

Gerasimos Kakoliris

René Schérer et Jacques Derrida sur l'hospitalité

En 1993 René Schérer a publié un livre emblématique, *Zeus hospitalier*¹, pour faire, à travers une série de lectures approfondies de l'*Odyssée* d'Homère, de l'œuvre de Kant, de Proudhon, de Fourier etc., l'éloge de l'hospitalité dans une époque où elle semble être plutôt absente. Quatre ans plus tard, Jacques Derrida publie son œuvre *De l'hospitalité*, avec Anne Dufourmantelle². Dans les deux livres en question, qui ne sont d'ailleurs pas les seuls que les deux philosophes consacrent à l'hospitalité, la notion d'hospitalité relève de ce que l'on pourrait appeler notre « héritage » culturel (mais qui sommes « nous » ?). La notion d'hospitalité offre le terrain pour une critique du présent, dans un contexte social et politique précis, qui renforce l'hostilité des pays européens contre les réfugiés.

Selon Schérer, l'hospitalité devient aujourd'hui un luxe impossible, sorte d'hyperbole, folie :

« L'hospitalité n'est-elle pas la *folie* du monde actuel ?
Faire son éloge au moment même où il n'est question,
en France et un peu partout dans le monde, que de la
restreindre, depuis le droit d'asile jusqu'au Code de la
nationalité !

Dérangante, intempestive, elle résiste pourtant,
comme la folie, à toutes les raisons, à commencer par la
raison d'État. » (ZH, 12)

Schérer affirme que l'hospitalité peut sembler une « folie », mais cette « folie », c'est le supplément désirant ou éthique à un autre discours, qui tend à l'écraser. Toutefois, le pouvoir de l'hospitalité étant si grand que les pratiques les plus xénophobes des gouvernements européens vient souvent emprunter le langage de l'hospitalité. On peut ajouter que la police grecque appelle ses projets contre les réfugiés illégaux « *Xenios Zeus [Zeus hospitalier]* » !

Pour la suite, je vais m'efforcer de démontrer quelques points de convergence ainsi que de divergence entre Schérer et Derrida, à propos de l'hospitalité. Je vais m'engager dans cette voie, et ce sera court, en me référant au caractère « absolu » que les deux philosophes accordent à la notion abordée.

1 René Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, La Table Ronde, 2005 [Cité désormais ZH].

2 Jacques Derrida, *De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

Dans un entretien paru en 2010 dans *Les lettres françaises*, René Schérer expose de manière succincte l'idée utopique d'une hospitalité générale, inconditionnelle, absolue à offrir à tout le monde, sans aucune exception. Je cite :

« À propos de l'hospitalité, problème de notre temps, posé par l'accueil des étrangers, le consensuel, c'est l'admission sélective, le fait qu'il y a des principes nationaux imposant des restrictions et des conditions d'admission. [...] J'ai pris le parti inverse, en pensant et exposant l'idée d'une hospitalité inconditionnelle, ouverte à tous, étrangère aux lois, et constitutive d'être et de puissance : l'idée d'une hospitalité universelle et absolue. Dans ce cadre-là, dans ces formes de consensus limitatif, j'ai construit sur les différents points ma philosophie et cette dimension utopique qui la caractérise. »³

Quant à Derrida, la notion d'hospitalité est régie par une antinomie ou aporie. D'un côté il est question des lois de l'hospitalité sous conditions, qui fondent un droit et un devoir d'hospitalité, tout en traçant des limites et conditions d'ordre politique, juridique ou éthique qui ordonnent des restrictions au droit d'entrée ainsi qu'au droit de séjour de l'étranger. Le « droit à l'hospitalité » est accordé à l'étranger dans un cadre sévère et restrictif. De l'autre côté, il est question de la loi « hyper-éthique » de l'hospitalité « réelle », « nette », « absolue », ordonnant la réception de l'étranger, quel qu'il soit ; c'est offrir l'hospitalité à l'étranger sans conditions, restrictions et compensations.

Cependant, comme remarque Derrida dans « Hospitality, Justice and Responsibility »:

« Pour que l'hospitalité inconditionnelle puisse avoir lieu, il faut que vous admettiez le danger de quelqu'un qui vient détruire votre lieu, en commençant une révolution, en volant tout, ou en tuant tout le monde. C'est cela le danger de l'hospitalité pure. »⁴

Il en résulte que l'hospitalité n'exclut pas la possibilité du danger ; il se peut que l'étranger détruise la maison de celui qui lui a offert l'hospitalité. C'est là le paradoxe tragique de l'hospitalité : elle peut s'ouvrir vers sa propre destruction.

³ René Schérer, « Rencontre avec René Schérer » (Entretien réalisé par Franck Delorieux), *Les lettres françaises*, novembre 2010, No 76 : <http://www.les-lettres-francaises.fr/2010/11/rencontre-avec-rene-scherer/>.

⁴ « Hospitality, Justice and Responsibility, A dialogue with Jacques Derrida », Richard Kearny et Marc Dooley (dir.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Londres et New York, Routledge, 1999, p. 71.

C'est, justement, le danger que Kant veut éviter, le risque qu'il veut éliminer dans *Vers la paix perpétuelle*, en limitant le droit général à l'hospitalité au « droit de visite », ce qui n'est apparemment pas un « droit de visite permanent », c'est-à-dire droit de séjour. Car Kant fait allusion aux atrocités que les colonisateurs européens ont commises contre les populations indigènes. Il écrit à ce propos :

« Si l'on compare maintenant la conduite inhospitalière des États civilisés, en particulier des États commerçants de notre continent, l'injustice qu'ils témoignent dans leur *visite* aux pays et aux peuples étrangers prend des proportions épouvantables. »⁵

Par conséquent, la référence de Kant aux atrocités commises par les colonisateurs européens éclaire la dangerosité de chaque acte d'hospitalité. Plus le danger devient grand, plus l'hospitalité devient « absolue », « inconditionnelle », un danger qui, comme l'écrit Kant, peut arriver jusqu'aux limites de la terreur. Derrida reconnaît ce grand risque qui se trouve au sein de l'hospitalité inconditionnelle, mais sans qu'il se méfie éthiquement d'elle :

« Pourquoi Kant insistait-il sur l'hospitalité sous condition ? Car il savait que, sans ces conditions, l'hospitalité pourrait se convertir en guerre féroce, en intrusion terrible. Voilà les dangers qui font partie de l'hospitalité pure, si une telle chose existe et je n'en suis pas sûr. »⁶

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

René Schérer, de son côté, sans repérer les conséquences d'un tel risque, n'omet pas de faire toute la lumière sur le caractère ambigu du don de l'hospitalité, étant peut-être médicament et poison à la fois. Schérer décrit ainsi la relation ambivalente qu'Œdipe entretient avec sa ville, Thèbes, où il arrive comme étranger pour la débarrasser de la présence du Sphinx et devenir ensuite roi :

5 Cité par René Schérer, *Zeus hospitalier*, *op. cit.*, p. 73.

6 « Hospitality, Justice and Responsibility... », *op. cit.*, p. 71.

« Le sauveur de la ville de Thèbes, Œdipe, devient le pire des hommes, la souillure, réduit à la mendicité et à l'exil : *pharmakos*, bouc émissaire à expulser ; et alors seulement instrument de purification de la cité, son remède. » (ZH, 150)

Malgré tout, comme le souligne justement Derrida : « si l'on veut contrôler cela [le risque] et l'exclure a priori - il n'y a pas d'hospitalité »⁷. C'est le prix que Kant doit payer ; car Kant limite le droit de l'hospitalité à un « droit de visite », de la même manière que les gouvernements actuels soumettent la venue de l'étranger à un contrôle continu, de sorte qu'un simple voyage, même en Europe, soit impossible pour la plupart des peuples du monde, car ils ne peuvent pas voyager sans visa. Comme l'écrit, d'ailleurs, Tzvetan Todorov, « La peur des barbares est ce qui risque de nous rendre barbares. Et le mal que nous ferons dépassera celui que nous redoutions au départ ».⁸ Si, comme je l'ai déjà dit, le risque qu'on prend est proportionnel à l'inconditionnalité de l'hospitalité, cela signifie aussi que l'hospitalité se limite dans la mesure où l'on hésite à prendre ce risque. Si l'on exclut le risque, on ne ferme pas seulement la porte de l'événement, du futur, mais aussi on ferme la porte de notre cœur. Car il n'y a pas d'hospitalité sans risque. Dans ce sens, on pourrait dire que la xénophobie, consiste, entre autres, en un effort, aussi irréfléchi que dangereux, d'exclure toute angoisse et tout risque de notre décision.

Le danger et l'incertitude étant conjugués avec chaque acte d'hospitalité, comme, d'ailleurs, d'une certaine manière, avec tout un éventail de choix dans notre vie, révèlent le drame et la grandeur de l'hospitalité et, en même temps, le drame et la grandeur de la situation humaine en général. C'est la confrontation avec l'*incalculable* qui rend notre décision, au-delà de toute critère et tout canon *a priori*, non seulement important, mais responsable – responsable de manière unique. Car, si *la crainte et le tremblement* de l'*incalculable* n'existaient pas, on mènerait nos vies en pilotage automatique. Cela ne veut pas dire que ce pilotage ne soit pas parfois nécessaire. Mais le pilotage automatique, cela ne suffit pas.

⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁸ Tzvetan Todorov, *La peur des barbares : Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008, p. 18.

L'hospitalité de l'excès

L'hospitalité, selon Schérer, n'est pas seulement une hospitalité qui n'a pas peur ; c'est, aussi, une hospitalité de l'excès, de la dépense. C'est une hospitalité sans limites, sans conditions : « L'hospitalité déborde la personne. Son nom est excès. Excessive, incommensurable au droit, au nôtre du moins. Elle indique un autre régime, une autre forme d'économie. » (ZH, 126) L'hospitalité « n'est gouvernée par aucune recherche de profit, mais par l'esprit de gratuité et de dépense » (ZH, 127). « S'il y a question d'une économie, c'est d'une économie élargie, « généralisée », pour employer une expression de Georges Bataille [...]. Une économie de la "dépense" » (ZH, 127). Pour donner un exemple, c'est à l'hospitalité offerte par Alcinoos, roi des Phéaciens que Schérer repère la marque d'un double excès (excès de dépense par rapport aux fêtes en hommage à Ulysse, excès érotique par rapport à la demande, quelque indirecte qu'elle soit, au mariage de Nausicaa à un étranger. Schérer oppose cet excès à un autre type d'hospitalité, celle de la « mesure » dont l'emblème est Ménélas. Ménélas, en s'adressant à Télémaque, définit ainsi ce type d'hospitalité : « Je blâme autant celui qui, recevant un étranger, le fête avec trop d'empressement et celui qui lui marque trop son antipathie. Le mieux est toujours dans la juste mesure » (*Odysée*, XV, 70-2, ZH, 161). Schérer opposera la philosophie de l'excès à l'indigence psychique et éthique de la modération aristotélicienne, au « in medio virtus », qui sont les bases par excellence de la pensée rationnelle occidentale :

« Heureusement, il y a le reste, le surplus, les bords, l'au-delà des bords, les marges ; le dépassement incessant de toute mesure, l'excès à la faveur duquel l'hospitalité est toujours en passe de basculer dans son contraire abusif. » (ZH, 163).

Car, n'est-ce pas en fin de compte, l'excès qui met en mouvement l'imaginaire humain ? Quelle philosophie de la modération pourrait expliquer la grandeur de l'homme ou de l'animal (pour ne pas procéder par distinctions irréfléchies et inutiles) qui se jette, sans savoir nager, dans la mer pour sauver un enfant en danger ? Pourrait-on, si facilement, partager une certaine vision éthique qui aurait pu traiter un tel homme de fou ? Si la Raison pouvait condamner l'excès, l'hyperbole, elle devrait aussi condamner tout ce qui nous rend « humains » : l'esprit de sacrifice, d'abnégation, qui fait quelquefois qu'on considère la vie de l'autre comme étant plus importante que la nôtre.

Je soutiens que, bien que la « modération » et l'« hyperbole » soient inconciliables, on ne peut que vivre au milieu d'un tel diptyque, tout en s'efforçant de les concilier dans une économie, qui soit indéfinie, obscure.

La question du choix entre ces deux notions, paraît aujourd'hui sans importance, « atopon », car la vérité ne se pose plus comme problème unidimensionnel. À la logique binaire de la formule « soit l'un, soit l'autre » on ne peut qu'opposer la « logique de la supplémentarité » de « l'un et l'autre à la fois » (par exemple, le *pharmakon* étant « à la fois remède et poison »), ce qu'est écrit Derrida dans « La pharmacie de Platon »⁹ et *De la grammatologie*¹⁰.

Jacques Derrida, par ailleurs, bien qu'il ne parle pas de philosophie de l'excès, continue de considérer l'hospitalité comme une forme de « folie », voire comme la folie de l'impossible. Selon Derrida, pour qu'un événement réel puisse arriver il doit être, en tant qu'événement, en tant qu'invention, la venue de l'impossible. L'événement « réel » est imprévu, il doit être en rupture avec quoi que ce soit venant du passé. Sinon, il ne fait rien d'autre que suivre mécaniquement certains critères, valeurs, règles, lois et, plutôt, devoirs, en maintenant un certain ordre des choses. Car, comme l'affirme Derrida, « [l]à où il n'y a pas cette singularité absolue de l'incalculable et de l'exceptionnel, rien ni personne, rien d'*autre* et donc *rien* n'arrive »¹¹.

S'inquiéter pour un ordre des choses, tendant d'abolir ou éliminer l'événement de l'hospitalité, penser l'hospitalité à travers le prisme de l'excès ou de l'impossibilité, cela ne signifie pas qu'on s'oppose à la Raison. En réalité, c'est une occasion pour penser, logiquement, l'avenir. C'est ce qui doit libérer non seulement notre esprit mais aussi notre cœur du contrôle et du conditionnement auxquels ils sont soumis par toutes sortes de pouvoir, politique, militaire, techno-économique, capitaliste, y compris les institutions.

L'hospitalité nous amène au-delà de l'État

En commentant le texte de Kant, *Vers la paix perpétuelle*, à propos du droit à l'hospitalité universelle qui est en question, Schérer observe : « Kant, en adressant son projet de *Paix perpétuelle* aux nouveaux États nationaux, s'illusionnait. Si les individus et les peuples sont généralement hospitaliers, rarement le sont les États et les nations » (ZH, 82). L'état-nation est, d'après Schérer, inhospitalier par nature. Il s'agit d'une forme sociale close et égocentrique. C'est une « prestidigitation de l'hostilité », comme l'écrit Ilias Papagiannopoulos¹². Ainsi, « [l]e national déjà, par lui-même, représente une catastrophe de l'hospitalité, par suite d'une « contradiction insoluble entre

9 Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *La dissémination*, Paris, Seuil, Collection : Points Essais, 1972, p. 87, Collection : Tel Quel, p. 78.

10 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, p. 308.

11 Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris, 2003, p. 203.

12 Ilias Papagiannopoulos, « La perte de la mémoire et la perte comme mémoire. Hannah Arendt et l'oscillation du temps historique », Fei Zika, Louisa Karapidaki, Konstantina Katrakazou, Thanassis Hadjopoulos (dir.), *Apousia*, Athènes, Nisos, 2013, p. 110 (en grec).

les droits de l'homme et ceux de l'État » (ZH, 81). Par conséquent, suivant Schérer : « Tout acte d'hospitalité devient un acte de résistance à la dictature de l'État. L'État rationnel ne peut l'admettre et l'élimine de ses institutions. » (ZH, 23-4).

Cette affirmation de Schérer nous fait directement penser au « délit d'hospitalité », proposition de loi faite par le Ministre de l'Intérieur Jean-Louis Debré, dans les années 90. La dite proposition de loi obligerait les propriétaires d'un immeuble de mettre en fiche auprès de la Mairie la date de venue et de départ de toute personne étrangère (« certificats d'hébergement »). Sinon ils commettent le « délit d'hospitalité ». Le syntagme « délit d'hospitalité » avait amené Jacques Derrida à écrire dans les « Manquements du droit à la justice » :

« L'an dernier, je me rappelle un mauvais jour : j'avais eu comme le souffle coupé, un haut le cœur en vérité, quand j'ai entendu pour la première fois, la comprenant à peine, l'expression « délit d'hospitalité ». En fait je ne suis pas sûr de l'avoir entendue, car je me demande si quelqu'un a jamais pu la prononcer et la prendre dans sa bouche, cette expression venimeuse, non, je ne l'ai pas entendue, et je peux à peine la répéter, je l'ai lue sans voix dans un texte officiel. Il s'agissait d'une loi permettant de poursuivre, voire d'emprisonner, ceux qui hébergent et aident des étrangers en situation jugée illégale. Ce « délit d'hospitalité » (je me demande encore qui a pu oser associer ces mots) est passible d'emprisonnement. Que devient un pays, on se le demande, que devient une culture, que devient une langue quand on peut y parler de « délit d'hospitalité », quand l'hospitalité peut devenir, aux yeux de la loi et de ses représentants, un crime ? »¹³

La résistance à laquelle prétend Jacques Derrida vis-à-vis de l'injustice des ces lois d'État, c'est la « désobéissance civique ». Celle-ci, « par laquelle on conteste la légalité positive d'un État-nation », s'articule « au nom d'une justice plus urgente ou plus impérative »¹⁴ :

« Nous devons aussi, comme certains d'entre nous l'ont fait, défier le gouvernement en nous déclarant prêts à juger nous-mêmes de l'hospitalité que nous voulons apporter aux « sans-papiers », dans les cas que nous jugeons appropriés, avec notre conscience de citoyens

13 Jacques Derrida, «Manquements du droit à la justice», Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997, pp. 73-74.

14 Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté, L'Université aux frontières de l'Europe* (édition bilingue), Athènes, Patakis, 2002, p. 29.

et, au-delà, notre attachement à ce qu'ils appellent sans y croire les « droit de l'homme ». C'est ce qu'on appelle aux États-Unis la « désobéissance civique » par laquelle un citoyen déclare qu'au nom d'une loi plus élevée il n'obéira pas à telle ou telle disposition législative qu'il juge inique et coupable, préférant ainsi la délinquance à la honte, et le prétendu délit à l'injustice. »¹⁵

Une autre forme de « désobéissance civique », qui « conteste la légalité positive » du pouvoir et surtout de l'État-nation, est la création du réseau des « villes-refuges »¹⁶ par les membres du Parlement international des écrivains, duquel Derrida a été membre actif et nommé vice-président. Sans obéir aux lois de l'État, ces « villes-refuges » accordent asile aux écrivains et artistes en expulsion (l'immigré, l'exilé, le réfugié, le déporté, l'apatride) :

« Nous avons entrepris de susciter, à travers le monde, la proclamation et l'institution de « villes-refuges » nombreuses et surtout autonomes, aussi indépendantes entre elles et indépendantes des États qu'il serait possible, mais de villes-refuges néanmoins alliées entre elles selon des formes de solidarité à inventer [...] Qu'il s'agisse de l'étranger en général, de l'immigré, de l'exilé, du réfugié, du déporté, de l'apatride, de la personne déplacée (autant de catégories à distinguer prudemment), nous invitons ces nouvelles villes-refuges à infléchir la politique des États, à transformer et à refonder les modalités de l'appartenance de la cité à l'État, par exemple dans une Europe en formation ou dans des structures juridiques internationales encore dominées par la règle de la souveraineté étatique, règle intangible ou supposée telle, mais règle aussi de plus en plus précaire et problématique. Celle-ci ne peut plus et ne devrait plus être l'horizon ultime des villes-refuges. Est-ce possible? »¹⁷

Une partie importante de la dernière période de l'œuvre de Derrida est consacrée à la déconstruction systématique et très profonde de la souveraineté étatique et étatico-nationale ainsi que de son pouvoir sanglant qui lui est inséparable. Derrida n'oublie pas d'exprimer son fort soutien à ceux qui s'y opposent. Dans *Inconditionnalité ou souveraineté, L'Université aux frontières de l'Europe*, ainsi, il se réfère à une « quasi-guerre mondiale », qui est aussi une :

15 Jacques Derrida, « Manquements du droit à la justice », *op. cit.*, p. 90.

16 Sur l'institution *contemporaine* des « villes-refuges » voir Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997 ; Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, pp. 85, 184, 193.

17 Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, *op. cit.*, pp. 13-14.

« guerre sur un World Wide Web que se disputent à la fois les pouvoirs d'États-nations ou de coalitions d'États-nations hégémoniques, des corporations de capitaux supranationaux (capables, des deux ou trois côtés, de toutes les manipulations possibles) et des citoyens ou non-citoyens de tout pays, résistants, opposants, dissidents qui peuvent ainsi, grâce à ces mêmes pouvoirs techniques de l'e-mail et de l'Internet, s'affranchir des pouvoirs de l'État ou du capital, et libérer ainsi une certaine affirmation démocratique, cosmopolitique, voire méta-citoyenne. »¹⁸

La déconstruction derridienne de la souveraineté inséparable, étatique et étatico-nationale, pourrait-elle s'égaliser à la demande ou vision d'une société au-delà de l'État ou une « "société sans État" » (ZH, 82), demande ou vision qui s'impose, selon Schérer, par l'incompatibilité entre État et hospitalité ? Contrairement à la pensée de Schérer, la pensée non-utopique de Derrida ne paraît pas vouloir saper l'existence des États ou des frontières. Dans « Hospitality, Justice and Responsibility, A dialogue with Jacques Derrida », Derrida porte sur une double nécessité concernant l'État :

« Nous devons prêter attention aux deux logiques: d'une part la déconstruction de l'État, et d'autre part, la survie de l'État. Je tiens à dire que l'État a deux aspects, un bon et un mauvais, et je mentionne parmi ses mauvais aspects la répression et l'autorité. Cependant, si nous voulons résister à *certaines* forces dans le monde, les forces économiques par exemple, la bonne vieille peur de l'État pourrait être utile ! Donc, je ne suis pas pour ou contre l'État. Cela dépend de la situation: dans certains contextes, je suis pour l'État, et dans d'autres contextes je suis contre l'État, et je veux conserver le droit de décider en fonction du contexte. »¹⁹

De même, Derrida souligne ailleurs la nécessité de l'« intervention » de l'État pour que la citoyenneté soit accordée à tous ceux qui en sont dépourvus :

« La revendication de la citoyenneté, la citoyenneté nationale ou la citoyenneté du monde, est une chose à laquelle, certes, il ne faudrait jamais renoncer. Il y a aujourd'hui des masses énormes de groupes humains, de populations qui ne sont même pas des citoyens exilés, ni

18 Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté...*, *op. cit.*, p. 39.

19 « Hospitality, Justice and Responsibility... », *op. cit.*, p. 75 ; passage traduit par Thierry Briault.

même des sujets au statut identifiable d'«apatride». Ce sont des personnes qui n'ont même pas le droit que la tradition reconnaît aux citoyens. Il importe que l'État intervienne pour qu'ils puissent devenir citoyens, sujets d'un État-nation. »²⁰

Derrida, dans le même entretien, invite aussi à une « nouvelle "internationale" », qui «devrait allier des singularités qui ne soient pas définies par la citoyenneté, et donc par l'État, fût-ce par un contrat entre tous les États du monde, un droit interétatique international». Cela signifie qu'«il faudrait, selon les lieux et les moments de la même stratégie, allier entre elles deux "politiques" du "politique", c'est-à-dire de l'État, si contradictoires qu'elles paraissent ».²¹

De plus, Derrida souligne que, hors d'un lieu familier, qui pose par nature des limites à l'hospitalité, tout en donnant parfois l'impression d'un enfermement et isolement égoïste ou asphyxiant, il n'y a pas, en réalité, d'entrée hospitalière ; il n'y a donc pas un droit et un devoir d'hospitalité au-delà d'un tel lieu. L'effacement de toute limite, aurait pu effacer le seuil qui lie l'un à l'autre et fonde ainsi une relation de responsabilité. Le seuil, la porte de la maison, est ainsi, selon Derrida, la scène sur laquelle se déroule le « drame » de la réaction à la voix de l'autre, celle de l'hospitalité et de la responsabilité. Au lieu d'exclure toute limite, action qui pourrait faire disparaître la notion même de l'hospitalité, Derrida propose au nom de l'hospitalité inconditionnelle une restriction de notre pouvoir sur notre maison et une restriction du pouvoir étatique pour que l'étranger puisse venir, et, plus particulièrement, quand il vient sans invitation.

Rapport entre utopie et hospitalité

Dans « Hospitalité et utopie », René Schérer soutient que «si nous avons à former une utopie pour le temps présent, c'est à rien d'autre qu'à l'hospitalité, offerte à tous, que nous pensons»²². Pour ajouter peu après :

« Il est toujours utopique de proposer l'hospitalité sans restriction à tous ceux qui la demande ; Mais c'est vraiment une utopie qui en vaut la peine, la plus généreuse peut-être, et, qui sait, la plus réaliste finalement pour un monde qui a qui va avoir besoin, s'il ne veut pas mourir, de plus, toujours plus d'hospitalité. »

20 *Idiomes, nationalités, déconstruction. Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida*, dossier des *Cahiers Intersignes*, no 13, automne 1998, p. 257.

21 *Ibid.*, p. 258.

22 René Schérer, « Hospitalité et utopie », tr. Constantin Irodoutou, *Outopia*, vol. 109, novembre-décembre 2014, p. 109 (en grec).

Schérer porte sur « un changement d’optique relativement à la pensée de l’Utopie classique »²³. L’utopie classique se construit jusqu’au XIX^e siècle sur la base d’«un modèle valable pour une société close » comme description et développement d’une cité idéale. Ce qui fait problème, c’est l’«acceptation (ou non) de l’étranger qui risquait de la troubler, de la corrompre par son intrusion »²⁴. L’utopie « n’a qu’un souci : se garantir de l’étranger, prendre contre lui des précautions »²⁵. Dans l’œuvre de Fourier, Schérer découvre une « nouvelle perspective », dans le cadre de laquelle « l’utopie se construit autour de l’hospitalité universelle; ou, si l’on veut, de l’étranger, de l’autre, de ‘l’autrui’ ou de la ‘structure autrui’ ». Le point de départ n’est plus ‘le même’, mais ‘l’autre’ ou le différent, le divers, la multiplicité »²⁶. Ainsi, « *l’hospitalité est notre utopie* » ; cela signifie que « nous ne pouvons formuler actuellement de proposition utopique qui n’intègre pas l’hospitalité : pas d’utopie jalouse, réservée, pas de société idéale possible qui ne soit pas d’abord orientée vers l’étranger et son accueil »²⁷. Par conséquent, la question qui se pose actuellement pour la pensée utopique n’est pas « comment rendre possible l’admission de l’étranger dans la société la meilleure, mais : comment penser une société meilleure autour de l’étranger, de l’admission de l’étranger »²⁸.

Quelle serait la réaction de Derrida sur l’affirmation de Schérer que « *l’hospitalité est notre utopie* » ? Serait-il d’accord avec lui pour « penser une société meilleure autour de l’étranger, de l’admission de l’étranger » ? La vérité est que Derrida a été très sceptique à l’égard de la pensée utopique. Même s’il reconnaît les « pouvoirs critiques de l’utopie », son abord critique de l’État actuel²⁹, qui « peut en faire un motif de résistance à tous les alibis et à toutes les démissions “réalistes” et “pragmatistes” », il s’en défie³⁰. Car dans certains cas le mot « utopie » nous sépare du caractère particulier et urgent d’« ici et maintenant ». L’étranger en guenilles qui arrive aux frontières ne peut pas attendre ! Ce qui est nécessaire, d’après Derrida, c’est la décision immédiate et l’action. La loi de *l’hospitalité inconditionnelle*, telle que Derrida la définit, n’a pas de rapport avec la vision de la création d’une société (future), dans laquelle l’hospitalité s’offre sans aucune restriction à tous, sans condition. La loi de *l’hospitalité inconditionnelle* s’implique impérativement dans toute décision courante concernant l’offre de l’hospitalité, « ici et maintenant »,

23 Entretien avec René Schérer par Gerasimos Kakoliris, *Ici et ailleurs*, Association pour une Philosophie Nomade : <http://ici-et-ailleurs.org/spip.php?article355>.

24 *Ibid.*

25 René Schérer, « Hospitalité et utopie », *op. cit.*, p. 112.

26 Entretien avec René Schérer par Gerasimos Kakoliris, *op. cit.*

27 René Schérer, « Hospitalité et utopie », *op. cit.*, p. 113.

28 *Ibid.*, p. 110.

29 De même, Schérer remarque : « [...] dans son récit, d’une société idéale ou meilleure, l’utopie est un mode indirect de critique politique des injustices ou des incohérences sociales » (*Ibid.*, p. 112).

30 Jacques Derrida, « Non pas l’utopie, l’im-possible », *Papier Machine*, Paris, Galilée, pp. 360-361.

immédiatement et en toute priorité. Afin qu'une telle « implication » ait des résultats tangibles, la loi de l'*hospitalité inconditionnelle* doit perdre son caractère absolu et devenir réelle, efficace, précise, définie. Il faut qu'elle soit transcrite parmi les autres lois, qui la menacent, la dépravent ou la « pervertissent ». Sinon, elle risque de rester éternellement abstraite, inefficace, vœu pieux, *utopie*. L'action et décision politiques responsables consiste dans la nécessité d'une « négociation » ou « transaction » infinie, entre, d'une part, la loi de l'*hospitalité inconditionnelle* qui se passe du droit, du devoir, de la politique même, et ordonne d'accueillir l'autre qui arrive, au-delà de toute condition et toute présupposition et, d'autre part, les lois de l'hospitalité, qui, en définissant des limites, des pouvoirs, des droits et devoirs, méprisent, tournent, contaminent la loi de l'*hospitalité inconditionnelle*. Comme l'écrit Derrida, dans les *Échographies de la télévision* :

« Il faut de la transaction au nom de l'intraitable, au nom de l'inconditionnel, au nom de quelque chose qui ne souffre pas la transaction et c'est cela la difficulté. La difficulté de la pensée comme difficulté "politique". »³¹

L'asymétrie entre l'hospitalité inconditionnelle et l'hospitalité sous condition fait que l'hospitalité reste un enjeu continu, car tout événement d'accueil de l'autre ne peut que s'avérer inférieure aux attentes de la loi de l'*hospitalité inconditionnelle*. Quelque décision qu'on prenne par rapport à la venue et l'arrivée de l'étranger, le devoir incommensurable d'accueillir l'autre, qui que ce soit, existera toujours et se passera de toutes limite et présupposition, justifiables en apparence, concernant la venue et le séjour de l'autre.

De plus, pour Derrida, l'utopie semble contredire la venue du « radicalement » autre, dans la mesure où elle impose au futur un certain horizon, qui est défini et s'annonce d'avance, dans un présent ou un futur préétabli³². Il en résulte que rien de *radicalement* neuf ne peut arriver dans l'horizon futur de l'utopie. Tout, ou presque tout, est défini d'avance. Aucun futur « réel » ne peut ainsi exister³³. Toutefois, quant à la remarque de

31 Jacques Derrida, Bernard Stiegler, *Échographies de la télévision, Entretiens filmés*, Paris, Galilée, 1996, p. 93

32 Derrida écrit par exemple dans *Spectres de Marx*: « C'est pourquoi nous proposons toujours de parler de démocratie à venir, non pas de démocratie future, au présent futur, non pas même d'une idée régulatrice, au sens kantien, ou d'une utopie – dans la mesure du moins où leur inaccessibilité garderait encore la forme temporelle d'un présent futur, d'une modalité future du présent vivant. » (J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 110).

33 George Daremas, en commentant les points de vue de Derrida sur l'utopie écrit : « Les conceptions utopiques présupposent un futur qui ne soit qu'un prolongement du présent (et de ses potentialités) au futur, un présent déguisé en futur. » (George Daremas, « Le fantôme de la démocratie et son achronie dans la pensée de Jacques Derrida », Gerasimos Kakoliris (dir.), *La pensée politique et éthique de Jacques Derrida*, Athènes, Plaisio, 2015, à paraître (en grec).

Derrida sur le danger d'un conditionnement du futur par un certain présent dans le cas de l'utopie, ajoutons qu'il en va de même pour le cas d'une quelconque « amélioration » du monde à travers uniquement des structures existantes³⁴. C'est quand on refuse de faire un effort, comme y incite Schérer, de « *penser une société meilleure autour de l'étranger, de l'admission de l'étranger* ». Ne fermerait-on pas ainsi la porte sur le « radicalement » neuf ?

Je dirais qu'on se trouve encore une fois devant une « double nécessité », devant un « double engagement » (*double bind*). D'une part, on se doit de trouver tout moyen pour limiter l'hostilité et la peur envers l'autre qui vient, mais aussi notre propre pouvoir sur notre propre maison, *hic et nunc*. D'autre part, par contre, il est nécessaire de développer à long terme une critique profonde et radicale contre les structures et les institutions qui rendent l'hospitalité presque impossible, y compris l'État-nation. Car, si l'on ne pense pas, si l'on n'imagine pas d'autres façons de coexister ensemble dans une société, on restera toujours figés dans les structures existantes, tout en se demandant pourquoi notre société devient de plus en plus inhospitalière. Je pense qu'ici, encore une fois, il ne s'agit pas de « soit l'un, soit l'autre » mais d'une combinaison : « l'un et l'autre à la fois »³⁵.

Gerasimos Kakoliris

34 Comme remarque Thomas Tsakalakis : « Le capitalisme réalimente le leurre de la démocratie par des concessions occasionnelles des droits aux citoyens défavorisés, à faibles doses de liberté et d'égalité, en dissimulant le fait qu'elles sont toujours révocables. » (Th. Tsakalakis, « La fonction déconstructive de l'humour dans les tragi-comédies beckettiennes », *ibid.*)

35 On sait que l'un des axes les plus importants de la pensée de Derrida est son opposition à la logique disjonctive de type « soit... soit », logique qui caractérise surtout la pensée occidentale. À travers une série de déconstructions, comme celle de Rousseau ou de Platon, Derrida met en relief une autre logique, celle de la « supplémentarité » : *l'un et l'autre à la fois*. Le *pharmakon*, par exemple, est « à la fois remède et poison [...] bénéfiques et maléfiques. » (Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, Collection : Points Essais, p. 87, Collection : Tel Quel, p. 78. Sur la « logique de la supplémentarité », voir Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, pp. 207-208 et 308).



Quelle drôle d'époque !

Mélanges offerts à René Schérer

René Schérer, né en 1922, appartient à la génération des fondateurs du Département de Philosophie de l'Université de Vincennes. Il a été collègue et ami de Foucault, Châtelet, Deleuze, Lyotard, Bensaïd, Badiou, Rancière, Brossat, etc. Ses premières recherches portent sur Husserl et Heidegger, puis il se tourne vers l'œuvre de Charles Fourier et participe activement aux mouvements universitaires et sociaux de Mai 1968. Par la suite, il se livre à une critique de la pédagogie. Dans *Émile pervers* (1972), il entreprend une analyse critique des relations qui se nouent entre le savoir, le pouvoir, le désir et l'enfance, telle que l'aperçoit Rousseau. Il réactualise, avec Guy Hocquenghem, le concept philosophique d'âme. Leur œuvre *L'Âme atomique* (1986) vise à sa réhabilitation mais détachée de tout contexte théologique. De même, il est, avec Jacques Derrida, l'inspirateur de la philosophie de l'« hospitalité » dans la pensée française contemporaine. (*Zeus hospitalier*, 1993 & *Hospitalités*, 2004). L'« utopie », l'« âme », l'« hospitalité » sont les trois clés pour aborder l'œuvre de René Schérer, œuvre qui s'inscrit dans le « cycle de Vincennes ».

Constantin Irodotou est chercheur post-doctoral au Laboratoire de Philosophie (LLCP-EA 4008) de l'Université Paris VIII. Il est boursier de la Fondation pour l'Éducation et la Culture européenne (IPEP – Fondateurs : Nikos et Lydia Tricha). Il a dirigé avec René Schérer la publication du Réveil d'Épiménide de Charles Fourier (*Fata Morgana*, 2014). Il est l'auteur de Des utopies sadiennes (*L'Harmattan*, 2015).

Photographie de couverture : Lo Hui-Chen

ISBN : 978-2-343-07527-3

38,50 €



9 782343 075273



Mélanges offerts à René Schérer

Sous la direction de
Constantin Irodotou



Sous la direction de
Constantin Irodotou

Mélanges offerts à René Schérer

Giorgio Agamben	Gerasimos Kakoliris
Philippe Artières	Diane Morgan
Alain Badiou	Paolo Mottana
Jonathan Beecher	Stéphane Nadaud
Georges Bloess	Jean-Luc Nancy
Thierry Briault	Alain Naze
Alain Brossat	Florent Perrier
Bruno Cany	Plínio Prado
Pierre Cassou-Noguès	Jacques Rancière
Simone Debout	Jean Soler
Joachim Daniel Dupuis	Antonia Soulez
Geneviève Fraisse	Philippe Tancelin
Marie-Dominique Garnier	Dimitris Vergetis

Quelle drôle d'époque !

L'Harmattan