

JACQUES DERRIDA ET L'HOSPITALITÉ : VERS L'ÉTHIQUE DE LA CIRCULATION

Hervé Toussaint ONDOUA

Ecole Normale Supérieure-Université de Bertoua, Cameroun

herveondoua@yahoo.fr

Résumé : Au cœur de la pensée de Derrida se trouve une écriture de l'hospitalité. Notons que celle-ci ne doit pas être forgée sous le sens d'une filiation ou d'affinité socio-culturelle. En fait, concevoir l'hospitalité sous le prisme de la fraternité, c'est l'embrigader au registre biologique. C'est cette approche que déconstruit Derrida. Il plaide pour une hospitalité inconditionnelle. C'est la raison pour laquelle il pense que lorsqu'on est en rapport avec l'autre, avec le regard de l'autre, on a l'obligation morale de lui répondre de la même façon, dans le même instant et de répandre l'acte fraternel à tous les autres. Pour ce penseur, il faut aller au-delà de la loi pour accueillir l'autre indépendamment de sa différence. Cet impératif exige d'« accueillir, de façon inventive, en y mettant du sien », tout ce « qui vient chez soi » tout « ce qui vient à soi, inévitablement, sans invitation ». Il faut donc accueillir l'autre de façon inventive et incalculée. Tel est l'enjeu de l'hospitalité inconditionnelle. Derrida insiste sur le caractère arbitraire, gratuit de la trace en tant que ce dernier n'a aucune « attache naturelle » avec quelque signifié que ce soit. L'acentrique dans cette logique s'efforce de produire des formes culturelles inédites, dé-substantialisées, délocalisées, dé-fondées, mobiles, flexibles, locales. Derrida déconstruit les notions de sol, de frontière. Une telle logique a des incidences sur la question d'hospitalité. Il met en place à travers « la loi inconditionnelle de l'hospitalité illimitée », une véritable pensée de la déterritorialisation.

Mots clés : hospitalité inconditionnelle ; déconstruction ; évènement ; cosmopolitisme ; frontière.

JACQUES DERRIDA AND HOSPITALITY: TOWARDS THE ETHICS OF CIRCULATION

Abstract: At the heart of Derrida's thought is seen the writing of hospitality. Note that this should not be forged in the sense of filiation or socio-cultural affinity. In fact, to conceive hospitality under the prism of fraternity is to enlist it in the biological register. It is this approach that Derrida deconstructs. He pleads for unconditional hospitality. This is why he thinks that when we are in correct with the other, with the glance of the other, we have the moral obligation to respond to him in the same way, at the same moment and to spread the fraternal act to all the others. For this thinker, it is necessary to go beyond the law to welcome the other regardless of their difference. This imperative demands to "welcome, in an inventive way, with an effort", all that "comes home" all "that comes to you, inevitably, without invitation". We must therefore welcome the other in an inventive and incalculable way. This is the challenge of unconditional hospitality. Derrida insists on the arbitrary, gratuitous character of the trace insofar as it has no "natural connection" with any signified whatsoever. The acentric in this logic strives to produce new cultural forms, de-substantialized, delocalized, unfounded, mobile, flexible, local. Derrida deconstructs the notions of soil, of border. Such logic has implications for the question of hospitality. It sets up through "the unconditional law of unlimited hospitality", a true thought of deterritorialization.

Keywords: unconditional Hospitality; deconstruction; event; cosmopolitanism; border

Introduction

Derrida apparaît sans aucun doute comme l'un des penseurs emblématiques de la philosophie de l'hospitalité. Ses écrits et son influence demeurent toujours vivaces sur la question. Cette dernière fait appel à l'acceptation de la différence. Réactualiser la pensée derridienne constitue la justification de ce thème. En effet, la mise en relief de la différence prônée par Derrida se veut positive. Ce sont les différences qui produisent la diversité et la multiplicité irréductible. Elles produisent aussi les singularités et les discontinuités insurmontables ou surmontables d'une infinité de manières non convergentes. Tel est l'objet de la déconstruction. Man affirme à ce sujet : « La déconstruction vise toujours à révéler l'existence d'articulations et de fragmentations dissimulées dans des totalités prétendument monadiques. » (Zima, 1997, p. 74). Avec la déconstruction, il est question non de la fermeture mais de l'ouverture. La pensée derridienne revalorise la richesse de la rencontre, la diversité et l'accueil de l'autre. Pour rappel, cette question se pose beaucoup plus avec acuité au moment où la tendance est au repli de soi et à la construction des murs frontaliers. A ce sujet, le président Trump a interdit l'entrée sur le sol américain à tout ressortissant en provenance de sept pays musulmans. (Michaud, 2020, p. 372). Par la suite, il décréta « que tout réfugié qui ferait désormais une demande d'asile aux États-Unis devrait au préalable maîtriser la langue anglaise et faire la preuve qu'il a les moyens financiers nécessaires pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille » (Michaud, 2020, p. 372). Une telle approche a des conséquences majeures. Cette politique si elle est maintenue « équivaut à l'abolition pure et simple du droit d'asile du réfugié, lequel, par définition, parle rarement la même langue que celle en usage dans le pays d'accueil » (Michaud, 2020, p. 372) et qui, « le plus souvent privé de ses papiers d'identité et de tous ses biens, ne répond pas aux critères économiques prédéfinis par le pays "hôte". » (Michaud, 2020, p. 372). Cette fermeture des frontières justifie le rejet de l'autre. Ce rejet s'appuie sur le principe d'identité. Étymologiquement, identité vient du latin *idem* qui signifie « le même ». Celui-ci se définit comme ce qui est permanent et fondamental de quelqu'un ou d'un groupe. L'identité est ce qui marque l'unicité. Dire alors que « x et y sont identiques, c'est dire qu'ils sont la même chose. Toute chose est identique à elle-même et à rien d'autre » (Quine, 1973, p. 236). On peut dire que sur le plan socio-culturel, l'identité peut renvoyer à un ensemble de représentations et de pratiques propres à un groupe particulier. Avec les présocratiques comme Parménide, l'identité renvoie à la stabilité. « L'être embrasse au plus près l'être. » (Parménide, 1996, B8 22-25). L'Être est donc pourvu de nécessité logique : il ne peut ne pas être. Pour Parménide « l'être est » et le « non être n'est pas ». Cette définition trouve un soubassement chez les nationalistes. Pour eux, l'identité s'est souvent voulue une. Cette unicité consiste à méconnaître l'autre.

C'est ici qu'on parle de race pure. Notons que la question de pureté est au centre de la déconstruction. Le refus de la pureté en constitue d'ailleurs l'enjeu majeure :

Je n'ai jamais cessé de remettre en question le motif de la pureté [...] le premier mouvement de ce qu'on appelle la déconstruction la porte vers cette critique du phantasme ou de l'axiome de la pureté ou vers la décomposition analytique d'une purification qui reconduirait à la simplicité indécomposable de l'origine (Jacques Derrida, 1996a, p. 78).

Comme conséquence, on peut dire que le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même et de ne pas être pure. Non pas de n'avoir pas d'identité, mais de ne pouvoir s'identifier, dire « moi » ou « nous », de ne pouvoir prendre la forme du sujet que dans la non-identité à soi. (Derrida, 1996b, p. 16). Cette référence à la non-identité fait donc appel à l'accueil de l'autre. Cet autre n'a aucune « attache naturelle » avec quelque signifié que ce soit. Considéré comme un être acentrique, l'autre n'a aucune origine. Il doit être accueilli et recevoir l'exil selon « la loi inconditionnelle de l'hospitalité illimitée ». C'est cette approche qui fonde une véritable politique de l'hospitalité. À partir de là, nous pouvons nous interroger : Comment accueillir l'autre au-delà des frontières ? L'hospitalité inconditionnelle n'est-elle pas une vision qui déconstruit les frontières ? Quels sont les enjeux d'une telle pensée ? Ces questions nous amènent à poser comme hypothèse la thèse selon laquelle l'hospitalité inconditionnelle est une politique d'ouverture et sans contrainte vers l'autre. Dès lors, la présente étude a pour objectif de montrer que l'hospitalité inconditionnelle est une politique d'ouverture et de rencontre de l'autre. Pour atteindre cet objectif, nous avons opté pour la méthode du structuralisme génétique. Par sa prise en compte de la dimension diachronique, le génétisme permet de suivre la dynamique du débat sur l'hospitalité. On peut dire à la suite de Lucien Goldmann que les œuvres de Kant et de Derrida expriment une vision du monde en rapport avec les questions d'immigration, de circulation. Cette méthode nous permettra d'analyser la question de l'hospitalité inconditionnelle et son impact sur l'ouverture à l'autre.

1. Kant et le droit cosmopolitique fondé sur les conditions d'hospitalité universelle

Pour Kant, « le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle » (Kant, 1991, p. 93). C'est de cette phrase que Derrida analyse l'enjeu de l'hospitalité conditionnelle. Pour rappel, l'auteur du *Projet de paix perpétuelle* pense qu'il est important de faire de l'individu un membre de l'ordre mondial. L'homme en tant qu'animal raisonnable refuse de mener une existence aveugle et brute comme les autres animaux. Ceux-ci se contentent de leur présence au monde et restent indifférents au spectacle qu'offre celui-ci. L'homme cependant, pèlerin du savoir se pose des questions sur son environnement. Un auteur comme Kant pense que dans leurs rapports mutuels,

les hommes vivent une situation semblable à celle des individus dans l'état de nature. (Kant, 1991, p. 22). Pour établir une paix réelle qui mette fin aux guerres de fait et à la possibilité même de la guerre entre les États, convient-il que soit instauré non pas la création d'un gouvernement unique au monde mais une conception universelle de la République à l'intérieur des États. À ce niveau Kant développe une forme d'idéologie juridique. Il montre qu'au niveau international, les États sont dans une situation semblable à celle des individus dans l'état de nature. Pour justifier une communauté cosmopolitique, il a recours à la philosophie du droit et à la théorie du contrat. Le contrat social « est la règle et non pas l'origine de la constitution de l'État, il n'est pas le principe de sa fondation, mais celui de son administration et il éclaire l'idéal de la législation de gouvernement et de la justice publique. » (Kant, 1798, p. 57). Pour établir une paix qui mette fin aux guerres, il conviendrait que soit instaurée au-dessus des États particuliers une fédération qui appelle à un contrat cosmopolitique. Ce contrat exige qu'il y ait un droit auquel chaque État devrait se soumettre :

La nature humaine n'apparaît nulle part moins aimable que dans le rapport que les peuples pris comme totalité entretiennent entre eux. [...] La volonté de s'assujettir ou de se diminuer réciproquement dans ses biens est toujours présente ; et les préparatifs de défense, qui rendent la paix souvent encore plus oppressante et plus dévastatrice pour la prospérité intérieure que la guerre elle-même, ne peuvent jamais se relâcher. Or, il n'y a face à cela pas d'autre solution qu'un droit des gens fondé sur des lois publiques que la force vient soutenir et auxquelles chaque État devrait se soumettre. [...] Car une paix générale, qui durerait en vertu de ce qu'on appelle *la balance des forces en Europe* est une pure chimère, comme la maison de Swift qui avait été construite par un architecte en si parfait accord avec toutes les lois de l'équilibre qu'elle s'effondra aussitôt qu'un moineau vint s'y poser (Kant, 1986, p. 297).

Entre le particulier et l'universel, Kant trouve une réglementation juridique qui protège tous les membres. Cet aspect juridique propose que le droit de citoyenneté du monde soit restreint aux conditions d'hospitalité générale. Ce droit d'hospitalité consiste à pouvoir aller partout sans restriction du fait que la terre appartient à tous les hommes, et que personne n'a choisi le lieu de sa naissance. C'est le droit qu'à tout homme de se proposer comme élément de la société civile. En « vertu (du droit) de la possession commune de la surface de la terre, car à cause de la forme sphérique de cette surface » (Kant, 1991, p. 27), nul n'a donc le droit de traiter autrui comme un ennemi. Kant veut simplement dire que les conquêtes et les impérialismes sont incompatibles avec l'ordre du monde. Ces horreurs qui ont ravalé l'homme au rang d'animal, constituent pour lui une atteinte au droit d'hospitalité. En effet, l'impérialisme a réduit l'homme au rang d'esclave. Or, l'homme a un droit naturel de voyager, d'aller partout où il veut, même dans les pays étrangers. Ces pays n'ont pas le droit de le subjuguier. La terre appartient à tout le monde et nul n'a le droit d'en faire un acquis ou un bien propre. Les hommes doivent s'accepter

mutuellement, car personne n'a originairement choisi, décidé de naître dans un lieu plutôt que dans un autre. L'auteur de *La Critique de la raison pure*, indique l'Amérique, l'Inde comme des exemples de pays où les nations civilisées de l'Europe, se sont conduites d'une manière très inhospitalière. Qui peut oublier :

Le commerce des esclaves ou l'homme noir était réduit à l'animalité ? Le cosmopolitisme n'est pas selon Kant le commerce des idées, des biens ou multiplier, intensifier les échanges économiques politiques et culturels. Il affirme à ce sujet : « le droit d'hospitalité (...) ne s'étend pas au-delà des conditions qui permettent d'essayer de lier commerce avec les indigènes. » (Kant, 1991, p. 27).

Le cosmopolitisme en outre exige d'être sensible à tout ce qui arrive dans le monde et aux hommes. Du fait que le droit d'hospitalité est un droit naturel, du fait que l'on ne doit considérer aucun étranger comme un ennemi, le devoir moral nous oblige à compatir avec autrui. Il affirme que « la violation du droit commise en un lieu se fait sentir dans tous. » (Kant, 1991, p. 29). Les hommes doivent ainsi se sentir concernés face au malheur des autres. La version kantienne à cet égard est significative : « agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (Kant, 2014, p. 105). Toutefois, l'hospitalité n'exclut pas la possibilité du danger. En effet, l'étranger pourrait détruire la maison de celui qui lui a offert l'hospitalité. C'est là « le paradoxe tragique de l'hospitalité : elle peut s'ouvrir vers sa propre destruction ». Pour éviter cette destruction, Kant veut limiter le droit à l'hospitalité au « droit de visite ». Ce droit n'est pas un « droit de visite permanent », c'est-à-dire un droit de séjour. (Kant, 2014, p. 192). Cette limitation est relative aux atrocités que les colonisateurs européens ont commises contre les populations indigènes. Pour s'en convaincre, l'auteur du *Projet de paix perpétuelle* revient sur le désastre que la colonisation européenne sur les peuples colonisés : « si l'on compare maintenant la conduite inhospitalière des États civilisés, en particulier des États commerçants de notre continent, l'injustice qu'ils témoignent dans leur visite aux pays et aux peuples étrangers prend des proportions épouvantables. » (Schérer 2005, p. 73). Cette situation conduit Kant à insister sur l'hospitalité sous condition. Sans ces conditions, l'hospitalité se transformerait en état de nature.

Soulignons que la guerre fait partie de la nature humaine. La conception kantienne de la guerre est contradictoire. D'un côté, Kant affirme qu'elle est le plus grand mal pour lui, aucune guerre ne garantit la résolution définitive d'un conflit. D'un autre côté, la guerre est le plus grand bien que la nature ait offert aux hommes. Elle préconise la bonne conduite et les bonnes relations avec les autres hommes. Kant ne tarit pas d'éloges à l'égard de la nature pour avoir doté l'homme de cet antagonisme qu'est « l'insociable sociabilité ». Toutefois, pour éviter les désastres de la guerre, l'hospitalité doit être conditionnée sinon on s'expose au danger de l'hospitalité pure. (Schérer 2005, p. 73). D'une façon générale, le

cosmopolitisme ne se confond ni avec l'obligation pour les États d'entretenir des rapports de droits entre eux, ni avec l'exigence d'une adhésion dans une confédération d'États républicains. C'est un principe qui permet le rapprochement des peuples, il noue ainsi les hommes de chaque État autour de la liberté de pouvoir aller d'un lieu à un autre sans s'inquiéter. Le cosmopolitisme kantien est un univers humain considéré comme un système bien organisé où les hommes de par leur nature, de par leur différence, de par leur origine, se compénètrent et vivent en harmonie. Kant pense que le droit cosmopolitique doit se limiter aux conditions de l'hospitalité universelle. Ce droit « considère les hommes et les États, dans leurs relations extérieures et dans leur influence réciproque comme citoyens d'un État universel de l'humanité » (Kant, 1991, p. 31). Ce droit concerne tous les hommes du monde. Il s'agit d'un droit naturel que possèdent tous les citoyens du monde et qui stipule que chaque homme ne doit pas être traité comme un ennemi hors de son territoire :

Les relations (plus ou moins étroites) qui se sont établies entre tous les peuples de la terre, ayant été portées au point qu'une violation du droit commise en un lieu se fait sentir dans tous, l'idée d'un droit cosmopolitique ne peut plus passer pour une exagération fantastique du droit; elle apparaît comme le complément nécessaire de ce code non écrit qui, comprenant le droit civil et le droit des gens, doit s'élever jusqu'au droit public des hommes en général, et par là jusqu'à la paix perpétuelle, dont on peut se flatter, mais à cette seule condition, de se rapprocher continuellement. » (Kant, 1991, p. 43).

On peut donc dire le droit cosmopolitique est « le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre » (Kant, 1991, p. 358). Par conséquent, « ils ne peuvent se disperser à l'infini ; il faut donc qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre. » (Kant, 1991, p. 358). Le droit cosmopolitique doit donc se limiter aux conditions de l'hospitalité universelle. C'est cette approche kantienne de l'hospitalité dont Derrida se distingue.

2. Jacques Derrida et l'hospitalité inconditionnelle : vers la création des villes-refuges -exils

Pour Derrida, l'hospitalité kantienne a une version étatique, c'est même une « sorte de charte de l'ONU avant la lettre. » (Derrida, 1999, p. 18). Avec Kant, l'hospitalité est encore régie sous le contrôle de l'État. Dans cette perspective, on parlera de l'hospitalité conditionnelle. Pour l'auteur *De la Grammatologie*, l'hospitalité conditionnelle n'est plus un don. Bien au contraire, elle est sujette d'intérêt. Il revient à l'État de sélectionner en fonction de ses intérêts celui qui mérite l'hospitalité. L'hospitalité conditionnelle est la :

Loi du lieu [...], loi de l'identité qui dé-limite le lieu même de l'hospitalité et garde l'autorité sur elle, garde la vérité de l'autorité, reste le lieu de la garde, c'est-à-dire de la

vérité : donc limite le don offert et fait de cette limitation, à savoir l'être-soi chez soi, la condition du don et de l'hospitalité (Derrida, 1999, p. 20).

Derrida déconstruit cette approche kantienne de l'hospitalité. Pour éviter les dangers d'une hospitalité inconditionnelle, Kant soumet l'hospitalité à un cadre juridique et politique. Certes l'étranger ne doit pas être traité comme un ennemi mais celui qui donne l'asile est maître chez lui et donne les directives à l'étranger. Une telle perspective conduit Derrida à affirmer que la notion d'hospitalité est régie par une antinomie ou aporie. D'un côté, il est question d'une hospitalité sous condition. Cette dernière est restrictive au droit d'entrée ainsi qu'au droit de l'étranger. (Schérer, 2005, p. 192). De l'autre côté, Derrida fait référence à l'hospitalité « réelle » et « absolue ». C'est l'hospitalité à l'étranger sans condition. (Schérer, 2005, p. 192) :

Derrida met l'accent sur la nécessité d'une "discussion", d'un "compromis", d'une "transaction", continus et incessants, qui est toujours à inventer entre l'hospitalité sous condition et l'hospitalité inconditionnelle, c'est-à-dire entre, d'une part, le désir d'avoir et de maintenir ce qu'on appelle notre maison ou notre pays, et, d'autre part, le désir d'alléger notre pouvoir sur ceux-là (Schérer, 2005, p. 193).

Ce compromis se trouve dans un *endekhomeion*. Ce dernier signifie « prendre sur soi, en soi, chez soi, avec soi, recevoir, accueillir, accepter, admettre autre chose que soi, l'autre que soi » (Derrida, 1996b, p. 29). L'hospitalité serait l'acceptation de l'autre. C'est pourquoi l'auteur de *L'Écriture et de la différence*, pense que l'hospitalité doit être ouverte. On ne saurait à ce sujet parler de délit d'hospitalité. Ce n'est pas une injustice que de poser un acte hospitalier. C'est la raison pour laquelle, Derrida s'insurge contre l'expression « délit d'hospitalité ». Pour lui, c'est une expression qui devrait être bannie du vocabulaire. Nous pouvons le constater à travers ce récit.

L'an dernier, je me rappelle un mauvais jour : j'avais eu comme le souffle coupé, un haut le cœur en vérité, quand j'ai entendu pour la première fois, la comprenant à peine, l'expression « délit d'hospitalité ». En fait je ne suis pas sûr de l'avoir entendue, car je me demande si quelqu'un n'a jamais pu la prononcer et la prendre dans sa bouche, cette expression venimeuse, non, je ne l'ai pas entendue, et je peux à peine la répéter, je l'ai lue sans voix dans un texte officiel (Derrida, 1997a, p. 73)

L'expression « délit d'hospitalité » est un scandale pour Derrida. C'est pour lui un acte inhumain que d'évoquer cette expression. On peut comprendre son indignation et sa déception à l'endroit des politiques. Il s'interroge sur les raisons qui peuvent conduire à considérer l'hospitalité comme un crime. Soutenir, venir en aide, accueillir, seraient alors des délits. Le « délit d'hospitalité » pose la fin des frontières comme lieux de passage. C'est la raison pour laquelle on assiste dans de nombreux pays au refoulement des sans-

papiers, au renforcement des contrôles, toute chose qui nous rappelle d'ailleurs le « choc des civilisations » de Samuel Huntington. La thèse centrale de cet ouvrage repose sur l'analyse d'un monde divisé en huit civilisations : occidentale, islamique, confucéenne, slave-orthodoxe, latino-américaine, africaine, hindoue, japonaise. Au demeurant, le concept « choc » découle de l'existence de ces civilisations différentes et annonce une confrontation irréductible entre elles. Huntington parle même de rideau de velours entre les cultures. Il affirme dans ce sens que « les civilisations forment des tribus humaines les plus vastes, et le choc des civilisations est un conflit tribal à l'échelle globale » (Huntington, 2000, p. 303). Les civilisations auraient pour vocation de s'affronter et d'enrayer toute vision hospitalière. Du coup, il considère que les immigrants sont « un fardeau économique pour l'État et les gouvernements fédérés » (Huntington, 2004, p. 240). Il faut donc fermer les frontières. Outrepasser ce principe serait un délit d'hospitalité. Pour Derrida, il s'agit d'une loi permettant de poursuivre, voire d'emprisonner, ceux qui hébergent et aident des étrangers en situation jugée illégale. Ce "délit d'hospitalité" (je me demande encore qui a pu oser associer ces mots) est passible d'emprisonnement. Que devient un pays, on se le demande, que devient une culture, que devient une langue quand on peut y parler de "délit d'hospitalité", quand l'hospitalité peut devenir, aux yeux de la loi et de ses représentants, un crime ? (Derrida, 1997a, p. 74).

Partant de la théorie sociobiologiste selon laquelle les comportements sociaux sont génétiques, les partisans du délit d'hospitalité, soutiennent qu'il faut une justice sévère, inflexible, rigide pour nettoyer la cité de ces maux. Dans ce sens, il faut condamner autant d'individus à la potence, car les maux sociaux sont naturels et innés. Pour eux, le problème découle généralement des étrangers qu'on reçoit. Il faut donc finir avec la politique d'accueil et de l'exil ou alors voter des lois draconiennes. C'est cette politique de l'hospitalité conditionnelle que condamne Derrida. Il se propose de libérer « l'hospitalité de cette "condition du don", pour la penser plutôt en termes d'ouverture inconditionnelle de soi, d'engagement total du sujet pour l'hospitalité. » (Aulanier, 2020, p. 4). Libérée de cette conditionnalité restrictive, « l'hospitalité peut ainsi faire événement au contact de l'étranger, dans sa toujours possible survenue, sans l'attendre par avance mais en s'offrant à lui. » (Aulanier, 2020, p. 4). L'hospitalité rompt avec le concept de chez soi. L'auteur de *La Dissémination* invite à la création de nouvelles villes-refuges qui peuvent constituer des lieux d'exils. Celles-ci ont une vocation humaniste. Derrida invite les villes-refuges à infléchir la politique des États, à transformer et à refonder les modalités de l'appartenance de la cité à l'État. Derrida mène sa politique vers une intégration totale sans discrimination et sans barrière des minorités. Il s'adresse non seulement à l'Europe qui ne cesse de construire les barrières et de refouler les sans-papiers dans leur ville mais aussi à des structures juridiques internationales encore dominées par « la règle de la souveraineté étatique, règle intangible ou supposée telle, mais règle aussi de plus en plus précaire et

problématique ». La reconstruction des villes-refuges a pour ambition d'accueillir l'étranger en général, l'immigré, l'exilé, le réfugié, le déporté, l'apatride, la personne déplacée. Il affirme :

Nous avons entrepris de susciter, à travers le monde, la proclamation et l'institution de « villes-refuges » nombreuses et surtout autonomes, aussi indépendantes entre elles et indépendantes des États qu'il serait possible, mais de villes refuges néanmoins alliées entre elles selon des formes de solidarité à inventer [...] (1997b, p. 13).

Les villes-refuges se présentent comme des nouvelles politiques d'hospitalité. C'est un nouveau concept de ville, une autre hospitalité qui transformerait le sens du droit international. Ces villes sont des lieux d'accueils. Initiateur de la notion de « ville refuge », Derrida entend par cette expression, une réflexion sur la solidarité urbaine. Cette notion analyse l'idée de ville-territoire comme lieu d'accueil, d'hospitalité des personnes exilées (Derrida, 1997b). Dès lors, qu'il s'agisse de l'étranger en général, de l'immigré, de l'exilé, du réfugié, du déporté, de l'apatride, de la personne déplacée (autant de catégories à distinguer prudemment), Derrida invite

ces nouvelles villes-refuges à infléchir la politique des États, à transformer et à refonder les modalités de l'appartenance de la cité à l'État, par exemple dans une Europe en formation ou dans des structures juridiques internationales encore dominées par la règle de la souveraineté étatique, règle intangible ou supposée telle, mais règle aussi de plus en plus précaire et problématique. Celle-ci ne peut plus et ne devrait plus être l'horizon ultime des villes-refuges. Est-ce possible ? » (Derrida, 1997b, pp. 13-14).

Pour Derrida, cette politique devrait aller au-delà des villes-refuges. Ce qui est fondamental ici c'est l'aspect axiologique du sens ville-refuge. Celui-ci peut se limiter au fait que les villes-refuges doivent rompre avec l'idée de possession d'un chez soi :

Le chez-soi comme don de l'hôte rappelle au chez-soi [...] donné par une hospitalité plus ancienne que l'habitant même. Comme si celui-là même qui invite ou reçoit, comme si l'habitant logeait toujours lui-même chez l'habitant, cet hôte auquel il croit donner l'hospitalité alors qu'en vérité il commence par la recevoir de lui. Comme s'il était en vérité reçu par celui qu'il croit recevoir (Derrida, 1996b, pp. 28-29).

3. L'hospitalité inconditionnelle: un évènement

Pour Derrida, il faut évoquer l'hospitalité en termes d'une expérience. L'arrivée de l'étranger n'est jamais planifiée, c'est juste un évènement. L'évènement, « c'est ce qui défie toute prévision, ce qui demeure irréductible à l'effort de totalisation, ce qui excède le concept. » (Zarader, 2009, p. 14). L'évènement, dans son surgissement même, « est donc ce dont la pensée ne saurait rendre compte, ce qui essentiellement résiste. » (Zarader, 2009,

p. 14). L'événement apparaît comme quelque chose de spectral. Il serait donc anhistorique. L'événement se déréalise. Cette déréalisation s'explique à partir du moment où l'événement se répète et se différencie de lui-même. L'événement s'efface et s'altère. (Goldschmit, 2003, p. 133). Tel est l'enjeu de l'hospitalité. L'hospitalité peut ainsi faire événement au contact de l'étranger et de l'exilé. Elle suppose un appel à venir. Nous devons répondre à ce dernier en respectant les conditions de l'accueil de l'autre. Derrida fait entrer l'hospitalité dans les termes d'une expérience : l'arrivée de l'étranger n'est jamais programmée, elle est un événement qui se joue en nous. (Aulanier, 2010, p. 4). C'est « une expérience intentionnelle qui se porte, au-delà du savoir, vers l'autre comme étranger absolu, comme inconnu, là où je sais que je ne sais rien de lui » (Derrida, 1999a, p. 27). L'hospitalité porte vers l'inconnu, vers une personne qu'on ne connaît pas toujours, vers l'exilé inconnu. La relation avec une personne ne doit pas être forgée sous le sens d'une filiation, d'un rapport linguistique, ou d'une quelconque fraternité (Giovannoni, 2011, p. 9).

En fait, concevoir la rencontre de l'autre sous le prisme de la fraternité, c'est l'établir sous un mode de compréhension qui la fixe et la limite à l'intérieur d'une relation non seulement biologique, mais aussi socio-linguistique. Or, pour Derrida, la rencontre avec l'autre ne prend sens que lorsque nous le rencontrons au-delà de nos divergences. L'hospitalité comme l'amitié c'est aller vers l'autre en tant qu'être imprévu et imprévisible. Si avec Derrida, il ne s'agit pas de s'élever contre le lien familial et la fraternité en elle-même, il reste qu'il rêve d'une amitié entre personnes, qui se porte au-delà de la proximité de la parenté et de l'androcentrisme. L'amitié entre les personnes doit se porter au-delà du principe de fraternité. L'amitié ne doit pas se fonder sur l'affinité intellectuelle ou culturelle. C'est ici que l'hospitalité prend son sens.

Derrida propose au nom de l'hospitalité inconditionnelle « une restriction de notre pouvoir sur notre maison et une restriction du pouvoir étatique pour que l'étranger puisse venir, et, plus particulièrement, quand il vient sans invitation. » (Boudou, 2012, p. 200). Cette hospitalité est une ouverture sans condition à l'étranger, à l'exilé. L'étranger qu'on accueille n'a aucune affinité avec celui qui le reçoit : « l'hôte qui reçoit devrait, en principe, recevoir avant même de savoir quoi que ce soit de l'hôte qu'il accueille. L'accueil pur consiste non seulement à ne pas savoir ou à faire comme si on ne savait pas mais à éviter toute question au sujet de l'identité de l'autre. » (Derrida, 1999b, p. 98). Toutefois, il faut souligner que Derrida ne prône pas une ouverture radicale et illimitée des frontières. Il tente de rendre compte de l'éthique. Celle-ci est « comprise comme ouverture originaire à l'altérité. Elle est la condition de possibilité de toute relation. » (Boudou, 2012, p. 228). L'hospitalité est donc une expérience qui se porte au-delà du savoir, vers l'autre comme étranger absolu et dont on ne sait rien de lui. (Derrida, 1999a, p. 27). L'hospitalité exige une totale ouverture à l'altérité, à l'exilé. Toutefois, il pense qu'il n'y a pas d'hospitalité dans le seul accueil de l'autre, mais dans l'événement que cet accueil produit. C'est éthique

de l'hospitalité qu'il faut préserver. Notons qu'avec lui, l'hospitalité pure n'existe que de manière poétique. (Jacques Derrida, 2001a, 112). Pour l'auteur *De la Grammatologie*, l'éthique de l'hospitalité doit être encadrée. En effet, l'hospitalité inconditionnelle est :

Le lieu depuis lequel sont dictées des urgences immédiates et concrètes. La tâche politique reste alors de trouver la meilleure transaction "législative", les meilleures conditions "juridiques" pour faire que, dans une situation donnée, l'éthique de l'hospitalité ne soit pas violée dans son principe – et soit respectée le mieux possible (Derrida, 2001b, p. 361).

On peut donc dire que l'hospitalité pure n'est ni une notion politique ou juridique ni même morale. Elle relève de la culture en tant qu'elle implique une manière d'être chez soi et avec les autres. L'homme n'a pas un droit naturel sur le sol. Derrida fait donc « l'analyse déconstructive de ce qui ne va pas, de ce qui devrait venir et reste à penser et à faire » (Giovannoni, 2011, p. 14). Cette analyse déconstructiviste correspond ici à l'évènement. Ce qui reste à penser et à faire c'est la déconstruction de l'État-nation et de la notion de souveraineté. Analysant les écrits de Carl Schmitt, « il montre qu'un souverain se définit par sa capacité à décider de l'exception. Est souverain celui qui décide effectivement de l'exception. Sans cette catégorie de l'exception, on ne peut pas comprendre la souveraineté » (Giovannoni, 2011, p. 14). Cette déconstruction de la souveraineté exige une conditionnalité. Ainsi, « en déconstruisant le concept de souveraineté. Il ne faut pour cela jamais oublier sa filiation théologique et se tenir prêt à la mettre en question partout où elle s'exerce » (Giovannoni, 2014, p. 14). Cette conditionnalité suppose « une critique inflexible de l'État et de l'État-nation. Prendre en compte cette critique exige une dissociation difficile, presque impossible mais indispensable entre inconditionnalité (...) et souveraineté (...) » (Giovannoni, 2014, p. 14). La déconstruction « derridienne est du côté de l'inconditionnalité » (Giovannoni, 2014, p. 14). La déconstruction inconditionnelle de la souveraineté se présente comme le soubassement de l'hospitalité. Celle-ci fait appel à la langue. En effet, les personnes déplacées font toujours recours à leur langue. Or pour Derrida, « la langue est aussi l'expropriation, d'une irréductible expropriation. La langue dite maternelle est déjà la langue de l'autre » (Giovannoni, 2014, p. 15). Cette thèse conduit Derrida à penser « la langue mère comme une métaphore « du chez soi chez l'autre » – un lieu sans lieu ouvrant à l'hospitalité – et qui en tant que telle fait signe vers l'essence de l'hospitalité » (Giovannoni, 2014, p. 15). Pour comprendre cette vision, il faut remonter sur la déconstruction linguistique. Pour l'auteur de *L'écriture et la différence* l'hospitalité s'accompagne d'une acceptation de la différence linguistique. C'est la raison pour laquelle il affirme : « Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : " plus d'une langue" » (Derrida, 1988, p. 38). La langue ne nous appartient pas. On ne saurait avoir un rapport naturel avec la langue. L'hospitalité exige une langue cosmopolitique. C'est pourquoi il soutient :

Quand je violente la langue française, je le fais avec le respect raffiné de ce que je crois être une injonction de cette langue, dans sa vie, dans son évolution. [...] je n'ai qu'une langue, et, en même temps, de façon singulière et exemplaire, cette langue ne m'appartient pas [...] Une histoire singulière a exacerbé chez moi cette loi universelle : une langue, ça n'appartient pas (Derrida, 2005, pp. 37-39).

Il s'agit d'une rupture avec une langue originaire. Dans ce sens, la langue apparaît comme l'un lieu d'émigration. Derrida « émigre partout comme la langue » (Derrida, 2003, p. 54). Cette approche qui est au cœur de l'hospitalité illustre la rencontre de l'autre s'effectuant dans une ouverture cosmopolitique. Cette ouverture exige « qu'il faut tout faire pour s'approprier un passé dont on sait qu'il reste au fond inappropriable, et ainsi savoir réaffirmer ce qui vient avant nous » (Giovannoni, 2014, p. 15). C'est ici que la différence révèle toute son utilité. Pour rappel c'est en 1965 que Derrida écrit pour la première fois le terme de différence avec un « a » dans un article consacré à Antonin Artaud, et ensuite dans une conférence. Ce néologisme est prononcé le 27 janvier 1968 à la Société Française de Philosophie (Giovanni, 2014, p. 15). Pour Derrida « il y a de la différence dès qu'il y a de la trace vivante, un rapport vie/mort ou présence absence. La différence ce n'est pas une distinction, une opposition, mais un mouvement d'espacement, un devenir – espace du temps et référence à l'altérité » (Giovannoni, 2014, p. 15). La différence c'est donc reporter à plus tard, c'est différer. Cette politique sur l'hospitalité s'accompagne d'une responsabilité. Précisons ici que « Être responsable, c'est inventer des "maximes de transaction", une sorte d'idiome dont la singularité ne céderait à aucun nationalisme » (Giovannoni, 2014, p. 16). Le raisonnable, à travers une politique de l'hospitalité, est donc une rationalité qui tient compte de l'incalculable, pour le prendre en compte ou compter avec lui. (Giovannoni, 2014, p. 17). Pour comprendre cette ouverture, il faut remonter à la stratégie de la déconstruction. Elle se caractérise d'une part, par un mouvement de renversement. C'est le renversement des normes traditionnelles. Si l'on considère un couple de concepts métaphysiques comme parole / écriture, esprit / matière, signe/indice, par le biais du renversement, leur déconstruction postule un retournement hiérarchique. Il faut donc affirmer la priorité de l'écriture sur la voix, de la matière sur l'esprit, de l'indice sur l'expression. D'autre part, la phase de neutralisation permet de sortir de toute situation hiérarchique. Le terme valorisé à la phase de renversement devient neutre. C'est cette neutralité qui donne à l'hospitalité inconditionnelle tout son sens. C'est cette éthique de l'hospitalité qui donne un soubassement à l'éthique du passant d'Achille Mbembe. L'auteur *De la postcolonie* a été influencé par les auteurs de la *french theory* comme Derrida, Foucault. Mbembe reconnaît l'apport de la French Theory dans la philosophie postcoloniale. D'emblée il s'inscrit dans la philosophie de la déterritorialisation, de la fluidité et du mouvement. Au cœur du postcolonialisme se trouve l'idée de circulation dans les Afriques. Pour un auteur comme Achille Mbembe, le monde n'ayant plus de pharmacie unique, il s'agit pour l'homme d'habiter tous les faisceaux. Partant d'une multiplicité de lieux, l'homme doit les traverser de manière aussi responsable que possible,

comme des ayants droits que tous nous sommes mais dans un rapport de total liberté et de détachement. Ce détachement implique que la terre ne nous appartient pas. Il faut donc que la question de « l'appartenance reste toujours ouverte et jamais passible de résolution définitive » (Mbembe, 2023, p. 65). Mbembe s'insurge contre toute idéologie liée au sol, à l'origine, à la racine. Mbembe prend l'exemple de l'Afrique. Pour rappel, « l'Afrique existe bel et bien en tant que réalité territoriale, géographique et continentale. Mais elle n'est pas un État. Elle est composée d'une myriade d'États nationaux » (Mbembe, 2023, p. 65). On ne saurait donc pas parler d'une Afrique. Ce continent est composé de multiples nationalités. Il faut donc cultiver une éthique du passant pour donner à l'hospitalité tout son sens. Dans ce sens, « habiter suppose nécessairement co-habiter, c'est-à-dire faire place à d'autres que soi, à d'autres êtres que les humains, au Tout, en fidélité à la vocation de la Terre elle-même, qui est d'être une demeure pour tous » (Mbembe, 2023, p.89). Il en résulte que les frontières ne sont plus des lignes de démarcation séparant des entités souveraines (Mbembe, 2023, p.133). Elles sont des lignes de déplacement. Tel est l'enjeu de l'afropolitanisme. Toutefois, cette approche suscite tout de même une interrogation fondamentale à l'aune des enjeux sécuritaires dans le sahel et le golfe de Guinée par exemple. Dans un contexte des attaques récurrentes des terroristes peut-on donner droit à une hospitalité inconditionnelle sans risque de créer un état de nature ? Cette question exige qu'on réévalue le concept d'hospitalité inconditionnelle en tenant compte de l'espace et du temps.

Conclusion

La question de l'hospitalité est un débat actuel. Philosophiquement, et dans une perspective kantienne, l'hospitalité est conditionnelle. L'invitation que reçoit l'hôte ou l'exilé qu'on accueille est soumise à des conditions. L'hospitalité est par conséquent restrictive aux conditions du pays d'accueil. L'hospitalité conditionnelle est liée à l'accueil de l'autre comme étranger dans un autre territoire que le sien. L'étranger peut être un réfugié, un immigré, un exilé, un déporté, un apatride, une personne déplacée. (Derrida, 1997b, p. 14). Cet étranger subit la dictature des politiques d'immigration. Son admission dans un pays d'accueil est régie par son identité et ses origines. (Derrida, Dufourmantelle, 1997c, p. 31). Le droit cosmopolitique doit par conséquent se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle. Autrement dit, l'État en fonction de ses normes garde le monopole du choix d'accueillir ou non l'étranger ou l'exilé qui atterrit sur son sol. Derrida se propose de libérer l'hospitalité de cette normativité pour la penser en termes d'inconditionnelle. Pour lui, l'hospitalité conditionnelle obéit aux exigences politiques et juridiques et par conséquent, elle reste difficile à satisfaire par celui qui n'en remplit pas les conditions. Or, l'étranger de la visitation est indéterminé. L'étranger peut être n'importe qui. C'est la raison pour laquelle l'hôte qui reçoit doit bannir les lois restrictives afin de recevoir l'étranger ou l'exilé. L'hospitalité pure consiste donc à laisser sa maison ouverte à laisser

sa maison ouverte à l'arrivant imprévisible, qui peut être un intrus, un inconnu, voire un intrus dangereux, susceptible éventuellement de faire le mal. Cette hospitalité pure ou inconditionnelle, ce n'est pas un concept politique, culturel ou juridique (Derrida, Roudinesco, 2001c, p. 102). L'hospitalité inconditionnelle est celle qui se pose sans condition, s'expose sans limite à la venue de l'autre, de l'intrus au-delà du droit, au-delà de l'hospitalité conditionnée par le droit d'asile, par le droit de l'immigration, par la citoyenneté et même par le droit à l'hospitalité universelle dont évoque Kant (Derrida, 2003, pp. 204-205) et qui reste encore contrôlé par un droit politique ou cosmopolitique. Précisons que « seule une hospitalité inconditionnelle peut donner son sens et sa rationalité pratique à tout concept d'hospitalité. L'hospitalité inconditionnelle excède le calcul juridique, politique ou économique. Mais rien ni personne n'arrive sans elle. » (Derrida, 2003, p. 205). L'hospitalité inconditionnelle impose de faire tout en dehors des conditions de la loi. Elle exige donc une responsabilité car « nous sommes irréductiblement exposés à la venue de l'autre » et à l'accueil de l'exilé. Cette politique est au cœur du postcolonialisme. Un auteur comme Achille Mbembe pose l'idée de l'afropolitanisme comme lieu d'ouverture. L'afropolitanisme saisit le cosmopolitisme d'un point de vue africain. Il se présente comme un courant de la pensée postcoloniale qui travaille dans un processus de déterritorialisation et d'accueil des étrangers. Dès lors, la notion de communauté terrestre de Mbembe pose l'idée selon laquelle le propre de la Terre est de faire place à tous les habitants. Chaque corps, chaque humain porte sur lui et en lui les traces de l'en-commun. Du coup, toute politique du vivant relève de l'incalculable (Mbembe, 2023, p. 84).

Références bibliographiques

- Aulanier, A. (2020). « Derrida et Waldenfels. Sur l'hospitalité, quelques réflexions », *Malice, le Magazine des Littératures et des Cultures à l'ère numérique*, n°10, 1-15. <https://cielam.univ-amu.fr/malice/derrida-2020-frontieres-bords-limites-borders-edges-limits>
- Boudou, B. (2012). « La traversée du politique : Derrida et Ricoeur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action », *Raisons politiques*, n° 45, 211-233.
- Derrida, J. (1996a). *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Galilée.
- Derrida, J. (1996b). *Apories*. Galilée.
- Derrida, J. (2015). « Manquements du droit à la justice », *Éditions Lignes | « Lignes »*, n° 47, 222-226.
- Derrida, J. (1997a). Quand j'ai entendu l'expression « délit d'hospitalité... », *Plein droit*, n°34, 251-260. <https://www.gisti.org/spip.php?article=3736> ;
- Derrida, J. (1997b). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* Galilée.
- Derrida, J., Dufourmantelle, A. (1997c). Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. *De l'hospitalité*. Calmann-Levy.
- Derrida, J. (1999a). Une Hospitalité à l'infini : Mohammed Seffahi. In J. Derrida, *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, (pp. 97-106). *Paroles d'aubes*.
- Derrida, J. (1999b). Hostipitalité : Ferda Keskin, Önay Sözer. In J. Derrida, Pera, Paras, Poros, *Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, (pp. 17-44). YKY.
- Derrida, J. (2001b). *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée.
- Derrida, J. (2001c), Roudinesco, E. *De quoi demain... Dialogue*. Flammarion.
- Derrida, J. (2001a). « Une responsabilité à l'infini », in Mohammed Seffahi, *Autour de Jacques Derrida, De L'hospitalité*, Grenouilleux, Vénissieux, La Passe du vent.
- Derrida, J. (2003). *Voyous*. Galilée.
- Derrida, J. (2005). *Apprendre à vivre enfin*. Entretien avec Jean Birnbaum. Galilée.
- Derrida, J. (1988). *Mémoires pour Paul de Man*. Galilée.
- Derrida, J. (1991). Hospitalité, justice et responsabilité : un dialogue avec Jacques Derrida : Richard Kearney, Mark Dooley. In J. Derrida, *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy* (65-83). Routledge.
- Giovannoni, A. (2011). Transmission, réappropriation et configuration de l'expérience de l'exil chez Jacques Derrida et Paul Ricoeur, *L'exil et la différence [en ligne]* Pessac : Presse Universitaires de Bordeaux, 2011, 51-61. <http://books.openedition.org/pub/24431>.
- Goldschmit, M. (1991). Jacques Derrida. Une introduction. Livre de Poche.
- Huntington, S. (2000). *Le choc des civilisations*. Odile Jacob.
- Huntington, S. (2004). *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*. Odile Jacob.
- Kant, E. (1991). *Projet de paix perpétuelle*. Nathan.
- Kant, E. (1798). *Théorie et pratique. Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Vrin.
- Kant, E. (1986). *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. Pléiade.

- Kant, E. (2014). Fondements de la métaphysique des mœurs. Le Livre de Poche.
- Kakoliris, G. (2015). René Schérer et Jacques Derrida sur l'hospitalité : Constantin Irodoutou. In G. Kakoliris Mélanges offerts à René Schérer (pp. 191-203). L'Harmattan.
- Mbembe, A. (2023). La Communauté terrestre. La Découverte.
- Michaud, G. (2020). Jacques Derrida : politique et poétique de l'hospitalité, *Philosophiques*, 47(2), 369-392. <https://doi.org/10.7202/1075129ar>.
- Parménide, (1996). Le Poème : Fragment. PUF.
- Quine. V. O. (1973). Méthodes de logique. Colin.
- Schérer, R. (2005). Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité. La Petite Vermillon
- Zarader, J-P. (2009). Identité et résistance : fondements et enjeux philosophiques. *Alea* volume 11 numéro 1 janeiro-junho 200, 13-23. doi:10.1590/S1517-106X2009000100002
- Zima, P. (2008). La Déconstruction. Une Critique. L'Harmattan.