

Jacques Derrida : politique et poétique de l'hospitalité

Ginette Michaud

Volume 47, Number 2, Fall 2020

Derrida *en cours*

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1075129ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1075129ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Michaud, G. (2020). Jacques Derrida : politique et poétique de l'hospitalité. *Philosophiques*, 47(2), 369–392. <https://doi.org/10.7202/1075129ar>

Article abstract

The question of the foreigner remains, as is well known, a pressing issue, now more than ever, even as “we allow the intolerable to happen : not just death, suffering, deportation, nameless woe, but also the imbecilic destruction of Europe and the Mediterranean’s chances in the new world to come,” as Jacques Derrida already noted in August 1995. This article retraces his seminars and public interventions as he calls for another concept of hospitality, thus wresting it away from fantasies of blood and autochthony, even from the notion of a common language. Indeed, his emphasis on *hostipitality* gives rise to another experience of citizenship and of the political, of responsibility before the other. Lastly, the relationship between unconditional hospitality and non-knowledge also helps explain why a politics that tries to measure up to it necessarily implies poetic invention. More so than other aspects (geopolitics, urban planning, social work, international law) that are affected by the problem of hospitality, hospitality’s poetic dimension may well reveal itself to be the most crucial of all.

Jacques Derrida : politique et poétique de l'hospitalité

GINETTE MICHAUD

Département des littératures de langue française, Université de Montréal

RÉSUMÉ. — La question de l'étranger est, on le sait, plus que jamais aujourd'hui d'une brûlante actualité, alors qu'«on laisse s'accomplir l'intolérable : non seulement la mort, la souffrance, la déportation, le malheur sans nom, mais aussi la destruction imbécile des chances de l'Europe et de la Méditerranée dans le monde à venir», comme le voyait déjà Jacques Derrida dans ce constat qu'il formulait en août 1995. Cet article propose une traversée des séminaires et des interventions du philosophe qui en appelle à un autre concept de l'hospitalité en l'arrachant aux fantasmes de l'autochtonie, du sang et même de la langue dite *commune*. Cette pensée de l'*hostipitalité* engage une autre expérience de la citoyenneté et du politique, de la responsabilité devant l'autre. Le rapport au non-savoir de l'hospitalité inconditionnelle éclaire aussi pourquoi une politique qui tente de s'y mesurer doit nécessairement engager une invention poétique. Plus que tous les aspects qui se trouvent affectés par la question de l'hospitalité (géopolitique, planification urbaine, travail social, droit international), cette dimension poétique de l'acte d'hospitalité se révèle peut-être ici la plus cruciale.

ABSTRACT. — The question of the foreigner remains, as is well known, a pressing issue, now more than ever, even as “we allow the intolerable to happen : not just death, suffering, deportation, nameless woe, but also the imbecilic destruction of Europe and the Mediterranean’s chances in the new world to come,” as Jacques Derrida already noted in August 1995. This article retraces his seminars and public interventions as he calls for another concept of hospitality, thus wresting it away from fantasies of blood and autochthony, even from the notion of a common language. Indeed, his emphasis on *hostipitality* gives rise to another experience of citizenship and of the political, of responsibility before the other. Lastly, the relationship between unconditional hospitality and non-knowledge also helps explain why a politics that tries to measure up to it necessarily implies poetic invention. More so than other aspects (geopolitics, urban planning, social work, international law) that are affected by the problem of hospitality, hospitality’s poetic dimension may well reveal itself to be the most crucial of all.

À la mémoire d'Anne Dufourmantelle

Aujourd'hui, de nouvelles guerres jettent sur notre planète des centaines de milliers, des millions de nouveaux fugitifs, fragments de mondes disloqués, bribes tremblantes des pays ravagés dont les noms ne signifient plus abri natal mais décombres ou prisons : Afghanistan, Iran, Irak, Kurdistan..., la liste des pays empoisonnés augmente chaque année. Mais comment raconter ces odyssées innombrables¹ ?
HÉLÈNE CIXOUS, *Le Dernier Caravansérail* (Odyssées).

1. Hélène Cixous, Dossier de presse, *Le Dernier Caravansérail* (Odyssées), création collective du Théâtre du Soleil, mise en scène d'Ariane Mnouchkine, 2003, n. p. ; cité par Judith

Dans *Passer, quoi qu'il en coûte*², essai consacré au film de Maria Kourkouta (accompagné du texte-poème de Niki Giannari), *Des spectres hantent l'Europe*, Georges Didi-Huberman examine la question de l'hospitalité mise à mal dans tous ses aspects (politiques, éthiques, anthropologiques) par la figure à la fois actuelle et puissamment *survivante* du migrant. Car si la mal nommée « crise des migrants » est au cœur de l'interrogation inquiète de cet essai à deux voix, ce n'est pas seulement pour ajouter au concert des protestations, hélas trop peu audibles et trop peu efficaces, contre le déni d'hospitalité généralisé affectant plus de cinquante millions de sans-foyer, réfugiés et apatrides qui se retrouvent interdits de passage, quand ils ne sont pas, comme dans le film de Kourkouta, parqués pour un temps indéfini derrière les barbelés du camp d'Idomeni, en Grèce³. Il ne s'agit pas seulement de dénoncer « l'une des plus effrayantes misères — ou l'un des plus grands crimes — de notre temps⁴ » et de réclamer le droit élémentaire de passer « pour cesser d'être hors de la loi commune », mais bien de rappeler qu'*Homo sapiens* « n'est autre, pour finir, qu'un remarquable *Homo migrans* » et que « [v]ouloir l'oublier — le refouler, le haïr —, c'est simplement s'enfermer dans les remparts de la crétinisation. Mieux vaut entendre la leçon de “ceux qui savent encore être en mouvement” »⁵.

Dans le poème qui scande les images du film, Niki Giannari, fidèle tant à la grande leçon des *Suppliantes* d'Eschyle qu'à celle de la psychanalyse, souligne que c'est « nous, les oublieux, les aveugles » alors qu'eux, les oubliés, « passent et ils nous pensent » :

Les morts que nous avons oubliés,
les engagements que nous avons pris et les promesses,
les idées que nous avons aimées,
les révolutions que nous avons faites,
les sacrements que nous avons niés,
tout cela est revenu avec eux.
Où que tu regardes dans les rues
ou les avenues de l'Occident,
ils cheminent : cette procession sacrée
nous regarde et nous traverse⁶.

Still dans *Derrida and Hospitality: Theory and Practice*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2013 [2010], p. 56.

2. Georges Didi-Huberman et Niki Giannari, *Passer, quoi qu'il en coûte*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2017. Je reprends ici (p. 1-3) quelques passages de mon texte « Migrant, survivant, revenant : images pour “ceux qui savent encore être en mouvement” », mis en ligne le 24 octobre 2018 sur le site web de *Spirale* [magazine-spirale.com/individu/ginnettemichaud].

3. Ce camp, situé à la frontière gréco-macédonienne, abritait 8 400 réfugiés (Syriens, Irakiens, Afghans, Iraniens et Maghrébins) et fut évacué en mai 2016.

4. Didi-Huberman, *Passer, quoi qu'il en coûte*, p. 42.

5. *Ibid.*, p. 87-88.

6. Giannari, *Passer, quoi qu'il en coûte*, p. 21.

Scrutant les images pulvérulentes du film qui forcent le regard dans ses retranchements où il doit se contenter du peu (grisailles, brumes, fumées, zones indistinctes, lointains horizons d'attente), Didi-Huberman avance ses questions les plus taraudantes : comment peut-on en arriver à traiter des « êtres de désir » comme des « êtres indésirables⁷ » ? Comment en est-on venu à inverser de manière paranoïaque « les processus de *colonisation* réelle en fantasme de persécution et en peur panique de se retrouver *colonis[é]* par l'étranger⁸ » ? Comment culture et barbarie peuvent-elles se confondre à ce point l'une avec l'autre (recueillir n'est pas accueillir, souligne-t-il à juste titre), et cela, dans des États dits de droit ?

Dans l'image poignante de cet enfant qui marche pieds nus dans la boue, petite silhouette fantomatique disparaissant sous son imperméable de plastique trop grand, Didi-Huberman déchiffre le « symptôme d'une Europe malade de sa propre généalogie⁹ ». À l'instar de Jacques Derrida, qui l'avait bien vu dans *Spectres de Marx* (1993), dans ses nombreux textes sur l'*hospitabilité* et dans ses prises de position en faveur des « sans-papiers », Didi-Huberman insiste sur le fait que cette question des limites, des seuils, des frontières est toujours d'abord et avant tout la question de l'étranger. Et l'étranger (à commencer par Œdipe) revient toujours pour rouvrir « une secrète et persistante blessure relative à la question généalogique¹⁰ ». Avec Derrida, avec Hannah Arendt, il pose donc ses questions à ces « spectres, étrangement inquiétants, de l'hospitalité¹¹ » : « D'où viennent-ils ? Ou plutôt, puisqu'ils seraient "spectres", d'où reviennent-ils ? De quelle mémoire ? De quelle historicité ? De quel espace de mort (qu'ils sont justement, demandant l'hospitalité, en train de fuir) reviennent-ils et à quel espace d'injustice (puisque'on voudrait leur refuser cette hospitalité) se heurtent-ils¹² ? » Au problème de l'espace dont le franchissement (pour ne rien dire de l'affranchissement) est défendu à ces demandeurs d'asile, Didi-Huberman ajoute ainsi, de manière non moins essentielle, la dimension de la temporalité ranimée par les images psychiques qui leur sont étroitement associées :

Il n'est pas indifférent de rappeler, puisque je parle ici d'un film et d'un poème — d'un poème écrit pour un film —, que l'« inquiétante étrangeté » selon Freud constituait d'abord, à ses yeux, un problème *esthétique* (de fait, il pourrait bien constituer le problème esthétique le plus crucial) lié à la notion même de survivance : une « étrangeté » qui, lorsqu'elle nous apparaît, ne nous semble si « étrangère » que parce qu'elle fait signe vers un *chez-soi d'autrefois*, [«] l'antiquement familier d'autrefois »¹³.

7. Didi-Huberman, *Passer, quoi qu'il en coûte*, p. 52-53.

8. *Ibid.*, p. 78.

9. *Ibid.*, p. 86.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 74.

12. *Ibid.*, p. 34.

13. *Ibid.*, p. 74-75.

Cette question esthétique, entendue dans ce sens précis, me semble au cœur de la pensée de l'hospitalité telle que la conçoit Derrida et j'y reviendrai plus loin.

* * *

Au moment où j'écris ces lignes [en août 2017], le président Donald Trump, après avoir voulu dans un premier temps interdire purement et simplement l'entrée sur le sol américain à tout ressortissant en provenance de sept pays musulmans¹⁴, vient de décréter 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 (ou que des membres de sa famille peuvent y pourvoir) : ce qui 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 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 ». On ne saurait être plus loin de l'hospitalité absolue telle que Jacques Derrida l'a pensée :

[L]a différence, une des différences subtiles, parfois insaisissables entre l'étranger et l'autre absolu, c'est que ce dernier peut n'avoir pas de nom et de nom de famille ; l'hospitalité absolue ou inconditionnelle que je voudrais lui offrir suppose une rupture avec l'hospitalité au sens courant, avec l'hospitalité conditionnelle, avec le droit ou le pacte d'hospitalité. [...] L'hospitalité absolue 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 nom¹⁵.

Derrida nous a engagés à réfléchir sur la Loi de l'hospitalité qui interrompt et rompt les lois de l'hospitalité de droit : la première est hétérogène aux

14. Ce décret anti-immigration a essuyé de retentissantes défaites judiciaires en février 2017. La Cour d'appel de San Francisco a confirmé le 13 juin la suspension du décret, mais la Cour suprême des États-Unis l'a partiellement remis en vigueur le 26 juin 2017. Par ailleurs, l'annonce de la perte du Statut de protection temporaire (*Temporary Protection Status*) des Haïtiens qui avaient fui leur pays après le séisme de 2010 a provoqué au mois d'août un afflux sans précédent de plusieurs milliers de réfugiés au Québec (3 800 en date du 20 août 2017) demandant l'asile au Canada. Ils viennent s'ajouter aux 6 500 réfugiés qui ont franchi la frontière canado-américaine depuis les six derniers mois, à la suite de la politique de l'administration Trump. Le Canada a accueilli 40 000 réfugiés syriens depuis la fin 2015 (*Libération*, 3 août 2017). Selon un relevé plus récent, « [p]lus de 47 000 nouvelles demandes d'asile ont été déposées à la Commission en 2017 » et « [p]lus de 18 000 personnes [en provenance des États-Unis] ont traversé la frontière de façon irrégulière l'an dernier pour demander l'asile, selon les données de la Commission. » (La Presse canadienne, « Réfugiés : premier arrivé, premier servi », *Le Devoir*, 21 février 2018, p. A2.)

15. Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, avec Anne Dufourmantelle, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 29.

secondes, mais elle leur est indissociable non pour s'y opposer ou la condamner mais, au contraire, pour les « mettre et [les] tenir dans un mouvement incessant de progrès¹⁶ ». Le dilemme pourrait être formulé en ces termes : « Comment l'éthique de l'hospitalité se rapporte-t-elle par exemple à la politique de l'hospitalité¹⁷ ? » Comment penser une politique de l'hospitalité soucieuse d'une « démocratie hors les murs », d'une démocratisation des frontières dont on oublie que leur « tracé n'est pas un fait naturel, mais relève d'une institution politique qui définit les critères d'éligibilité aux principaux droits sociaux et politiques, et qui s'incarne dans des pratiques d'exclusion parfois au cœur même du territoire national¹⁸ » ? Si la frontière n'est pas un mur — et on sait combien cette « pulsion de mur¹⁹ » est forte actuellement, depuis le « mur de sécurité » entre Israël et la Palestine, le mur « anti-bruit » de Calais ou celui que Trump rêve d'ériger entre le Mexique et les États-Unis — mais un seuil (je reviens sur ce mot plus loin), toute la difficulté consiste à tenir ensemble les droits de l'homme (le droit d'asile notamment) et la souveraineté état-nationale, à convertir le droit de visite en droit de résidence²⁰, fût-il provisoire, afin de « dépasser l'alternative entre une hospitalité fondée juridiquement, mais nécessairement limitée et inégalitaire, et un principe moral inconditionnel, mais fatalement apolitique²¹ ». L'articulation entre ces deux lois de l'hospitalité, l'inconditionnelle et celle du droit, n'est jamais donnée, réglée, encore moins prescrite à l'avance ; elle doit chaque fois, selon chaque situation et contexte, être inventée de manière singulière.

Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il est difficile de trouver présentement une question plus brûlante que celle de l'hospitalité, laissée en souf-

16. *Ibid.*

17. Still, *Derrida and Hospitality*, p. 7. Ma traduction.

18. Mathilde Unger, « La démocratie hors les murs », *La vie des idées*, 17 février 2017, p. 1 ; [en ligne : <http://www.laviedesidees.fr/La-democratie-hors-les-murs.html>] ; consulté le 23 juin 2019. L'auteure recense le livre de Martin Deleixhe, *Aux bords de la démocratie. Contrôle des frontières et politique de l'hospitalité* (Paris, Classiques Garnier, 2016), qui interroge la « démocratie à venir » sous l'angle « d'une démocratisation de la démocratie, c'est-à-dire de la réflexivité indispensable de ce régime sur ses “propres limites” (p. 183) » (*ibid.*, p. 5). Pour une discussion de ces enjeux, voir l'entretien de Georges Leroux avec Xavier Brouillette, « Penser l'hospitalité aujourd'hui », *Liberté*, n° 322, hiver 2018, p. 19-24.

19. Voir Guillaume Le Blanc et Fabienne Brugère (dir.), *La fin de l'hospitalité. Lampe-dusa, Lesbos, Calais... jusqu'où irons-nous ?*, Paris, Flammarion, 2017. Tout en empruntant cette expression aux auteurs, je n'endosse nullement leur analyse pour le moins expéditive et à contre-sens de la position de Derrida sur la question de l'hospitalité inconditionnelle.

20. Ce qui implique de régulariser la situation de l'arrivant en lui accordant un statut et des droits, notamment un permis de travail (éventuellement, en le reconnaissant aussi comme citoyen, le droit de vote). Repenser les politiques d'accueil pour ne pas laisser l'autre « hors les murs », cela implique aussi de repenser la participation à la sphère publique dans son ensemble et de remettre en question « le paradigme républicain auquel Kant demeure fidèle » (Unger, « La démocratie hors les murs », p. 4).

21. *Ibid.*

france en tant de lieux dans le monde, et tout particulièrement en France, ce pays héritier des Lumières et des droits de l'homme, où, du « camp » (quel mot!) de Sangatte à la « jungle » (quel mot!) de Calais, la situation dont Derrida avait été le témoin et dont il avait anticipé les conséquences n'a pas cessé de se dégrader. Dix-sept ans ont passé entre l'ouverture d'un camp et le démantèlement de l'autre en octobre 2016; on a depuis tant bien que mal « réparti » ces 7 400 personnes sans statut juridique dans quelque 400 Centres d'accueil et d'orientation (CAO) — dont deux furent incendiés —, mais cette crise géopolitique sans précédent depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale est loin de se résorber. Rappelons que 387 739 arrivées en Europe ont été recensées en 2016 (plus de 5 098 décès ou disparitions en Méditerranée) et que l'Europe n'accueille pourtant que 18 % des Syriennes et Syriens réfugiés²². La France n'a pour sa part admis sur son territoire que le tiers des 30 000 réfugiés qu'elle s'était engagée à recevoir selon le partage établi par la Commission européenne; sur les 85 726 demandes d'asile reçues en 2016, 38 % ont abouti²³, et Paris a demandé 25 963 fois à un pays voisin de reprendre un réfugié qui avait laissé ses « empreintes » là-bas²⁴.

On pourra accumuler les données, comparer les statistiques, on n'évitera pas le constat accablant posé par Hélène Cixous en 2003 dans « L'histoire des réfugiés » : « L'être-refugié devient de moins en moins sacré, de plus en

22. Je tiens à marquer ici explicitement le féminin (qui devrait être lu tel partout ailleurs dans ce texte), car la question de la différence sexuelle s'avère bien entendu particulièrement sensible dans toute cette crise des « flux migratoires ». Pascale-Anne Brault souligne le problème des violences sexuelles exercées par les passeurs proxénètes : « Des Éthiopiennes, Érythréennes ou des Kurdes sont contraintes de se prostituer pour environ cinq euros la passe afin de réunir les 5 000 à 7 000 euros exigés pour le passage au Royaume-Uni » (Pascale-Anne Brault, « Nom de Sangatte, nom de Calais, nom de tous les exils », dans Marta Segarra (dir.), *Hélène Cixous. Corollaires d'une écriture*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2019, p. 148, note 27). Judith Still fait de la différence sexuelle l'enjeu majeur de son livre, notamment dans sa lecture des passages des *Lois de l'hospitalité* de Pierre Klossowski et de la Bible qui sont commentés par Derrida dans son séminaire « Hostilité/hospitalité ».

23. Voir « Ofpra : 85 726 demandes d'asile enregistrées en 2016 », *Vie publique*, 27 avril 2017 (le rapport de l'Office de protection des réfugiés et des apatrides pour 2016 a été mis en ligne le 25 avril 2017); [en ligne : <http://www.vie-publique.fr/actualite/alaune/ofpra-85-726-demandes-asile-enregistrees-2016.html>]; consulté le 23 juin 2019. À titre de comparaison, les États-Unis ont accueilli 12 000 réfugiés (29 août 2016), soit beaucoup moins encore que la France, en proportion de leurs 318 millions d'habitants. Voir Pierre Breteau, « Réfugiés syriens : l'Allemagne et le Canada accueillent bien plus que la France », *Le Monde*, 2 septembre 2016, mis à jour le 9 septembre 2016; [en ligne : http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/09/02/refugies-syriens-l-allemande-et-le-canada-accueillent-bien-plus-que-la-france_4991547_4355770.html]; consulté le 23 juin 2019. Ces données ont été colligées et citées par Pascale-Anne Brault dans « Nom de Sangatte, nom de Calais, nom de tous les exils », p. 145, notes 19 et 5.

24. Maryline Baumard, « La France a renvoyé deux fois plus de migrants vers l'Allemagne et l'Italie en 2016 », *Le Monde*, 11 avril 2017; [en ligne : http://www.lemonde.fr/immigration-et-diversite/article/2017/04/11/la-france-a-renvoye-deux-fois-plus-de-migrants-vers-l-allemande-et-l-italie-en-2016_5109503_1654200.html#D3t9KWUjQriZwG2E.99]; consulté le 23 juin 2019.

plus criminalisé²⁵ » et le droit d'asile toujours plus restreint, le terme ambigu de « migrant²⁶ » masquant ce fait capital que ces déplacements ne relèvent pas d'une quelconque transhumance ou migration saisonnière (telle que celles de bovidés ou d'oiseaux), qu'ils n'ont pas été désirés ni voulus par ceux et celles qui fuient la guerre dans la plus grande précarité, s'exposant dans ces périples à l'issue incertaine à tous les dangers (mort aux mains des passeurs qui les jettent par-dessus bord, trafics humains, viols, prostitution, mendicité, travaux forcés, rixes et violences policières).

Dès *Spectres de Marx*, Derrida avait pour sa part non seulement identifié ce problème des déplacements des populations comme l'une des dix plaies de ce qu'on appelait alors le « "nouvel ordre mondial" » mais il l'avait classé comme le deuxième facteur à surveiller de près : « L'exclusion massive de citoyens sans abri (*homeless*) de toute participation à la vie démocratique des États, l'expulsion ou la déportation de tant d'exilés, d'apatrides et d'immigrés hors d'un territoire dit national annoncent déjà une nouvelle expérience des frontières et de l'identité — nationale ou civile²⁷. » Si la question de l'hospitalité dans tous ses aspects si étroitement intriqués — éthiques, ontothéologiques, politiques, sociaux, économiques, juridico-administratifs, mais aussi et peut-être surtout psychiques, linguistiques et textuels (là où résonne, « sur plus d'un registre, littéral et figural, la question du "sans-papiers" broyé par tant de machines, "là où nous sommes tous, déjà, des 'sans-papiers'"²⁸ ») — traverse toute l'œuvre de Derrida, c'est sans doute dans les années quatre-vingt-dix qu'elle y devient un foyer manifeste, comme l'attestent ses nombreuses interventions dans l'espace public au moment de la guerre civile en Algérie²⁹, sa dénonciation des lois Pasqua et Debré (réprimant l'immigration dite « clandestine »³⁰), sa défense des « sans-papiers », son engagement comme membre fondateur et vice-président du Parlement

25. Hélène Cixous, « L'histoire des réfugiés », p. 8, cité dans Brault, « Le nom de Sangatte, nom de Calais, nom de tous les exils », p. 146.

26. Voir François Côté, « "Migrants", un terme à proscrire. Les phénomènes migratoires se déclinent en plusieurs nuances », *Le Devoir*, 10 août 2017, p. A7. La confusion entre la demande d'asile des réfugiés (qui « mobilise un droit de la personne fondamentale »), l'immigration légale (processus légitime mais parfois immoral de sélection qui « relève d'un privilège demandé et mérité ») et l'immigration illégale (le clandestin, qui passe outre à la procédure légale et franchit illégalement la frontière, acte qui ne peut être toléré par un État de droit) est régulièrement entretenue dans le discours public.

27. Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 135.

28. Jacques Derrida, *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001, p. 10.

29. Voir Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, et Sami Naïr, « Non-assistance à personne en danger », *Le Monde*, 29 décembre 1994, p. 2 et Jacques Derrida, « Parti pris pour l'Algérie », *Les Temps Modernes*, n° 580, 1995, p. 233-241 (repris dans *Papier Machine*, p. 219-227).

30. Voir Pierre Bourdieu et Jacques Derrida, « M. Pasqua, son conseiller et les étrangers », *Le Monde*, 10 janvier 1995, p. 20 et Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, et Danièle Lochak, « Pour un débat sur le sort des étrangers », *Libération*, 16 mars 1995, p. 6.

international des écrivains³¹ et la création des villes-refuges, ses prises de position sur le conflit au Moyen-Orient³² ou lors de la guerre des Balkans³³, sa réflexion sur la violence découlant des situations coloniales et postcoloniales (mais tout aussi bien de celles, immémoriales, des temps bibliques), de la Shoah et Israël, du « 11 septembre » et des terrorismes³⁴. Plusieurs livres³⁵, souvent sous la forme d'entretiens ou de collectifs³⁶, de même que le sémi-

31. Voir, entre autres, Jacques Derrida, « Les devoirs de notre "communauté" », *Libération*, 4 novembre 1994, p. 12 ; « Littératures déplacées », *Autodafé*, n° 1, automne 2000, p. 61-63 ; et *De quoi demain... Dialogues*, avec Élisabeth Roudinesco, Paris, Fayard et Galilée, 2001, p. 206 sq.

32. Voir, entre autres, Jacques Derrida, « Nous ? », dans *Un très Proche Orient. Paroles de paix*, Paris, Joëlle Losfeld/Dada, 2001, p. 54-55 (repris dans *Le voyage en Palestine de la délégation du Parlement international des écrivains en réponse à un appel de Mahmoud Darwish*, Castelnau-le-Lez, Éditions Climats, 2002, p. 125-136).

33. Voir Étienne Balibar, Hélène Cixous, Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, et Jean-Luc Nancy, « La vérité ? », *Le Monde*, 14 août 1995, p. 9 ; Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, traduction-annotation Vanghélis Bitsoris, Athènes, Éditions Patakis, 2002 ; « Peine de mort et souveraineté (pour une déconstruction de l'onto-théologie politique) » et « Mondialisation : la guerre ou la paix ? », *Divinatio*, n° 15, 2002, p. 13-38 et p. 157-176.

34. Jacques Derrida, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, avec Jürgen Habermas, Paris, Galilée, 2003.

35. Jacques Derrida, *L'Autre Cap*, suivi de *La démocratie ajournée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991 ; *Le Monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996 ; *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997 ; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997.

36. Outre *De l'hospitalité*, signalons, entre autres, *Penser ce qui vient. Actes du débat organisé le 18 janvier 1994 au Grand Amphithéâtre de la Sorbonne*, *Le Nouveau Monde* 92, sous la présidence de Jean Poperen, interventions de Jacques Derrida et Alain Minc, 1995 ; « Hostobiographie d'un survivant », *Bulletin* (Groupe toulousain de psychanalyse de la Société psychanalytique de Paris), n° 8, 1996, p. 130-145 ; *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997 ; « Quand j'ai entendu l'expression "délit d'hospitalité"... », *Plein Droit*, n° 34, avril 1997, p. 3-8 (repris dans *Marx en jeu, op. cit.*, p. 73-91) ; « Le principe d'hospitalité », *Le Monde*, 2 décembre 1997 (repris dans *Papier Machine*, p. 273-277) ; la livraison double des *Cahiers Intersignes*, « Idioms, nationalités, déconstructions. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida », n° 13, 1998 ; « "Ich mißtraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche". Ein Gespräch mit dem Philosophen Jacques Derrida über die Intellektuellen, den Kapitalismus und die Gesetze der Gastfreundschaft », entretien avec Thomas Assheuer, *Die Zeit*, 5 1998 (repris sous le titre « Non pas l'utopie, l'im-possible », dans *Papier Machine*, p. 349-367) ; Mohammed Seffahi (dir.), *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité — aux Minguettes* —, Grigny, Paroles d'aube, 1999 (rééd., Genouilleux, La passe du vent, 2001) ; *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, France culture/L'aube intervention, 1999 ; « Hostipitalité », *Cogito* (Istanbul, YKY), « Pera Peras Poros, Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida », Ferda Keskin et Önay Sözer (dir.), n° 85, 1999, p. 17-44 et en turc, p. 45-71 (aussi paru en anglais, « Hostipitality », trad. angl. Barry Stocker et Forbes Morlock, *Angelaki*, vol. 5, n° 3, 2000, p. 3-18) ; « Hospitality, Justice and Responsibility: a Dialogue with Jacques Derrida », dans Richard Kearney et Mark Dooley (dir.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Londres et New York, Routledge, 1999, p. 63-83 ; « Mais qu'est-ce donc qui arrive, d'un coup, à une langue d'arrivée ? », préface à Georges Veltsos, *Humus*, suivi de *Camera degli sposi, Théâtre XXVI*, Athènes, Institut français d'Athènes, 2000, p. i-x ; *Au-delà*

naire « Hostilité/hospitalité » de l'EHESS où il poursuivit en 1995-1996 et 1996-1997 sa réflexion³⁷, confirment, si besoin est, l'importance de cette « question de responsabilité » dans toute la pensée de Derrida.

Loin de se limiter à des actions commandées par la conjoncture politique dénonçant, « et surtout dans les pays capitalistes riches, cette politique de fermeture des frontières, cette mise en hibernation des principes de l'asile, de l'hospitalité à l'étranger — bonne juste pour le moment où “ça va bien” et où “ça sert”, c'est “bien utile” (entre l'efficacité, le service et le servage)³⁸ », Derrida a donné toute son *extension* à cette question en poussant ses limites au-delà des discours de tolérance (moralité, charité, pitié, bienveillance ou même compassion) qui l'avaient circonscrite dans la tradition philosophique. Derrida a souvent précisé pourquoi cette notion de tolérance était insuffisante à ses yeux (dans *Le « concept » du 11 septembre*, il va même jusqu'à dire qu'elle est « l'inverse de l'hospitalité », une forme d'« hospitalité surveillée, sous surveillance, avare, jalouse de sa souveraineté »³⁹), mais c'est sa réponse très brève à un questionnaire de *Libération* qui reste pour moi exemplaire de sa méfiance, voire de son allergie à l'endroit de cette notion marquée par la « bonne conscience » chrétienne. À la question « Le seuil de tolérance, c'est quoi pour vous ? » qui lui est posée (c'était au moment où François Mitterand, reprenant cette expression, avait, écrit le journal, « jeté le trouble chez les militants du PS et relancé le débat sur la politique de l'immigration »), Derrida, attentif comme toujours à l'(in)hospitalité à l'œuvre dans le langage, répond ceci :

des apparences, Latresne, Le Bord de l'eau, 2002 ; et les extraits d'entretiens (non revus par Jacques Derrida) parus dans le livre de Mustapha Chérif, *L'Islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2006.

37. Trois séances de ce séminaire donné par Jacques Derrida à l'EHESS, à Paris, en 1995-1996, ont été publiées en français à ce jour : deux dans *De l'hospitalité* : « Question d'étranger : venue de l'étranger », quatrième séance, le 10 janvier 1996 et « Pas d'hospitalité », cinquième séance, le 17 janvier 1996 ; et une (première séance, le 15 novembre 1995), qui a été reprise sous le titre « Hostipitalité » dans la conférence donnée par Jacques Derrida à Istanbul en 1997 (parue dans *Cogito* en 1999 et traduite dans *Angelaki* en 2000). Quatre séances du séminaire de 1996-1997 ont été traduites en anglais par Gil Anidjar dans *Jacques Derrida : Acts of Religion*, Gil Anidjar (éd.), New York et Londres, Routledge, 2002 : « Hostipitality », quatrième séance, le 8 janvier 1997 (p. 358-380), cinquième séance, le 12 février 1997 (p. 380-402), sixième séance, le 5 mars 1997 (p. 402-408) et huitième séance, le 7 mai 1997 (p. 408-430). Derek Attridge précise à ce sujet : « *There are two published lectures by Derrida called 'Hostipitality', a seminar published in Acts of Religion (ed. Anidjar) and a lecture he gave in Istanbul in 1997, which repeats some of the material from his seminars, published in translation in Angelaki.* » (Derek Attridge, *The Work of Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 280.)

38. Derrida, « Quand j'ai entendu l'expression “délit d'hospitalité”... », p. 6 (repris sous le titre « Manquements — du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux “sans-papiers” ?) », dans *Marx en jeu*, p. 84-85).

39. Derrida, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », p. 186-187.

Je trouve l'expression répugnante. On essaye de naturaliser le problème, comme s'il existait un seuil de tolérance naturel (ainsi qu'il existe pour un poison par exemple), alors que c'est un problème économique et politique. Cette métaphore organiciste est horrible.

La responsabilité des politiques est de tenir compte de l'existence de ce fantasme et de le traiter de telle sorte que sa nature, ses motivations racistes, soient dénoncées et transformées. Mais tout usage non critique de cette expression, dans un discours de droite ou de gauche, est condamnable⁴⁰.

Quand, en 1994, il signera l'Appel pour la paix civile en Algérie, il le fera non en prônant la tolérance mais en argumentant en faveur d'une « *dissociation effective du théologique et du politique*⁴¹ », arguant que cette séparation de l'État et du pouvoir religieux, « c'est-à-dire une laïcité radicale et une tolérance sans faille », est seule capable de mettre les appartenances religieuses, culturelles et linguistiques « à l'abri de toute terreur » et de « protéger la liberté de discussion et d'interprétation à l'intérieur de chaque religion » : « C'est d'ailleurs la meilleure réponse à l'anti-islamisme teinté de racisme que peuvent faire naître des violences dites islamistes ou qui oseraient encore se réclamer de l'Islam. »⁴² Mais Derrida ne manque pas de souligner aussi la difficulté inhérente à ce principe de laïcité radicale lorsqu'on le considère depuis l'hospitalité inconditionnelle, qui peut et doit rester ouverte à tous les risques, et ne peut s'appuyer sur aucune garantie juridique et politique :

Les discours apparemment les plus tolérants se mesurent au principe de laïcité. L'islam est accepté comme l'une des plus grandes religions de France, à la condition qu'il n'interrompe pas le principe de laïcité selon lequel existerait une frontière nette et rigoureusement tracée entre la vie publique et la vie privée : ce discours est aussi bien défendu à droite qu'à gauche, au nom des principes républicains. Mais que se passe-t-il lorsque l'on a affaire à une culture et à une tradition où ce principe de laïcité (avec sa distinction entre public et privé) n'est pas valide comme il l'est dans la France républicaine... ? Faut-il obliger l'arrivant à se plier à la règle de distinction entre privé et public, héritage d'une longue histoire qui ne relève aucunement d'un état de choses naturel ? Que doit faire l'hôte recevant quand le principe même de sa générosité hospitalière n'est pas partagé par l'arrivant ? ou lorsque l'arrivant exerce de la violence ? Je n'ai évidemment pas de réponse toute faite à de telles questions. Il faudrait, me semble-t-il, évaluer les conditions dans lesquelles ce

40. Jacques Derrida, réponse parue dans la rubrique « Pour moi, le seuil... », *Libération*, 22 janvier 1990, p. 29. Derrida commente à nouveau de mémoire sa réponse dans « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », p. 187.

41. Derrida, « Parti pris pour l'Algérie », p. 225. Pour une analyse de ce texte, voir Philip Armstrong, « L'abandon et "l'être-avec" : Derrida, un Français d'Algérie », dans Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud (dir.), *Appels de Jacques Derrida*, Paris, Hermann, 2014, p. 279-301.

42. Derrida, « Parti pris pour l'Algérie », p. 225-226.

conflit peut surgir, la manière la moins répressive, la moins violente et la moins réductrice de le traiter⁴³.

Comme le rappelle également Hélène Cixous, l'arrivant (quel que soit le nom qu'on lui donne : clandestin, migrant, sans-papiers, indigent, indigne, barbare, en cherchant à l'expulser au dehors, aux limites de l'humanité), même s'il est seul, n'arrive pas seul, mais souvent, presque toujours, avec son dieu :

La question se pose à travers la religion ; aujourd'hui, la question du droit d'asile et de l'accueil du réfugié ou immigré s'alourdit de l'accueil du dieu. En effet, l'étranger arrive avec sa langue, sa famille peut-être, et son dieu presque toujours. Comme on le sait, cela ne va pas de soi. Cela ranime même le communautarisme et les intégrismes.

C'est ainsi que l'hospitalité universelle humaine kantienne amène à penser les difficultés politiques et ethniques de l'hospitalité concrète, actuelle⁴⁴.

De manière très pertinente, Judith Still fait remarquer que si les récits traditionnels de l'hospitalité mettaient en garde contre les dangers de ne pas offrir l'hospitalité aux dieux qui pouvaient toujours se déguiser en voyageurs — refus qui était dès lors sévèrement puni (comme le montrent l'histoire de Loth et ses filles et celle du Lévite d'Ephraïm que Derrida analyse dans son séminaire)⁴⁵ —, c'est maintenant plutôt l'inverse qui se produit : « Derrida et Cixous signalent qu'aujourd'hui (même si ce n'est pas la première fois), c'est l'arrivée des migrants "avec leurs dieux" qui semble dangereuse et problématique⁴⁶. »

43. Derrida, « Responsabilité et hospitalité », p. 115-116.

44. Cixous, *Le Dernier Caravansérail*, cité dans Still, *Derrida and Hospitality*, p. 205. Cixous voit la révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV comme la scène primitive des « expulsions-exécutions jusqu'à nos jours » (*ibid.*, cité p. 206) en France. Rappelant le décret Crémieux et la situation des juifs sous Pétain, Judith Still souligne que « [l]es Arabes étaient seulement acceptés comme citoyens français à part entière *s'ils renonçaient à l'Islam* » (*ibid.*, p. 187. Ma traduction). Elle précise aussi que toute la difficulté consiste aujourd'hui à « différencier les réfugiés politiques (ou religieux) des migrants économiques » et note qu'« [e]n Grande-Bretagne, même les enfants (sans familles) qui sont demandeurs d'asile doivent être déportés si l'on présume qu'ils sont venus pour des raisons économiques » (*ibid.*, p. 206. Ma traduction).

45. On pourrait également penser à l'analyse que fait Derrida de *L'instant de ma mort* de Blanchot dans « Hostobiographie d'un survivant » (version préliminaire de *Demeure* — Maurice Blanchot, Paris, Galilée, 1998), où il relève le fait que « le jeune homme est allé ouvrir parce qu'il pensait que ceux qui frappaient à la porte demandaient secours. Ce fut une erreur », l'hôte devenant aussitôt l'otage des nazis dans cette scène qui se rapproche de celle de Loth et des dangers de l'hospitalité. Mais au-delà du cadre narratif, c'est aussi une autre hospitalité qui est visée par ce récit, une « *hostobiographie* qui, à certaines conditions [...], s'avance à la façon d'une œuvre d'art » et où il s'agit d'une « certaine *hospitalité*, [de] la place du lecteur comme un autre et de l'autre comme un hôte » (Derrida, « Hostobiographie d'un survivant », p. 140 et p. 131).

46. Still, *Derrida and Hospitality*, p. 187. Ma traduction.

La venue de l'autre peut ainsi toujours se révéler une effraction, une intrusion : « A qui va-t-on ouvrir la porte, et selon quel scénario ? Comment celui qui accueille l'étranger va-t-il pouvoir se garantir et se protéger contre la violence éventuelle du nouveau venu ? [...] quelle hospitalité offrir au "sauvage", celui venu avec ses codes, sa culture ? De quel droit lui demander d'y renoncer et d'adopter nos coutumes⁴⁷ ? » Ces questions, au cœur de la réflexion morale de Kant et des Lumières, éclairent également la violence plus ou moins inconsciente de celui qui accueille l'autre dans son espace sans pour autant lui reconnaître sa langue, son identité, sa culture, sa religion. Si rien ne peut garantir que l'autre ne soit pas « l'agent de la plus grande violence, celui qui peut, s'il le veut, me tuer, me détruire, m'aliéner⁴⁸ », rien ne garantit non plus que l'hospitalité offerte soit dénuée de violence. Jusque dans sa générosité même, sa surabondance, l'hospitalité fait elle aussi violence. Et, comme le dit Anne Dufourmantelle, « [l']hospitalité n'est pas une mise en demeure⁴⁹ », la situation actuelle des réfugiés qui résistent à cette assignation en France et entendent choisir leur « destin » et leur destination le montre bien.

Si, comme on l'a vu plus haut, le mot « tolérance » est problématique pour Derrida, celui de « seuil » ne l'est pas moins, lié à la question même de l'hospitalité et de la déconstruction qui y est en cours. Dans l'une des séances de son séminaire traduite en anglais sous le titre « Hostipitality », Derrida écrit : « Hostipitalité — c'est un nom ou un exemple de déconstruction⁵⁰. » Mais ce mot qu'il crée et qui contracte l'hostilité et l'hospitalité en une réciprocité, une réversibilité, une pervertibilité⁵¹ impossibles à stabiliser, qui porte « sa propre contradiction incorporée en lui-même » et « se laisse parasiter par son contraire, l'hostilité, hôte indésirable qu'il héberge comme la contradiction de soi dans son corps propre »⁵², n'est pas, en effet, n'importe quel nom ou n'importe quel exemple de la déconstruction : il désigne l'aporie de la limite même sur laquelle la pensée de Derrida tente toujours de se tenir parce que cette limite n'existe jamais en tant que telle, n'est ni localisable ni assignable « à résidence », mais toujours seulement en train de se tracer.

47. Anne Dufourmantelle, « Un ravissement sans violence », *Études*, « L'hospitalité », 2008/4, t. 408, p. 526 ; [en ligne : <http://www.cairn.info/revue-etudes-2008-4-page-516.html>] ; consulté le 20 août 2017.

48. *Ibid.*, p. 527.

49. *Ibid.*

50. Derrida, « Hostipitality », p. 364 ; inédit en français. Ma traduction.

51. Voir la définition que donne Derrida de ces « épreuves expérimentales. Des essais *dangereux* pour penser et incarner les lois de l'hospitalité » : « Dangereux car voués à ouvrir un passage inconditionnel à cette perversion, à cette pervertibilité, plutôt, desdites lois de l'hospitalité, à cette terrifiante loi des lois qui veut que l'hôte (*host*), l'invitant, donne ce qu'il a de plus précieux à l'hôte (*guest*), à l'invité, et devienne alors, en vérité, comme l'autre, hôte de son hôte, pour ne pas dire son otage. Toutes les places sont échangées : substitution générale » (Derrida, « Mais qu'est-ce donc qui arrive, d'un coup, à une langue d'arrivée ? », p. viii-ix).

52. Derrida, « Hostipitalité », p. 18.

Comme la trace, comme la *différance* qui n'est ni un mot ni un concept, le seuil d'hospitalité échappe ainsi à toute phénoménalité, substance, essence. On n'est jamais assuré de passer le seuil et quand on le franchit, on ne peut davantage être assuré ou rassuré de l'avoir traversé, car il n'est ni de l'ordre du calcul ni du savoir, il ne peut être mesuré et reste littéralement imprévisible. Le mot « seuil », Derrida y reviendra souvent, le décrivant ailleurs, dans son dernier *Séminaire La bête et le souverain* cette fois, comme l'expérience même de la déconstruction :

Toujours le seuil, donc. Qu'est-ce que le seuil ? Et dès lors qu'on dit le seuil, le seuil, l'unité insécable et atomique du seuil, d'un seul seuil, on le suppose indivisible ; on lui suppose la forme d'une ligne de démarcation aussi indivisible qu'une ligne sans épaisseur qu'on ne pourrait franchir ou se voir interdire de franchir qu'en un instant ponctuel et en un pas lui-même indivisible. [...] Le mot « seuil » lui-même signifie cette solidité du sol [...]. Or quand nous disons que nous restons, dans ces séminaires, sur le seuil, cela ne signifie pas que nous y séjournons ou que nous attestons de l'existence d'un seuil, fût-ce pour y rester ou y transiter interminablement. Cela signifierait plutôt selon moi, et c'est là le geste d'une pensée déconstructrice, que nous ne tenons même pas pour assurée l'existence (naturelle ou artificielle) d'aucun seuil, si par seuil on entend *ou bien* ligne de frontière indivisible *ou bien* solidité d'un sol fondateur. À supposer que nous nous attardions sur le seuil, c'est aussi bien pour endurer l'épreuve qui consiste < à > sentir le séisme toujours en cours qui menace l'existence de tout seuil, qui en menace et l'indivisibilité et la solidité fondatrice⁵³.

Plus qu'une simple description, ce passage sur le seuil en donne une écriture performative et me rappelle que, dans sa maison de Ris Orangis, Derrida avait placé au sol une image sous verre, un gros plan d'un photogramme du film de Safaa Fathy, *D'ailleurs, Derrida*, représentant le carreau irrégulier de sa maison natale, à El-Biar, qui comportait un « défaut » (une pointe du motif en étoile y était inversée), image emblématique pour lui de toute son histoire, de son identité blessée et de la « déconstruction » même comme idée de la justice, tentant de réparer, de remettre « droit » ce carreau désajusté, « *out of joint* » : ce geste m'avait beaucoup frappée⁵⁴, ce carreau marquant à la fois sa délocalisation et sa bilocalité, algérienne et française, plaque de verre posée au sol, à même le parquet, non sans danger pour qui y marcherait pieds nus.

Si, pour Derrida, il n'y a donc ni frontière indivisible ni sol fondateur, il en va de même pour l'idée de porte, de serrure et de clé. Il en donne une très belle formulation dans la scène inaugurale de sa lecture de l'œuvre de

53. Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (éds), Paris, Galilée, 2008, p. 411-413.

54. Voir Ginette Michaud, *Veilleuses. Autour de trois images de Jacques Derrida*, Québec, Nota bene, 2009, p. 81-82 et p. 93-104.

Cixous dans *H. C. pour la vie, c'est à dire...* où il se présente comme « quelqu'un qui semble se paralyser sur le seuil, n'osant ni frapper ni sonner, comme s'il attendait devant la porte que la porte s'entrebâille toute seule. C'est comme si elle devait miraculeusement s'ouvrir d'elle-même⁵⁵. » Cette porte s'ouvrant toute seule, comme le poème qui « parle de lui-même⁵⁶ » dans *Béliers*, ce serait le seuil même de l'hospitalité absolue qui n'est, selon la logique de l'impossible du don et du pardon, ni demandée ni reçue, qui passe outre l'hôte (invitant) et l'hôte (invité), qui interrompt l'échange de la communication, de la transaction et de l'économie. Il faudrait penser un espace sans dehors ni dedans, sans porte ni seuil, qui ne soit qu'ouverture et espacement : quelle architecture, quelle architectonique faudrait-il inventer ? (On le sait, Derrida a beaucoup réfléchi aussi sur ces lieux, ces topologies où « le désir peut habiter⁵⁷ », ses nombreux textes sur l'architecture en témoignent.) Dans un ajout oral d'une conférence donnée à Istanbul en 1997 dans lequel il précise la distinction essentielle à ses yeux entre l'hospitalité d'invitation et l'hospitalité de visitation (la seule à répondre à l'exigence de l'hospitalité inconditionnelle), il cerne l'aporie qui est au cœur de sa réflexion :

Pour reprendre la figure de la porte, pour qu'il y ait de l'hospitalité il faut qu'il y ait une porte. Mais s'il y a une porte il n'y a plus d'hospitalité. Il n'y a pas de maison hospitalière. Il n'y a pas de maison sans porte et sans fenêtre. Mais dès qu'il y a une porte et des fenêtres, ça veut dire que quelqu'un en a la clé et que par conséquent [il] doit contrôler les conditions de l'hospitalité. Il faut qu'il y ait un seuil. Mais s'il y a un seuil, il n'y a plus d'hospitalité. C'est ça la différence, l'écart, entre l'hospitalité d'invitation et l'hospitalité de visitation. Dans la visitation il n'y a pas de porte. Arrive n'importe qui à n'importe quel moment et passe sans avoir besoin d'une clé de la porte. On [ne] contrôle plus les douanes pour la visitation. Il y a une douane et un contrôle de police pour l'invitation. Donc l'hospitalité devient le seuil ou devient la porte⁵⁸.

L'hostipitalité derridienne, qui radicalise en quelque sorte la pervertibilité en jeu dans la substitution pensée par Emmanuel Levinas et Louis Massignon, est un concept (si c'en est un) qui implose, qui s'auto-déconstruit, car dès

55. Jacques Derrida, *H. C. pour la vie, c'est à dire...*, Paris, Galilée, 2002, p. 9.

56. Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p. 33.

57. J'emprunte cette expression au titre d'un entretien avec Eva Meyer, « Jacques Derrida : Architettura ove il desiderio può abitare », *Domus*, n° 671, avril 1986, p. 17-24 ; traduit en français, dans une version augmentée, sous le titre « Labyrinthe et archi/texture », dans Jacques Derrida, *Les arts de l'espace. Écrits et interventions sur l'architecture*, Ginette Michaud et Joana Masó (éds), avec la collaboration de Cosmin Popovici-Toma, Paris, Éditions de la Différence, 2015, p. 25-46. Sur la question de l'espacement, voir aussi Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

58. Derrida, « Hostipitalité », p. 39-40.

qu'on offre ou ouvre l'hospitalité, on réaffirme d'entrée de jeu la maîtrise, l'ipséité et la souveraineté, « l'être chez moi du chez moi [*sic*] » :

Il y a là comme un axiome d'auto-limitation ou d'auto-contradiction dans la loi de l'hospitalité. Comme réaffirmation de la maîtrise et de l'être soi chez soi, l'hospitalité se limite dès le seuil sur le seuil d'elle-même, elle reste toujours au seuil d'elle-même, elle commande le seuil — et dans cette mesure même elle interdit en quelque sorte de passer le seuil qu'elle semble permettre de passer. Elle devient le seuil. C'est pourquoi nous ne savons pas ce qu'elle est, et que nous ne pouvons pas le savoir. Dès que nous le savons, nous ne le savons plus, ce qu'elle est proprement, quel est son seuil d'identité⁵⁹.

Il n'y a donc pas moyen, en raison de cette contradiction performative, de « franchir un seuil qui soit un seuil, “une porte qui soit une porte”, un seuil déterminable parce qu'identique à lui-même et indivisible, un seuil dont la ligne soit tracée (la porte d'une maison, maison humaine, famille ou maison de dieu, temple ou hôtel-dieu, hospice, hôpital ou hôtel hospitalier, frontière d'un [*sic*] cité ou d'un pays, ou d'une langue, etc.)⁶⁰ », et cela vaut sur tous les plans (fantasme, famille, cité, nation, État) où l'expérience énigmatique de l'hospitalité trouve un lieu où s'exercer, en théorie comme en pratique, ces deux catégories étant elles aussi indélimitables et dont on ne sait laquelle a préséance sur l'autre et la conditionne. Bien plus : Derrida suggère à cet égard qu'il serait nécessaire, pour vraiment faire droit à l'hospitalité,

de laisser tomber le mot immigration et de réintérioriser la question des différences [ce qui] devrait conduire à reconsidérer ou à voir réapparaître la question des seuils, non pas au sens de frontières par où arrivent les étrangers mais, à l'intérieur d'une nation, d'une société, d'une culture, celles de l'altérité produite ou reproduite. L'hospitalité ne concerne pas seulement l'étranger⁶¹.

L'hostipitalité derridienne touche donc la limite, toutes les limites : entre singularité et universalité, entre pulsions inconscientes et théâtre (du) politique, entre privé et public, entre « principe républicain et principe démocratique⁶² ». Elle n'est pas en ce sens un objet de savoir, elle résiste aux programmes et aux normes, qu'elles soient morales, pragmatiques, juridico-administratives. Cette pensée de l'hospitalité (et ici le génitif doit être souligné : sa pensée en tant qu'elle est et fait l'hospitalité en l'inventant poétiquement) est, comme l'observe Margrit Shildrick,

59. *Ibid.*, p. 39.

60. *Ibid.*, p. 23-24.

61. Derrida, « Accueil, éthique, droit et politique », p. 143.

62. « Je serais, moi aussi, plutôt favorable à une pragmatique (faut-il la qualifier de républicaine ou de démocratique ?) qui tenterait d'articuler à chaque instant principe républicain et principe démocratique : c'est difficile. [...] Pour échapper à l'empirisme et au relativisme, une pragmatique de la responsabilité doit se régler sur des principes qui, eux, prennent une forme inconditionnelle et invariable. Quel principe d'une politique de l'altérité pourrait gouverner une telle pragmatique ? Nous voici revenus aux mêmes difficultés ! » (*ibid.*, p. 144).

activement engagée envers l'éthique non comme un autre ensemble de critères normatifs mais comme un exercice de projection qui est ouvert au risque de l'indécidabilité. Penser au-delà de la loi ou de la moralité programmatique, penser en dehors de la familiarité des règles et principes, résister à la réduction de l'autre à une catégorie du savoir, voilà la véritable épreuve de la responsabilité⁶³.

« L'éthique est hospitalité »

Si Derrida invente avec le mot « hostipitalité » une nouvelle conceptualité de l'hospitalité « qui ne doit rien au confort de l'homogénéité et de la stabilité, et qui est prête à exposer à la fois le moi individuel et les normes collectives au risque de l'inconnu et de l'imprévisible. Elle entre en jeu là où le discours juridique et moral conventionnel atteint sa limite⁶⁴ », il introduit également une distinction importante entre les étrangers (le passant, l'immigrant, le réfugié, le déshérité, le blessé, le parasite, le terroriste même) et l'étranger, cet autre qui ne saurait être réduit à aucune figure. Plusieurs commentateurs ont noté à cet égard la dette de Derrida à l'endroit de la pensée d'Emmanuel Levinas, qui formule les deux axiomes qui seront également fondamentaux dans la conception derridienne de l'hospitalité : « Le sujet est un hôte⁶⁵ » et « Le sujet est otage⁶⁶ ». Derrida relève la contradiction entre ces deux énoncés et la discute dans *Adieu — à Emmanuel Lévinas* en demandant : « Cela revient-il au même ? Au même de la relation à l'autre ? Ces deux propositions veulent-elles dire la même subjectivité du sujet⁶⁷ ? » L'aporie sera encore contractée par lui, si l'on peut dire, dans cette « substitution⁶⁸ » du sujet, qui, de l'une à l'autre, « délog[e], écrit-il, encore plus gravement le primat de l'intentionnalité », de la « “volonté” » ou de l'« “activité” »⁶⁹.

63. Margrit Shildrick, « Transgressing the law with Foucault and Derrida : some reflections on anomalous embodiment », *Critical Quaterly*, 47 : 3, 2005, p. 42. Ma traduction.

64. *Ibid.* Ma traduction.

65. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1996 [1971], p. 334.

66. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1996 [1978], p. 177. Dans un ajout oral lors de sa conférence intitulée « Hostipitalité », Derrida commente la notion d'otage en ces termes : « Je suis otage de l'autre en tant que j'accueille le visage de l'autre, en tant que j'accueille l'infini. Pour Levinas l'accueil de l'autre est l'accueil d'un autre qui est infiniment autre et qui par conséquent me déborde infiniment et qui par conséquent j'accueille au-delà de ma capacité d'accueillir. Dans l'hospitalité j'accueille un autre plus grand que moi et qui par conséquent peut bouleverser l'espace de ma maison. » (Derrida, « Hostipitalité », *Cogito*, p. 44, note 9.) Il rappelle aussi la définition que donne Levinas de l'otage, « [...] quand il dit que l'exercice de la responsabilité éthique commence là où je suis et dois être l'otage de l'autre, livré passivement à l'autre avant d'être à moi-même » (*ibid.*, p. 30).

67. Derrida, *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, p. 102.

68. *Ibid.*, p. 103. Sur cette question de la substitution, voir l'essai de Georges Leroux, *Hospitalité et substitution (Derrida, Levinas, Massignon)*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2020. J. Derrida, *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 103.

69. *Ibid.*

Si Derrida accorde toute son attention à la nécessité de ce « renversement selon lequel le maître de céans, le maître chez soi, l'hôte (*host*) ne puisse accomplir sa mission d'hôte, donc l'hospitalité, qu'en devenant invité par l'autre chez lui, en étant accueilli par qui il accueille, en recevant l'hospitalité qu'il donne⁷⁰ », il marque aussi une certaine réserve à l'endroit de l'affirmation de Levinas concernant l'hospitalité du langage, l'essence du langage étant pour celui-ci « amitié et hospitalité » : « Poser l'être comme Désir et comme bonté, ce n'est pas isoler au préalable un moi qui tendrait ensuite vers un au-delà. C'est affirmer que [...] la prise de conscience est déjà langage; que l'essence du langage est bonté, ou encore, que l'essence du langage est amitié et hospitalité⁷¹ ». Sans rejeter cette proposition cardinale de Levinas, Derrida se montre plus circonspect quant à cette « bonté » du langage qu'il ne manque pas d'inquiéter : « Comme le dit d'un autre point de vue Lévinas, le langage *est* hospitalité. Il nous est toutefois arrivé de nous demander si l'hospitalité absolue, hyperbolique, inconditionnelle, ne consiste pas à suspendre le langage, un certain langage déterminé, et même l'adresse à l'autre⁷². » « Est-il plus juste et plus aimant de questionner ou de ne pas questionner⁷³ ? » « Dans quelle langue l'étranger peut-il adresser sa question ? Recevoir les nôtres ? Dans quelle langue peut-on l'interroger⁷⁴ ? », demande Derrida.

De manière plus importante encore, Derrida remettra en question les limites entre l'éthique et l'hospitalité, soulignant que c'est moins l'hospitalité qui répond de l'éthique que l'éthique elle-même qui relève de l'hospitalité. Toujours à partir de Levinas, il écrit dans *Adieu* que « l'hospitalité n'est pas davantage une région de l'éthique, voire [...] le nom d'un problème de droit ou de politique : elle est l'éthicité même, le tout et le principe de l'éthique⁷⁵ ». Dans *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, il affirme (et c'est peut-être sa revendication la plus affirmative en faveur de l'éthique, notion envers laquelle il prend de manière générale ses distances) :

L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. 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 limite⁷⁶.

70. Derrida, « Hostipitalité », p. 29.

71. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 341.

72. Derrida, *De l'hospitalité*, p. 119.

73. *Ibid.*, p. 31.

74. *Ibid.*, p. 117.

75. Derrida, *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, p. 94.

76. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, p. 42.

Affirmer que « l'hospitalité est éthique » pourrait, en effet, sembler un énoncé banal, voire tautologique, en faisant de l'hospitalité un simple exemple parmi d'autres de l'éthique. Mais si le geste de Derrida, qui prolonge celui de Levinas, est audacieux en posant que « *l'éthique est hospitalité* », c'est précisément parce qu'il loge ainsi au cœur de l'éthique en général cette expérience de l'hospitalité décrite comme une série de tensions impossibles à (ré)concilier, notamment « entre immédiateté et analyse » ou, comme on voudra, pratique et théorie :

L'hospitalité comme accueil devrait être immédiate; le passage vers le politique, vers des décisions responsables requiert du temps pour l'analyse. [...] Derrida ne permet pas à la tension de se résoudre, il continue à la faire travailler, même s'il appelle à une prise de décision urgente puisque les structures sociales et politiques, les communautés, les lois (droit) et l'hospitalité internationale l'exigent. La temporalité est le déferer [*deferring*] qui nécessite le « a » dans *différance*⁷⁷.

Le rapport à la loi s'avère toujours essentiel dans la pensée de l'hospitalité et Derrida n'y fait pas seulement droit mais justice. Comme le remarque Margrit Shildrick dans l'article que j'ai cité plus haut où elle compare les positions respectives de Foucault et de Derrida à l'endroit de la loi et de la transgression, si les deux philosophes se rejoignent jusqu'à un certain point sur leur conception du dehors, ils s'éloignent en revanche en ce qui a trait à l'irréductibilité de l'altérité et à la pervertibilité (pas seulement de la transgression ou de la perversion) de la loi elle-même pour Derrida :

Dans cette mesure, l'explication de Derrida correspond à la compréhension qu'a Foucault du transgressif comme entièrement dehors, ou autrement récupéré par la normativité à l'intérieur de la loi, quoique avec la possibilité de résister. Là où Derrida va plus loin, cependant, c'est quand il suggère que la transgressivité est inhérente à la structure juridique dès le commencement. Même si les fautes (*infelicities*) sont plus évidentes dans les marges, *aucun* degré de pratique normative ou de conformité n'est suffisant pour faire obstruction, au bout du compte, à l'incertitude et au provisoire de tout processus juridique. La loi est déstabilisée non seulement par l'autre externe mais par l'altérité qui est à l'intérieur⁷⁸.

Alors que la transgression repose chez Foucault sur le cycle alliant pouvoir et savoir dans une incessante récupération de la différence même si elle résiste à la normalisation, l'hospitalité infinie telle que Derrida l'élabore doit être donnée avant même que l'autre soit identifié ou nommé, et excède donc tout savoir et toute norme :

77. Still, *Derrida and Hospitality*, p. 261. Ma traduction.

78. Shildrick, « Transgressing the law with Foucault and Derrida », p. 41. Ma traduction.

[C]ontrairement au modèle foucaldien, qui peut être lu comme acceptant l'inévitabilité de la normalisation, l'approche derridienne tend vers un horizon d'aspiration qui pense paradoxalement au-delà de ce qui est réalisable. Elle tend vers cette justice impossible, cette hospitalité absolue, cette différence qui garde sa singularité et son étrangeté. L'arrivée de l'*arrivant* monstrueux — celui qui est « rebelle à la règle et étranger à la symétrie, hétérogène et hétérotrope » — transgressera toujours la loi. La tâche éthique est de souhaiter la bienvenue [*extend a welcome*]⁷⁹.

C'est « cette dimension de non-savoir qui est essentielle dans l'hospitalité », dit Derrida, et c'est la raison qui rend toute hospitalité offerte, telle que celle du droit d'asile, si difficile à circonscrire car l'étrangeté de l'autre ne se laisse réduire ni à la langue, ni à la famille, ni à la citoyenneté, mais renvoie à cet « autre comme étranger absolu, comme inconnu, là où je sais que je ne sais rien de lui », non-savoir qui ne se laisse arraisonner par aucune condition, aucun critère déterminant : « Il faut donc savoir tout ce qu'on peut savoir de l'hospitalité, sans doute, et il y a tant à savoir ; il faut porter certes ce savoir à la plus haute et plus riche conscience possible ; mais il faut aussi savoir que l'hospitalité se donne, et se donne à penser au-delà du savoir. »⁸⁰

« Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique »⁸¹

Comment ne pas remplacer la parole de ta bouche
par la parole même de bonne volonté ?

Comment ne pas remplacer ta langue étrangère par notre langue française ?

Comment garder ta langue étrangère sans manquer de politesse et d'hospitalité
à l'égard du public, notre hôte dans le théâtre ?

Comment, sans se comprendre en mots, se comprendre quand même en cœur ?

Comment ne pas s'approprier l'angoisse des autres en en faisant du théâtre ?

HÉLÈNE CIXOUS, *Le Dernier Caravansérail*⁸².

Ce rapport au non-savoir de l'hospitalité inconditionnelle éclaire également pourquoi une politique qui tente de s'y mesurer doit nécessairement être

79. *Ibid.*, p. 43. Ma traduction. La citation est tirée de Jacques Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »* (Paris, Galilée, 1994 (rééd., 2005), p. 48) et se rapporte plutôt à la justice : « [...] une distinction difficile à établir entre d'une part la justice (infinie, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène et hétérotrope) et d'autre part l'exercice de la justice comme droit, légitimité ou légalité, dispositif stabilisable, statutaire et calculable, système de prescriptions réglées et codées ».

80. Derrida, « Hostipitalité », p. 27.

81. Derrida, *De l'hospitalité*, p. 10. La phrase est citée sans référence précise en exergue du texte d'Anne Dufourmantelle. Je me permets de renvoyer à mon texte : « “Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique” : seuils et délimitations de l'hospitalité derridienne », dans Lise Gauvin, Pierre L'Hérault et Alain Montandon (dir.), *Le Dire de l'hospitalité*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 30-60.

82. Cité dans Still, *Derrida and Hospitality*, p. 199.

aussi une poétique, engager une invention poétique. Derrida a souligné à plusieurs reprises cette nécessité de lier politique et poétique⁸³, notamment lors de la refondation en 1993 du Parlement international des écrivains, à la suite de la *fatwa* lancée contre Salman Rushdie et à une vague d'assassinats d'écrivains et d'intellectuels en Algérie. Je voudrais citer un peu longuement une de ses déclarations à ce sujet :

[L]e « sans horizon » même de ce qui vient sur nous, qu'on l'appelle politique, religieux, philosophique, technoscientifique, poétique ou littéraire, même, à travers d'autres expériences de la langue, dans de nouvelles structures de l'espace public. Autant de nécessités, donc, mais autant de devoirs d'invention, si paradoxale que paraisse cette injonction (devoir inventer : le *il faut* de ce qui n'obéit pas à la commande). Nous ne serons et ne ferons rien si nous nous contentons d'inaugurer des formes institutionnelles sans penser et écrire autrement. Signer la singularité de cette Internationale d'écrivains qui entendent changer leur rapport à la communauté, au droit national ou international, à l'État et à la nation, etc., c'est d'abord ne plus dissocier l'intervention dans l'urgence d'un acte poétique d'écriture, de connaissance ou de pensée. Nous ne changerons rien si une insoumission formelle ne remue la langue pour donner lieu à de nouvelles règles ou plutôt à de nouvelles exceptions. Tâche impossible. Mais que serait une invention si elle ne dévoilait que le possible⁸⁴ ?

Dans une autre intervention, Derrida évoquera les frontières entre la littérature et la philosophie en liant ce qui se passe à leurs bordures, aux bords des différents genres, à la question de l'hospitalité. Ce n'est pas là seulement une « traduction » en termes esthétiques de la question de l'hospitalité mais bien, au contraire, l'affirmation que « la traduction est aussi un phénomène [...] ou une expérience énigmatique de l'hospitalité, sinon la condition de toute hospitalité en général⁸⁵ ». Derrida commente son propre geste poétique en ces termes :

Je pense que c'est une tentative de brouiller les frontières entre littérature et philosophie, et de brouiller ces frontières au nom de l'hospitalité — c'est ce que l'hospitalité fait, brouiller la frontière — en écrivant des phrases, des phrases indécidables qui remettent en question les limites de ce qu'on appelle philosophie, science, littérature. J'essaie de faire cela performativement, pour

83. Voir son commentaire à ce sujet dans le débat avec Alain Minc : « Il faut entendre cette justice, cet appel de la justice qui n'est pas réductible au politique, qui n'est pas réductible aux droits tels qu'on les entend actuellement ; c'est pourquoi je préfère continuer à parler de révolution ; c'est aussi poétique, c'est aussi parce que je crois que là où il y a révolution et décision, il doit y avoir aussi cette poétique de la politique. C'est aussi un geste poétique, et je crois qu'il est nécessaire, qui me fait continuer à parler à un moment où personne ou presque ne veut plus le faire, de ces vieilles choses que sont la révolution, la justice, l'émancipation, la messianité, etc. » (Derrida, *Penser ce qui vient*, p. 87-88).

84. Derrida, « Les devoirs de notre "communauté" », p. 12.

85. Derrida, « Hostipitalité », p. 24.

ainsi dire. Ce geste, dans la mesure où il est réussi, n'appartient pas à la philosophie, à la littérature, ni à aucun genre⁸⁶.

Dans *Genèses, généalogies, genres et le génie*, au sujet de l'écriture de Cixous (mais la proposition vaut pour toute poétique digne du nom de « littérature »), Derrida souligne l'importance de « [l]a greffe, l'hybridation, la migration, la mutation génétique [qui] multiplie et annule à la fois la différence du genre et du *gender*, les différences littéraires et les différences sexuelles⁸⁷ ». Il poursuit à ce sujet en précisant que, « dans sa poétique générale [celle de Cixous], chaque genre reste lui-même, chez lui, tout en offrant une hospitalité généreuse à l'autre genre, à l'autre en tout genre qui vient le parasiter, le hanter ou tenir son hôte en otage, toujours selon la même topodynamique du plus petit plus grand que le plus grand⁸⁸ ».

Plus encore que tous les autres aspects qui se trouvent affectés par la question de l'hospitalité (la géopolitique, la planification urbaine, le travail social, le droit international), cette dimension linguistique et textuelle de l'hospitalité se révèle peut-être la plus cruciale. Judith Still y voit pour sa part le modèle par excellence de l'écriture et de la lecture : « Qu'est-ce que c'est que d'être un lecteur, de *lire* non pas seulement au sens de jeter ses yeux sur les mots et de tourner la page mais d'être *formé* comme lecteur par le texte — d'être un hôte au double sens du mot (*host* et *guest*), en ce qui concerne un texte⁸⁹? » L'hospitalité engage ainsi non seulement toute la question de la lecture et de l'écriture mais aussi de l'interprétation et de la traduction des textes, de la parole et de l'écoute — de l'entendre avant même tout comprendre — de ce qui nomme, se nomme ou s'appelle de ce nom, « hospitalité » — et qui parfois, *peut-être* le plus souvent et essentiellement, reste silencieux. Car au-delà de toutes les analyses, de « tous les discours argumentés, toutes les rhétoriques armées⁹⁰ » qui seront toujours inadéquats, « impuissant[s]⁹¹ », dit Derrida, pour juger des violences et des souffrances subies par cet être-jeté, au plus haut point vulnérable, qu'est le réfugié, à la merci (au double sens de l'expression) de l'autre, l'hospitalité commence « à se réfléchir dans le deuil », comme l'écrit Derrida dans sa lettre à Didier Cahen pour saluer, en tiers, Edmond Jabès ; elle naît, comme l'amitié, dans « une certaine expérience du silence apophatique, l'absence, le désert, les chemins ouverts hors les routes, la mémoire déportée, [...] le

86. Derrida, « Hospitality », p. 73-74. Ma traduction.

87. Jacques Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, Paris, Galilée, 2003, p. 28-29.

88. *Ibid.*, p. 28.

89. Still, *Derrida and Hospitality*, p. 51. Ma traduction.

90. Derrida, *Le voyage en Palestine de la délégation du Parlement international des écrivains en réponse à un appel de Mahmoud Darwish*, p. 133.

91. *Ibid.*, p. 134.

deuil, tous les deuils impossibles»⁹²; comme elle encore, elle est propice au « penser poétique⁹³ », à ce « partage invisible où se croisent la pensée et le poème⁹⁴ » : autrement dit, à ce seuil proprement introuvable. Seuil, deuil, d'œil : Derrida pense à cette homonymie qui se fait jour dans le déplacement d'une lettre quand il écrit : « L'amitié avait donc commencé à se réfléchir dans le deuil, dans l'œil du poème avant même l'amitié⁹⁵ ». Cet « œil du poème », c'est son invention poétique.

Dans un bref texte intitulé « Littératures déplacées », écrit pour le Parlement international des écrivains en 2000, Derrida parle également du droit des écrivains à « [c]hoisir leur lieu, [à] se mouvoir librement ». Il dénonce le fait que « [l]es déplacements dont il nous faut parler deviennent aussi, nous en avons trop d'exemples, des questions de vie ou de mort⁹⁶ ». Il évoque, et non seulement comme une analogie, la violence des pouvoirs en place qui auront « chassé et pourchassé une certaine littérature » et énumère celles qui, ainsi persécutées, sont obligées de se déplacer sans fin, sans pouvoir trouver de place, de lieu, de lieu pour avoir lieu : « littératures en exode, littératures en exil, littératures à l'étranger, littératures étrangères dans leur propre langue, littératures nomades, littératures clandestines, littératures de résistance, littératures interdites, littératures hors la loi et hors lieu »⁹⁷. Il demande : « En quoi ces persécutions portent-elles aussi la marque de notre temps ? Pourquoi, parmi les victimes élues, comptons-nous désormais tant d'écrivains⁹⁸ ? »

Réélaborer des questions de ce type, ce sera préparer de nouveaux concepts et de nouvelles stratégies pour une résistance internationale. Celle-ci ne peut plus aujourd'hui se réduire aux formes, si vénérables soient-elles, d'un cosmopolitisme réglé par les concepts traditionnels de l'auteur, du citoyen (l'écrivain citoyen du monde), de l'État et de la nation, par exemple dans une République des Lettres ou un Comité de vigilance des écrivains antifascistes. Dans son histoire si riche et si complexe, la valeur de *tolérance* elle-même n'y suffit plus⁹⁹.

Et il en appelle de nouveau à « un autre concept de *l'hospitalité*¹⁰⁰ » qui, en s'arrachant aux fantasmes de l'autochtonie, du sang et même de la langue dite *commune*, engage une autre expérience de la citoyenneté et du politique, de la responsabilité devant l'autre.

92. Jacques Derrida, « De l'autre côté du monde », dans Didier Cahen (dir.), *Saluer Jabès. Les suites du livre*, Pessac, Opalis, 2000, p. 46.

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*, p. 47.

95. *Ibid.*, p. 46.

96. Derrida, « Littératures déplacées », *Autodafé*, p. 61.

97. *Ibid.*, p. 62.

98. *Ibid.*, p. 63.

99. *Ibid.*

100. *Ibid.*

Aujourd'hui — mais de quel aujourd'hui s'agit-il ? Derrida écrivait ceci en 1999 —, citant *Vers la paix perpétuelle* de Kant :

La communauté (plus ou moins soudée), s'étant de manière générale répandue parmi les peuples de la terre, est arrivée à un point tel que l'atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous*. Aussi bien l'idée d'un droit cosmopolite n'est pas un mode de représentation fantaisiste et extravagant du droit, mais c'est un complément nécessaire du code non écrit, aussi bien du droit civique que du droit des gens en vue du droit public des hommes en général et ainsi de la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher continuellement qu'à cette seule condition¹⁰¹,

Derrida décrivait ensuite dans une note infrapaginale la situation qui a depuis quitté sa bordure, ses marges et sa marginalité, pour occuper le devant de la scène qui est la nôtre :

Avec le déclin de l'Etat-nation nous avons affaire à des millions des gens qui n'étaient même plus des exilés ou des émigrés, mais qui étaient des personnes déplacées, c'est-à-dire des gens qui n'avaient même pas la garantie d'une citoyenneté, la garantie politique d'une citoyenneté, et avec les conséquences que cela entraîne. Et c'est le problème d'aujourd'hui : celui d'une hospitalité qui serait plus que cosmopolitique, qui irait au-delà des conditions strictement cosmopolitiques, c'est-à-dire impliquant l'autorité de l'Etat et la législation de l'Etat. L'étranger ne peut prétendre à un droit de résidence (cela exigerait [un] traité particulier de bienfaisance qui ferait de lui pour un certain temps un habitant de foyer), mais à un droit de visite¹⁰².

Tous les jours, « on laisse s'accomplir l'intolérable : non seulement la mort, la souffrance, la déportation, le malheur sans nom, mais aussi la destruction imbécile des chances de l'Europe et de la Méditerranée dans le monde à venir. Car il y a un monde qui s'invente, et son invention mettra forcément à mal les archaïsmes qu'on a cru bon de réveiller¹⁰³. » Certes, nous ne pouvons nous tourner vers Derrida pour lui demander « de nous dire quoi croire ou comment faire, ou de nous donner au moins une méthode pour être un bon hôte¹⁰⁴ ». Il ne saurait y avoir de modèle ni de communauté pour cet accueil de l'étranger : pas de « nous », seulement, peut-être, « une

101. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Françoise Proust (éd.), Paris, Flammarion, 1991, p. 96-97, cité par Jacques Derrida dans « Hostipitalité », p. 22. Selon son geste de lecture le plus caractéristique, Derrida reprend et critique l'héritage kantien, notamment en ce qui a trait à cette idée de la « communauté ». Dans une autre note (qui est encore un ajout oral), il souligne de manière intéressante l'oblitération par Kant du droit islamique : « Ce que Kant ignore ici, c'est que justement le droit musulman dont on parlait tout à l'heure, le droit d'hospitalité est d'abord fondé dans un droit nomadique. Le droit d'hospitalité est d'abord un droit nomadique justement lié à une somme d'écarts qui est un droit préislamique dans lequel le droit islamique et l'hospitalité se sont enracinés » (*ibid.*, p. 43, note 5).

102. *Ibid.*, p. 43, note 3.

103. Derrida, « La vérité ? », p. 9.

104. Still, *Derrida and Hospitality*, p. 257. Ma traduction.

sorte de communauté minimale — mais aussi incommensurable à toute autre —, comme Derrida l'écrit dans *Politiques de l'amitié* au sujet de « cette amitié minimale, ce consentement préliminaire sans lequel vous ne m'entendriez pas, [...] vous ne seriez pas sensibles à ce qui entre d'espérance dans ma plainte »¹⁰⁵. L'arrivant — j'aimerais dire le « survenant », pour reprendre un mot qui a longtemps été utilisé au Québec pour désigner l'étranger et pour faire écho aux « trois mots hyperboliques en “sur” (*survivant*, *sursis*, *sursaut*) »¹⁰⁶ qui avaient la préférence de Derrida — est celui qui, par sa singularité irréductible et dissymétrique, par « la dissociation, le secret, voire une certaine interruption du lien social sans laquelle une société resterait irrespirable, pétrifiée dans cette identification qui porte si souvent à la haine », nous donne aussi la chance de « penser un nouvel espace public et un nouveau droit international »¹⁰⁷. Il nous enjoint surtout, sans délai et sans précipitation à la fois, de « traiter autrement l'irréversible »¹⁰⁸ : de faire l'impossible.

105. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994, p. 264.

106. Jacques Derrida, « Le survivant, le sursis, le sursaut », *La Quinzaine littéraire*, n° 882, 1^{er}-31 août 2004, p. 16; repris dans *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004*, Ginette Michaud, Joana Masó, et Javier Bassas (éds), Paris, Éditions de la Différence, 2013, p. 367.

107. Jacques Derrida, « Les devoirs de notre “communauté” », p. 12. On sait à quel point Derrida tient à distance les mots de « communauté » et de « nous »; il est d'autant plus significatif qu'il en fasse, à deux reprises, le cœur de son allocution aux intellectuels juifs et palestiniens: « *Nous* pensons alors que c'est sur cette limite, en ce lieu d'épuisement qu'il faut commencer, à recommencer. Et c'est, cette limite, le dedans ou le fond du cœur. De ce que nous décidons d'appeler à nouveau le cœur, pour en appeler à lui. C'est là que le “nous” passe la raison et gagne immédiatement le cœur, c'est là qu'il parle sans diplomatie au cœur, du cœur, de cœur à cœur, la raison du cœur, sa raison politique. » (Derrida, « Nous? », p. 54-55; repris dans *Le voyage en Palestine de la délégation du Parlement international des écrivains en réponse à un appel de Mahmoud Darwish*, op. cit., p. 134.)

108. *Ibid.*, p. 55; rééd., p. 136.