



**HAL**  
open science

# De l'hospitalité décoloniale: l'aporie disruptive chez Derrida

Renan Goncalves Rocha

► **To cite this version:**

Renan Goncalves Rocha. De l'hospitalité décoloniale: l'aporie disruptive chez Derrida. OXIMORA  
Revista Internacional de Ética y Política, 2020, 17, pp.86-98. 10.1344/oxi.2020.i17.31217. hal-  
03012980

**HAL Id: hal-03012980**

**<https://hal.parisnanterre.fr/hal-03012980>**

Submitted on 18 Nov 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# **DE L'HOSPITALITÉ DÉCOLONIALE: L'APORIE DISRUPTIVE CHEZ DERRIDA<sup>1</sup>**

Decolonial Hospitality: The Disruptive Aporia in Derrida

**Renan Rocha**

Université Paris Nanterre, Instituto Federal de Goiás  
renangrocha@hotmail.com

## **Résumé:**

Quelles sont les implications politiques d'une hospitalité dans le contexte de domination coloniale ? Quels problèmes résultent de la politique institutionnelle déterminant l'identité de l'autre ? Dans ce travail, il s'agit de s'appuyer sur la dimension aporétique intrinsèque à la notion de l'hospitalité derridienne pour interroger la perspective coloniale de l'accueil. La pensée de l'hospitalité chez Derrida remet avant tout en question le concept même de l'accueil, toujours placé du côté de «la raison du plus fort». L'auteur conteste l'accueil le plus généreux, en soulignant l'ambiguïté qui s'établit entre hospitalité et pouvoir. Cette aporie montre comment l'offre de l'accueil se retrouve inéluctablement reliée au point de vue du dominant, du colonisateur, de celui qui, dans la dissymétrie du pouvoir, dans l'autorité du «je t'accueille chez moi», s'impose sur l'autre.

## **Mots-clés:**

Hospitalité, Pouvoir, Décolonial, Derrida, Aporie, Disruption.

## **Abstract:**

What are the political implications of hospitality in the context of colonial domination? What are the issues involved in determining the identity of the other as part of institutional politics? This article poses these questions, relying on the aporetic dimension intrinsic to the notion of Derridian hospitality. It questions the colonial perspective of welcome. Derrida's thinking on hospitality is therefore, above all, an enquiry into the very concept of hospitality, which is always placed on the side of the one with the «strongest or dominating reason». The author questions even the most generous welcome, highlighting the ambiguity that is established between hospitality and power. This aporia establishes an offer of hospitality that is inescapably linked to the point of view of the dominant, i.e. the colonizer. The one who, imposes his views on the other when it comes to the concept

---

<sup>1</sup> Je remercie Clara Béhar-Renvoisé et Enrica Baugé pour la révision de cet article.

of «I welcome you into my home» or rather hospitality, due to the unequal or asymmetrical distribution of power.

**Keywords:**

Hospitality, Power, Decolonial, Derrida, Aporia, Disruption.

## 1. DE LA DISSYMMÉTRIE DU POUVOIR

La notion d'hospitalité est un concept majeur dans la théorie éthico-politique de Derrida. Elle ouvre à différentes réflexions théorico-pratiques. Comme si la philosophie de la différence avait trouvé dans la constitution d'une «philosophie de l'hospitalité» (Didi-Huberman, 2018 : 53) une base pour penser l'éthique, la politique, le social, etc. Elle est une pensée «ouverte à» et cette ouverture même est aporétique.

Dans ce travail, il s'agit de s'appuyer sur cette dimension aporétique pour penser la notion de l'hospitalité selon Derrida ainsi que la remise en question de ce même concept, lié d'après lui à la perspective coloniale. Autrement dit, l'hospitalité ne serait pas simplement une notion appliquée à des cas spécifiques mais comporterait des questionnements intrinsèques dès lors qu'elle-même est l'objet de sa réflexion.

Derrida interroge l'accueil le plus généreux, en soulignant l'ambiguïté qui s'établit entre hospitalité et pouvoir. L'offre de l'accueil se retrouve inéluctablement reliée au point de vue du dominant, du colonisateur, de celui qui, dans la dissymétrie du pouvoir, dans l'autorité du «je t'accueille chez moi», s'impose sur l'autre. A partir de cette notion d'hospitalité coloniale, Derrida reprend la définition de la tolérance, pour faire la critique de l'hospitalité comme typologie du dominant. Ainsi, selon Derrida, un accueil tolérant serait malgré tout «toujours du côté de 'la raison du plus fort', c'est le bon visage de la souveraineté qui depuis sa hauteur, signifie à l'autre : je te laisse vivre, tu n'es pas insupportable, je te laisse une place chez moi, mais ne l'oublie pas, je suis chez moi» (Derrida, 2005 : 186). L'autre est l'objet de l'adresse, de l'intention de l'accueil, toutefois inévitablement soumis à l'acceptation de l'hôte, au pouvoir de celui-ci de dire «oui» ou «non» et par conséquent à l'injonction associée, au pouvoir de décider qui ou quoi «nous» pouvons et devons tolérer. L'autre est pensé et défini dans la détermination du chez-soi, comportant en même temps l'établissement de l'*ipséité*, de l'identité de soi, ainsi que celui de l'identité de l'autre. Cependant, la réflexion derridienne de l'hospitalité permet de questionner justement la notion de tolérance et la notion du *chez-soi* en tant qu'identité prétendument homogène du soi, en tant qu'unicité, en tant qu'origine du soi avant l'autre. Ceci ouvre à une pensée déconstructrice des multiples formes de souveraineté, à savoir celles du «Je», de l'«État», du «territoire» et de la «Loi».

## 2. COLONISER L'AUTRE

La remise en question de l'identité comporte un effort pour dissoudre tout autant les essentialismes philosophique, théologique, éthique et politico-institutionnel de l'identité, que l'opposition dichotomique entre le «Je», le «nous», les autres, mais aussi entre le *chez-soi* et le *chez-l'autre*. En effet, «le rapport à l'identité de soi est lui-même toujours un rapport de violence avec l'autre» (Derrida, 2012 : 19). Il n'existerait ni une identité homogène, ni une culture qui ne serait pas «hantée par son autre» (*Ibid* :18). D'une part, il s'agit d'interroger la notion de culture ancrée aux principes de l'identité, de l'origine, du premier, de l'homogène. D'autre part, il s'agit de questionner la constitution du «Je» au sein de l'*ipséité*, dont le «Je» pourrait se proclamer comme héritier ou comme véritable représentant, en opposition à la détermination de l'autre. L'hospitalité représente donc le pouvoir d'accueillir l'autre, en même temps qu'elle implique une dissymétrie à partir de l'autorité du chez-soi, laquelle réifie la représentation de l'autre.

Derrida tente de révéler une disruption dans l'hospitalité en tant qu'injonction souveraine : celle-ci, de la même manière qu'elle offre, elle retient ; de même qu'elle ouvre, elle enferme, prend en otage. En effet, l'accueil colonise l'autre dès lors qu'il le catégorise dans le but de l'accueillir. Ce concept ne comporte «rien» de substantiel. Même dans le geste le plus généreux, nous retrouvons déjà la violence du pouvoir : c'est donc cette violence constitutive qui amène une réflexion disruptive. L'hospitalité ne peut justement signifier quelque chose que dans sa déconstruction. C'est justement dans une pensée au-delà de la détermination de l'autre, dans le paradoxe d'une hospitalité à la fois inconditionnelle et conditionnée, que se transforme le processus de détermination de l'autre, impliquant une disruption avec la perspective colonisatrice sur l'autre.

Dans les pas de la détermination coloniale, Derrida essaye de penser l'ordre de l'«Être», cette ontologie qui constitue la présence, ou plutôt l'affirmation de l'«Être» qui est dans sa temporalité. Selon le philosophe, l'«Être» est. Et cet «Être» qui «est» dans la temporalité du maintenant, «est» l'ancrage de la politique et du politique. Penser ce qui «est», c'est-à-dire déterminer «*ce que c'est qu'être [...] en général*» (Derrida, 1996 : 27) est une façon de suivre les pas des implications politiques de l'«Être». D'après lui, la détermination de l'«Être» en termes politiques serait donc déjà une construction du concept du «moi» et de l'autre.

### 2.1. Questions politico-biographiques – l'identité étatique et l'accueil

A partir de son expérience biographique et afin de réfléchir aux implications politiques de la question ontologique «qu'est-ce qui est ?», Derrida prend comme exemple le terme «franco-maghrébin» (*Ibid* : 26). Plus particulièrement, il se demande comment ce terme pose la question de la violence dans la définition de l'autre. Il montre ainsi de quelle manière cette détermination implique d'un seul coup un problème conceptuel mais aussi politique, c'est-à-dire qui touche à la citoyenneté et, au fond, à l'hospitalité. Selon le philosophe, le mot «franco-maghrébin» annonce une injonction politique révélant le problème de l'usage institutionnel de l'identité dans un contexte de domination politique. En effet, dès lors que nous nous demandons ce qui est,

on se règle sur ce qui est «le plus ceci ou cela» [...] pour en venir à penser l'être de ce qui est en général, procédant ainsi, pour ce qui est de l'être de l'étant, de la théologie à l'ontologie et non l'inverse [...]. Selon une loi circulaire dont la philosophie est familière, on affirmera donc que celui qui est le plus, le plus purement ou le plus rigoureusement, le plus essentiellement franco-maghrébin, celui-là donnerait à déchiffrer ce que c'est qu'être franco-maghrébin en général. On déchiffrera l'essence du franco-maghrébin sur l'exemple paradigmatique du «plus franco-maghrébin», du franco-maghrébin par excellence (*Ibid* : 26-27).

Cependant,

à supposer encore, ce qui est loin d'être sûr, qu'il y ait quelque unité historique de la France et du Maghreb, le «et» n'aura jamais été donné, seulement promis ou allégué. Voilà de quoi nous devrions parler au fond, de quoi nous ne manquons pas de parler, même quand nous le faisons par omission. Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la terreur, les lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes [...] (*Ibid* : 26).

Derrida parle de *l'être* en le reliant intrinsèquement à la violence contenue dans la formulation de *ce qui est* «franco-maghrébin». Il s'appuie ainsi sur cet exemple pour penser les conséquences politiques de l'ordre de *l'être*, dans la constitution de l'identité, ou plutôt de l'«ipséité» en tant qu'«identité» homogène, soulignant comment celle-ci produit des notions qui présument le «monoculturalisme», le «multiculturalisme», la «citoyenneté», la «Nation», le «Je», le «nous» (Derrida, 1996 : 27). *L'ipséité*, issue de ces appartenances produites par la communauté, établit alors l'ordre de *l'être* et l'ordre du pouvoir.

À la différence d'une pensée de l'identité, *l'ipséité* chez Derrida «ne se réduit pas à une capacité abstraite de dire «Je», qu'elle aura toujours précédée. Elle signifie peut-être en premier lieu le pouvoir d'un «Je peux», plus originaire que le «Je», dans une chaîne où le «pse» de *ipse* ne se laisse plus dissocier du pouvoir, de la maîtrise ou de la souveraineté de *l'hospes* (je me réfère ici à la chaîne sémantique qui travaille au corps *l'hospitalité* autant que *l'hostilité* – *hostis, hospes, hosti-pet, posts, despotes, potere, potis sum, possum, pote est, potest, pot sedere, possidere, compos, etc.* –)» (*Ibid.*). Il s'agit du constat de la souveraineté de *l'hospes* – qui est également dans cette chaîne le *despotes*, c'est-à-dire que *l'hostis* est aussi *l'hospes*, en tant que chaîne du pouvoir-accueillir. Cette chaîne suppose la jonction entre accueillir et violenter, elle suppose le pouvoir de déterminer ce qui appartient et ce qui n'appartient pas. Ainsi Derrida met en avant *l'ipséité* en tant que pouvoir qui homogénéise et classe l'autre à partir d'un rapport d'opposition, qui présuppose d'emblée *l'altérité*.

Pour Derrida, «être» franco-maghrébin ne l'autorise pas «à parler au nom de personne, surtout pas de quelque entité franco-maghrébine dont *justement* l'identité demeure en question» (*Ibid* : 31). La reprise de son cas personnel met en avant comment la problématique de *l'ipséité* et du pouvoir de définir l'autre produit un «trouble de l'identité» (*Ibid* : 32), lui permettant de cette manière d'explicitier les limites de la citoyenneté et de questionner la perspective coloniale dans l'accueil.

Dans ce cas, le terme franco-maghrébin suppose une inclusion. Cependant, il s'agit d'une inclusion qui efface la violence intrinsèque à cet accueil. Cela révèle la précarité du statut de citoyenneté. Plus généralement, Derrida déplace la question de l'hospitalité hors du discours inclusif et de cette injonction identitaire. Selon lui, l'identité est constamment en mouvement, fuyante, toujours étrangère à soi, et ne peut jamais retourner à un point originaire. Il s'agit plutôt de la figure d'un.e<sup>2</sup> «migrant.e en route» (Leibovici, 2014 : 105), allant toujours plus loin, n'approchant jamais l'arrivée et ne retrouvant jamais non plus le chemin du retour.

## 2. 2. *Biographie et étrangeté*

C'est à partir de la réflexion sur le mot franco-maghrébin que Derrida nous invite à penser la détermination de l'autre comme une violence identitaire. C'est également à partir de l'antisémitisme qu'il a subi, que Derrida révèle les limites les plus dures de l'accueil juridico-politique. En effet, son expérience de la perte, en 1940, du droit à la «citoyenneté française accordée aux Juifs d'Algérie par le décret Crémieux en 1870» (Derrida, 1996 : 34), montre une hospitalité juridique et politique déjà assujettie à des changements conjoncturels. Elle souligne à la fois la «responsabilité purement française dans la persécution des juifs» (Derrida, 2001 : 276) et la nécessité de penser l'accueil dans sa tension avec les conditions établies par le pouvoir étatique. Ainsi, déconstruire l'identité revient à déconstruire l'imposition identitaire et par conséquent l'hospitalité, qui détermine inévitablement l'autre accueilli. En ce sens, Derrida appelle à une hospitalité au-delà de l'injonction souveraine. L'hospitalité, pour s'avérer effectivement hospitalière, ne peut être asservie à la politique.

Les conséquences pratiques de la perte de la citoyenneté, telles que l'exclusion de l'école le jour même de son entrée en sixième au collège, associées au constat de la précarité de sa citoyenneté, sont les éléments de base pour sa réflexion sur l'hospitalité, et marquent l'étendue de ce sujet dans une problématique le dépassant et dépassant son propre vécu. Le retour de Derrida sur ce fait personnel met donc en avant l'impasse causée par la réduction de l'hospitalité au juridico-politique, à savoir par le pouvoir de tolérer l'autre. C'est pourquoi il met en évidence que la tolérance juridico-politique de l'hospitalité signifie en réalité : «je te laisse vivre, mais ne l'oublie pas, je suis chez moi». La validité actuelle des lois ne garantit pas une hospitalité effective, celle-ci restant soumise aux mouvements de la politique. Derrida essaye de se détacher d'une vision uniquement juridique de l'hospitalité, qui serait uniquement reliée à des implications légales, ou plus particulièrement à la simple intégration dans la citoyenneté. Or, comment comprendre cette croyance excessive en un droit dont les garanties peuvent «être ôté[e]s, rayé[e]s d'un trait de plume abusif, du jour au lendemain» (Crépon, 2018 : 25) ? Il est impératif de nous poser cette question et de revisiter le concept même de citoyen en tant que modèle pour penser le Droit. Derrida

---

<sup>2</sup> De même que le trait d'union n'efface pas la violence coloniale du franco-maghrébin, le point de *un.e* n'efface pas la violence phallogénique dans le langage inclusif. Ainsi, si nous écrivions franco-maghrébin.e, cela ne rattraperait pas l'invisibilisation de cette violence dans la discussion de l'identité franco-maghrébine chez Derrida.

se penche ainsi sur une hospitalité dépendante de la citoyenneté, là où justement apparaissent les limites de la politique. D'après lui, la citoyenneté

ne définit pas une participation culturelle, linguistique ou historique en général. Elle ne recouvre pas toutes ces appartenances. Mais ce n'est pourtant pas un prédicat superficiel ou superstructurel flottant à la surface de l'expérience. Surtout quand cette citoyenneté est de part en part *précaire, récente, menacée*, plus artificielle que jamais. *C'est «mon cas»* [je souligne]. [...] Je parle d'un ensemble «communautaire» (une «masse» groupant des dizaines ou des centaines de milliers de personnes), d'un groupe supposé «ethnique» ou «religieux» qui, en tant que tel, se voit un jour privé de sa citoyenneté par un État qui, dans la brutalité d'une décision unilatérale, la lui retire sans lui demander son avis et *sans que ledit groupe recouvre aucune autre citoyenneté. Aucune autre.* Or j'ai connu cela [...] (Derrida, 1996 : 33-34).

L'entrée dans l'ordre du droit, c'est-à-dire dans la citoyenneté par un dispositif de loi, ne résout pas la question de l'hospitalité. C'est pourquoi cette problématique de l'accueil chez Derrida touche à des questions plus larges que les législations et le Droit, sans toutefois en ternir l'importance. Elle se place alors au croisement entre le Droit et la citoyenneté, au-delà des limites de ceux-ci, au-delà des conditionnalités juridico-politiques et de l'*ipséité*.

### 3. DE QUELLE HOSPITALITÉ ?

Par où cependant aborder cet au-delà du juridico-politique ? D'après Derrida, il n'existe *rien* de préétabli en ce sens : il est donc nécessaire d'examiner plus en détail la citoyenneté et le Droit. Non seulement leurs limites mais également les postulats qui les constituent, tels que l'accueil en tant que concept établi par un État, empreint de tradition et de mémoire, jusqu'à s'en éloigner. Le philosophe nous amène à penser l'hospitalité de façon aporétique, où accueillir signifie avoir des droits mais aussi interpellé et remettre en question le Droit ; où accueillir peut s'apparenter à ne pas accueillir. Autrement dit, l'hospitalité implique tout d'abord de ne pas imposer ce qu'est, justement, l'hospitalité. L'expérience de l'hospitalité «doit partir de rien» dirait Derrida : «on ne doit rien présupposer de connu, de déterminable ; aucun contrat n'est imposé pour que l'événement [de l'accueil]» (*Ibid* : 132-136) soit effectivement possible. Ainsi, le *rien* n'est pas considéré comme «une limite» (*Ibid* : 133) mais au contraire comme une ouverture au-delà même d'une limite déterminable. C'est à partir de ce *rien* que peut se déployer l'inventivité de l'hospitalité, comme geste d'accueil autrement que selon les déterminations et postulats préalables. La logique du droit de l'hospitalité, interpellée par ce *rien* qui ouvre à l'autre et à une toute autre perspective de l'accueil, se retrouve entièrement remise en question. De cette manière, le *rien* rend l'hospitalité riche et inventive, voire même poétique.

Il faut que je parle ou j'écoute l'autre là où, d'une certaine manière, le langage se réinvente. Et pourtant je donnerai les signes de l'accueil (à la frontière ou sur le seuil de ma maison) dans une langue donnée, par exemple le français. Je n'invente pas la langue. Mais encore faut-il que chaque fois que je dis à l'autre : «viens, entre, fais comme chez toi», que mon acte d'accueil soit comme le premier dans l'histoire, soit absolument

singulier. Je dis «viens» non pas à une catégorie d'immigrés, de travailleurs, etc., mais à toi. Il faut donc que j'invente l'énoncé dans lequel je le dis alors que je ne peux pas parler une langue absolument nouvelle (*Ibid* : 133-134).

Derrida essaye d'étendre l'hospitalité au-delà du Droit, dans l'aporie insurmontable entre les conditions de l'accueil – l'accès au Droit et à la citoyenneté – et dans la remise en question et le déplacement du sens du Droit et de la citoyenneté. *L'hospitalité doit partir de rien.*

### 3.1. *L'hospitalité précaire et le pouvoir sur l'autre*

Si pour Derrida les sans-papiers, les apatrides, les déplacés et les déplacées, les déportés et les déportées posent la question de l'hospitalité, c'est justement parce qu'ils/elles illustrent sa logique précaire, les limites de l'accueil juridico-politique et les limites de la citoyenneté. Ce sont aussi les exemples les plus évidents de l'aporie de l'hôte. Cependant, cette aporie n'est pas forcément liée à la position de l'hôte dans la temporalité, c'est-à-dire qu'elle n'est pas liée à la notion de *premier habitant du lieu*, ni même à la notion de *la propriété du lieu*. Cela concerne plus précisément la dissymétrie du pouvoir sur l'autre, c'est-à-dire la dissymétrie toujours présente dans le rapport avec l'autre. S'il y a l'autre, il existe déjà dissymétrie et simultanéité entre altérité et pouvoir. C'est-à-dire que la rencontre et l'altérité avec l'autre sont déjà dissymétriques car conditionnelles. Il s'agit des conditions et des déterminations de l'autre, du pouvoir de penser l'autre, de classer l'autre et de s'imposer sur l'autre.

Le «qui» accueillant, ce «Je» qui peut dire «oui, je t'accueille chez-moi», est une construction à partir de multiples autres constructions. Il s'agit ainsi de la construction de l'*ipséité*, du «Je», du «moi», du «chez-moi» mais aussi du lieu d'accueil, du territoire, de l'État, de l'identité. Cet ensemble de constructions s'impose sur le «moi», sur l'*ipséité* elle-même : c'est l'asservissement du «moi» sur le «moi». Il détermine le moi, l'autre et même la constitution du «moi» ou en opposition avec l'autre.

Bien que Derrida ait pensé la dissymétrie comme en mouvement dans la relation avec l'autre, elle est toujours là, présente dans ce rapport. Nous ne pouvons pas la penser en termes d'essentialité, justement parce qu'elle est toujours en déplacement. Elle se déplace en même temps que se déplacent les termes de la relation, c'est-à-dire dans la substitution du «qui» au «quoi», du «quoi» au «qui», là où il est nécessaire de nous demander quel.les «qui» et quel.les «quoi» produisent quelles dissymétries. Ces conditions relationnelles sont importantes, puisqu'elles déterminent les rapports dissymétriques dans les relations entre le «moi» et «l'autre». Mais quel.les autre.s ? Quelles relations sont en place ? Si nous essayons d'exemplifier cette scène continuellement déjà dissymétrique, nous soulignons la problématique de la différence. Ainsi, les sans-papiers sont différent.es dans leur précarité. Ils/elles ne peuvent qu'être pensé.es dans les conditions et dans la diversité des rapports dissymétriques, car le mot «sans-papier» ne peut pas tout dire du rapport intrinsèque à cet état. Qui sont les autres sans-papiers ? C'est cette subtilité du rapport dissymétrique toujours différent qu'Hannah Arendt essaye de discuter dans son texte «We

refugees». Cet article a été traduit en français comme *Nous autres réfugiés*<sup>3</sup> (Arendt, 2013 : 5). Une excellente traduction, puisqu'elle mentionne les différences dans la dissymétrie. S'il existe les réfugié.es, les immigré.es, les déplacé.es, il existe aussi les «autres» et bien d'autres rapports dissymétriques dans les mêmes positions hiérarchiques. Autrement dit, il faut poser les questions : quelle hospitalité à l'autre, quel.le réfugié.e et quel refuge ? «Quel type de passeport nous possédons, où ont été remplis nos certificats de naissance» (*Ibid* : 11) ? Ces questions établissent déjà des différences. Il s'agit d'une *autre* dissymétrie pour chaque *autre* réfugié.e, ce qui déplace les relations elles-mêmes. Le rapport dissymétrique est là mais toujours déjà différent, en train de se déterminer différemment et de déterminer aussi la différence de l'autre. De là vient la question : qui est cet autre dans la différence ? C'est l'autre, déjà là dans la différenciation de l'autre à partir de la détermination du rapport dissymétrique. Le pouvoir de détermination du «moi» met en œuvre la logique de la souveraineté du «je t'accueille chez moi» en tant que définition de l'hôte invitant et de l'autre invité. C'est le pouvoir de penser et déterminer le *Moi* et l'*Autre*. Il s'agit d'une dissymétrie où «Je» peut dire : voilà ! Celui-ci est l'autre de mon accueil.

### 3.2. L'ouverture aporétique

Toute une question de conditionnalité s'impose à l'hospitalité dans ces rapports de force au-delà du *premier du lieu*. En effet, nous pouvons revenir à la question «qui» accueille «qui» ? L'hôte qui pense accueillir l'autre est déjà pris en otage par l'autre, comme si cette dépossession du lieu existait depuis toujours et qu'il ne restait qu'un rapport de force. Toutefois, malgré ce rapport de force, quelque chose de l'accueil persiste et c'est précisément par cette aporie que l'hospitalité se constitue. Dans cette tension, dans le débordement de cette dissymétrie, de ce rapport de force. L'hospitalité pose donc une question de force, de violence et de dépossession. Cependant, elle pose aussi la question de l'au-delà de la force, de la violence et de la propriété.

En effet, la formulation «je t'accueille chez moi» n'est pas homogène en soi, puisqu'elle contient à la fois l'injonction souveraine et l'interruption de l'autorité sur le lieu. Elle comporte concomitamment le pouvoir sur l'autre mais aussi la pré-supposition d'une altérité. Lorsque «nous» disons «je t'offre l'accueil», «nous» nous adressons à un autre : «toi». L'offre de l'accueil est aussi une ouverture à l'autre. Cette ouverture pose une série de questions qui renverse l'ordre de l'accueil, à savoir : que veut dire accueillir cet.te autre ? Que signifie l'«autre» accueilli.e par «moi» ? Que signifie l'accueil de l'autre ? Une ouverture inévitable s'impose dans le mot accueil :

---

<sup>3</sup> Le terme «réfugié» se réfère uniquement à une partie de la catégorie de réfugié.e, mais elle ne peut pas saisir toutes les différences de la condition même de réfugié.e. Dans la traduction *Nous autres réfugiés*, il est cependant justement question de toute l'altérité cachée derrière cette catégorie. «La même histoire se répète d'un bout à l'autre du monde. En Europe, les nazis confisquèrent tous nos biens, mais au Brésil nous devons payer trente pour cent de notre fortune, au même titre que le plus loyal membre du *Bund der Auslandsdeutschen*. À Paris, nous ne pouvions pas sortir après huit heures du soir parce que nous étions juifs, mais à Los Angeles nous subissions des restrictions parce que nous étions 'ressortissants d'un pays ennemi'» (*Ibid* : 12.).

bien que précaire, cette ouverture à l'autre est déjà posée. En effet, l'hospitalité implique un débordement de la souveraineté puisqu'accueillir pose un pas au-delà du «moi». L'accueil expose l'autre dans le rapport au «moi», en même temps qu'il ouvre la possibilité de l'existence de l'autre dans le rapport avec le «moi». C'est pourquoi en tant que geste souverain, l'accueil, à l'instant de son ouverture à l'autre, interrompt l'unicité du chez-moi, son indivisibilité, l'indivisibilité du geste souverain. L'ouverture à l'autre est aussi l'interdiction du «moi» par l'autre : l'*ipséité* n'est plus en-soi, bien que pensée dans sa souveraineté indivisible.

#### 4. LES DÉRANGEMENTS DE L'INCONNU

D'après Derrida, malgré toute la détermination à définir ce qu'est l'autre, tout le désir de le/la rendre prévisible, l'autre reste inconnu.e. Derrida essaye d'échapper à la pensée de l'autre issue du discours et de la *théorie de la reconnaissance*. Nous pouvons aller jusqu'à dire qu'il tente de penser la différence avec l'autre, de manière à reconnaître la différence dans la *différence* pour pouvoir accueillir. L'opération derridienne veut montrer que les déterminations de l'autre laissent toujours au-dehors quelque chose d'insaisissable et d'inconnu. L'autre est *tout autre*, voire même il/elle dépasse cette totalité. Il ne s'agit pas de dire que le *tout autre* chez Derrida est l'infini, mais que l'autre est *infiniment autre*. Il est différence infinie, dans une notion de l'infini comme excès de la totalité ou, selon Derrida, «l'infini comme horizon indéfini ou comme transcendance de la totalité aux parties» (Derrida, 1967 : 127). Excédant la détermination, il déborde la forme et la norme. L'infini dans ces termes serait aussi «irréductible à la *représentation* de l'infini, excédant l'idéatum dans lequel il est pensé comme plus que je ne puis penser, comme ce qui ne peut être objet ou simple 'réalité objective' de l'idée» (*Ibid* : 147). Ainsi, le *tout autre* derridien reste hors de la prévisibilité et du calcul – il reste inconnu. C'est impossible de le réduire à une norme et d'en déduire une forme, y compris dans les lois. La prévisibilité du Droit reste toujours défaillante par rapport à cet *infiniment autre* –pour lequel le droit, ou la *reconnaissance* de l'État sera toujours insuffisante. De là, une hospitalité inconditionnelle est nécessaire. Effectivement, un accueil, pour être hospitalier, doit se faire dans l'imprévu, dans l'inconnu. Lorsque nous ne savons pas qui est l'autre.

##### 4.1. Les autres, les étrangers, les «indigènes»

Précisons notre problématique : l'hospitalité derridienne est ouverte à *tout autre*, avant même «l'accueil du sujet-citoyen ou de l'étranger» (Bernardo, 2011 : 178). Cela veut dire que le «tout autre, comme absolu, peut toujours ne pas être nécessairement un étranger, [néanmoins l'étranger est toujours un autre]. Ou *devra* bien l'être. Un autre *avant* sa condition (politico-juridique) d'étranger ou *dans* sa condition même d'étranger. Un autre qui 'relève' le sujet-citoyen (-étranger)» (*Ibid* : 178). Autrement dit, chez Derrida, la notion d'étranger est dans la citoyenneté mais en même temps elle la dépasse.

L'autre, ou bien l'*infiniment autre* impossible à déterminer, est la condition intrinsèque de la pensée derridienne de l'étranger. La notion de l'autre est ce qui nous permet de discerner l'étrangeté dans la citoyenneté. Cette vision binaire de l'étranger selon le partage entre citoyen et non-citoyen, c'est-à-dire selon un modèle juridico-

politique, nous empêche de distinguer la différence dans le Droit et ainsi, la différence dans la citoyenneté. Cela nous empêche aussi de constater le manquement du Droit et de la Citoyenneté parce que cette binarité réduit la question de l'hospitalité à l'obtention ou non de la citoyenneté. L'étranger chez Derrida est ainsi pensé dans cet enjeu de la détermination juridico-politique et du manquement propre à cette détermination. Or, l'étranger derridien apparaît concrètement comme une figure juridiquement possible dans un droit déterminable mais aussi comme un excès à l'intérieur du Droit. Derrida questionne les limites des conditions de cette notion d'hospitalité ainsi que du concept d'étranger délimitable (muni d'un passeport, d'un visa), puisqu'il existe toujours les autres, les réfugiés, les sans-papiers, les apatrides et même les autres étrangers-citoyennes – qui sont à la fois des visiteuses et aussi celles et ceux qui sont déjà dans le droit mais demeurent étrangers.

#### 4.2. Les indigènes au Brésil

Pour aller encore plus loin, au fond de l'hypothèse que nous souhaitons développer, nous tenterons d'approcher le cœur d'une problématique qui n'est ni une question de Droit ni de citoyenneté, ni peut-être même d'étranger. «L'indien», concept inventé avec la colonisation, nous amène au seuil de la discussion de l'hospitalité, c'est-à-dire au seuil de l'accueil de l'étranger, de l'autre, de *tout autre*. Les cas des «indiens» au Brésil nous entraînent au fond du problème et même au fond du Brésil. Nous pouvons reprendre les mots de Mário Juruna à l'assemblée constituante brésilienne de 1988 : «Arrêtez-vous ! Le Brésil n'a plus de fond», «nous nous déplaçons du littoral jusqu'au fond du Brésil, il n'y a plus d'endroit où aller» (Ribeiro, 1988). Ces mots sont plus qu'une dénonciation d'une absence de droits. Il s'agit plutôt de dire que le Droit lui-même porte la violence. Il produit à la fois l'inclusion et l'exclusion à partir du même processus hiérarchique autoritaire. Dans ce jeu d'enclavement, l'État de droit est toujours pour les indigènes un problème complexe, puisqu'ils/elles vivent dans une situation toujours incertaine. Il existe parfois quelques conquêtes de droits, toutefois l'histoire séculaire jusqu'à aujourd'hui est une histoire d'hostilité (Carelli, 2016), une histoire de toutes sortes de violences, d'esclavagisme, de viol, de séquestration, de torture, de prison, d'assassinat, de domination territoriale (cf. Figueiredo Correia, 1968). C'est l'histoire de l'hospitalité bien sûr, d'une hospitalité coloniale.

Cependant, cette situation est encore plus compliquée si nous pensons au cas de certaines ethnies où il n'est pas tant question d'avoir plus de droits, ni d'avoir plus de réglementations. Comment penser l'hospitalité lorsque le Droit lui-même est déjà la violence qui doit être arrêtée ? Les présuppositions d'offrir les droits à l'accueil sont donc déjà impossibles. Or, quelle hospitalité offrir quand je ne sais pas même quoi offrir ? Est-ce qu'il y a du sens à parler d'hospitalité là où je ne sais rien, ou presque rien de l'autre ? Qu'est-ce qu'il reste de l'hospitalité dans un cas comme celui de *Corumbiara* (Carelli, 2014) ? Comment accueillir après la violence de *Corumbiara* ? Comment accueillir après le massacre, accepté par l'État, de presque toute une ethnie en Amazonie ? Cette complexification déplace l'hospitalité et les termes de l'accueil car dans ce cas il ne s'agit pas d'une question de citoyenneté et non-citoyenneté, ni d'un manquement du Droit. C'est une certaine logique du Droit que nous devons remettre en question.

## 5. ENCORE UNE SCÈNE QUI HANTE

Le pari derridien joue avec la pensée de l'accueil inconditionnel dans la différence radicale, en tant que tension de l'éthique par rapport à l'éthique, de la politique en choc avec elle-même. L'hospitalité derridienne se place au-delà de sa grammaire et de sa langue, de «son propre», de ses propres références. Dans cet *au-delà* qui est déjà *dans*, peut s'opérer quelque chose de l'hospitalier. La notion d'une hospitalité inconditionnelle n'est pas homogène non plus, c'est-à-dire que s'il existe une formulation de l'inconditionnel, il faudrait aussi demander : de quelle inconditionnalité sommes-nous en train de parler ? Un geste qui ouvre à l'autre, à l'autre hospitalité de *tout autre* ? La scène à penser, c'est cette scène que Bensussan a exemplifié et nommé scène d'une hospitalité *au-delà-dans* (Bensussan, 2018).

Penser l'hospitalité dans ce contexte, c'est l'insérer dans ce déplacement de grammaires, de langues, de racines, de perspectives, dans cette différence où il faut visiter et revisiter la discussion, traduire les formulations de cette question et ainsi déplacer l'ordre du problème lui-même. Finalement, tous les termes doivent être remis en question. Pour aller jusqu'au bout de notre raisonnement, il est nécessaire de penser la disruption avec l'imposition de la grammaire dominante de l'accueil, c'est-à-dire de la perspective coloniale. Autrement dit, il faut penser l'hospitalité en excès par rapport à elle-même, c'est-à-dire excédant l'hospitalité conditionnelle et inconditionnelle. C'est en considérant les termes de l'aporie eux-mêmes comme placés entre une hospitalité conditionnelle et inconditionnelle que nous pouvons revenir à l'hospitalité en tant que concept en excès, différenciant de lui-même.

En effet, nous voulons amener l'hospitalité à son indéterminable, à sa disruption en soi, pour appréhender ce que signifie *sortir de soi en sa position*. Pour pouvoir accueillir, il est nécessaire de partir du lieu où aucune affirmation n'est possible. Il nous faut penser une scène au-delà de l'hospitalité, de l'impasse par rapport à elle-même. Cette hospitalité interpelle le Droit, l'État et la souveraineté pour demander plus de droits, voire une justice au-delà du Droit. Ce sont les points centraux pour revenir à une question de Droit et de citoyenneté. C'est-à-dire qu'il faut se déplacer au point où la différence est source de citoyenneté et où le *tout autre*, dans son indétermination, permet de penser le Droit à l'hospitalité. Donc si nous réfléchissons à une hospitalité dans le Droit, c'est dans le but d'ouvrir le Droit lui-même, de l'ouvrir à *tout autre*, c'est-à-dire à *tout autre* au-delà du Droit comme source de droits.

D'après Derrida, l'accueil veut dire alors qu'il faut aller au-delà des «mes» intentions, au-delà de ce que «Je» connais. «Je m'» ouvre au non-savoir, entendu comme une libération de l'inconnu.e et une source pour penser le Droit. Dès lors que pour Derrida il n'existe «pas de droit sans la force» (Derrida, 2005 : 17), le Droit est le produit de l'autorité étatique, en tant que «force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s'appliquer» (*Ibid.*). Ainsi, il faut nous demander : qu'est-ce qui déplace le Droit au-delà de sa violence ? – ce serait le *tout autre*, la justice, l'hospitalité, autrement dit une hospitalité en tension disruptive avec la perspective coloniale. Mais l'hospitalité à *tout autre*, le terme même d'accueil et toutes ses références, nous ne savons pas ce que cela signifie : c'est suspendu, hors du connu. Ce qu'on détermine comme les discours et gestes de l'accueil sont déjà des impositions et violences sur l'autre. Or, nous nous retrouvons face à une ambivalence

car qu'il y ait hospitalité, il faut suspendre l'accueil, ses critères, ses déterminations objectives ; il faut remettre en question ce que « nous » pensons ce qu'est accueillir l'autre.

Il s'agit d'une disruption du savoir accueillir, d'une hospitalité qui n'est pas du point de vue de l'autre, parce que l'opération de l'accueil doit exister là où nous ne connaissons pas même le point de vue de l'autre, de *tout autre*. C'est justement dans cette perspective qu'il faut remettre tout en question : toute la conceptualité, tous les gestes éthiques et juridico-politiques. C'est là, dans ce dépassement du sens du concept, du lieu, de la langue, qu'il faut penser l'hospitalité. C'est dans cette scène *au-delà* que nous pouvons revenir *dans* l'hospitalité. Il s'agit de relever l'hospitalité inconditionnelle à *tout autre* selon Derrida. Il s'agit de prendre au sérieux cette formulation mais aussi une *toute autre* hospitalité de *tout autre*, une *toute autre* inconditionnalité. Dans une scène de l'*au-delà* qui nous oblige à penser le *dedans*, d'une hospitalité à l'autre, d'une question à l'autre. Nous pouvons de la même manière nous interroger : l'hospitalité à qui ? Et aussi l'hospitalité à quoi ? Nous pouvons aussi ajouter *quelle* voire même *quelles* autres hospitalités des *autres* ?

#### BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, H. (2013). Nous autres réfugiés. *Pouvoirs*, 1/144, 5.
- Bensussan, G. La scène de l'au-delà-dans. Penser la politique avec Levinas et Derrida. In O. Ombrosi et R. Zagury-Orly (éds.). *Derrida- Levinas : an alliance awaiting the political – une alliance en attente de politique*. Italie : Mimesis International.
- Bernardo, F. (2011). L'héritage d'une promesse – la démocratie à venir de Jacques Derrida. *Escritura e Imagen*, 2011, vol. extra, 165-188.
- Carelli, V. (2014). *Corumbiara*. Brasil: Video Nas Aldeias, vol. 1/1.
- Caremi, V.; De Carvalho, E. et Tita. (2016). *Martírio*. Brésil: Vídeo nas Aldeias, ADAV.
- Crépon, M. (2018). *Inhumaines conditions : combattre l'intolérable*. Paris : Odile Jacob, 2018.
- De Figueiredo Correia, J. (1968). *Relatório Figueiredo*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- Derrida, J. (2012). La déconstruction et l'autre. *Les Temps Modernes*, 3-4/669-670, 7-29.
- (2005). Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité». Paris : Galilée.
- (2001). Papier machine: le ruban de machine à écrire et autres réponses. Paris : Galilée.
- (2001). Responsabilité et hospitalité. In M. Seffahi et M. Wieviorka (éds.). *Autour de Jacques Derrida : de l'hospitalité manifeste*. Genouilleux : La Passe du vent.
- (1996). Le monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine. Paris : Éditions Galilée.
- (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Éd. du Seuil.

Derrida, J. ; Habermas, J. (2005). *Le «concept» du 11 septembre : dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, trad. de Christian Bouchindhomme Sylvette Gleize. Paris : Galilée.

Didi-Huberman, G. (2018). À l'école de l'hospitalité. In P. Roux et G. Vicherd (éds.). *De(s)générations*, numéro spécial «Hospitalités», 29, 53-70

Entrevista Roda Viva, *Darcy Ribeiro* - 20/06/1988, São Paulo, s.n., 1988, <https://www.youtube.com/watch?v=6r7QDo9yHjk>

Leibovici, M. (2014). Jacques Derrida au site de « l'entre ». Identification marrane et anamnèse autobiographique. *Rue Descartes*, 2/81, 102-115.