

Hospitalité et politique

La pensée de l'im-possible de Jacques Derrida
Koji Hirose (Univ. de Tsukuba)

Introduction

On parle aujourd'hui du «retour» de la pensée politique. Les questions du sujet politique, de la communauté, du droit de l'homme, etc. se trouvent radicalement rediscutées.

Or on disait autrefois que les penseurs dits post-modernes comme Derrida, Foucault et Deleuze avaient détruit, dans les années 60, les fondements mêmes de la pensée politique, en récusant la question du sujet humain notamment. Mais paradoxalement, ce sont leurs ouvrages qui animent toujours les discussions actuelles sur le politique. Ce paradoxe n'est qu'apparent, car la pensée politique d'aujourd'hui n'est qu'une réactivation ou une reprise radicale de la philosophie que ces auteurs ont élaborée dans les années 60. Il suffirait de relire, avec Monsieur Sato, la lecture derridienne de Rousseau dans *De la grammatologie*, publié en 1967 pour constater son actualité et, éventuellement, ses limites.

C'est de ce point de vue que je vais présenter rapidement la pensée politique de Derrida, en examinant la notion d'hospitalité qu'il a choisi comme thème de son séminaire de 1996, à l'époque où le problème des immigrés dit clandestins soulevaient beaucoup de discussions. Je vais ensuite confronter Derrida à un autre philosophe de l'hospitalité qu'est René Schérer. Dans un ouvrage intitulé *Zeus hospitalier*, Schérer présente une philosophie de la virtualité en s'inspirant de la pensée de Gilles Deleuze. Signalons dès maintenant que Derrida et Schérer s'accordent à souligner le caractère dérangeant de la notion d'hospitalité.

Cette confrontation va nous conduire à la question de la communauté sans communauté que M. Hayashi va illustrer dans sa conférence.

1. Antinomie de l'hospitalité

Dans son séminaire sur la question de l'hospitalité, Jacques Derrida commence par poser une antinomie de l'hospitalité conditionnelle et inconditionnelle. Il y a, d'un côté *les* lois de l'hospitalité conditionnelle, c'est-à-dire les droits et devoirs qui imposent aux étrangers ou aux immigrés les conditions de l'accueil ou de l'intégration dans la famille, la nation ou l'Etat.

Mais il y a de l'autre côté *la* loi de l'hospitalité inconditionnelle et infinies qui va bien au-delà du juridique. Elle consiste à accueillir l'autre absolu – ce que

Derrida appelle l'arrivant absolu – sans demander leur identité ni leur capacité, sans leur demander ni le nom, ni contrepartie. La loi de cette hospitalité est absolue, elle va au-dessus *des* lois, qu'elles soient internationales ou cosmopolites.

Pour expliquer la radicalité de cette loi de l'hospitalité inconditionnelle, il se réfère à Emmanuel Lévinas qui affirme que « le sujet est otage » Je cite :

L'hôte est un otage en tant qu'il est un sujet mis en question, obsédé (donc assiégé), persécuté, dans le lieu même où il a lieu, là où, émigré, exilé, étranger, hôte de toujours, il se trouve élu à domicile avant d'élire domicile. (Adieu, 104)

L'hospitalité dans ce sens serait donc la possibilité d'une ouverture qui précède la distinction entre sujet/objet, dedans/dehors, actif/passif. Elle renvoie plutôt à une passivité originaire, à une mémoire d'un passé qui n'a jamais été présent, mais qui nous obsède et nous assiège ici et maintenant, dans le lieu même où nous sommes.

Il y aurait donc, à première vue, une antinomie insoluble entre la loi de l'hospitalité inconditionnelle, et les lois de l'hospitalité, ces droits et ces devoirs toujours conditionnés.

Cependant on aurait tort de croire que Derrida se contente d'opposer la conception idéaliste ou utopique de l'hospitalité à la conception réaliste ou empirique. Il se situe plutôt à un point de rencontre de deux régimes de lois ;

Ces deux régimes de loi, *de la loi* et *des* lois, sont donc à la fois contradictoires, antinomiques, *et* inséparables. Il s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre. Ils s'incorporent au moment de s'exclure, ils se dissocient au moment de s'envelopper l'un l'autre, *au moment* (simultanéité sans simultanéité, instant de synchronie impossible, moment sans moment) où, s'exposant l'un à l'autre, l'un aux autres, les autres à l'autre, ils se montrent à la fois plus et moins hospitaliers, hospitaliers et inhospitaliers, hospitaliers *en tant qu'*inhospitaliers. (75)

Il y aurait donc une contamination réciproque et nécessaire entre deux régimes de lois. Cela implique que l'hospitalité dite absolue se détruit et se pervertit nécessairement. C'est ce que Derrida appelle la « pervertibilité » essentielle de la loi de l'hospitalité inconditionnelle. Par exemple, on peut devenir virtuellement xénophobe pour protéger son chez-soi, alors que ce chez-soi est la condition même de toute l'hospitalité. L'hospitalité suppose le pouvoir ou la souveraineté du sujet, mais elle suppose aussi que l'arrivant absolu soit un ennemi virtuel dont le maître risque de devenir otage.

Rappelons en passant que cette contamination essentielle est, selon Derrida, propre à tous les actes performatifs. Dès l'époque de *De la grammatologie*, Derrida n'a cessé de mettre en évidence la division originaire de l'instant fondateur, de l'origine du social. Ce serait en ce sens que Derrida affirme que la pureté de la loi est toujours déjà contaminée par les lois conditionnelles qui risquent de détruire le fondement même de l'hospitalité.

2. La possibilité im-possible de l'hospitalité

Revenons au problème de l'hospitalité. Toute la question est de bien comprendre cette simultanéité sans simultanéité ou cet instant de synchronie impossible.

Si l'hospitalité inconditionnelle est essentiellement et nécessairement pervertible, cela peut signifier que l'hospitalité pure est pratiquement impossible. Dans ce cas, cette notion perdrait toute sa pertinence. Mais l'enjeu de Derrida consiste à affirmer que cette impossibilité peut et doit toujours *avoir lieu*. C'est donc au cœur même de cette antinomie ou aporie que l'impossible événement de l'hospitalité peut et doit avoir lieu et s'inscrire dans les lois.

Mais qu'est-ce qui se passe dans cet instant sans instant? Comment peut-on faire l'expérience de cette simultanéité sans simultanéité quand on accueille l'arrivant? Quel serait le rôle de l'invité en ce moment sans moment de l'hospitalité?

Au lieu de répondre directement à ces questions, Derrida commente dans son séminaire *La Loi de l'hospitalité* de Pierre Klossowski. L'oncle du narrateur, Octave, a fait mettre au mur de la chambre réservée aux visiteurs les pages manuscrites où il expose les difficultés concernant la loi de l'hospitalité ;

Quand mon oncle Octave prenait ma tante Roberte dans ses bras, il ne fallait pas croire qu'il fût seul à la prendre. Un invité entrait, alors que Roberte toute à la présence de mon oncle, ne l'attendait pas, et pendant qu'elle craignait que l'invité ne vînt, parce que Roberte s'attendait à quelque invité d'une résolution irrésistible, déjà l'invité surgissait derrière elle, alors que c'était mon oncle qui entrait, juste à temps pour surprendre l'effroi satisfait de ma tante, surprise par l'invité. Mais dans l'esprit de mon oncle, cela ne durait qu'un instant et de nouveau mon oncle était sur le point de prendre ma tante dans ses bras. Cela ne durait qu'un instant... car enfin, on ne peut pas à la fois prendre et ne pas prendre, être là et n'y pas être, entrer quand on est à l'intérieur.

Et à propos de cet «à la fois», Derrida souligne que cet « à la fois » est ce qui arrive toujours.

... la simultanéité, le « à la fois » de deux hypothèses incompatibles : «On ne peut pas à la fois rendre et ne pas prendre, être là et ne pas être, entrer quand on est à l'intérieur». / Or l'impossibilité de cet « à la fois », c'est à la fois ce qui arrive. Une fois et chaque fois. C'est ce qui arrive toujours. On prend sans prendre. L'hôte prend et accueille, mais sans les prendre, et «son» invité et «sa» femme, la tante du narrateur. On entre ainsi de l'intérieur : le maître de céans est chez lui, mais il en vient néanmoins à entrer chez lui grâce à l'hôte – qui vient du dehors. Le maître entre donc du dedans comme s'il venait du dehors. Il entre chez lui grâce au visiteur, par la grâce de son hôte. (112-113)

Dès lors, l'hospitalité doit et peut avoir lieu là où se produit un retournement *topologique* du maître et de l'invité. Il ne s'agit pas d'un simple échange entre deux personnages, ni un simple remplacement du dedans par le dehors. L'hospitalité ne suppose pas deux personnes ou deux domaines préalablement donnés. Il s'agit plutôt d'un événement où «le dehors» surgit au-dedans du dedans et où le dedans s'expose au-dehors du dehors. L'hospitalité réaliserait une jonction secrète du «dehors du dehors » et du «dedans du dedans».

Dans cet instant im-possible de l'hospitalité qui précède la distinction du dedans et dehors, le maître entre du dedans comme s'il venait du dehors; et l'invité viendrait du dehors comme s'il entraît du dedans. Mais s'il s'agit ici d'une simultanéité sans simultanété, c'est que l'événement de l'hospitalité ne se présente jamais, et que personne ne peut assister à cet événement ni du dedans ni du dehors. S'il se présente comme tel, il va être reconnu comme tel, et cette reconnaissance suffit à annuler l'hospitalité absolue, car elle risquerait alors de se transformer en réciprocité ou en pacte entre deux personnes.

Par conséquent, l'hospitalité comme telle devrait ne pas apparaître comme hospitalité, ni au maître ni à l'invité. Tel est l'événement im-possible de l'hospitalité.

3. L'auto-affection im-possible et son «avoir-lieu»

Je vais ajouter ensuite quelques remarques en ce qui concerne cette hospitalité im-possible.

1) Auto-affection im-possible.

La première remarque concerne le statut du sujet, qu'il soit philosophique ou politique, de l'hospitalité. L'antinomie de deux régimes de loi concerne, sur le plan de la subjectivité, celle de l'auto-affection et de l'hétéro-affection. L'hospitalité conditionnelle peut devenir facilement un contentement de soi-même, narcissique et auto-affectif et c'est cet auto-affection que vient détruire l'hospitalité absolue.

Pour bien comprendre cette antinomie de la subjectivité hospitalière, on pourrait donner une formule suivante : l'auto-affection est *en même temps* une hétéro-affection. Il faut évidemment comprendre cet 'en même temps' comme une synchronie impossible.

Dans la structure générale de l'auto-affection, dans le se-donner-une-présence ou une jouissance, l'opération du touchant-touché accueille l'autre dans la mince différence qui sépare l'agir du pâtre. Et le dehors, la surface exposée du corps, signifie, marque à jamais la division qui travaille l'auto-affection (De la grammatologie, 235)

Il faudrait donc reconnaître dans le retournement topologique dont j'ai parlé tout à l'heure la nécessité d'un *parcours*, et ce parcours doit laisser un certain *sillage de l'autre*. Sans apparaître comme tel, ce sillage s'inscrit à *même* le corps d'un arrivant et notre tâche serait de bien déchiffrer ce sillage indéchiffrable. (Cf. DG, 90)

En tout cas, c'est dans cet écart entre le soi affectant et le soi affecté, -- et cet écart est *en même temps* leur surface de contact --, c'est dans cet écart qu'on doit chercher la possibilité d'un nouveau sujet politique ou d'une nouvelle citoyenneté.

Ajoutons en passant que Michel Foucault traitait la même problématique dans ses dernières années lorsqu'il faisait la généalogie du souci de soi. Il s'agit d'une recherche de l'auto-subjectivation qui ne se définit pas par l'obéissance à la loi morale et catégorique. Et cette auto-subjectivation peut selon Foucault donner lieu à un des points de résistance par rapport à ce qu'il appelait les relations de pouvoir.

2) L'épreuve de l'im-possible et son «avoir-lieu».

Deuxième remarque concerne la possibilité im-possible de l'hospitalité. Si l'hospitalité absolue est impossible, ce n'est pas qu'elle soit la négation simple de la possibilité. Pour que l'hospitalité absolue arrive, il faut ce que Derrida appelle l'épreuve d'un im-possible qui ne serait pas négatif.

... une autre manière de penser la limite du philosophique au regard de questions comme l'hospitalité (invitation/visitation, toute une chaîne de motifs associés : la promesse, le témoignage, le don, le pardon, etc.), mais aussi à l'épreuve d'un im-possible qui ne serait pas négatif. Une telle épreuve

implique une autre pensée de l'événement, de l'« avoir-lieu » : seul l'impossible a lieu; et le déploiement d'une potentialité ou d'une possibilité qui se trouve déjà là ne fera jamais un événement ou une invention (Papiers Machine, 303)

Or, cette épreuve est aussi celle de la décision responsable en général :

Ce qui vaut de l'événement vaut de la décision, donc de la responsabilité : une décision que je puis prendre, la décision en mon pouvoir et qui manifeste le passage à l'acte ou le déploiement de ce qui m'est déjà possible, l'actualisation de mon possible, une décision qui ne dépend que de moi, serait-ce encore une décision? / D'où le paradoxe sans paradoxe auquel j'essaie de me rendre : la décision responsable doit être cette impossible possibilité d'une décision « passive », une décision de l'autre en moi qui ne m'exonère d'aucune liberté ni d'aucune responsabilité. (PM, 303)

Et c'est à l'épreuve de l'indécidable que l'on doit prendre une décision responsable sur la question politique. Seul la décision im-possible peut avoir lieu. Tel est la réponse de Derrida à ceux qui lui reproche de rester dans l'indécidable en ajournant la décision politique.

4. La pensée de la virtualité chez Schérer et Deleuze

On voit que, en proposant l'impossible possibilité de l'hospitalité, Derrida tend à dépasser l'opposition classique de possible et de réel. Mais je suis tenté ici de renvoyer cette problématique à un autre philosophe de l'hospitalité qu'est René Schérer, parce qu'il s'inspire largement de la critique deleuzienne de l'idée de possible.

Rappelons rapidement cette critique. Selon Deleuze, il faut distinguer possible et virtuel. Le possible s'oppose au réel, il s'épuise dans la réalisation, alors que le virtuel s'oppose à l'actuel, et il possède une pleine réalité en tant que virtuel. Le virtuel ne s'épuise pas dans l'actuel, il s'actualise en se différenciant. D'où l'idée de multiplicité pré-individuelle qui ne manque pas de singularité.

Or, dans les pages des *Lois de l'hospitalité* que Derrida ne cite pas, Klossowski disait que « l'hôte s'actualise dans l'invité » ou « il actualise une possibilité de l'invité. » C'est que, en termes deleuziens, l'hôte est un de ces points singuliers par lesquels s'actualise la multiplicité pré-individuelle. Je cite Schérer :

Ce qu'apporte l'hôte : rien, mais un rien qui est un Tout, alors que l'essentiel pour chacun est non pas d'être dans l'identification à soi, pas plus que dans l'identification à un autre (...), ce qui revient au même, mais dans le devenir qui, même s'il est le sien propre, est toujours un devenir-autre, enfant, animal, indiscernable, comme nous lisons chez Deleuze. (154)

L'hospitalité serait donc l'actualisation de la virtualité où le même devient l'autre (enfant, animal, femme...), tout en restant singulier. Dans cette actualisation se produit une sorte de résonance interne entre le même et l'autre et cette résonance n'exclut pas leur hétérogénéité. L'hôte est donc ce qui déclenche ce processus de singularisation créatrice et affective. C'est dans ce sens que Schérer déclare que l'hôte est un pli du monde :

La fonction de l'hôte? Puisqu'il en faut bien une (...), c'est d'être le pli et la pliure, dans cet espace lisse entre désert et ciel, à partir desquels il y a du devenir visible, dans l'image offerte à soi-même et à l'histoire. (...) Le pli, en lui-même, n'est rien qu'une potentialité de pliure, ou la trace d'une pliure ancienne, mais il dynamise la surface. (162, 171)

On voit bien que Schérer met l'accent sur le caractère *intensif* de l'expérience de l'hospitalité. Selon Deleuze, l'intensité est la différence en soi, et elle « s'ouvre sur des séries disjointes, divergentes » dit-il dans *La logique du sens*. L'hospitalité serait une affirmation active de la disjonction et de la divergence.

Conclusion : la mémoire im-possible de la communauté

Si Derrida n'a pas souscrit à une telle pensée de virtualité, c'est peut-être parce qu'il voulait insister sur l'aspect tragique ou antinomique de l'hospitalité. La philosophie de la virtualité risquerait, selon Derrida, de substantialiser la nature indifférenciée et de justifier le retour du vitalisme naïf et optimiste. Il ne s'agit pas ici d'examiner le bien-fondé de cette interprétation. Je me contente ici de vous faire remarquer que l'insistance de Derrida sur l'aspect tragique ou antinomique de l'hospitalité montre sa résistance à la solution facile proposée par ce qu'il appelle la bonne conscience, moraliste ou moralisant.

Relisons donc pour terminer sa lecture de l'hospitalité dans la tragédie. Dans son séminaire sur l'hospitalité, il commentait longuement *L'Oedipe à Colonne* de Sophocle où Oedipe se présente comme une sorte d'immigré clandestin qui meurt à l'étranger. Notons que sa lecture est centrée sur le paradoxe du secret et de la mémoire dans une certaine communauté en train de naître.

Au moment de mourir en effet, Oedipe enjoint ou ordonne à Thésée de ne pas révéler le lieu de sa tombe à quiconque, en particulier à ses filles. Il va donc les priver de leur deuil, il dicte un deuil im-possible, un deuil sans fin.

Et Derrida montre comment ce secret *encrypté* fonctionne à la fois comme une promesse et une menace. Le secret gardé sur le lieu de la mort va sauver la ville ou lui permettra le salut, mais cette promesse ressemble à une menace, car, elle annonce aussi que si le secret n'était gardé, tout irait mal.

Thésée devient ainsi l'otage d'un mort, il devient aussi prisonnier d'un lieu secret qu'il doit garder secret. Il doit rester fidèle à un secret qu'il n'a pas choisi, là même où il habite, sans s'identifier à l'appartenance. Ce secret garde Thésée avant même qu'il ne le garde.

Autrement dit, pour qu'il y ait événement d'hospitalité, il faut que quelque chose arrive en un instant qui n'appartient pas à l'économie du temps, de telle que le secret s'encrypte lui-même. «(L)'oubli oublie, (...) il s'oublie», dit-il dans *Donner le temps* (Donner le temps, 30). Mais cet oubli, sans être presentable, ne soit pas rien. Il donne lieu à un deuil sans fin, et à un déchiffrement interminable de ce qui *apparaît* comme indéchiffrable.

Dès lors, la mémoire d'un tel secret ne renforcera jamais l'appartenance à une communauté, elle ne promettra pas non plus l'avènement d'une nouvelle communauté. Elle ne laisse en paix aucun lien social, aucune «intersubjectivité», aucun consensus. Cette mémoire im-possible et im-mémorial est ouverte simplement à « un événement sans événement » de l'hospitalité.