

Qui est l'étranger refoulé dans les marges? Réflexions sur l'hostilité et l'hospitalité

Sophie Cloutier*

Résumé : À partir des recherches étymologiques de Émile Benveniste sur l'hospitalité, nous dégageons deux visages de l'hospitalité : un premier marqué par le respect et la réciprocité, l'autre marqué par l'hostilité, l'anxiété et la rivalité. La tension entre ces deux visages est au cœur d'une éthique de l'hospitalité que nous analyserons d'abord dans une perspective derridienne, puis à partir de Daniel Innerarity qui, poursuivant les réflexions de Derrida, fait de l'hospitalité une catégorie anthropologique qui ouvre la possibilité d'un apprentissage de l'étrange. En se déployant comme anthropologie philosophique, l'hospitalité permet d'ancrer une critique des idéaux d'autonomie et de souveraineté de la Modernité.

Mots-clés : Éthique de l'hospitalité, hostilité, étranger, Innerarity

« Plutôt que les racines, je cultiverais l'ailleurs, un monde qui ne se referme pas, plein de “ semblables ” différents, comme soi pas comme soi. » (Cassin, 2015, p. 132)

« Étrange logique, mais si éclairante pour nous, que celle d'un maître impatient qui attend son hôte comme un libérateur, son émancipateur. C'est comme si l'étranger détenait les clés. » (Derrida, 1997b, p. 109)

Les murs se construisent¹, les États resserrent leurs frontières et la sécurité est devenue le mot d'ordre. Les médias parlent de crise migratoire alors que les positions citoyennes se polarisent entre le

* Sophie Cloutier est professeure agrégée de philosophie et co-directrice du Centre de recherche en éthique publique et gouvernance de l'Université Saint-Paul. Ses travaux portent, entre autres, sur la pensée de Hannah Arendt, les éthiques de l'hospitalité et du *care*. Elle a codirigé l'ouvrage collectif *Le temps de l'hospitalité. Réception de l'œuvre de Daniel Innerarity* (Presses de l'Université Laval, 2015).

¹ Nous renvoyons à l'ouvrage de Brown (2009) pour une étude de la construction des murs et des frontières depuis la chute du mur de Berlin.

désir d'accueil et l'anxiété d'être submergé par ces vagues de nouveaux arrivants. Les mouvements nationalistes et d'extrême droite s'emparent de ces peurs pour gagner du terrain. Face à la crise, des voix fortes se font entendre réclamant de préserver la souveraineté étatique par un contrôle des frontières. Dans un monde qui se globalise, la tentation de fermeture et de repli semble cependant une vaine chimère. Plus que jamais, nous sommes face au constat que la terre est ronde et que les personnes refoulées à nos portes reviendront dans l'arrière-cour. Nous sommes dans ce que Daniel Innerarity désigne comme un « un monde sans alentours² ». Certaines personnes semblent néanmoins prises dans ces alentours invisibles, refoulées en marge de l'humanité.

Contre cette tendance de fermeture des frontières, Jacques Derrida propose une hospitalité inconditionnelle et remet en question l'idéal de souveraineté et de maîtrise de son identité. L'étranger détient peut-être des clés. Si l'hospitalité comporte des risques, elle comporte aussi des promesses, dont celle de nous libérer de notre enfermement par l'ouverture à l'étrangeté. Et cette ouverture à l'autre ou ce détour par l'étrangeté est peut-être une condition fondamentale pour la pensée critique et l'éthique. Dans sa lecture de l'hospitalité comme dialectique entre l'hôte et l'arrivant, Derrida insiste sur le fait que la rencontre avec l'autre modifie irrémédiablement notre identité. Que serait d'ailleurs une identité sans un rapport à l'autre? Que serait un chez-soi qui n'accueille personne?

[P]our constituer l'espace d'une maison habitable et d'un chez-soi, il faut une ouverture, une porte et des fenêtres, il faut livrer un passage à l'étranger. Il n'y a pas de maison ou d'intériorité sans porte ni fenêtres. La monade du chez-soi doit être hospitalière pour être *ipse*, soi-même chez soi, chez-soi habitable dans le rapport à soi du soi (Derrida, 1997b, p. 57 et 59).

Si l'hospitalité a une très longue histoire et de multiples formes dans différentes cultures, elle ne semble plus aller de soi dans

² Cette idée est au cœur de son *Éthique de l'hospitalité*. Il s'explique aussi à ce sujet dans un entretien avec Dominic Desroches (2010).

nos sociétés modernes occidentales. Ainsi, avant même de pouvoir parler des promesses de l'hospitalité, il nous semble important de saisir le désir de fermeture. Pour ce faire, nous partirons des travaux du linguiste Émile Benveniste afin de comprendre les sources étymologiques de l'hostilité dans l'hospitalité. À partir de cette analyse étymologique, nous verrons, dans un second temps, que l'hospitalité peut prendre deux visages différents : un premier marqué par le respect et la réciprocité, et un autre marqué par l'hostilité, l'anxiété et la rivalité. La tension entre ces deux visages nous mènera au cœur d'une éthique de l'hospitalité que nous analyserons dans une perspective derridienne. Il se dégagera de cette lecture que l'hospitalité doit assumer les risques de la rencontre afin de déployer sa dimension pleinement éthique. Enfin, nous verrons comment Daniel Innerarity, en poursuivant les réflexions de Derrida, fait de l'hospitalité une catégorie anthropologique qui ouvre la possibilité d'un apprentissage de l'étrange. Notre hypothèse est que l'hospitalité, en se déployant comme anthropologie philosophique, gagne une force critique et normative qui permet de fonder une critique de l'idéal moderne d'autonomie et de souveraineté, procurant de ce fait une réponse à l'hostilité.

1. L'étymologie de l'hospitalité ou comment l'étranger devient l'hostile

Dans *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Émile Benveniste propose une analyse étymologique de l'institution de l'hospitalité à partir des mots qui désignent la notion d'« hôte » : *hostis* et *hospes*. *Hostis*, qui renvoie d'abord à l'idée d'égalité par compensation, en viendra à désigner l'étranger hostile, l'ennemi. Cette transformation accompagnera les changements politiques qui marquent le passage d'un monde où les relations d'échange étaient établies entre clans qui se faisaient des cadeaux, des dons, se mariaient entre eux pour faire des liens, à un monde structuré par la *civitas* et par des relations entre les cités. Les relations avec l'étranger seront alors définies par la citoyenneté, l'exclusion et les frontières, ce qui aura pour conséquence l'émergence des catégories d'appartenance et de non-appartenance.

L'appartenance se qualifie en effet par son opposé, par son extérieur. Comme l'*hostis* devient l'étranger hostile, les Romains

utiliseront le mot *hospes* (composé de *hosti* et *pet*) pour désigner celui qui personnifie éminemment l'hospitalité : le maître de maison. Ce mouvement étymologique nous renseigne sur l'histoire de l'institution de l'hospitalité et nous permet de mieux comprendre les conditions actuelles de l'accueil. L'hospitalité se transforme graduellement pour inclure une dimension de souveraineté, de maîtrise, qui fixe son dehors et désigne son ennemi. Dans cette section, nous reprenons d'abord les points centraux de cette histoire avec Benveniste, pour approfondir ensuite cette analyse en mobilisant les réflexions de Jacques Derrida.

Benveniste commence son étude sur l'hospitalité en s'interrogeant sur la connexion entre *hostis* et *pet*, entre l'hôte et le maître. Littéralement, le mot composé *hospes* signifierait proprement « le maître de l'hôte », curieuse formule. Benveniste part du dernier terme, *pet*, et explique que le mot latin *potis* va engendrer une vaste famille étymologique qui regroupe *hospes* ainsi que les adjectifs *impos* (qui n'est pas...) et *compos* (qui est maître de lui-même, de son esprit) (Benveniste, 1969, p. 88). *Pet* peut aussi se dire *pot*, comme dans *potis* qui dérive du grec *posis* et qui donne le despote. Dans son sens premier, *potis* désigne l'époux et le maître ou le chef d'une certaine unité sociale, comme la maison, le clan, la tribu. Benveniste remarque que ce terme a un deuxième sens qui a un lien avec l'identité personnelle dans les formes du latin *-pt*, *pte*, *i-ipse* et qui renvoie à la forme pronominale et au sens de « soi-même » ou « qui appartient en propre ». La notion d'ipséité renvoie au soi comme un même, c'est-à-dire au soi qui est éminemment lui-même, qui s'appartient en propre. Derrida analyse cette figure comme celle du sujet souverain qui se possède lui-même et qui est maître chez soi. Il y voit donc une forme de violence :

Il s'agit d'un modèle conjugal, paternel et phallogocentrique. C'est le despote familial, le père, l'époux et le patron, le maître de céans qui fait les lois de l'hospitalité. Il les représente et s'y plie pour y plier les autres dans cette violence du pouvoir d'hospitalité, dans cette puissance de l'ipséité. (Derrida, 1997b, p. 131 et 133)

Benveniste montre que le lien entre les deux significations, maître et identité, se trouve dans la figure du despote, à entendre comme celui qui personnifie éminemment le groupe familial. En effet, dans la Grèce antique, le despote est le maître de maison qui possède une propriété, une demeure, une femme³, des enfants et des esclaves. Benveniste explique que ce qui a permis ce passage entre l'identité et la notion de maître est lié à la structure sociale. Le clan ou la tribu a permis la dénomination d'une personne comme chef, comme maître, qui personnifie le groupe au complet, qui en assume l'identité complète. L'expression « maître de maison » ne désigne pas seulement le fait que la personne donne des ordres, mais qu'elle représente l'ensemble de la maison. Par exemple, le citoyen grec, qui devait être propriétaire, c'est-à-dire despote, représentait sa lignée familiale sur la place publique. Il exerçait l'autorité sur l'ensemble de sa famille, au sens d'abord où il était autorisé à s'exprimer sur la place publique au nom de sa maisonnée, mais aussi au sens de seigneur et possesseur, celui qui avait le pouvoir sur ses sujets et qui pouvait en disposer. Ainsi, « par des voies indépendantes, les deux séries se rejoignent : ici par un suffixe [-pot], là par un composé [-pt-, -pte, i-*ptse*], on a désigné le maître à partir de l'unité familiale qu'il représente » (Benveniste, 1969, p. 92).

On comprend évidemment que celui qui peut offrir l'hospitalité doit être maître chez lui. Le présupposé « Je suis chez moi » est une condition pour offrir l'hospitalité. Il faut ajouter que le chez-soi est plus qu'une simple demeure, précisément à cause du lien étymologique avec l'identité : le chez-soi désigne le fait de résider dans son identité, le chez-soi de l'ipséité. Il s'agit dans ce cas du chez-soi de celui qui possède les choses en propre et qui peut en disposer. Le maître qui est éminemment lui-même peut offrir l'hospitalité dans un lieu où il a l'autorité chez lui à partir d'une position où il possède une identité en propre. Dans une société organisée sous forme de clans, cette définition comporte une certaine évidence, le maître de maison est celui qui peut décider

³ Nous renvoyons à Tracy McNulty (2007) pour une analyse des limites de l'idée d'identité souveraine et de la possession de la femme. Son ouvrage est un des rares à s'intéresser directement au rôle de la femme dans l'économie de l'hospitalité.

d'accueillir l'étranger. Dans une société étatique, les choses se compliquent puisque le gouvernement se substitue au maître de maison afin de décider qui pourra entrer. Mais possède-t-il encore l'autorité de celui qui représente l'ensemble de la maisonnée? Dans *Après la vertu*, Alasdair MacIntyre explique en effet que nos sociétés modernes pluralistes ont perdu la possibilité d'un consensus moral : « Dans une société où le gouvernement ne représente pas la communauté morale des citoyens mais n'est qu'un ensemble d'arrangements institutionnels visant à imposer une unité bureaucratique à une société privée de tel consensus moral, la nature de l'obligation politique devient systématiquement confuse » (MacIntyre, 2013, p. 46). Il nous semble que si l'obligation morale est ainsi rendue confuse, l'autorité l'est aussi puisqu'il devient presque impossible pour un gouvernement de représenter ou de personnifier l'ensemble des points de vue d'une société pluraliste. L'appareil bureaucratique gouvernemental a par ailleurs transformé l'accueil et la rencontre en une série de règles et de procédures qui classe les nouveaux arrivants selon des catégories préétablies et les juge selon un système de pointage. Hannah Arendt disait justement que la bureaucratie est un « gouvernement sans chef » (Arendt, 1983, p. 79), une « régie anonyme » (Arendt, 1983, p. 84).

Benveniste analyse ensuite la notion de *hostis* pour comprendre la connexion entre étranger, ennemi et hôte. *L'hostis* est d'abord celui qui a les mêmes droits que tout citoyen romain; il ne s'agit ni de l'étranger pur et simple ni de l'ennemi. *Hostis* prend aussi le sens de compensation d'un bienfait, d'égalisation ou de contrepartie. Par exemple, *hostia* désigne la victime qui sert à compenser la colère des dieux, l'offrande de rachat. Benveniste en déduit que le sens premier de *hostis* est *aequere*, « compenser, égaliser » (Benveniste, 1969, p. 93). En regardant de plus près la définition de *hostis* comme celui qui a les mêmes droits que les Romains, Benveniste suggère que l'*hostis* suppose de fait une relation juridique avec certains étrangers. Le terme présuppose une convention entre les Romains et certains étrangers, puisque tous les étrangers ne sont pas des *hostis*. La convention vient établir un lien de réciprocité et d'égalité entre le citoyen romain et un étranger particulier. *L'hostis* désigne donc celui qui est en relation de compensation. Les Romains introduisent ainsi une dimension

juridique à l'hospitalité, alors qu'elle avait plutôt un caractère sacré pour les Grecs.

En se référant aux travaux de Marcel Mauss⁴, Benveniste compare cette relation de compensation entre les individus ou les groupes au *potlatch*, cette coutume des populations autochtones du nord-ouest de l'Amérique qui consiste en une suite de dons et de contre-dons, où les partenaires ont l'obligation de réciproquer, causant une surenchère.

C'est à la fois une fête, liée à des dates et des cultes; un phénomène économique en tant que circulation des richesses; un lien entre les familles, les tribus et même leurs descendants. L'hospitalité s'éclaire par référence au potlatch dont elle est une forme atténuée. Elle est fondée sur l'idée qu'un homme est lié à un autre (*hostis* a toujours une valeur réciproque) par l'obligation de compenser une certaine prestation dont il a été bénéficiaire (Benveniste, 1969, p. 94).

Le mot grec *xénos* a aussi cette signification de relation avec un étranger qui implique en plus des obligations pour la descendance, liée par le pacte d'hospitalité. Ce pacte établit la prestation de l'accueil d'une part, c'est-à-dire les droits de celui qui est reçu et les devoirs de celui qui reçoit, et d'autre part, la compensation, c'est-à-dire les devoirs de celui qui est reçu et les droits de celui qui reçoit. Le *xénos* désigne à la fois l'hôte et l'invité, un même mot pour les deux termes de cette relation de réciprocité, où chacun a des obligations envers l'autre⁵. Ce pacte d'hospitalité

⁴ « Le don, forme primitive de l'échange », *Année sociologique*, 1924 (dans Benveniste, 1969, p. 94).

⁵ Derrida en conclura que l'hospitalité implique une dialectique entre l'hôte et l'invité où les rôles s'inversent continuellement. Il écrit en effet : « C'est donc bien le maître, l'invitant, l'hôte invitant qui devient l'otage – qui l'aura toujours été en vérité. Et l'hôte, l'otage invité (*guest*), devient l'invitant de l'invitant, le maître de l'hôte (*host*). L'hôte devient l'hôte de l'hôte. L'hôte (*guest*) devient l'hôte (*host*) de l'hôte (*host*). Ces substitutions font de tous et chacun l'otage de l'autre. Telles sont les lois de l'hospitalité » (Derrida, 1997b, p. 111). Dimitrios Karmis mobilise cette dialectique entre l'hôte et l'invité afin de critiquer une conception fermée de l'hospitalité, ce

était fait devant Zeus Xénios – le dieu des étrangers – et s’étendait aux générations subséquentes⁶. Benveniste rappelle cet épisode célèbre du chant VI de l’*Iliade*, quand Glaucos et Diomède découvrent que leurs pères ont lié un pacte d’hospitalité, cessent alors de se battre et se flattent d’être des hôtes héréditaires. Il ajoute :

Cette situation donne à chacun des contractants des droits plus forts que l’intérêt commun, national; droits qui sont dans leur principe héréditaires, mais qu’il convient de renouveler périodiquement au moyen de dons et d’échanges pour qu’ils demeurent personnels : c’est pourquoi les partenaires proposent d’échanger leurs armes (Benveniste, 1969, p. 98).

Cette dimension personnelle et cette obligation de renouveler périodiquement le pacte se perdent quand l’État prend en charge l’hospitalité, car alors l’intérêt national peut l’emporter sur l’étranger et ce dernier pourrait être déclaré ennemi et hostile, nonobstant ses possibles liens et relations dans cet État. Le *xénos* ne prendra cependant jamais ce caractère d’étranger hostile, l’hospitalité n’aura pas non plus la dimension juridique que lui donneront les Romains. C’est la différence entre un pacte fait devant les dieux et un pacte relevant d’une structure étatique. Ce seront d’ailleurs les modifications sociopolitiques qui auront un impact sur le sens de *hostis*. Comme nous l’avons vu, le sens premier du mot présuppose

qu’il nomme une hospitalité coloniale, « qui tend à fixer l’hôte, et l’invité dans leurs rôles respectifs et à produire pour les immigrants une condition proche de ce que Linda Bosniak appelle *internal alienage* (2006 : 5), une condition où même comme résident et citoyen qui s’oublie dans le mimétisme de l’hôte, l’immigrant demeure un étranger, un invité en sursis, notamment en ne pouvant jamais occuper la position de l’hôte et participer à la chaîne de l’hospitalité » (Karmis, 2008, p. 255).

⁶ À ce sujet, Derrida remarque : « Il ne s’agit pas ici, bien que les choses soient connexes, du problème classique du droit à la nationalité ou à la citoyenneté comme droit de *naissance* – lié ici au sol et là au sang. Il ne s’agit pas seulement du lien entre naissance et citoyenneté; il ne s’agit pas seulement de la citoyenneté offerte à quelqu’un qui n’en disposait pas auparavant, mais du droit accordé à l’étranger en tant que tel, à l’étranger demeuré étranger, et aux siens, à sa famille, à ses descendants » (Derrida, 1997b, p. 25-27).

une société organisée en clans entre lesquels les chefs forment des pactes de réciprocité. Mais en se transformant en Empire, en nation, les Romains ne peuvent pas conserver ce sens de *hostis* qui ne s'applique plus à leur société pensée en termes d'intérieur/extérieur. L'étranger devient l'ennemi. L'*hostis* est l'étranger qu'on ne pouvait pas inclure dans le droit romain, avec qui on ne pouvait pas former de pacte. Comme l'exprime Benveniste :

Quand l'ancienne société devint nation, les relations d'homme à homme, de clan à clan, s'abolissent; seule subsiste la distinction de ce qui est intérieur ou extérieur à la *ciuitas*. Par un changement dont nous ne connaissons pas les conditions précises, le mot *hostis* a pris une acception « hostile » et désormais ne s'applique qu'à l'« ennemi » (Benveniste, 1969, p. 95).

D'où l'apparition de *hospes*, qui conserve le sens premier de *hostis* auquel s'ajoute celui de maître de maison, de maîtrise et d'identité. Benveniste conclut en relevant que tous ces termes différents « renvoient au même problème : celui des institutions d'accueil et de réciprocité grâce auxquelles les hommes d'un peuple trouvent hospitalité chez un autre et les sociétés pratiquent alliances et échanges » (Benveniste, 1969, p. 101). Cette analyse étymologique semble suggérer que l'Occident a retenu la conception tardive romaine. Les États modernes ont des règles pour contrôler les frontières et tous les étrangers n'ont pas le même statut. L'hostile est celui qui n'a pas d'identité, pas de papiers ou celui qui n'est pas perçu comme pouvant être inclus dans un pacte, qui ne pourra pas compenser le don par un contre-don. Ou pour le dire avec Derrida : « on n'offre pas l'hospitalité, dans ces conditions, à un arrivant anonyme et à quelqu'un qui n'a ni nom ni patronyme, ni famille, ni statut social, et qui dès lors est traité non pas comme un étranger mais comme un autre barbare » (Derrida, 1997b, p. 27 et 29). À cette hospitalité conditionnelle, formalisée dans un pacte, Derrida met en tension une hospitalité inconditionnelle qui exige que :

[...] j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme,

et que je lui *donne lieu*, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom (Derrida, 1997b, p. 29).

2. Les deux visages de l'hospitalité

Le concept d'hospitalité est étymologiquement fondé dans deux familles de mots qui ont des sens opposés : une qui évoque la relation sociale et juridique de la réciprocité et de l'échange (*hostis*) et l'autre qui symbolise le caractère de maître, de pouvoir despotique et d'identité personnelle (*pet*). L'histoire de l'hospitalité montre que les relations entre ces deux fondements linguistiques ne sont pas stables. L'hospitalité peut ainsi prendre deux visages différents. Premièrement, elle peut prendre la forme d'un sentiment de reconnaissance et de respect entre l'hôte et l'invité. Il s'établit alors une relation réciproque de pouvoir entre les deux, où chacun vient confirmer la maîtrise de l'autre. Étant donné que la relation est basée sur la réciprocité, autant l'hôte que l'invité doivent être en mesure de faire un don, chacun doit posséder quelque chose à donner ou avoir un lieu propre pour réciproquer l'accueil. La relation de dettes et d'obligations engage cette mutualité, cette réciprocité, comme c'était par exemple le cas dans la pratique du *potlatch*. En outre, la proximité entre *hostis* et *potis* suggère que le pouvoir du maître puisse être un pouvoir du maître sur l'invité au sens où l'invité a une obligation, une dette envers l'hôte.

Ce qui nous mène au deuxième visage de l'hospitalité : celui qui est marqué par la rivalité, l'hostilité ou l'anxiété. C'est le cas lorsque le pouvoir sur l'invité se fait menaçant ou, à l'inverse, lorsque l'invité montre la volonté de s'approprier la place de l'hôte, d'usurper sa maison, ses propriétés personnelles, sa position sociale, prendre sa femme. Ce deuxième visage est souvent dominant dans les débats sur l'immigration : on craint que les immigrants nous volent nos emplois et nous fassent perdre notre identité. L'étranger peut en effet avoir un caractère menaçant parce qu'il risque de déposséder l'hôte de son identité. Aussi, l'hospitalité comprend-elle le risque d'une interchangeabilité des rôles entre l'hôte et l'invité. L'ennemi est celui qui menace de prendre la place

de l'hôte, d'usurper son pouvoir. Cette menace est aussi liée à sa potentielle similarité avec l'hôte et à sa capacité d'accaparer le pouvoir. Nous sommes ici aux limites de la réciprocité. Celle-ci s'instaure entre deux partenaires qui peuvent supporter la relation de mutualité. La relation d'échange de dons présuppose que l'autre peut donner en retour, mais cette relation peut aussi mal tourner. Le partenaire pourrait se révéler hostile et ne rien donner en retour, voire tout prendre jusqu'au rôle de maître de maison. On trouve plusieurs exemples de cette relation menaçante entre l'hôte et l'invité dans la littérature occidentale, dont l'*Odyssee* de Homère. Ulysse, après un long voyage, rentre chez lui pour trouver sa maison en état de siège. Les invités de la maison cherchent à prendre le pouvoir du roi qu'on croit disparu et veulent marier sa femme, prendre la reine. Ulysse se déguise en mendiant pour demander l'hospitalité, mais les invités-usurpateurs vont lui refuser cette hospitalité, dans sa propre maison. L'hospitalité se présente ici comme une menace pour la souveraineté du maître de maison, pour le despote. Mais, plus profondément, l'hospitalité peut menacer la possibilité même de la souveraineté, c'est-à-dire la conception de l'identité comme ipséité, la souveraineté du sujet lui-même⁷. Cet épisode de l'épopée d'Ulysse inaugure une conception de l'hospitalité marquée par l'anxiété de la perte d'identité et dont le but sera de maintenir et de protéger son identité, sa maîtrise, contre les risques venus de l'étranger. Étant donné que l'hospitalité est une pratique très ancienne et présente dans toutes les cultures, il est possible d'en dégager le fondement d'une éthique. Innerarity avance en effet que l'hospitalité « répond aux caractéristiques de ces expériences éthiques fondamentales qui tissent la vie des hommes » (Innerarity, 2009, p. 3). Cependant, afin que l'hospitalité se déploie en tant qu'éthique, elle ne doit pas demeurer dans une attitude de fermeture et de maîtrise. Elle doit ouvrir le chez-soi à l'étrangeté. Comme l'exprime si justement Tracy McNulty :

⁷ Derrida écrit en effet : « L'étranger secoue le dogmatisme menaçant du *logos* paternel : l'être qui est, et le non-être qui n'est pas. Comme si l'Étranger devait commencer par contester l'autorité du chef, du père, du maître de la famille, du " maître de céans ", du pouvoir d'hospitalité, de l'*hosti-pet-s* dont nous avons tant parlé » (Derrida, 1997b, p. 13).

In the sacred tradition of hospitality, the opening of the home to the stranger or the foreign is precisely what the hospitality act seeks to effect, the very basis of its ethics. Being a host implies more than just the mastery over the home; it means not only residing within the familiarity of the *chez soi*, but opening the *chez soi* of identity to what is unfamiliar to it. As an ethics, the aim of hospitality is not to maintain the ipseity of the host, but rather to open it to the unforeseen stranger: a stranger who is not simply the counterpart, inversion, or negation of the host, but an alterity whose admission into the intimacy of the master's home alters it irreparably. (McNulty, 2007, p. xiv)

Selon Derrida, et Innerarity à sa suite, l'éthique de l'hospitalité n'est pas une éthique parmi d'autres, elle est l'éthique par excellence. En ouvrant notre maison à un étranger, nous ouvrons la question de l'éthique elle-même, nous commençons une relation avec quelqu'un d'autre et donc nous nous ouvrons à ce qui est étranger. Nous laissons entrer l'étrangeté en nous et prenons conscience de notre propre étrangeté. C'est d'ailleurs à partir de cette idée fondamentale qu'Innerarity déploiera pour sa part la profondeur anthropologique de l'hospitalité qui fait de l'humain un être de réception. La figure de l'étranger occupe ainsi une position privilégiée en éthique puisqu'elle permet une remise en question de nos coutumes et de nos manières de faire. Nous pourrions dire que, dans l'esprit de la pensée de Levinas, Derrida fait de l'éthique la question première de l'hospitalité :

En tant qu'elle touche à l'*éthos*, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, *l'éthique est hospitalité*, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite. Mais pour cette raison même, et parce que l'être-soi chez soi (l'ipséité même) suppose un accueil ou une inclusion de l'autre qu'on cherche à s'appropriier, contrôler, maîtriser, selon différentes modalités de la violence, il y a une histoire de l'hospitalité, une perversion

toujours possible de *La loi de l'hospitalité* (qui peut paraître inconditionnelle) et *des lois* qui viennent la limiter, la conditionner en l'inscrivant dans un droit. (Derrida, 1997a, p. 42-43)

Derrida met en lumière une curieuse impossibilité. Il montre une tension, voire une impossible coïncidence, entre l'éthique de l'hospitalité, *La loi*, et *les lois* de l'hospitalité, le droit. Les lois de l'hospitalité nécessitent de formaliser, de légaliser les relations entre les individus, entre les peuples, donc nécessitent une certaine représentation de l'identité personnelle, politique, communautaire. À partir de cette représentation identitaire de la maisonnée, du peuple, de la communauté, on arrive à définir les lois régulant les échanges ou la citoyenneté. De son côté, l'éthique de l'hospitalité (ou l'hospitalité inconditionnelle) demande quelque chose comme une double contrainte, d'où sa difficulté, son défi. Il faut maintenir une relation avec l'autre, mais une relation qui doit se passer de principes pour la définir. Il y a quelque chose comme un absolu dans l'hospitalité. L'hôte doit accueillir chez lui un étranger, tout en respectant sa qualité d'étranger, son étrangeté.

Mais comment accueillir chez soi l'étrangeté sans qu'elle devienne le familier? Il faut nommer l'étranger qu'on accueille, tout en préservant son caractère innommable, puisque l'étranger est précisément celui dont on ne connaît pas le nom. Il faut accueillir chez soi l'étranger qui risque de nous déposséder de notre lieu et de notre identité. Et c'est justement ce qui semble causer tant de difficultés dans une société qui fait la promotion de l'autonomie et de la souveraineté, le risque de dépossession doit être évité à tout prix.

Derrida rappelle par ailleurs que l'hospitalité engage les gens en tant qu'ils sont les représentants d'un groupe familial ou social, en tant qu'ils ont une identité en propre et cette identité passe par le nom propre (Derrida, 1997b, p. 27). Le nom propre renvoie à notre appartenance, il nous relie à une certaine communauté – je suis la fille ou le fils d'un tel, qui venait de telle région. Cette appartenance à une communauté fait de nous des êtres politiques, des êtres inscrits dans un espace politique, liés par le droit. Le nom propre désigne l'appartenance, l'identité et la

classification qui trace les limites entre le dedans et le dehors, entre le Même et l'Autre, entre les « pure laine » et les étrangers. Par contraste, le sans-papier est celui qui est refoulé en dehors de la zone du droit, hors-la-loi. Il est celui qui n'a pas d'identité, pas de nom reconnu ou qui est obligé de taire son nom propre. Le sans-papier est celui qui n'est pas dans le pacte, il n'a aucun droit. L'histoire montre beaucoup d'exemples de cette vulnérabilité de l'humain qui n'a pas d'appartenance politique⁸. D'ailleurs, une des stratégies des nazis pour exterminer les juifs consista à les priver de leur citoyenneté et de leurs droits⁹. Cette situation des « sans-papiers » n'a fait qu'augmenter après la Deuxième Guerre mondiale avec les déplacements de population. Comme Hannah Arendt l'avait bien compris, la perte des droits politiques, la perte de la citoyenneté, s'expérimentent comme une exclusion de toute communauté humaine. L'apatride tombe dans les marges de l'humanité. Et c'est bien le paradoxe qu'Arendt décele dans les Droits de l'homme : ils se révèlent impossibles à faire respecter lorsque les gens ne sont plus citoyens d'un État. Comme elle l'écrit dans *L'impérialisme*, deuxième partie des *Origines du totalitarisme* :

Ce qui est sans précédent, ce n'est pas la perte de résidence, mais l'impossibilité d'en retrouver une. Tout à coup, il n'y a plus un seul endroit sur terre où les émigrants puissent aller sans tomber sous le coup des restrictions les plus sévères, aucun pays où ils aient une chance de s'assimiler, aucun territoire où ils pourraient fonder leur propre communauté. (Arendt, 1982, p. 276)

⁸ Arendt utilise des expressions comme « l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme » (Arendt, 1982, p. 288) pour désigner celui qui n'a plus de personnalité juridique, celui qui est en dehors de la zone du droit, en marges de l'humanité; idée qui sera reprise par Giorgio Agamben (1998) pour développer ses concepts de « vie nue » et de « pouvoir souverain », analyse qui emprunte aussi à Michel Foucault et Carl Schmitt.

⁹ Arendt explique : « Le premier pas essentiel sur la route qui mène à la domination totale, consiste à tuer la personne juridique. À cette fin, on a commencé par soustraire certaines catégories de personnes à la protection de la loi tout en forçant, par le moyen de la dénationalisation, le monde non-totalitaire à les reconnaître hors-la-loi [...] » (Arendt, 1972, p. 185).

La Loi de l'hospitalité commanderait d'accueillir sans rien demander en retour, même pas le nom. Si on offre l'hospitalité absolue, sans demander le nom, qu'on accueille celui qui n'a pas de nom, on rompt avec l'hospitalité comprise comme droit, avec les lois de l'hospitalité et avec la possibilité même du pacte. Derrida parle d'une pervertibilité irréductible propre à l'hospitalité, en son cœur même :

La loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit. L'hospitalité juste rompt avec l'hospitalité de droit; non qu'elle la condamne ou s'y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable. (Derrida, 1997b, p. 29)

Selon Derrida, tout en étant en dehors des lois de l'hospitalité, cette hospitalité absolue doit servir de modèle, elle a un statut semblable à l'idée régulatrice dans la pensée kantienne, un idéal qui doit inspirer la pratique. Les lois doivent continuellement tendre vers l'accueil absolu. Mais il s'agit évidemment d'un modèle paradoxal, puisqu'il ne présente aucun exemple de pacte, voire rompt le pacte lui-même par le don gratuit, sans attente. Derrida ne tombe pas dans l'idéalisme pour autant puisqu'il avance du même coup que les lois concrètes sont nécessaires. Sans elles, l'hospitalité risque de se transformer en vœu pieux. Marcel Mauss (2012) a lui aussi argué que le don gratuit n'existe pas vraiment puisque le don s'inscrit dans une structure sociale, qu'il a un caractère à la fois libre et obligatoire ou, pour le dire avec Jacques T. Godbout, « [p]resque toujours, le don est inséré dans une séquence de don » (Godbout, 1995, p. 39). La pratique de l'hospitalité suit la même logique que cette chaîne du don qui tisse des liens, qui nous crée en communauté en nous obligeant mutuellement. Ainsi, l'hospitalité inconditionnelle doit aussi être pervertie par l'hospitalité conditionnelle, sinon elle risque de demeurer abstraite et utopique. *La loi et les lois* sont simultanément antinomiques et indissociables. Dans « Le principe d'hospitalité », Derrida clarifie sa position :

[...] l'hospitalité pure consiste à accueillir l'arrivant avant de lui poser des conditions, avant de savoir et de demander quoi que ce soit, fût-ce un nom ou un « papier » d'identité. Mais elle suppose aussi qu'on s'adresse à lui, singulièrement, qu'on l'appelle donc, et lui reconnaisse un nom propre. L'hospitalité consiste à tout faire pour s'adresser à l'autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom, tout en évitant que cette question ne devienne une « condition », une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle des frontières. Différence à la fois subtile et fondamentale, question qui se pose sur le seuil du « chez soi », et au seuil entre deux inflexions. Un art et une poétique, mais toute une politique en dépend, toute une éthique s'y décide. (Derrida, 2001, p. 275)

Quand l'arrivant arrive à la frontière, au seuil du chez-soi, l'accueil qu'on lui fait traduit notre *éthos*. Les réflexions de Derrida sur la tension entre l'hospitalité inconditionnelle et l'hospitalité conditionnelle nous portent à constater à quel point nous sommes éloignés d'un accueil absolu : la rencontre avec l'étranger demeure fortement marquée par l'hostilité et l'anxiété. En ce sens, la pensée de Derrida recèle une force normative et critique, qui présente un modèle atypique – *a-nomos*, voire anarchique, au sens où il est sans fondement, sans norme, sans loi – qui doit guider nos lois et nos pratiques concrètes afin qu'elles soient toujours plus inclusives, plus ouvertes. L'avantage de ce modèle est précisément qu'il n'exclut pas d'emblée par une définition de normes qui devraient réguler le pacte ou par la désignation de catégories d'étrangers jugés hostiles sous prétexte qu'ils n'auraient rien à donner en retour. D'ailleurs, il importe de ne pas s'enfermer dans des principes universels¹⁰ puisqu'ils s'avèreront toujours insuffisants face à l'étrangeté, qui, de par sa nature même, défie notre savoir.

¹⁰ Innerarity critique l'universalisme abstrait dans lequel « se cache un mépris voilé pour la finitude » (Innerarity, 2009, p. 152), sans tomber pour autant dans le particularisme, qui camouflerait à son tour un mépris et une indifférence pour ce qui n'est pas « nous ». Pour lui, l'hospitalité serait un espace intermédiaire entre ces positions extrêmes, une manière d'envisager et de s'intéresser à l'étrangeté sans la réduire au même, un espace entre l'indifférence et la conquête.

La rencontre avec l'autre demeure toujours particulière et nos frontières et nos politiques d'immigration doivent donc devenir plus mouvantes, plus poreuses, moins rigides. L'hospitalité nous rappelle justement que nous sommes des êtres interdépendants – otages les uns des autres –; il faut donc faire l'apprentissage de l'étrange. En ce sens, l'éthique de l'hospitalité d'Innerarity est prometteuse puisqu'elle offre des clés pour dépasser l'hostilité envers les étrangers, pour déconstruire la catégorie de l'étranger-enemi. Innerarity considère que la « catégorie de l'hospitalité peut contribuer à articuler une théorie morale en vertu de son universalité culturelle et de la richesse de sa signification » (Innerarity, 2009, p. 4). Mais plus que cela, son Éthique de l'hospitalité déploie l'hospitalité comme une anthropologie philosophique et fait de l'expérience du sentiment d'étrangeté une « constante anthropologique » (Innerarity, 2009, p. 130).

3. L'apprentissage de l'étrange

Daniel Innerarity publie son *Ética de la hospitalidad* en 2001, ouvrage traduit en français en 2009, qui anticipe en quelque sorte le regain d'intérêt que l'hospitalité connaît depuis quelques années. Ce qui nous semble la force de son ouvrage, c'est son analyse de l'hospitalité à la fois comme pratique et comme catégorie anthropologique qui révèle que l'humain est un être de réception. Il fait aussi de la vulnérabilité une caractéristique fondamentale de notre humanité et non seulement une condition exceptionnelle qui affecterait l'être dans certaines phases de sa vie, comme l'enfance, la vieillesse ou la maladie. Cette réceptivité et cette vulnérabilité viennent du fait que l'humain ne vit pas seul : son identité et son bonheur sont façonnés par la rencontre avec les autres. En ce sens, l'éthique de l'hospitalité a beaucoup en commun avec les éthiques du *care* qui constatent que « le développement de nos subjectivités de même que leur maintien dépendent d'autres qui prennent soin de nous, de leur présence attentive, des efforts qu'ils déploient pour répondre à nos besoins – de leur *care* » (Garrau et Le Goff, 2010, p. 7)¹¹. Innerarity défend la position

¹¹ Pour une exploration plus approfondie des affinités électives entre l'éthique

philosophique qu'il n'y a pas d'opposition entre la nécessité et la liberté chez l'être humain, les deux domaines s'entremêlant continuellement : « Seuls ceux qui parviendront à l'équilibre entre, d'une part, la protection du moi et, d'autre part, la vulnérabilité et l'ouverture, pourront être des amants ou des amis, car l'agent souverain est aveugle face à l'altérité » (Innerarity, 2009, p. 6). Nous pourrions même aller jusqu'à dire que la souveraineté est en fait une illusion puisqu'il n'y a rien dans notre vie humaine qui puisse être strictement et exclusivement sous notre contrôle. À l'inverse des théories morales qui partent de l'action pure, il conviendrait plutôt :

[...] de promouvoir la conscience de la finitude humaine, de cette passivité qui était le visage occulte du projet moderne. En d'autres mots : reconnaître le caractère hasardeux du monde et la contingence des identités qui le constituent, apprendre à vivre en admettant que la contingence impose ses propres conditions et essayer de transformer le destin en opportunité (Innerarity, 2009, p. 23).

À l'instar de Hannah Arendt, Innerarity renoue avec une vision tragique de l'existence, un certain pathos où l'activité et la passivité s'entremêlent. Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt décrit en effet l'acteur comme un patient qui subira les conséquences imprévisibles de ses actions en s'inscrivant dans un réseau de relations humaines. C'est là que réside précisément la force critique de leur pensée, beaucoup mieux assumée chez Arendt que chez Innerarity qui mène de front une critique de la modernité et de

de l'hospitalité d'Innerarity et les éthiques du *care*, voir Sophie Bourgault (2015). Celle-ci montre que les deux éthiques, malgré plusieurs points de divergence et la distance critique que prend Innerarity face au *care*, mettent l'accent sur la réceptivité, la responsabilité, la sollicitude et l'attention. Ces deux éthiques ont comme question principale : « Comment répondre à l'appel des autres? » (Bourgault, 2015, p. 39). Bourgault avance par ailleurs que le dialogue entre les deux éthiques est fructueux puisque l'éthique du *care* complète l'hospitalité par une réflexion soutenue sur les aspects genrés du travail de soins et d'accueil.

l'idée de souveraineté en politique¹². Comme nous l'avons vu précédemment, Derrida mobilise l'hospitalité pour déconstruire l'idée de souveraineté au niveau de l'identité; la rencontre avec l'autre modifie inévitablement notre identité sans que nous puissions en prévoir le résultat. Afin de maintenir le contrôle de notre identité, il faudrait s'enfermer en soi, telle une monade sans porte ni fenêtre; or cet isolement brimerait la possibilité même de se façonner comme personne. Ainsi se déploie une conception de l'humain comme être interdépendant, vulnérable, réceptif et attentif aux autres, contre un idéal moderne d'autonomie et d'autosuffisance qui fait la promotion de principes de justice abstraits et universels¹³. Étant donné que l'humain est structuré existentiellement par la rencontre, il importe de protéger le tissu social sans lequel aucune identité ne peut se déployer. Comme l'écrit Innerarity: « notre situation dans le monde est structurée en fonction de la réceptivité et de la rencontre, que la seule existence est un constant va-et-vient de dettes, qu'il y a une liberté dans le

¹² Arendt prend à rebours la tradition de philosophie politique qui s'instaure avec Platon dans un geste de refus de la contingence et de la liberté, en d'autres mots, dans un refus de la fragilité des affaires humaines et un obscurcissement du sens originel de l'action qui est désormais comprise sous le modèle de la fabrication. Elle écrit par exemple : « La croyance populaire en l' " homme fort " qui, seul contre tous, doit sa force à sa solitude, est ou bien une simple superstition fondée sur l'illusion que l'on peut " faire " quelque chose dans le domaine des affaires humaines (" faire " des lois par exemple, comme on fait des tables et des chaises, ou rendre les hommes " meilleurs " ou " pires "), ou bien un découragement conscient de toute action, politique ou non, uni à l'espoir utopique qu'il est possible de traiter les hommes comme des " matériaux " » (Arendt, 1983, p. 246-247).

¹³ Nous partageons ici le présupposé de Elena Pulcini, lorsqu'elle écrit : « I am evidently presupposing an inevitable nexus between anthropology and ethics. That is, I am presupposing that no ethical-normative model can disregard an anthropological diagnosis sustained by a critical theory of the present; a critical theory able to propose normative solutions based on a *Zeitdiagnose* that takes into account the anthropological structure of the subject » (Pulcini, 2010, p. 452). L'éthique de l'hospitalité d'Innerarity procure les outils nécessaires pour développer ce type de théorie critique. Soulignons néanmoins qu'il ne mène pas lui-même une critique forte, préférant une position nuancée qui montre les limites de l'idée moderne d'autonomie tout en défendant une certaine conception du libéralisme (voir par exemple le chapitre 8 de son *Éthique de l'hospitalité*).

fait de donner et de recevoir au-delà des impératifs de la réciprocité » (Innerarity, 2009, p. 4).

Ce système de dettes, qui tisse l'identité personnelle, est aussi ce qui crée les liens entre les personnes et les sociétés. Comme nous l'avons vu avec Benveniste, par la pratique de l'hospitalité, les clans et les tribus formaient des pactes entre eux qui engageaient les générations subséquentes. En ce sens, nous pourrions dire que les relations tribales reconnaissent la vulnérabilité et l'interdépendance des humains beaucoup mieux que ne le fait la Modernité. Les Bédouins ne gardaient-ils pas toujours un feu allumé au cas où des passants auraient besoin d'un gîte dans le désert? Comme le maître de céans de Klossowski¹⁴, ils attendaient avec une irrésistible impatience l'étranger puisque c'est le propre de la condition humaine que de dépendre de ses semblables. Les transformations sociales et politiques et la configuration du monde en États-nations ont contribué à l'obscurcissement de cette réalité humaine et la Modernité en est venue à promouvoir les idéaux d'autonomie et de souveraineté. Les privilégiés, pour reprendre le langage de l'éthique du *care*¹⁵, sont ceux et celles qui appartiennent au « nous » ayant un lieu stable dans ce monde, ceux et celles qui peuvent se dire chez eux et qui peuvent encore méconnaître la fragilité et la contingence de cette sécurité. Cette position alimente en retour le désir de maintenir et de protéger son privilège, ici sa propriété, contre l'étranger hostile, oubliant du coup qu'un « système culturel est une réalité poreuse, en mouvement, dont la vitalité dépend de sa capacité à gérer sa pluralité interne et à dialoguer avec l'étrangeté extérieure » (Innerarity, 2009, p. 144).

Innerarity défend l'idée que l'identité « se construit et s'enrichit à partir de l'opportunité de l'ouverture et du contact avec ce qui est différent » (Innerarity, 2009, p. 145). En ce sens, il propose une xénologie, c'est-à-dire une herméneutique de l'étrange.

¹⁴ Dans *De l'hospitalité*, Derrida cite et commente longuement le roman de Pierre Klossowski, *Roberte ce soir*, afin de dépeindre la figure de ce maître de céans qui attend impatiemment l'invité qui viendra le déposséder en prenant sa femme. Mais ce maître de maison est déjà une figure moderne – quoique subversive – qui croit en la propriété, contrairement aux sociétés nomades traditionnelles qui ne peuvent sentir de la même manière le risque de dépossession.

¹⁵ Voir notamment Tronto (2009).

Selon lui, « [q]uiconque réfléchit à l'étrange comprendra mieux ce qui lui est propre » (Innerarity, 2009, p. 130). Cette xénologie s'articule à partir de la compréhension de l'hospitalité déployée dans sa dimension anthropologique de réceptivité et de vulnérabilité. La compréhension de soi et de sa culture passerait ainsi par celle des autres et de l'étrange. La xénologie d'Innerarity nous invite à comprendre que, tout comme l'hospitalité peut prendre deux différents visages, l'étrange est une figure ambiguë, à la fois attirante et répulsive : « Menaçante, en tant qu'elle entre en compétition avec ce qui nous est propre; fascinante, en tant qu'elle éveille des possibilités qui sont plus ou moins exclues de l'ordre de notre propre vie » (Innerarity, 2009, p. 131). L'ordre du familier s'établit en effet en marginalisant certaines autres formes de vie, en construisant les frontières entre le « normal » et le « monstrueux », entre « nous » et « eux ». Chaque construction du familier définira des zones d'ombre différentes faisant en sorte que l'étrangeté aura toujours un caractère pluriel, qu'il « existe autant d'étrangetés que de choses ordinaires » (Innerarity, 2009, p. 131). Le propre et l'étrange ne peuvent donc pas être définis en soi, ils sont des concepts relationnels. La pensée d'Innerarity nous invite ainsi à dépasser une compréhension de l'hospitalité qui poserait une relation asymétrique entre l'hôte et l'invité¹⁶, renouant plutôt avec la conception grecque du *xenos*, où chacun est l'obligé de l'autre. L'hospitalité doit être pensée dans une dialectique et non pas dans une fixation des rôles : l'étranger, en étant reçu, s'inscrit dans la chaîne de l'hospitalité où il deviendra l'hôte à son tour, les lois de l'hospitalité faisant de tous et de chacun l'otage de l'autre (Derrida, 1997b, p. 111).

¹⁶Nous pensons par exemple à la critique de Magali Bessone qui écrit : « Le modèle privé, intersubjectif, de l'hospitalité, repose sur une asymétrie qui reconnaît par principe, de droit et de fait, un statut d'infériorité à l'étranger de passage : l'invitant accueille l'invité " chez lui " – dans un lieu clos aux limites déterminées, déjà possédé et déjà structuré par des normes qui sont par principe l'apanage de l'accueillant et auxquelles l'accueilli doit se conformer » (Bessone, 2015). Nous avons vu avec Derrida que les normes ne doivent pas être posées à l'avance et que l'hospitalité implique une relation dialectique entre l'hôte et l'arrivant. La pensée d'Innerarity permet aussi de répondre à cette critique et de dépasser ce modèle que Karmis (2006) définissait comme une conception fermée de l'hospitalité ou une hospitalité coloniale.

Selon Innerarity, l'hostilité et la xénophobie ne sont pas des comportements inévitables. Il est possible de faire l'apprentissage de l'étrange. L'humain n'est pas déterminé à vouloir dominer l'altérité, il peut au contraire cultiver l'ouverture et la rencontre, l'attention aux autres. Pour ce faire, il s'agit de mettre à distance notre propre point de vue, de faire le détour par l'étrange pour adopter une position extraterritoriale afin d'observer de l'extérieur ce qui nous est propre. Ce processus, qui pourrait être décrit en termes kantien comme la mentalité élargie¹⁷, permet de décaler le caractère unilatéral de la distinction entre le familier et l'étrange; il permet, en d'autres mots, de constater que nous sommes aussi étrangers pour les autres. Innerarity donne en exemple le dépassement de Lévi-Strauss et dit qu'on « peut dépasser le logocentrisme par la pluralisation du logos sans renoncer aux limites entre le propre et l'étrange » (Innerarity, 2009, p. 138). L'herméneutique de l'étrange suit ainsi une logique de la relation et du passage et non de l'exclusion (Innerarity, 2009, p. 141). Cette logique demande de saisir la culture non pas comme une unité fermée qu'il s'agit de protéger contre la menace venue de l'étranger, mais comme une réalité poreuse, toujours en mouvement¹⁸. En somme, Innerarity propose une hospitalité qui n'est ni conquérante ni indifférente :

On pourrait formuler un *ethos* du respect et de la transgression des limites, un comportement qui s'ouvrirait à l'étrange sans l'assimiler à ce qui nous est propre, quelque chose qui – pour le dire comme Levinas – place le centre de gravité en dehors de soi-même. Il s'agit de franchir le seuil de l'altérité sans en supprimer les limites. La transgression implique que la limite reste en vigueur (Derrida 1972 :2). Au sens littéral du terme, on pourrait appeler *ethos* le fait de demeurer sur le seuil : c'est une façon de s'intéresser à l'étranger, une façon de le respecter

¹⁷ Nous avons développé les liens entre cette idée de compréhension de soi par le détour par l'étrange et le jugement politique et la mentalité élargie chez Hannah Arendt dans Cloutier (2015).

¹⁸ Pour approfondir cette conception de la culture, nous renvoyons à l'ouvrage de Parekh (2000).

en essayant de prendre en charge ses particularités, l'apprentissage d'une hospitalité qui n'est ni indifférente ni conquérante, qui nous apprend à habiter avec l'hétérogène et à supporter aussi bien notre contingence que celle des autres (Innerarity, 2009, p. 145).

Conclusion

Les phénomènes migratoires ne sont pas nouveaux dans l'histoire de l'humanité, mais ce qui est probablement sans précédent, c'est la difficulté pour un nombre de plus en plus grand de personnes de retrouver un lieu hospitalier, un nouveau chez-soi. Avec la pauvreté et la précarité qui ne cessent de croître, les nombreux conflits violents et les changements climatiques, le nombre de personnes se voyant contraintes de quitter leur lieu familial pour s'engager dans un périple risqué ne fera qu'augmenter. L'hostilité et la peur sont certes des réponses possibles face à l'étrangeté et à l'inconnu, mais non pas des réponses inévitables et souhaitables. D'autant plus que l'ampleur de la tâche nécessite des systèmes de coopération qui doivent dépasser les frontières nationales puisque les risques ne connaissent pas ces frontières. La globalisation apporte le phénomène inédit de l'interdépendance des événements, que Beck (2008) décrit comme la société du risque. Or, pour le dire avec Elena Pulcini, il y a ici une occasion à saisir : « since they are exposed to the same risks and the same planetary threats, individuals may potentially acknowledge each other, before and beyond all differences, as members of a single humankind bound by a shared destiny » (Pulcini, 2010, p. 452). L'éthique de l'hospitalité est prometteuse puisqu'elle renoue avec notre nature fondamentalement vulnérable et nous rappelle l'importance de tisser des liens entre nous. Elle offre un ancrage anthropologique pour déployer une critique de l'idéal moderne de l'autonomie et de la souveraineté.

Il s'agit peut-être là de notre tâche morale et politique la plus urgente. Les solutions de repli sur soi et de fermeture des frontières ne résolvent pas les problèmes à leur source et ne font qu'exacerber l'hostilité. Il faut, plus que jamais, revoir nos manières de faire, nos conceptions de l'identité et les formes de citoyenneté dans un monde globalisé. La sortie de cette crise passera par une

reconnaissance de notre interdépendance et par des formes renouvelées d'action en commun. La mise en commun des différentes perspectives sur le monde est nécessaire pour le comprendre et sans cette compréhension élargie, aucune solution ne pourra être à la hauteur des problèmes. Il faut donc cultiver la rencontre et le dialogue avec les autres, apprendre à vivre avec l'étrangeté et améliorer nos pratiques et nos manières de faire par le détour par l'étrange. Il faut être attentif à l'autre puisqu'il détient peut-être les clés de notre identité et des solutions à nos problèmes. Comme Innerarity le dit si bien : « Nous pouvons être intéressés à étudier d'autres personnes ou d'autres cultures avec l'intention de les comprendre, mais également dans l'intention d'y découvrir des possibilités que nous ignorons chez nous » (Innerarity, 2009, p. 158). Ainsi, même s'il ne possède matériellement rien à donner en retour de l'accueil, l'étranger fera toujours le don d'une nouvelle perspective sur le monde, don de la possibilité d'un regard critique sur notre société.

Références

- AGAMBEN, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press.
- ARENDT, H. (1972). *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Seuil, « Points Politique ».
- ARENDT, H. (1982). *Les origines du totalitarisme. L'Impérialisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, « Points Politique ».
- ARENDT, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, « Agora ».
- BECK, U. (2008). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, « Champs essais ».
- BENVENISTE, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit.
- BESSONE, M. (2015). « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », *Éthique publique*, [en ligne]. <http://ethiquepublique.revues.org/1745> ; DOI : 10.4000/ethiquepublique.1745. Page consultée le 8 juillet 2017.

- BOURGAULT, S. (2015). « Sollicitude, attention et réceptivité. L'éthique de l'hospitalité comme éthique du *care* », dans Vigneault, L. et al. (dir.), *Le temps de l'hospitalité. Réception de l'œuvre de Daniel Innerarity*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 37-57.
- BROWN, W. (2009). *Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, Paris, Les prairies ordinaires, « Penser/croiser ».
- CASSIN, B. (2015). *La nostalgie. Quand donc est-on chez soi?*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel.
- CLOUTIER, S. (2015). « Hospitalité et jugement : lecture croisée d'Hannah Arendt et de Daniel Innerarity », dans Vigneault, L. et al. (dir.), *Le temps de l'hospitalité. Réception de l'œuvre de Daniel Innerarity*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 81-100.
- DERRIDA, J. (1997a). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, « INCISES ».
- DERRIDA, J. (1997b). *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy, « Petite bibliothèque des idées ».
- DERRIDA, J. (2001). *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet ».
- DESROCHES, D. (2010). « Les effets du temps sur la politique et le défi de l'hospitalité », *L'Action nationale*, vol. C, n°1, p. 56-72.
- GARRAU, M. et LE GOFF, A. (2010). *Care justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GODBOUT, J. T. en collaboration avec A. Caillé (1995). *L'Esprit du don*, Montréal, Boréal.
- INNERARITY, D. (2009). *Éthique de l'hospitalité*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- KARMIS, D. (2008). « “ Un couteau reste un couteau ”? Réflexions sur les limites de l'hospitalité québécoise », dans Gervais, S., D. Karmis et D. Lamoureux (dir.), *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 249-264.
- MACINTYRE, A. (2013). *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige ».
- MAUSS, M. (2012). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige ».
- MCNULTY, T. (2007). *The Hostess. Hospitality, Femininity, and the Expropriation of Identity*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press.
- PAREKH, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Sophie Cloutier

PULCINI, E. (2010). « The Responsible Subject in the Global Age », *Science and Engineering Ethics*, Volume 16, Issue 3, p. 447-461.

TRONTO, J. (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La découverte.