



HAL
open science

L’imaginaire de l’hospitalité à l’horizon de la politique tragique : reconfiguration cosmopolitique

Mohammad Vaferi

► **To cite this version:**

Mohammad Vaferi. L’imaginaire de l’hospitalité à l’horizon de la politique tragique : reconfiguration cosmopolitique. Science politique. Université Paris Cité, 2022. Français. NNT : 2022UNIP7305 . tel-04498033

HAL Id: tel-04498033

<https://theses.hal.science/tel-04498033>

Submitted on 11 Mar 2024

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.

L’imaginaire de l’hospitalité à l’horizon de la politique tragique : reconfiguration cosmopolitique

Par M. Mohammad VAFERI

Thèse de doctorat de philosophie politique
Présentée et soutenue publiquement le 2 décembre 2022

Dirigée par Mme Marie CUILLERAI

Devant un jury composé de :

Mme Claudia GUTIEREZ,
Assistant professor, Université du Chili,
rapporteur ;

M. Patrice VERMEREN,
Professeur, Université Paris 8
Vincennes – Saint-Denis, rapporteur ;

M. Nicolas POIRIER,
Docteur-Professeur Certifié, Université
Paris Nanterre, examinateur ;

M. Benjamin BOUDOU,
Professeur, Université Rennes 1,
examinateur ;

Mme Martine LEBOVICI,
Maître de Conférences HDR émérite,
Université Paris Cité, invitée ;

Mme Marie CUILLERAI,
Professeur, Université Paris Cité,
directrice.



The imaginary of hospitality on the horizon of tragic politics: cosmopolitical reconfiguration

Abstract:

Hospitality is a notion often caught between politics and ethics. Is this its fatal destiny? This study aims to give hospitality a definition that is both political and ethical. It can, therefore, be thought of as a laboratory in which several concepts intersect, distinguishing and reconfiguring themselves. How and in what configuration is hospitality imagined in contemporary Western societies? What is the relationship between economic globalization and hospitality? This contemplation identifies the practice of hospitality as a potential force for political change. Furthermore, the question of responsibility in a phenomenology radicalized by ethics is the basis for the possibility of a new subjectivation, capable of giving another definition of ethics in a responsive approach. Consequently, a reflection of the notion of the foreigner also comes into play, so that the cosmopolitical condition of hospitality is realized. This study proposes an interpretation of politics as a tragedy, opening a range of possibilities for a practice of centrifugal and cosmopolitical hospitality. This political notion allows the constitutive part of ethics to be recognized in the redefinition of hospitality.

Keywords:

Hospitality ; imaginary ; foreign ; responsibility ; tragic ; cosmopolitics ; politics ; ethics ; responsibility ; autonomy ; heteronomy ; auto limitation ; heterotopia ; uprooting ; Castoriadis ; Levinas

L'imaginaire de l'hospitalité à l'horizon de la politique tragique : reconfiguration cosmopolitique

Résumé :

L'hospitalité est une notion souvent tiraillée entre politique et éthique. Est-ce là son destin fatal ? Cette étude vise à donner à l'hospitalité une définition qui embrasse ces deux versants, qui soit à la fois politique et éthique. L'hospitalité peut et doit être pensée comme un laboratoire au sein duquel plusieurs concepts se croisent, se distinguent et se reconfigurent. Adopter cette conception de l'hospitalité permet d'éclairer à nouveau toute une série de questions par ailleurs anciennes. Comment et dans quel imaginaire est appréhendée l'hospitalité dans les sociétés occidentales contemporaines ? Quel est le rapport entre la globalisation économique et l'hospitalité ? En quoi la pratique de l'hospitalité représente une potentielle force, insoupçonnée, de changement politique ?

En effet, en faisant, via une approche responsive, de la responsabilité la base pratique d'une nouvelle subjectivation, l'hospitalité et sa pratique permettent d'amender la définition de l'éthique, laquelle engage alors non seulement à un nouveau rapport à l'autre, mais exige également de s'interroger sur la différence entre cet autre et l'étranger. À partir de cette reconfiguration conceptuelle, l'auteur propose une interprétation de la politique mettant l'accent sur son tragique, afin d'ouvrir les champs du possible à une pratique de l'hospitalité centrifuge. Cette dernière implique à son tour une redéfinition de la politique, assumant par-là la part constitutive de l'éthique en son sein et ne pouvant être réalisée que dans un horizon cosmopolitique.

Mots clefs :

Hospitalité ; imaginaire ; étranger ; responsabilité ; tragique ; cosmopolitique ; politique ; éthique ; responsabilité ; autonomie ; hétéronomie ; autolimitation ; hétérotopie ; déracinement ; Castoriadis ; Levinas.

Remerciements

Je tiens à remercier grandement en tout premier lieu ma directrice de thèse, Madame Marie Cueillerai, pour toute son aide. Il m'est impossible d'oublier son soutien, sa patience et son sens de responsabilité. Je remercie ensuite M. Patrice Vermeren, Mme. Claudia Guterez, Mme. Martine Leibovici, M. Nicolas Poirier et M. Benjamin Boudou, qui m'ont fait l'honneur de bien vouloir étudier avec attention mon travail.

Mes remerciements s'adressent également à Samira et Alireza pour leur aide précieuse pour les recherches bibliographiques.

Je n'oublierai pas les encouragements et les suggestions diverses de Rémi pendant la rédaction de la thèse. Son aide pour la mise en forme de thèse m'a sauvé.

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Anders pour sa relecture minutieuse et ses conseils utiles et fructueux. Son amitié m'est un grand honneur.

Il m'est difficile de trouver de bons mots pour remercier mon amie Charlotte pour sa relecture soigneuse. Sa compagnie durant les moments difficiles de la rédaction a été la lumière de l'amitié que je garderai dans mon cœur.

Je voudrais remercier également Madame Martine Leibovici pour la lettre qu'elle a écrite, il y a des années, sans laquelle je ne serais jamais venu en France.

Je garde un magnifique souvenir des conversations et des moments vécus, pendant ma vie doctorale, avec Ulvika, Taina, Mario, Valentin, Assunta, Rosa, Armand, Julie, Pascale, Kevin, Maude, Hala, Erwan, Brice, Asli, Victor et Elie.

Mes derniers remerciements vont à Davide, mon compagnon de vie, pour toutes ces années passées à mes côtés et pour sa présence qui est un retentissement de confiance et de paix.

A la mémoire d'Étienne Tassin.

Sommaire

Introduction.....	11
Chapitre 1. L'hospitalité et l'imaginaire.....	37
Chapitre 2. L'hospitalité et l'éthique.....	77
Chapitre 3. L'hospitalité et la politique.....	127
Chapitre 4. L'étranger.....	179
Chapitre 5. L'hospitalité et le tragique.....	235
Chapitre 6. L'hospitalité et la cosmopolitique.....	265
Conclusion.....	301
Bibliographie.....	305
Table des matières.....	317

Introduction

Si se déplacer est un caractère largement partagé par les êtres vivants sur la planète, voyager en est un proprement humain. Nous traversons les frontières, les territoires et les confins, comme ils nous traversent aussi, réciproquement. Le voyage nous marque ; nous ne sommes plus ceux que nous étions avant lui. Le trait commun à tous les voyages est de rencontrer l'altérité. Qu'il soit court ou long, proche ou lointain, inédit ou répété, le voyage est une rencontre, et cette dernière apporte toujours des surprises. Ce sont ces surprises qui ont rendu les voyages si mystérieux, si curieux, et aussi désirés. Le voyage est prodigieux. C'est pourquoi le voyageur était une figure respectée à travers les âges : il a vu des lieux et des gens autres que ceux que l'on appelle, d'une manière significative, des connaissances. Il est sorti de l'ordinaire et est passé à l'extraordinaire. C'est le sens premier voyage, avant toute autre raison ou tout autre motif. Un voyageur sort du connu et va vers l'inconnu ; de l'ordinaire à l'extraordinaire.

Voyager demande non seulement des moyens et des équipements, mais aussi des territoires ouverts et hospitaliers qui se traduisent en une ouverture d'esprit, une intelligence politique, une préparation sociale pour permettre que l'ordinaire et l'extraordinaire puissent se rencontrer. C'est ici que la signification de l'hospitalité apparaît comme enjeu historique, éthique, politique, soucieux des voyageurs, quel que soit leur statut de visiteur, de migrant, d'exilé ou de réfugié. Ainsi, la pratique de l'hospitalité signifie, avant tout, un arrangement avec la réalité, lorsqu'elle est le bouleversement d'un croisement entre le calme du quotidien et l'agitation de l'extraordinaire.

Cette hospitalité n'est pas sans obstacle. Autrement dit, suivant le titre du livre de Levinas¹, il faut parler de *difficile hospitalité*. Elle est difficile puisqu'elle doit répondre, avant tout, à une question qui se pose impérativement à notre époque, c'est-à-dire dans le contexte suivant. D'une part, le monde est plus que jamais exposé et en proie aux menaces nucléaires, aux guerres revenantes, aux régimes politiques totalitaires qui ont franchi toutes les frontières de l'oppression et de la domination, et aux idéologies funestes, religieuses et non religieuses, qui mettent en scène le massacre des populations. D'autre part, la globalisation se dirige, toujours davantage, vers une finance globalisée dans laquelle, avec la complicité des États et des principaux acteurs économiques mondiaux, l'injustice et la discrimination entre les classes économiques et sociales est à son comble. Les populations sont arrachées à leur sol, dépourvues de ce qui faisait sens à leur vie et qui leur donnait, malgré tout, les moyens de vivre dans les zones visées par les cartels et les internationaux. De plus, dans les pays démocratiques, les uns après les autres, des formes et des expressions politiques identitaires-nationalistes, racistes, xénophobes et homophobes, sont autorisées à apparaître et même à accéder au pouvoir. La question qui se pose est donc la suivante : est-il opportun de parler d'hospitalité ?

Autrement dit, et en empruntant les mots d'Hannah Arendt, il faut dire que la responsabilité de chacun tient en ce rappel que, dans un monde aussi froid et noirci à l'ombre du « mal », il ne faut pas que nous cessions de comprendre le monde et le « mal ». Il ne faut pas cesser d'inclure la vie dans le monde avec les autres, pour le supporter ; car l'insupportable d'être au monde avec les autres conduit à la négation de la civilisation² et à la fin de l'humanité. Le but de cette responsabilité est de nous réconcilier avec le monde, et de supprimer l'aliénation entre les sujets malgré le mal.

¹ *Difficile Liberté, Essai sur le judaïsme* est le titre d'un ouvrage d'Emmanuel Levinas dans lequel il propose une réflexion sur la tradition hébraïque après la tragédie de la Shoah et contre la barbarie du nazisme.

² Anne Gotmann considère l'hospitalité comme un élément important dans la réalisation de l'homme, qui « participe de la civilisation et contient un principe critique » dans sa vie quotidienne. GOTMANN Anne, *Le sens de l'hospitalité : Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Paris : PUF, 2001, p. 2

Cette activité est sans fin lorsque nous acceptons et réconcilions avec la réalité, tout en changeant et en variant constamment, en d'autres termes, en comprenant la réalité du monde, nous ressentons une certaine familiarité et un [soulagement] dans le monde [...]. [Nous commençons à nous appartenir au monde]. La compréhension est [un processus] qui est sans fin et, par conséquent, ne peut produire aucun résultat final. Comprendre et être vivant est une voie humaine particulière [...]. Autant l'émergence des régimes totalitaires est l'événement central de notre monde, autant comprendre le totalitarisme ne conduit pas à condamner quoi que ce soit ; au contraire, comprendre le totalitarisme signifie se réconcilier avec un monde dans lequel de telles choses sont fondamentalement possibles.³

Comprendre la réalité actuelle de notre monde nous conduit à une attention à la question des exilés, des réfugiés, des étrangers sans-droit, à celle des populations à qui, à cause de la détresse, la contrainte et la nécessité, aucune autre décision n'est laissée que la migration. Leur voyage est dû à l'inévitabilité du mal qui est présent dans le monde, et, de ce fait, ils sont les vrais voyageurs qui nous apprennent les surprises de la rencontre. Autrement dit, comprendre le mal ne doit pas être entendu comme la possession d'une connaissance⁴, mais comme un souci aboutissant à une pratique.

C'est ainsi que nous comprenons l'hospitalité, comme une préparation et un équipement pour accueillir ceux qui ont fui le mal dans le monde. L'hospitalité a donc un lien avec une interprétation moderne du mal. Si le mal, dans la pensée antique et traditionnelle, est inévitable et incompréhensible parce qu'il est une question divine ou surhumaine et que l'homme ne peut que le subir, dans la modernité se dessine une nouvelle interprétation du rapport entre l'homme et le mal. Le mal est compréhensible et donc il est possible de le prévenir. Le mal n'est pas une force surhumaine, démoniaque, mythique ou surnaturelle. Nous pouvons nous sauver et faire du monde un endroit vivable

³ ARENDT Hannah, « Understanding and Politics » *Essays in Understanding 1930-1954 : Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York : Schocken Books, 1994, pp. 307-327

⁴ Emmanuel Levinas critique cette connaissance en la situant dans le « lieu même de l'intelligible ». Il décèle une « corrélation » entre cette connaissance et la notion de l'être dans la tradition philosophique occidentale. Il note que cette connaissance possède une priorité dans cette tradition et est identifiée avec l'Esprit. LEVINAS Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Paris : Payot & Rivage, 1998, pp. 67-74. Nous pouvons ajouter que c'est en sortant de cette forme de connaissance que l'homme-pour-l'autre de Levinas se dessine. Qui se situe face à l'homme de l'être ou se rapportant à l'être. Pour lui, la figure parfaite de cet homme se manifeste dans le national-socialisme. Voir ABENSOUR Miguel, « Le mal élémentaire » in LEVINAS Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris : Payot & Rivage, 2015, pp. 27-119

pour les humains. Si le mal est compréhensible, on peut empêcher qu'il se reproduise, et, puisqu'il est possible de l'enrayer, l'homme devient responsable de ses actes et de leurs conséquences quant au mal.

Avec cette introduction sur le rapport entre la compréhension du mal et celle de la réalité du monde, et leur lien aux autres et à l'hospitalité, nous pouvons atteindre une compréhension plus large et plus générale de l'hospitalité. Cette entente de l'hospitalité comme une attention ou même une *intention* au mal vécu par les autres, qui définit aussi ma manière d'être au monde, se rapproche de ce que Derrida écrit à propos du lien entre l'intentionnalité, la responsabilité, l'hospitalité et l'éthique dans la pensée de Levinas :

L'intentionnalité est hospitalité, dit donc littéralement Levinas. La force de cette copule porte l'hospitalité très loin. Il n'y a pas une expérience intentionnelle qui, ici ou là, ferait – ou non – l'expérience circonscrite de quelque chose qu'on viendrait appeler, de façon déterminante et déterminable, hospitalité. Non, l'intentionnalité s'ouvre, dès le seuil d'elle-même, dans sa structure la plus générale, comme hospitalité, [...], éthique de l'hospitalité, donc éthique en général. Car l'hospitalité n'est pas davantage une région de l'éthique, voire, [...] le nom d'un problème de droit ou de politique : elle est l'éthicité même, le tout et le principe de l'éthique.⁵

Vouloir comprendre le mal existant dans le monde ne se fait pas dans un but spéculatif de l'entendement des choses. Cela n'est pas non plus pour me protéger du mal, mais bien pour l'éviter en le prévenant. Et nous évitons le mal dans un monde pluriel, c'est-à-dire avec les autres. L'intentionnalité portée au mal dans le monde est déjà une intentionnalité, une sensibilité portée aux autres : une hospitalité pour les autres à travers laquelle nous pourrions éviter le mal dans le monde. Ainsi, le caractère complexe de l'hospitalité se manifeste. Elle est « l'éthicité même », certes, mais elle ne peut l'assumer, ou s'assumer elle-même, que dans une approche plurielle, donc politique. Autrement dit, si comprendre le mal est un acte éthique – une ouverture qui est, de manière incontournable, portée vers les autres –, éviter le mal ne passe que par un acte politique. L'hospitalité se trouve donc au croisement de l'éthique et de la politique.

Ce mal ne concerne pas uniquement les autres et les lointains. Non seulement il nous concerne, mais il peut être, en quelque façon, la conséquence

⁵ DERRIDA Jacques, *A dieu à Emmanuel Levinas*, Paris : Galilée, 1997, p. 49

de notre mode de vie. Pour le dire autrement, la signification de la liberté est étroitement liée à la manière dont l'on conçoit la responsabilité. Si les contraintes posées par un État définissent toute la vie juridique des sujets par la fixation des lois, qu'elles interviennent dans la manière et la nature des relations que les membres d'une société entretiennent avec les étrangers, ou si les conséquences des décisions prises par un État peuvent avoir des impacts dans d'autres pays et chez d'autres populations, la définition de la liberté de la société en question ne peut alors pas se limiter aux rapports juridiques et politiques que les sujets abordent, dans un cadre national, avec l'État. Les autres, les étrangers prennent déjà partie dans la définition de cette liberté. Ainsi, et dans une large mesure, c'est cette considération de l'étranger, dans la société accueillante ou ailleurs, mais un ailleurs impacté par nos décisions et nos actes, qui distingue la liberté du sujet d'une licence. Dans cette considération, le sujet peut jouir de sa liberté en étant responsable du sort des autres, des étrangers. Le sujet libre est donc un sujet hospitalier⁶.

Un autre problème se soulève ici, à côté de cette considération éthique qui trouve sa réalisation dans une entente politique de la relationalité. La réalité de la pratique de l'hospitalité, la solidarité avec les autres populations en détresse, et l'ouverture envers l'étrangeté se montrent autrement dans les sociétés modernes. Ce constat nous conduit à une interrogation sur l'imaginaire de l'hospitalité dans ces sociétés. L'État et le rôle qu'il joue dans la pratique de l'hospitalité ne font que partie d'une question plus générale : dans quelles significations imaginaires des sociétés modernes l'hospitalité est-elle entendue, ou, justement, imaginée ? C'est à partir de cette question que toute une série des problématiques politiques et éthiques apparaissent au sein de l'interrogation sur la pratique de l'hospitalité.

⁶ Il faut noter que, malgré le dépassement que nous allons effectuer s'agissant de la pensée lévinassienne, nous demeurons redevables à sa définition centrale de la relation subjective, éthique et phénoménologique qui s'appuie sur une conviction profonde, celle de penser l'homme fondamentalement comme relationnel. Nous ne pouvons pas cacher l'inspiration de sa pensée dans ce que nous définissons comme liberté liée à l'autre. Ici, l'autre n'est pas la limite ou la contrainte de ma liberté, il est la condition de la possibilité de la liberté. Une phrase de Levinas peut éclairer cette relationalité qui se distingue du sujet traditionnel cartésien pensé et conçu dans l'absolu de l'être : « [...] le monde fondé sur le *cogito* apparaît humain, trop humain – au point de faire rechercher la vérité dans l'*être*, dans une objectivité en quelque façon superlative, pure de toute « idéologie », sans trace humaine. » LEVINAS Emmanuel, *L'humanisme de l'autre homme*, Paris : Fata Morgana, 1972, p. 74

Dans cette thèse, nous souhaitons réfléchir sur ces problématiques en abordant les obstacles théoriques à la pratique de l'hospitalité dans les sociétés modernes. Ainsi, poursuivre l'examen des points communs entre Levinas et Castoriadis nous amène à la problématique principale de cette thèse : le nouveau rapport entre éthique et politique dans une réflexion sur l'hospitalité. Nous pensons que cette nouvelle relation, sur laquelle repose tout le fondement de notre thèse, est possible par un changement dans notre interprétation de la subjectivité. Il nous faut aussi méditer sur ce qu'exige une transformation de l'imaginaire pour donner le sens à la pratique de l'hospitalité comme une action politique. Autrement dit, à partir de la reconsidération de l'hospitalité, nous allons échafauder une redéfinition de l'éthique et de la politique. La raison pour laquelle nous attachons de l'importance à la réflexion sur l'hospitalité est que, à travers sa pratique, une reconfiguration de la politique et l'éthique devient inévitable.

Cependant, avant d'aborder les problèmes et les obstacles à la pratique de l'hospitalité, nous devons examiner la question de l'imagination. Plutôt que de proposer d'emblée une définition de l'hospitalité, nous tâcherons de comprendre quelle est la place que l'hospitalité occupe dans l'imaginaire social des sociétés modernes. Sans la considération de cet aspect du problème, nous ne pouvons pas traiter d'autres questions concernant l'hospitalité ; sans connaître les significations de l'hospitalité, nous ne sommes pas capables de la critiquer et de la redéfinir.

Avant d'entamer la présentation des chapitres et de leurs problématiques, nous tenons à éclairer une composante centrale de notre recherche. Si plusieurs penseurs figurent dans le cheminement théorique de la thèse, deux philosophes demeurent les plus inspirants, à savoir Emmanuel Levinas et Cornelius Castoriadis. Ces derniers nous ouvrent les champs nouveaux de réflexions, notamment en matière de l'hospitalité. Bien que ni l'un ni l'autre n'aient écrit sur le sujet⁷, nous pensons qu'ils peuvent nous aider à en élaborer une réflexion.

⁷ Cependant l'hospitalité n'est pas une notion étrangère chez Levinas, même si nous ne trouvons pas de textes consacrés à ce sujet.

Il existe peu de similitudes entre les pensées de ces deux philosophes. Ils ont vécu à la même époque mais n'ont jamais dialogué, ni écrit l'un sur l'autre, pas même pour se critiquer. Cependant, ces deux penseurs, pris, en quelque sorte, ensemble, peuvent aider notre étude de deux manières. Premièrement, il faut dire que si Castoriadis et Levinas pensent chacun dans des traditions philosophiques très différentes, en réfléchissant sur leurs œuvres, des points communs peuvent être repérés, sur lesquels nous nous concentrerons. L'un des points les plus importants pour notre recherche concerne, d'une part, le concept d'autonomie dans la pensée de Castoriadis, et, d'autre part, celui d'hétéronomie dans l'éthique que suggère Levinas. Nous ferons de notre mieux pour réunir ces deux points dans une réflexion sur l'hospitalité. Si demeure la question de savoir pourquoi ces deux penseurs ont été choisis, il faut dire que ce choix est une réponse à la question qui nous occupait, à savoir : comment penser l'hospitalité dans une approche à la fois morale et politique ?

Cette question détermine le deuxième aspect par lequel le rapprochement de ces deux auteurs trouve sa pertinence. Ce choix, en plus de nous aider à définir l'hospitalité en dehors des binarismes conventionnels – comme la dualité entre éthique et politique –, nous fournit le moyen d'établir une relation entre deux voix extrêmes. Castoriadis et Levinas, dans la philosophie contemporaine, peuvent être considérés comme deux penseurs radicaux, chacun dans sa propre tradition de pensée. Avec un héritage précieux pour la philosophie contemporaine, si l'on considère Castoriadis comme la voix d'une sorte de relecture de la politique et de la philosophie avec une référence constante à Athènes, Levinas est, quant à lui, la seule voix de Jérusalem dans la philosophie contemporaine. L'un pensait la démocratie radicale dans son rapport à l'autonomie du sujet, l'autre réfléchissait à une éthique radicale explicable à partir de la phénoménologie, qui, à son tour, se voit radicalisée par la question de l'Autre. Nous reconnaissons que cette rencontre philosophique est un défi important, mais nous signalons d'emblée que, nulle part dans cette étude, notre but n'est de lire les œuvres de deux philosophes dans une seule perspective comparative. Notre intérêt principal à introduire l'éthique de Levinas et la politique de Castoriadis est d'enrichir nos questionnements sur l'hospitalité. Pour cette raison, nous n'hésitons pas à critiquer leur pensée et à dépasser certains de

leurs concepts, pour parvenir à formuler des définitions qui correspondent, selon nous, à la pratique de l'hospitalité. Nous ne demeurons pas tout à fait fidèles à leur philosophie, mais nous nous inspirons de leur manière de voir le monde.

Pour donner un fil conducteur à cette inspiration, nous allons à présent circonscrire ce qui, dans notre perspective, constitue les moments les plus importants de la pensée de Levinas et de Castoriadis. Pour Levinas, la philosophie cherche, ou devrait chercher, à expliquer « ce qu'est l'éthique ». Selon sa définition, l'éthique consiste à prêter attention au droit de vie de « l'Autre ». De ce point de vue, nous pouvons dire que Levinas est un défenseur de l'humanisme, non pas au sens d'un soutien des « droits de l'homme », mais au sens de la défense de l'« l'autre homme ». Dans sa philosophie, Levinas va au-delà de l'existence en considérant le rapport éthique formé par la rencontre du sujet avec « l'Autre » comme quelque chose de surnaturel – et non, justement, comme faisant partie de l'existence. Ainsi, la phénoménologie proposée par Levinas est conçue par rapport à sa compréhension éthique. Notre existence dans le monde est établie par une telle compréhension éthique d'un rapport aux autres. Rappelons que Levinas ne cherche pas à formuler un système moral et à exprimer l'ensemble des règles morales qui dessinent les limites des actes humains. Il parle plutôt de la priorité de l'éthique sur la philosophie, ce qui revient à ne pas réduire l'autre au même. Cela entraîne des conséquences majeures pour une réflexion sur l'hospitalité. Ce que Levinas nous enseigne va bien au-delà d'un simple constat juridique : le droit de l'autre, dans l'éthique lévinassienne, est une notion existentielle, une condition d'être-au-monde. Toute la philosophie de Levinas, prend, ainsi, le sens d'une hospitalité. L'hospitalité n'est donc pas seulement une réflexion sur un ou le droit, mais aussi sur la priorité-même. Levinas pense que l'autre est antérieure à toute position que Je occupe, à toute origine dont Je prétend venir. L'Autre est une trace d'un passé an-archique parce qu'il est antérieur à tout passé, et il est un avenir infini parce qu'il est non-thématisable – toute tentative pour le thématiser et l'entendre dans la conscience du même est une violence. Dans ce sens, chaque place, chaque lieu du même, est *a priori* une terre d'asile pour l'autre. L'éthique est une manière d'être qui redéfinit le rapport entre l'être et le monde.

L'éthique, déjà *par elle-même*, est une "optique". Elle ne se borne pas à préparer l'exercice théorique de la pensée qui monopoliserait la transcendance. L'opposition traditionnelle entre théorie et pratique, s'effacera à partir de la transcendance métaphysique où s'établit une relation avec l'absolument autre ou la vérité et dont l'éthique est la voie royale. Jusqu'alors le rapport entre théorie et pratique ne se concevait pas autrement que comme une solidarité ou une hiérarchie : l'activité repose sur des connaissances qui l'éclairent ; la connaissance demande aux actes la maîtrise de la matière, des âmes et des sociétés – une technique, une morale, une politique – procurant la paix nécessaire à son exercice pur. Nous allons plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique, nous traitons l'une et l'autre comme des modes de la transcendance métaphysique.⁸

Nous voici devant la définition de l'éthique et ce que Levinas attend d'une approche éthique, à la fois en théorie et en pratique. Cependant, nous allons nous interroger sur cette définition de l'éthique en examinant les aspects « vivables » et « invivables » de cette dernière. Nous pensons que l'hospitalité est le lieu propice à cette analyse.

Quant à la philosophie de Castoriadis, ce qui nous intéresse tout particulièrement est son explication de la crise qui se déroule au sein des systèmes démocratiques. Castoriadis problématise d'emblée le choix de ce thème, et il le considère comme étant conditionné par l'émergence d'une définition de la démocratie qui, au contraire de la pensée politique antique, réduit cette dernière à un seul ensemble de procédures. Il développe cette critique avec la description de la pensée politique grecque qui considérait la démocratie comme un régime, et cela n'était possible qu'avec une compréhension fondamentale des objectifs de l'institution politique, et la détermination d'un type d'existence humaine compatible avec ce régime. Pour Castoriadis, l'acceptation purement procédurale de la démocratie, avec une couverture philosophique quelconque, résulte d'une crise des significations imaginaires qui sont liées aux finalités du vivre ensemble. L'approche procédurale tente d'abord de séparer tout examen des buts ultimes de la vie collective de la discussion sur le « type politique du régime », afin d'éliminer jusqu'à la possibilité d'une planification de ces buts. Il décèle dans cette approche une relation à ce que l'on appelle l'individualisme. D'une manière générale, le souci politique pour la

⁸ LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 1991, pp. 14-15

démocratie s'explique, de façon philosophique chez Castoriadis, par l'élaboration de la notion d'imaginaire social. Pour éclairer de manière introductive cette notion, nous pouvons dire que, pour Castoriadis, tout changement social implique des discontinuités fondamentales qui ne peuvent être comprises en termes de cause spécifique, ou présentées comme une séquence d'événements : le changement émerge par et dans l'imagination sociale, et sans décisions précises quant à la fonctionnalité ou à la causalité des phénomènes. Pour connaître les changements sociaux, ou mieux, l'histoire d'une société, il faut connaître son imaginaire qui est manifeste dans ses significations sociales. Nous allons, grâce à cette idée castoriadienne, examiner la signification de l'hospitalité dans les sociétés modernes pour déterminer dans quelles conditions sociales et politiques cette dernière est imaginée. Par ailleurs, la réflexion sur le rapport entre un imaginaire instituant et institué nous aidera à mieux comprendre le potentiel politique de la pratique de l'hospitalité, ainsi que les obstacles qu'elle rencontre. Les termes chers à Castoriadis d'institué et d'instituant sont les composants à la fois complémentaires et conflictuels de la société.

La société a deux faces qui sont en relation : l'instituante et l'instituée. La société instituante est de l'ordre de l'infra-pouvoir, qu'il appelle également l'imaginaire social-historique instituant. On peut le comprendre comme étant « l'esprit du temps » : c'est ce qui est créé à la fois par tous et par personne, ce qui précède et transcende les individus mais ne peut exister qu'incarné en leur sein. Quant à la société instituée, elle recouvre la société donnée, le pouvoir explicite, qui s'exprime par les institutions au sens large. Le domaine institutionnel est très large, et parmi les institutions, on peut notamment citer : le langage, les normes, la famille, les outils, les modes de productions. Ainsi, ce qui fait – ce qui institue – la société, c'est l'imaginaire instituant. Quant à la société instituée, c'est elle qui fait les individus, tout comme les individus font la société instituée. Le danger est ici immédiatement saisissable : dans une telle relation circulaire, les individus ne peuvent plus « faire » qu'une société identique à celle qui les fait, et le changement est donc impossible ; conditionnés malgré eux par l'imaginaire contre lequel ils s'insurgent, le changement qu'ils demandent n'est le plus souvent qu'une simple inversion des rôles (on reste donc dans la même logique).⁹

⁹ DELCROIX Isabelle., « Agir, c'est créer. Penser la démocratie en compagnie de Hannah Arendt et Cornélius Castoriadis », *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 2006. pp. 223-256

Soulignons ce qui, malgré les différences, est partagé dans les pensées de Castoriadis et de Levinas. Pour nos deux auteurs, le sujet n'existe pas en dehors de sa sociabilité aux autres. Ni l'un ni l'autre ne valide un statut supra-social pour expliquer le sujet. Pour Castoriadis, l'autonomie du sujet n'émerge que dans la société, et par l'exercice d'un mode de liberté dans l'autolimitation qui vise la situation de l'autre, ou des autres, dans la société ; une sorte d'autolimitation du sujet pour la société, qui est intrinsèquement liée à la possibilité même de la liberté du sujet. Autrement dit, la liberté du sujet dépend de son autolimitation. Dans l'hétéronomie éthique de Levinas, nous pouvons constater une forme de rapport subjectif dans lequel la réponse du sujet à l'autre fonde le rapport non seulement de la subjectivité mais aussi du social. Chez Levinas et Castoriadis, sous différentes formes et au sein de préoccupations distinctes, est formée une relation profonde, voire, inhérente, entre le sujet et l'autre.

Pour Castoriadis, le *telos* de la politique n'est pas le bonheur, mais la liberté. Puisque la liberté a un caractère commun – qui se manifeste dans l'autolimitation –, ce que je fais pour la liberté des autres est un acte éthique qui est lié à la politique. La lutte pour la liberté des autres, qui est une entreprise politique, est issue de mon autonomie, mais dirigée par l'autolimitation. En ce sens, cette lutte est éthique. Mais cet effort éthique ne peut être effectif que dans des régimes qui reconnaissent les conditions nécessaires de cette pratique. En d'autres termes, l'action éthique visant la liberté d'autrui requiert au préalable un régime démocratique. C'est dans cet esprit que nous allons aborder la question de l'hospitalité.

Chapitre 1. Étant donné le caractère imaginaire de l'hospitalité, plutôt que de définir cette dernière, nous allons examiner les significations imaginaires qui lui donnent sens. Le premier constat sera celui de la tension, dans les sociétés modernes, qui recèle dans le sens même de l'hospitalité, tiraillée entre une définition privée et publique. Nous pouvons déjà noter le rôle de l'État moderne dans la pratique de l'hospitalité. Il faut faire une distinction entre un imaginaire institué qui se dévoile dans les institutions étatiques qui ont pour tâche de « gérer » l'hospitalité, et un imaginaire instituant qui signifie l'hospitalité comme une pratique émancipatrice qui vise non seulement la situation des

migrants, mais aussi toute la condition de l'étranger, ou mieux, le rapport de la société à l'étrangeté et à l'extériorité vis-à-vis des institutions. Dans ce chapitre, de manière générale, nous cherchons à donner à voir l'idée que l'hospitalité, par principe, ne peut être définie une fois pour toutes, encore moins par les institutions étatiques, et qu'elle possède une force d'ébranlement des limites de l'imaginaire institué. Cet imaginaire, à notre époque, est formé par les significations capitalistes. Le rationalisme est l'une des significations imaginaires centrales de cet imaginaire, et est, par définition, dans une incompatibilité avec la pratique de l'hospitalité. Autrement dit, les significations imaginaires qui peuvent jouer le rôle de l'instituant dans l'hospitalité, sont occultées par le discours rationaliste. Nous allons défendre l'idée que la pratique de l'hospitalité est incontrôlable puisque les sujets de cette dernière sont les arrivés d'ailleurs, d'ordres autres, extérieurs à celui qui prend son sens dans la société d'accueil. Ces arrivés ébranlent l'ordre par leur simple présence ; ils parlent dans une autre langue, ils n'ont pas contracté les habitudes de la société dite d'accueil, leurs noms, leurs manières d'être culturelles, leurs dieux sont étrangers. Face à ce « dérangement », la démarche étatique ne connaît que la logique du contrôle : contrôle des frontières, contrôle du déplacement, contrôle du corps et de l'esprit des étrangers. Lorsque l'hospitalité est considérée dans le cadre d'une réflexion sur l'imaginaire, c'est-à-dire prise dans le rapport qu'elle établit entre l'institué et l'instituant, nous pouvons nous apercevoir qu'elle n'est pas seulement le sujet de l'accueil des étrangers, mais qu'elle est, aussi, le sujet de tout ce qui empêche sa réalisation comme pratique. Elle met en lumière, *a fortiori*, tous les obstacles qui se dressent contre l'ouverture d'une société.

La réflexion sur l'instituant et l'institué nous amènera à la question de l'autonomie et de l'hétéronomie. Selon Castoriadis, une société autonome est composée de sujets autonomes. Ce sont des sujets qui non seulement se donnent la loi, mais qui sont aussi conscients du fait que la société et ses lois sont chaque fois les produits d'enjeux historiques et politiques ; les origines de la société ne leur sont pas cachées. Ils savent que l'institution de la société, dans tous ses aspects, est une œuvre humaine, au contraire des sociétés hétéronomes dans lesquelles les lois, tout comme les origines de celles-ci, sont considérées selon un ordre supra-historique – des institutions qui ont oublié leurs origines

historiques et sociales. Dans ce cas, nous avons affaire à un imaginaire institué jamais mis en question, et nous ne pouvons qu'être confrontés à des institutions difficiles, voire impossibles à remettre en cause, car ces dernières se considèrent comme étant au-delà du social, elles nient leur nature historique en refusant d'être l'œuvre et le résultat des activités humaines. Dans les sociétés hétéronomes, le sujet autonome qui actualise son autonomie en questionnant les lois et les normes sociales ne peut émerger. Et le caractère instituant de cet imaginaire est presque effacé.

C'est à cet endroit que l'hospitalité devient, par excellence, une problématique politique : comment l'hospitalité est-elle imaginée et pratiquée ? Quel type de mise en question des institutions est autorisé en vue de la pratique de l'hospitalité ? Et, cela jusqu'à quel point ? A partir de ces questions, nous pourrions établir deux usages de l'hospitalité, ou plutôt deux significations au sein de deux imaginaires distincts. Si la première consiste à donner sens à une activité inhérente au rationalisme, dans laquelle l'hospitalité est l'objet d'un calcul et d'un contrôle, c'est-à-dire une procédure prévue et programmée, dans la seconde, la pratique de l'hospitalité signifie une *praxis* qui se réalise à partir de l'autonomie du sujet, pour l'autonomie des autres.

De ce fait, et face à la logique hétéronome, nous nous concentrerons davantage sur l'aspect instituant de la pratique de l'hospitalité en proposant le concept du con-venir. Nous considérons le mouvement de con-venir comme un phénomène social trouvant son sens dans une redéfinition de l'éthique, qui permet que nous voyions une *praxis*, une *activité* de la part des sujets autochtones de la société ainsi que des étrangers. Ce mouvement est une mise en question permanente des institutions imaginaires de la société, en vue de permettre à la liberté de s'exercer à travers une nouvelle considération de l'acte de recevoir pour la société accueillante. Ainsi, le caractère de la pratique de l'hospitalité se rapproche de ce qui était, pendant toute l'histoire de l'humanité, une pratique pour sauver la civilisation humaine. Dans ce sens, pour pratiquer l'hospitalité, le mouvement doit avoir lieu à la fois de la part des étrangers, et de la part des habitants de la société d'arrivée. Ainsi, les significations de l'hospitalité pourront définir l'imaginaire social des sociétés.

Pour résumer, au lieu de donner une définition de l'hospitalité, nous nous pencherons sur ce qui se passe lorsque la pratique de l'hospitalité s'opère, et sur ce que cette activité fait à des institutions imaginaires d'une société donnée. Nous montrerons que l'État moderne s'est approprié l'hospitalité par son pouvoir de désigner l'étranger, comme les conditions et les limites de l'accueil. Ainsi, les institutions imaginaires de l'État moderne s'emploient à légitimer la gestion étatique de l'hospitalité, qui, dans sa manière de s'exercer aux frontières puis au sein de la société, signifie plutôt la violence que l'accueil. Cependant, face aux significations imaginaires instituées de l'hospitalité, partout la pratique de l'hospitalité par les individus ou par les organisations sociales propose d'autres significations du public et du privé que celles imposées par le discours étatique. C'est pourquoi tout acte d'hospitalité, dès lors qu'il est pratiqué en dehors de l'État, est non seulement politique mais il s'oppose aussi à l'imaginaire étatique de l'hospitalité. Par là, nous pouvons le qualifier d'instituant. Il est ainsi porteur de solutions dans les impasses d'indécisions et de violences, et il participe à la reconfiguration des rapports sociaux parce qu'il ne se pratique que dans une transgression séditeuse.

Chapitre 2. La problématisation de la notion de l'éthique notamment dans une réflexion sur l'hospitalité constituera le noyau central du deuxième chapitre. Pour concevoir une éthique qui rend possible la réalisation de l'hospitalité, nous nous concentrons sur la définition que Levinas en donne. Nous montrerons la distinction entre l'éthique lévinassienne – qui résulte de l'intersection des enseignements moraux et théologiques de la tradition juive, d'une part, et la phénoménologie radicalisée par une considération éthique du sujet et de la subjectivité de l'autre part – et l'éthique ontologique, qui est un ensemble de règles morales et qui sont conçues en dehors des relations humaines. La réflexion sur l'éthique de l'hospitalité, émergente dans la pratique, part de l'idée que même avant la rencontre avec un étranger, une analyse phénoménologique de la subjectivité nous donne à voir le caractère croisé du sujet. Le sujet est, déjà, avec l'autre dans sa constitution. Cette considération du sujet prend le sujet non seulement en tant qu'un processus inachevé, mais aussi, comme un devenir qui est ouvert à l'avenir. Nous pouvons penser au fameux exemple lévinassien pour éclairer ce propos. Si Ulysse, la grande figure

voyageuse de l'Occident, après avoir quitté sa terre natale, et avoir fait son odyssée, y revient, Levinas propose la figure d'Abraham comme étant celui qui a choisi l'étrangeté. En ne revenant jamais plus au territoire du connu, il se donne comme l'exemple de l'homme qui vit à l'étranger et avec l'étrangeté. Cette comparaison nous permet de faire le rapprochement entre cette manière d'être au monde, qui est être étranger. Ainsi, étant obligé d'avoir un socle intentionnel au monde qui laisse entendre une certaine complétude et aussi une unicité du sujet connaissant et agissant, la considération éthique du sujet met en lumière ce malaise originaire qui est être le sujet. Être sujet porte toujours une dimension de culpabilité, puisque, d'une part, la possibilité de subjectivité se tient dans une complétude et, d'une autre, ce sujet est inévitablement un non-autre. Si le sujet fragmentaire et la subjectivité fugace et temporaire peuvent se défendre, un sujet uni, pérenne et stable est un mensonge. La culpabilité du sujet vient de cette dimension mensongère de son être.

L'éthique de l'hospitalité prend sa source de la légitimité de cette culpabilité. L'exemple d'Abraham, se donne comme une motivation pour cette manière d'être éthiquement. Ce dernier nous fournit l'idée de devenir étranger, d'habiter à l'étranger et de vivre l'étrangeté, et encourage à aller vers l'étranger et à découvrir l'étrangeté en soi. N'étant pas tenu à faire un voyage cyclique, achevable, qui revient au même, il se donne comme l'exemple d'une autre manière d'être au monde.

En nous inspirant de Levinas, nous pouvons résumer que considérer le soi se renouvelant et se réinventant sera la seule manière de pouvoir parler d'un soi. Le renouvellement et la réinvention, dans l'hospitalité, passe par un souci et, en même temps, un désir pour l'autre et l'étranger. Autrement dit, pour pouvoir avoir une subjectivité de soi, ou une assomption de soi, il faut aller vers l'étranger et faire avec. Sauver l'étranger de ce qui lui est infligé sera la voie pour sortir de la culpabilité d'être sujet et d'assumer pleinement ce dernier en le reconfigurant.

Cette considération éthique met en lumière le concept de la relationalité. Il peut être entendu en tant que notion à partir de laquelle l'interprétation de la subjectivité devient possible. La relationalité est aussi un souci continu de

trouver une solution pour s'actualiser. Afin de ne pas tomber dans une gentille éthique qui aboutit fatalement à une destruction totale du sujet – parce qu'il est conçu uni éternellement et immanent – pour l'autre, ou à une violence portée par le sujet transcendantal qui supprime toute altérité du soi et de l'autre, cette relationalité est une préoccupation pour trouver des solutions pour vivre ensemble de façon anti-violente.

Selon nous, l'hospitalité est une solution de la relationalité. Ainsi, elle n'est ni totalement éthique, ni complètement politique. En fonction des circonstances multiples, elle propose des manières plurielles d'adaptation, d'arrangement. Le soi s'adapte aux situations nouvellement configurées par l'autre et aussi les autres, y compris ce que Levinas appelle le tiers. Il s'arrange et arrange la vie sociale pour pouvoir exister. Telle est la manière d'être relationnelle.

L'adaptation et l'arrangement nous laissent la place pour une redéfinition de l'autonomie du sujet. Invalidant la polarité classique de l'autonomie et de l'hétéronomie, nous pouvons voir que l'hospitalité, relationnelle et solutionnelle, redéfinit le rapport entre l'autonomie et l'hétéronomie. Désormais, l'autonomie se définit dans ce que le sujet fait pour que l'autre – ce fait est toujours quelque chose pour assumer la subjectivité aussi – puisse exister. La pratique de l'hospitalité nous donne à voir concrètement la traduction actionnelle de ce rapport. Cette confusion entre l'autonomie et l'hétéronomie en hospitalité lui donne une force créatrice. À partir de cette reconfiguration, l'ordre des choses sociales se voit ébranlé puisque, pour sauver l'étranger, l'acte des sujets prend un caractère transgressif qui modifie et renouvelle les rapports des forces au sein de la société. La pratique de l'hospitalité est donc, selon nous, une résistance face au repli sur soi à la fois subjectif et social.

Il va de soi que ce point de vue est basé sur une nouvelle conceptualisation de la responsabilité. Une analyse de cette dernière nous permettra de la diviser en deux catégories. Nous allons appeler la responsabilité centripète toute source d'engagement qui trouve sa validité et sa réalisation dans un dialogue avec le soi. Dans ce cas, l'engagement trouve ses raisons d'agir en lui-même. Tant dans son action que dans ses résultats, cette définition de

l'engagement est dans un flux constant de retour à soi. Un soi transcendantal, qui est consulté et écouté, se trouve le critère ultime de légitimer la décision, l'action et la signification pour le sujet. Cet engagement est inévitablement penché sur le passé, sur le connu et sur la certitude du sujet.

S'oppose à cette définition de la responsabilité une autre description que nous allons nommer la responsabilité centrifuge. L'engagement qui est la réalisation concrète de la responsabilité se projette en dehors du soi, vers l'inconnu et vers l'avenir. Cette responsabilité ne prend pas appui sur le soi. Elle se fait dans un devenir, une subjectivation renouvelée. Ainsi, l'ouverture à l'autre n'est pas seulement le résultat, mais la validation théorique de la responsabilité.

Ces conceptions de la responsabilité redéfinissent aussi l'individualisme et le collectivisme en matière d'éthique. Cette dualité prend une importance remarquable concernant l'hospitalité. À la considération qui veut l'éthique toujours comme une raison individuelle d'agir, s'oppose la responsabilité centrifuge qui insiste sur l'individualité de l'acte éthique, mais en même temps redéfinit cette individualité en la liant, toujours, à une collectivité imaginaire. Si l'hospitalité, dans son sens critique et instituant, commence par un souci individuel, elle ne peut avoir de sens que dans une nouvelle articulation entre l'individualité et la collectivité. Ainsi, elle met en cause le panurgisme qui est ancré dans un imaginaire institué et qui empêche tout acte autonome sollicité par l'éthique. En un mot, l'éthique qui passe par le canal de la transformation du rapport du sujet à soi-même – que nous montrerons dans l'analyse de la subjectivité – est, en fait, le rapport du sujet aux institutions, aux lois, aux hiérarchies sociales, aux articulations de pouvoir, aux formes de domination d'oppression de discrimination, car ici le soi est considéré comme un nœud dans ce réseau complexe de relations. Il décide à chaque instant de sa relation avec les composantes de ce réseau. Cette éthique de la décision, surtout dans une réflexion concernant l'hospitalité, ne peut être entendue dans un individualisme traditionnel basé sur la séparation entre l'individu et le collectif.

Nous allons considérer cette caractéristique centrifuge de l'hospitalité comme un trait pré-civilisationnel qui rend possible la civilisation. En insistant

sur le caractère relationnel et solutionnel de la civilisation et en la déterminant comme étant liée intrinsèquement à l'hospitalité, nous nous employons à sortir cette notion des descriptions normatives et colonialistes. La civilisation et l'humanité renouent ici de nouveaux liens. L'hospitalité peut être entendue en tant que désir des êtres humains de s'intéresser mutuellement. Toute l'histoire de l'humanité témoigne des voyages, des rapprochements, des échanges culturels qui ont entraîné le brassage des coutumes et des croyances mythiques et religieuses, des métissages langagiers, etc. L'hospitalité est présente durant toute l'histoire de l'humanité. Cependant, cette dernière est aussi une scène de guerres sanglantes et d'actes monstrueux et atroces. Pour expliquer ce paradoxe, tout en restant fidèle à la considération éthique, nous allons effectuer une distinction entre l'hospitalité, qui est le témoin pré-civilisationnel du désir de l'homme pour la relationalité avec les autres, et la pratique de l'hospitalité en tant qu'acte civilisationnel dans les circonstances différentes et variantes. Si la première montre l'éthicité comme la manière d'être au monde de l'humain, la seconde requiert l'éthique ou les éthiques adaptées aux situations données. Ainsi, nous pouvons établir une réciprocité essentielle entre l'hospitalité approuvant la condition éthique de l'homme d'une part et la pratique de l'hospitalité et le besoin de réinventer, chaque fois, des éthiques de l'autre. L'une sans l'autre ne peut pas exister.

Si l'hospitalité relève de la condition éthique du sujet, sa pratique est une recherche perpétuelle des solutions politiques, qui vont au-delà des significations imaginaires de la politique et des significations institutionnelles. La politique est considérée ici comme le lieu dans lequel le rappel éthique veille à ne pas laisser oublier la condition éthique de l'homme. La pratique de l'hospitalité engage alors à de nouvelles propositions et de nouvelles imaginations pour une nouvelle politique. C'est ainsi qu'elle se base sur la notion de la création.

Chapitre 3. Ainsi, dans le troisième chapitre, nous allons examiner les conséquences de la pratique de l'hospitalité en politique à la fois au sens institué et aussi ce qu'elle porte en elle en tant qu'instituant.

L'esprit de ce chapitre, et présent dans toutes ses parties, peut se résumer par la phrase suivante : la pratique de l'hospitalité s'enracine dans une sorte de

croyance en la politique populaire avant toute autre chose. Les individus, les associations, les comités d'organisation, les collectifs émergents constituent un peuple agissant et hospitalier.

Par conséquent, la politique de l'hospitalité se définit différemment de celle qui se base sur le pouvoir. Cependant, et même avec cette conviction politique, la pratique de l'hospitalité est consciente de la force du pouvoir et de son application, bien qu'elle se tienne à distance de ce que peut se résumer dans la politique managériale ou gestionnaire. Dès lors, on peut dire que la politique de l'hospitalité, consciente de toutes les dimensions et méandres de la politique institutionnelle, est, en un mot, une politique de recherche de solutions.

Ainsi, de même que, dans le chapitre précédent, nous avons séparé l'hospitalité de la pratique de l'hospitalité, dans ce chapitre, il convient de noter que la politique de l'hospitalité, entendue comme une compréhension alternative, ou un imaginaire instituant, des concepts tels que communauté et action, domination et pouvoir, est différente de la pratique de l'hospitalité qui doit se faire dans l'imaginaire institué.

En conséquence, la pratique de l'hospitalité, inspirée par la politique de l'hospitalité, introduit de nouvelles significations dans l'imaginaire institué de la société. En d'autres termes, cette action politique qui relève d'un souci moral va troubler l'ordre. Nous allons essayer d'analyser cette question sous forme de « devenir ». Afin de maintenir la relation fondamentale entre la pratique de l'hospitalité et la considération éthique que nous avons exposée dans le chapitre précédent, nous tenterons de définir cette pratique comme un mouvement centrifuge. En d'autres termes, le « devenir », au sens que Deleuze lui attribue, établit un rapport avec la force centrifuge dans la pratique de l'hospitalité. Pour développer ce rapport, nous utiliserons le concept de rhizome. Pour plus de cohérence entre les chapitres, et pour une plus grande harmonie entre le sens de l'éthique et de la politique et le rapport qui les unit, nous nous employons à effectuer un rapprochement entre la pensée de Deleuze et Guattari concernant la déterritorialisation et le concept de milieu impossible que Levinas propose.

De cette façon, et avec les sujets qui expérimentent le « devenir » et la déterritorialisation dans la pratique de l'hospitalité, nous pouvons dire que

décentralisation se constitue comme signification principale de cet imaginaire centrifuge contre la centripétence qui a, quant à elle, une présence décisive dans l'imaginaire institué. Cette question s'avère d'autant plus importante quand nous portons l'attention sur la centripétence comme constituant est une signification centrale et principale dans la politique moderne. En ce sens, une grande partie des actes de l'État moderne et de ses orientations devrait être analysée à travers la compréhension de l'imaginaire centripète. Naturellement, cette interprétation de la pratique de l'hospitalité s'oppose à l'imaginaire et au fonctionnement de l'État centraliste. Elle forme une résistance aux concepts qui dépendent d'une forme de centralisme : l'identité, la nation, les frontières définies dans une compréhension centripète. Cette remise en question des concepts centralistes s'avère ainsi résulter des actions des autochtones et des étrangers, via la nouvelle configuration de la subjectivité qu'ils proposent. C'est ainsi que nous pouvons penser le « devenir » dans la pratique de l'hospitalité. Ici, le concept de déterritorialisation et celui du con-venir se rapprochent.

C'est avec cette compréhension de la pratique de l'hospitalité que nous cherchons une nouvelle définition des lieux que cette pratique peut créer. Ces lieux, qui peuvent être interprétés comme des « hétérotopies », dans une conception foucauldienne, peuvent éclairer la pratique de l'hospitalité et les reconfigurations qui en découlent concernant, à la fois le Nous, les autres et les lieux.

Dans ces trois chapitres, nous parlons de l'hospitalité, de sa pratique, de sa politique et de ce qu'elles font du Nous et des territoires autochtones. Nous en arrivons cependant à un point où notre réflexion ne peut continuer sans passer par une méditation sur la notion de l'étranger, son imaginaire et sa définition. Ainsi il nous faut consacrer le chapitre suivant à l'étranger, pris alors comme sujet central d'une réflexion sur l'hospitalité.

Chapitre 4. Dans ce chapitre nous commençons par une brève présentation des réflexions philosophiques, surtout au *XXe* siècle, consacrées au soi et à l'autre. Nous le faisons pour deux raisons : d'abord pour montrer que l'attention à l'autre est entrée tardivement dans la pensée philosophique ; ensuite, pour montrer que la relation en tant qu'élément déterminant de la relation entre

soi et l'autre a reçu moins d'attention, et que le soi dès son apparition comme objet de réflexion philosophique a été représenté comme étant détaché de son monde et donc comme étant transcendantal. Les réflexions, notamment celle de Levinas, radicalisant le rapport entre le soi et l'autre dévoilent un autre aspect de la pensée philosophique en matière de sujet.

Ensuite, nous allons nous employer à émanciper le concept de l'étranger des approches essentialistes. Repositionner l'étranger dans un rapport relatif à une situation devient plus important lorsque l'étrangeté ou l'étrangéisation sont décrits comme étant au centre du mouvement du con-venir car, dans ce mouvement, chacun fait l'expérience de devenir étranger à un certain moment et dans un certain lieu. Cependant, cette définition de l'étranger ne va pas signifier que nous soyons tous étrangers, à notre tour. Seul le résultat d'une analyse qui ne touche pas au rapport imaginaire du sujet à son monde peut donner une telle définition de l'étranger. Dès lors, notre but consistera seulement à garder ouvertes les possibilités de devenir étranger en fonction des contextes spécifiques.

Nous montrerons que l'étranger ne peut être analysé et pensé dans le vide méthodologique. Pour connaître l'étranger, il faut plutôt poser les questions suivantes : comment, par quel mécanisme et dans quel rapport au monde, à la société et au pouvoir, l'étranger prend-il sa signification d'étranger. La question est donc : qu'est-ce que l'étranger a à voir avec le lieu ou le milieu ?

Au cœur de cette problématique, il y a deux enjeux importants : d'une part, le devenir-étranger, où le sujet désire faire l'expérience d'une sorte d'étrangeté, et, d'autre part, l'étrangéisation de manière imposée, où différents facteurs font d'un individu un étranger par rapport à une communauté. Ce dernier phénomène est toujours discriminatoire et violent, et il est évident que les relations de pouvoir, les frontières et les significations sociales sont impliquées dans cette violence.

Pour comprendre la problématique ci-dessus, nous montrerons que le rapport d'une société avec la question de l'étranger et avec l'étrangeté, du point de vue de l'imaginaire, manifeste l'état général de cette société en termes d'ouverture ou de fermeture par rapport aux nouvelles formes d'être-sujet et aux

nouvelles formes d'action. C'est pourquoi, au lieu de définir l'étranger à partir de définitions et de concepts figés et spécifiques, il convient de rechercher la place de l'étranger dans l'imaginaire d'une société.

Dès lors, la question qui se pose à nous implique de savoir comment penser une relation avec l'étranger dans laquelle il ne perd pas son étrangeté et ne devient pas un élément du Nous. Car, en faisant de l'étranger le Nous, émerge une violence qui cherche à éliminer ce qui le rend différent : son vécu et son passé. Ainsi, nous chercherons plutôt à déterminer quelle forme et quelle configuration de l'hospitalité peuvent rendre possible le devenir dans une perspective de l'avenir ou du con-venir.

C'est dans ce but que nous allons effectuer une lecture critique de la notion de l'Autre dans la pensée de Levinas. Cette critique inclura le fait qu'au lieu de considérer l'autre comme disposant d'une existence complètement indépendante, non seulement de Moi, mais de tout un monde qui est partagé entre nous, nous devrions aller vers une idée d'un étranger qui est toujours étranger à quelque chose ou *pour* quelqu'un. Dans ce cas, l'étranger est toujours abordé dans des circonstances et situations particulières. Pour critiquer le concept de l'Autre chez Levinas, il faudra faire une comparaison entre la vision phénoménologique de l'autre et le sujet de l'étranger dans une analyse dans l'imaginaire. En d'autres termes, l'approche de Levinas et la méthode de Castoriadis seront analysées afin de nous donner l'occasion de donner une interprétation cohérente de la relation entre soi et l'étranger dans laquelle non seulement l'étrangeté de l'étranger est préservée, mais où de nouvelles formes de relation et d'actions peuvent être également proposées.

Dans ce qui suit, nous analyserons le concept de « responsabilité », puisque nous pensons que seule cette approche, le résultat obtenu à partir de la critique lévinassienne, peut permettre de mettre en œuvre la pratique de l'hospitalité. C'est dans cette définition que devenir étranger peut engager à faire émerger une forme de création, au sens castoriadien, dans la pratique de l'hospitalité.

Chapitre 5. Le sujet de ce chapitre est une réflexion sur le tragique. Nous souhaitons montrer que seul un aperçu du tragique, au sens spécifique que nous essayons de lui donner, en politique peut rendre justifiable les significations qui

ont été exposées dans les chapitres précédents telles que l'étranger, la déterritorialisation, et le devenir.

La question de l'origine de la tragédie conduit à prendre au sérieux la simultanéité de l'origine de la tragédie et de la démocratie. Cette coïncidence n'est pas fortuite et sans importance. Dans les tragédies, on peut constater une nouvelle considération politique, juridique et éthique, ce qui indique une nouvelle vision de la société. L'homme de tragédie est l'homme de la société démocratique athénienne : il est citoyen de la cité.

Cette nouvelle compréhension de la relation du citoyen au monde social peut être appréhendée à partir d'une compréhension philosophique. Ce qui, dans la tragédie, est l'élément principal à comprendre, est l'idée que, comme le dit Castoriadis, l'Être est chaos. En d'autres termes, l'existence n'a pas d'ordre à son origine. Deux conséquences importantes peuvent être montrées dans la suite de cet examen. La première est qu'en philosophie, il ne faut pas chercher à découvrir l'ordre ou une vérité originaire, mais qu'il faut apprendre à juger et choisir à partir de l'action humaine. Deuxièmement, en politique, au lieu de découvrir l'ordre et d'agir en fonction de celui-ci, il faut l'établir.

Dans cette compréhension, la tragédie renvoie à une remise en question permanente des institutions sociales qui prétendent fonctionner selon un ordre général, voire éternel. À cet égard, nous avons besoin d'une analyse pour définir la vision tragique comme une éthique de l'agir. Cette éthique de l'action est fondée sur l'autonomie du sujet. Autrement dit, c'est dans la politique tragique que l'éthique se définit par l'autonomie du sujet dans un souci d'autolimitation sociale. En cette autolimitation ne réside rien d'autre que le fait d'empêcher la société de transgresser et de franchir les frontières qui délimitent l'*hubris*. Dans une société démocratique et pluraliste, le but et le motif d'autolimitation les plus importants peuvent être les autres ou les étrangers. En raison de leur différence avec Nous, ils perçoivent les premiers signes de la démesure car, en un sens, ils sont eux-mêmes les mesures de la société par leur différence. Ainsi nous pouvons voir comment la présence et l'action des étrangers est une boussole pour juger une société en termes de justice et d'ouverture. Une démocratie s'avère ainsi pouvoir être jugée par la façon dont elle interagit avec les étrangers.

La tragédie était une institution de l'autolimitation dans la démocratie athénienne, la représentation de ce qu'une société faisait pour éviter l'*hubris*. Dans cette acception, la démocratie crée ou exige son institution de l'autolimitation. Dans ce cas, il n'est peut-être pas déplacé de considérer l'hospitalité comme une institution d'autolimitation de la démocratie pour aujourd'hui. Bien qu'il existe des différences essentielles entre la définition de la démocratie athénienne et celle des démocraties occidentales modernes, on peut considérer l'hospitalité comme une institution autolimitante, qui s'opère en s'appuyant sur la signification de la liberté, qui demeure une grande signification de l'imaginaire moderne.

Chapitre 6. Dans le dernier chapitre de cette étude, nous allons montrer comment il est possible de lier la question de l'hospitalité à celle de la cosmopolitique. Si l'expérience de quitter sa terre natale se traduit, souvent, pour l'homme en un déracinement, la cosmopolitique que nous allons proposer tente de transformer ce déracinement en une nouvelle possibilité d'être-au-monde qui, au lieu d'engendrer la désolation, peut laisser apparaître de nouvelles subjectivations et de nouvelles formes d'agir qui redéfinissent l'identité et donnent sens à l'expérience d'une pratique cosmopolitique de l'hospitalité.

Grâce à une généalogie critique du concept de cosmopolitisme, nous montrerons comment celui-ci peut ouvrir un nouvel horizon pour la pratique de l'hospitalité. Dans cette partie, nous examinerons brièvement le concept de cosmopolitisme dans les périodes historiques de la Grèce antique et de la Rome antique.

Ensuite, en analysant le concept de cosmopolitisme chez Kant, nous verrons que, pour la première fois, l'hospitalité et le cosmopolitisme sont présentés par le philosophe d'un point de vue juridique. Bien que la juridicisation du cosmopolitisme soit considérée comme un développement remarquable dans l'histoire de ce concept, nous choisirons une autre voie et nous concentrerons davantage sur la définition et le rôle de la Terre dans et sa relation avec l'hospitalité.

À cet égard, nous examinerons ce qu'il en est de la Terre dans la pensée de Husserl et la relation qu'il établit entre cette dernière, l'intentionnalité et la

subjectivité. Dans cette section, le concept de l'inappropriabilité de la Terre développé par Husserl trouve une place importante. Cette élaboration nous aidera à faire le pont entre la notion lévinassienne de l'impossédabilité du milieu. Le point commun entre ces deux concepts, selon nous, est de montrer les limites du concept de propriété. Autrement dit, il s'agit de montrer que ce dépassement du concept de propriété par rapport à des éléments comme la Terre, ou la mer selon Levinas, ouvre la dimension éthique du cosmopolitisme. Par conséquent, la réflexion sur la Terre constitue notre point de départ pour clarifier la relation entre éthique et cosmopolitique. C'est dans cette compréhension éthique de la cosmopolitique que la pratique de l'hospitalité trouve son rôle central

En ce sens, l'hospitalité cosmopolitique peut être considérée comme la politique des déracinés, des individus qui, dans l'imaginaire institué, n'entretiennent pas un rapport avec la Terre. En ce sens, cette hospitalité cosmopolitique devient un lieu d'émergence d'actions et d'expériences autour de l'hospitalité dans un cadre multiple. Réfléchir sur cette multiplicité, d'un point de vue éthique, nous amènera à l'articulation entre les concepts de démocratie, de pratique de l'hospitalité et du cosmopolitisme.

Cette proposition est, à nos yeux, possible parce que des concepts qui sont les éléments centraux pour à la fois l'hospitalité et la cosmopolitique, tels que le déracinement, la déterritorialisation, la responsabilité centrifuge et le convenir, sont liés à des significations dans un imaginaire centrifuge. Cela permet de montrer que l'imaginaire centrifuge est un imaginaire qui ne peut *a priori* nouer d'alliance avec l'imaginaire étatique qui se définit dans des significations centripètes. En d'autres termes, l'idée globale de cosmopolitique peut inclure ces concepts ci-dessus, car la cosmopolitique s'entend dans une vision centrifuge.

Dans la dernière partie de ce chapitre, nous tenterons de montrer que la pratique de l'hospitalité, dans son sens proposé dans cette étude, peut être considérée comme une *paidiea* dans le monde d'aujourd'hui, une façon d'apprendre la citoyenneté et de vivre dans l'ouverture qui tente d'expérimenter de nouvelles manières et formes d'être-au-monde en dépassant les frontières imaginaires des sociétés. L'expérience de l'hospitalité, en ce sens, s'avère ainsi

constituer une forme d'apprentissage politique et citoyen dans une période où les actions doivent être redéfinies.

Chapitre 1. L'hospitalité et l'imaginaire

§1 L'hospitalité, une définition

L'hospitalité ne rappelle pas seulement la rencontre entre des personnes fragiles, sans abri cherchant à se réfugier quelque part et les sédentaires maîtres de lieux, ni uniquement l'ensemble des mesures et décisions prises par et dans un régime juridique et politique national ou international prévoyant les circulations supra-frontières. Son sens, et, par la suite, sa pratique se réfère également et surtout à une ambiguïté qui vient de sa condition, à savoir la tension et l'ambivalence issues de l'immersion de l'étrangeté et de l'inhabituel dans les institutions sociales qui élargit le champ de réflexion à un vaste paysage dans la vie éthique et politique de l'homme.

Lorsque l'hospitalité est le sujet d'une réflexion, le tiraillement entre les concepts opposés est plus que jamais manifeste : le propre et l'autre, la singularité et la pluralité, le public et le privé¹⁰, le rituel et l'amitié, l'éthique et la politique¹¹, l'hôte-étranger et l'ennemi, le symétrique et l'asymétrique, la

¹⁰ Michel Agier remarque deux formes distinctes en termes de l'hospitalité : l'hospitalité comme forme de l'échange basée sur le rapport fondamentalement anthropologique du don et du contre-don et l'hospitalité communale, une forme d'élargissement de l'hospitalité sur d'autres sujets sociaux. Nous pouvons dire que l'enjeu de la deuxième forme est fondamentalement politique. AGIER Michel, *L'étranger qui vient. Repenser l'hospitalité*. Paris : Seuil, 2018, p. 49. Dans le second sens, nous pouvons comprendre qu'elle résiste et s'échappe à toute définition fixe et définitive. Nous proposons alors de donner une idée de celle-ci dans l'imaginaire social. Autrement dit, au lieu de donner une définition fixe de l'hospitalité nous nous intéressons à savoir à quelle constellation de significations se réfère une société moderne occidentale quand la question de l'hospitalité est évoquée.

¹¹ C'est la problématique qui a occupé l'esprit des plusieurs penseurs abordant ce sujet dont la figure majeure est Jacques Derrida. S'inspirant de l'éthique lévinassienne, il qualifie la vraie et

spontanéité et l'institution, le conditionnel et l'inconditionnel, l'égalité et l'exception, le nationalisme et la cosmopolitique, la liste peut-être encore plus longue. Ces polarités ne peuvent jamais être tranchées dans une seule réflexion sur l'hospitalité¹². « Comme si [ses] ambiguïté lui interdi[saient] tout réglage définitif¹³. » Rien n'y est définitivement arrangé ni résolu une fois pour toute.

bonne hospitalité à inconditionnelle. Mais tout le problème est là, on peut le dire avec Michel Agier ; « le problème du philosophe, bien souvent, est de dire l'éthique sans s'occuper de la vie réelle alors que, précisément, *l'éthique désigne le quotidien des choix difficiles que chacun est amené à faire* ». *Ibid.*, p.29. (C'est nous qui soulignons). Ce plaidoyer pour une éthique, que nous appelons « hors-sol », risque se retourner contre l'hospitalité et la faire tomber dans une inactivité causée par le manque d'initiative, qui, elle-même, est issue d'une incohérence entre la vie quotidienne et les principes et valeurs absolues qui font que nous ne puissions pas faire « grand-chose » lorsqu'il nous incombe d'agir. Ainsi, nous sommes capables d'oublier très vite que trouver la solution dans les moments difficiles où nulle raison ne peut nous donner les plans déjà réfléchis et prévus est précisément la magie de la politique qui risque d'être impossible ou monstrueux sans une éthique appropriée. M. Agier désigne la position philosophique Derrida à propos de l'hospitalité comme une moralisation des questions importante de la vie : « érigeant la nécessité éthique au-delà de toute contingence, il [le philosophe] moralise (individuellement et collectivement) une question qui est essentiellement sociale, culturelle et politique -celle de la mobilité globale et les ancrages locaux ». *Ibid.*, p.30. Étant d'accord avec les propos de M. Agier, nous nous gardons cependant, le droit de donner une interprétation qui a pour but de donner une vision de l'éthique comme participant à la reconfiguration de la signification d'une politique de l'hospitalité. Nous restons attachés au potentiel « politique » que l'inspiration de la pensée de Levinas pourrait donner et pensons donc que seulement une *déstheticisation de l'éthique* pourrait la rendre politisable, bien que cela puisse paraître, au prime abord, paradoxal. Cela requiert une vision *tragique* à la fois de la politique et de l'éthique. Nous y reviendrons dans la dernière partie de cette étude. C'est seulement ainsi que nous pouvons comprendre ce que voudrait bien dire Gérard Bensussan : « toute position unilatéral et exclusive (ou bien l'accueil sans limite, ou bien la loi sans la grâce) est porteuse de désastre ». BENSUSSAN, Gerard, *Difficile hospitalité, entre éthique et politique*, Cité, 2016, n°68, p. 15-32. Toute la question de cette étude se résume, d'une certaine façon, en ce débat. L'hospitalité pourrait alors être considérée comme un laboratoire des idées et actes participant à ce débat plus général. Castoriadis le résume en quelques phrase : « [...] nous avons à affronter notre condition tragique – que les éthiques poste-helléniques, depuis Platon, essaient d'occulter : la vie humaine doit être posée comme un absolu – et elle ne peut pas toujours l'être ». CASTORIADIS Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe*, tome 5 : *fait et à faire*. Paris : Seuil, 1997, p. 66. Lorsque la vie ne va pas comme absolue, et qu'elle s'échappe à des valeurs et normes éthiques, que-t-il faut faire ? L'hospitalité est le terrain propice pour réfléchir à cette question.

¹² Benjamin Boudou souligne cette spécificité de l'hospitalité ainsi : « Il est impossible de rabattre l'hospitalité sur l'une ou l'autre norme, tant elle est prise, [...] entre la réciprocité et le désintéressement, entre l'économie et le non-économique, entre l'égalisation et le maintien de la domination, entre la logique de l'honneur qui oblige à donner, recevoir et rendre, et la logique de la bienfaisance ». BOUDOU Benjamin, *Politique de l'hospitalité*. Paris : CNRS, 2018, p.32. Ainsi, dans *Zeus hospitalier*, René Schérer montre le caractère inclassifiable de l'hospitalité : « hospitalité insaisissable et qui se dérobe dès que l'on tente de le fixer sous une forme unique, de la prendre en un sens univoque. Elle est privée et publique, présente et absente, chaleureuse et hypocrite ; elle admet tous les détournements et apparaît souvent là où on ne comptait plus sur elle. » SCHÉRER René, *Zeus hospitalier*. Paris : Table Ronde, 2005, p. 19.

¹³ Mathieu, Bietlot, « Hospitalité – pour des formes d'institution sous tension », consultable sur : <https://www.psychiatries.be/hospitalite/hospitalite-institution-sous-tension/>

C'est précisément pour cette indétermination qu'elle demeure tensionnelle¹⁴ et donc indéfiniment problématique, d'où l'invalidité de toute tentative politique dans la vision à *gérer une fois pour toutes* 'les causes' provoquées par l'hospitalité¹⁵. Ce trait lui est propre, nous pouvons le percevoir également à partir de son ambiguïté étymologique. L'hospitalité et l'hostilité en français sont dérivées de la même racine. En latin déjà le mot vient de la rencontre entre deux termes antagonistes, « hospes » l'invité, et « ostis », l'ennemi¹⁶, reliés par le verbe « hostire » : rendre la pareille, mettre à niveau deux individus, l'un venant de l'extérieur, l'autre étant maître de l'intérieur ; dans son sens antique, l'hospitalité réunit et égalise l'hôte, qui arrive, et l'hôte, qui accueille¹⁷. La modernité et le désenchantement du monde comme le décrit Max Weber n'ont rien changé quant aux *problèmes* de l'hospitalité¹⁸. Encore l'ambiguïté au cœur de son institution – qui nous rappelle celle du « *nomos* » grec qu'Antigone concevait déjà dans la cité comme la loi du cœur et que Créon défendait au titre de la loi écrite – demeure d'actualité. Aujourd'hui encore les frontières nous font réfléchir sur la question de l'étranger parce que le quotidien sédentarisé des États-nations, qui se passe à l'intérieur de ses frontières, se perturbe par la

¹⁴ La tension intrinsèque de l'hospitalité se manifeste aussi comme un constat déterminant, il renvoie la responsabilité à cette tension : « la responsabilité se situe à la croisée des chemins, dans cette tension entre le principe de l'anarchie de l'hospitalité et le principe politique nationale et internationale. DERRIDA Jacques, APPEL WIEVIORKA Michel, « Accueil, éthique, droit et politique » , *Autour de Jacques Derrida Manifeste pour l'hospitalité*, dir. M. Saffahi, Paris : Passe de Vent, 2001, p.149.

¹⁵ Nous pensons particulièrement aux murs soulevés, contrôles renforcés et barrières établies pour faire face à la venue des étrangers et la volonté de la gérer. Ce qui est souvent échoué parce que cela est dans un esprit gestionnaire et étranger à la politique. Nous allons expliquer longuement dans le dernier chapitre ce que nous entendons par la politique dans sa compréhension tragique.

¹⁶ Pour une explication étymologique plus détaillée voir : BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1969, p. 94. Benveniste décèle un point déterminant lorsqu'il décrit étymologiquement l'hospitalité ; « elle [hospitalité] est fondée sur l'idée qu'un homme est lié à un autre (*hostis* a toujours une valeur réciproque) par l'obligation de compenser une certaine prestation dont il a été bénéficiaire ». Ce qui nous semble très important, en déca de ce qui peut être un simple constat sur le mécanisme du don qui est décrit implicitement dans les propos de Benveniste, c'est la position de l'un par rapport à l'autre (qui peut être entendu comme une liaison) dans l'hospitalité que Benveniste met en lumière. De ce point de vue, cette considération est le point fondamental d'une compréhension de l'hospitalité au registre politique et éthique : l'hospitalité demande l'arrangement.

¹⁷ BIETLOT Mathieu, « *Hospitalité – de l'éthique individuelle à la pratique collective : la question de l'institution* ». Disponible sur : <https://www.psychiatries.be/hospitalite/hospitalite-de-lethique-individuelle-a-la-pratique-collective-la-question-de-linstitution/>

¹⁸ Ainsi la Raison et surtout la raison instrumentale, comme les décrit Charles Taylor, ne peuvent jamais ni rationaliser l'acte d'hospitalité ni définir les directives du politique qui prétend faire face à ce phénomène social.

mobilité de l'étranger. Encore et toujours, le nouvel arrivant sollicite le souci de méditer sur le seuil et la frontière entre le public et le privé lorsqu'on doit respecter les contraintes voire interdictions posées par les autorités relatives à l'accueil des étrangers.

Tenant compte de ce qui vient d'être dit, il y a deux chemins à prendre. Le premier choix consiste à se concentrer sur une sensibilité éthico-philosophique qui définit l'hospitalité comme étant inconditionnelle et donc incompatible avec la politique. Cette approche rend, en somme, cette dernière impraticable. Le problème de cette approche découle d'une considération globale à partir de laquelle toute forme d'accueil porte une dimension de la violence. Cette approche avertit qu'aborder l'hospitalité sans cette sensibilité, aboutit à la discrimination et à la domination. Cependant, se contenter de dénoncer la domination, l'exclusion et la violence dans l'hospitalité pratiquée aujourd'hui par l'État, engendre, à nos yeux, deux conséquences. Premièrement, cette sensibilité peut amener à une apathie plus générale de l'hospitalité qui tient les individus dans l'indifférence de ce qui s'opère en tant que pratique de l'hospitalité même en dehors d'une gestion étatique. En second lieu, rester dans cette optique rend incapable d'imaginer autrement l'hospitalité. Elle est, ainsi, tiraillée entre la politique et l'éthique. Cette considération ne laisse pas beaucoup de place pour constituer une critique partant de la condition de l'hospitalité. Ce constat nous amène au deuxième choix, qui pense la question de l'hospitalité comme une question transversale qui inclue d'autres problématiques de la configuration actuelle de la globalisation économique. Autrement dit, cette approche cherche à donner une nouvelle définition de l'hospitalité qui fait de cette dernière le laboratoire d'une réflexion sur les nouvelles définitions de l'éthique et de la politique à partir de l'acte d'accueil.

Dans cette étude, nous choisissons la deuxième approche. Pour ce faire, ce qui nous semble important en premier lieu, c'est de se concentrer sur la manière dont l'hospitalité est comprise, ou mieux, imaginée dans une société. Elle ne se pratique pas partout pareillement et ne se comprend pas non plus tout le temps de la même manière. Si bien que, tout comme nous pouvons parler de l'hospitalité orientale et sa différence avec l'occidentale, nous pouvons également parler de l'hospitalité antique, grecque, romaine, médiévale, moderne

etc. Autrement dit, Bien qu'il y ait toujours les nouveaux arrivants qui arrivent, les frontières qui sont traversées, les terres qui accueillent ou refusent l'accueil, ce qui est important c'est d'essayer de sortir d'une généralisation de l'hospitalité – même si cela peut être inévitable pour la définir – et chercher à comprendre comment et par quels critères une société imagine¹⁹ l'accueil et l'hospitalité, c'est-à-dire de savoir quelles significations donnent sens à cette dernière. Pour le dire autrement, à travers quelles institutions elle est abordée, sensée et dite dans une société.

§2 Imaginaire et hospitalité

Nous suivons Cornelius Castoriadis en considérant que les dualités évoquées plus haut ont des « significations imaginaires sociales » différentes selon la société dans laquelle se pratique une forme d'hospitalité. De façon plus générale, la société donnée est, elle-même, constituée de ses propres significations. Castoriadis considérant que toutes les sociétés se constituent et se comportent, en effet, conformément à un certain nombre de significations imaginaires. Elles sont imaginaires parce qu'elles ne sont ni réelles ni rationnelles : elles ne relèvent pas du monde de la perception ni même d'une combinaison d'éléments originairement perçus ; elles ne sont pas non plus rationnelles au sens où on pourrait les fonder ou les ramener à des exigences logiques de notre esprit. Au contraire, ce qui les caractérise, c'est qu'elles sont arbitraires et contingentes²⁰, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas essentiellement déterminées par des nécessités sociales, économiques et historiques.

L'imaginaire de chaque époque s'institue pour répondre à une série de questions éternellement posées auxquelles la société doit répondre pour tenir et durer. Ces réponses sont données collectivement et anonymement et constituent

¹⁹ L'imagination possède une place particulière dans la pensée de Castoriadis. Elle est étroitement liée au caractère créateur de la société humaine. En d'autres termes, l'imagination est possible dans une entente du sens de la société comme imaginaire social. Ainsi, Castoriadis s'emploie à « postuler une faculté créatrice du champ [...] des collectivités humaines anonymes, qui font être des institutions leur permettant d'exister en tant que collectivités. » CASTORIADIS Cornelius, « Imagination, imaginaire, réflexion », *Fait et à faire*, Paris : Seuil, 1997, p. 264. Cette faculté est la capacité d'imaginer chez l'homme.

²⁰ Ce constat formulé dans le paragraphe est inspiré de cette référence : TOMÈS Arnaud, CAUMIÈRES Philippe, CASTORIADIS Cornelius, *Réinventer la pratique après Marx*. Paris : PUF, 2011, p.136.

ce point à partir duquel tout prend son sens et sa cohérence. Toutes les sociétés se construisent autour des réponses données à des questions que Castoriadis caractérise ainsi :

Qui sommes-nous comme collectivité ? Que sommes-nous les uns pour les autres ? Où et dans quoi sommes-nous ? Que voulons-nous, que désirons-nous, qu'est-ce qui nous manque ? [...et Castoriadis ajoute en affirmant que], sans la « réponse » à ces questions, sans ces « définitions », il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture – car tout resterait chaos indifférencié²¹

Néanmoins, nous ne pouvons jamais prévoir la manière que chaque société adapte pour répondre à ces questions²². Les réponses, qui sont destinées à faire les institutions sociales, sont données de façon immotivée, ou *ex-nihilo* comme le décrit Castoriadis. Ce qui veut dire qu'aucune causalité qui, à son tour, est basée sur une rationalité ne sera capable d'expliquer les origines des institutions sociales. Ainsi, Castoriadis accuse toute tentative explicative de l'ordre rationnel à être soit *fonctionnaliste*, soit *causaliste* qui, au fond, se subordonne. À l'origine des représentations et des institutions sociales il y a donc l'imaginaire social²³ qui donne sens, cohérence et formes à ces dernières. Pour expliquer l'invalidité des approches causales et déterministes Castoriadis pose le postulat de « l'irréductibilité de la signification à la causation²⁴ ». Suivant cette perspective, nous pouvons dire que la condition de la possibilité d'émergence du *nouveau* – ou la création dans le langage de Castoriadis – dans l'histoire des sociétés peut être expliquée par un imaginaire non causal qui permet à des sociétés de prendre différentes formes et d'avoir les significations ou les réponses aux questions posées plus haut. Ces questions demeurent souvent les mêmes et cela nous montre bien qu'il ne s'agit pas d'une création *cum nihilo* qui est censée partir de *rien*. Les articulations faites à partir des questions et les nouvelles réponses montrent bien l'ancrage de la création dans les contextes sociales. C'est dans et par une société spécifique qu'une telle réponse peut être

²¹ CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1975, p. 221.

²² Le caractère contingent des significations imaginaires provient de ce constat.

²³ TOMÈS Arnaud, CAUMIÈRE Philippe, CASTORIADIS Cornelius, *Op. cit.*, p. 144.

²⁴ *Ibid.*, p. 144.

formulée et donnée²⁵. Cependant, il ne faut pas confondre ces réponses avec une imitation ou une image des préexistants sociaux²⁶, mais d'une « création incessante et essentiellement *indéterminée* de figures/formes/images à partir desquelles seulement il peut être question de quelque chose²⁷. Castoriadis décèle deux dimensions opposées dans l'imaginaire social : l'imaginaire institué et l'imaginaire instituant. Nicolas Poirier résume de manière claire ce qui signifie cette distinction dans la pensée de Castoriadis :

Par imaginaire instituant, il faut entendre l'œuvre d'un collectif humain créateur de significations nouvelles qui vient bouleverser les formes historiques existantes ; et par imaginaire institué non pas l'œuvre créatrice elle-même (« l'instituant »), mais son produit (« l'institué ») – soit l'ensemble des institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations, qu'elles soient matérielles (outils, techniques, instruments de pouvoir...) ou immatérielles (langage, normes, lois...)²⁸

Une dialectique infiniment ouverte se donne à voir dans le rapport entre l'institué et l'instituant. Ce qui résulte de cette dialectique est une création. De ce point de vue, la pratique de l'hospitalité dans la société et au sein des institutions sociales prend une importance majeure. La pratique de l'hospitalité pourrait ainsi être considéré comme une création ou des créations dans toutes ses formes inventives, dissidentes, solutionnelles. Cette création provient alors d'un ébranlement de l'ordre, une mise en question radicale des institutions. Il y a donc, dès lors, une relation étroite entre l'indétermination politique des institutions et l'étranger en tant qu'élément central de l'hospitalité : la seule généralisation possible du concept de l'hospitalité peut être la suivante : l'étranger arrive et tout ce qui se montrait « fonctionnel » avant son arrivée, cesse de l'être²⁹. La création est ici s'incarne dans les formes politiques et sociales de

²⁵ Nicolas Poirier fait une remarque qui nous intéresse : « Cela ne signifie pas évidemment que l'histoire se fait, ou plutôt se crée à partir de rien – ce qui reviendrait à attribuer au passé un mode d'être quasi nul-, mais qu'elle est une création immotivée, position première de significations à partir desquelles seulement les sociétés peuvent se donner leur monde et l'organisent en tant que réalité social-historique singulière ». POIRIER Nicolas, *Cornelius Castoriadis - L'imaginaire radical*, *Revue du Mauss*, 2003/1, n° 21, pp. 383-404.

²⁶ Castoriadis dirait d'une *eidos* déjà donné.

²⁷ CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1975, p. 8.

²⁸ POIRIER Nicolas, « Castoriadis : L'imaginaire radical », *Revue du Mauss*, 2003/1, n° 21, pp. 383-404.

²⁹ Plutôt que des politiques migratoires ou les administrations chargées de « réguler » les problèmes des étrangers, nous pensons à des institutions telles que l'identité nationale, les frontières d'État-nation ou d'autres dispositions de l'appartenance nationale.

la vie quotidienne en vue d'établir la coexistence. Ce qui est le sens ultime de la politique de l'hospitalité. Par ailleurs, ce qui aussi demande d'être pris en compte est que notre explication de l'étranger définirait non seulement notre rapport à l'hospitalité, mais aussi, d'une certaine manière, à la politique³⁰. Ici, nous avons affaire à l'étrangeté dans les rapports sociaux et également dans notre perception des choses politico-socio-culturelles. Permettre de faire émerger l'étrangeté même au sein d'une familiarité détermine la politique exercée. Plus les rapports entre signifiant et signifié sont ambiguës – ce qui montre la fluidité dans le processus de la signification³¹ – plus la politique est ouverte à l'étrangeté et apte à s'opérer dans l'indétermination. Car « une pensée authentique [notamment en politique] suppose que l'on pense vraiment l'altérité, que l'on ne la ramène pas à des éléments connus, même si c'est en la considérant comme dépassement d'une contradiction déjà existante³² ».

Nous pouvons comprendre son degré d'importance dans une réflexion sur la politique de l'hospitalité. En effet, l'hospitalité prise par le prisme de l'imaginaire nous offre ce dont nous avons besoin pour approfondir notre compréhension de l'institution imaginaire de la société. Une telle réflexion nous aide bien à comprendre comment et pourquoi l'hospitalité se problématise dans son processus d'institution³³. C'est-à-dire qu'elle met en lumière ce qui empêche la mise en question de ce qui n'est pas en phase avec les nécessités actuelles de l'accueil dans les institutions sociales. En ce sens, la réflexion sur l'imaginaire de l'hospitalité est aussi examiner le critère concernant la nature politique des justifications sociales et institutionnelles dans une société donnée. Autrement dit, le déroulement de l'hospitalité et son acceptation sociale désigne à quel point

³⁰ Nous pouvons penser à la définition de Schmitt de la politique suscitant d'importants débats philosophiques à propos de la relation du propre et de l'étranger concernant la politique. Selon Schmitt, la politique n'est rien d'autre que la décision du dirigeant dans une situation exceptionnelle ; ou en d'autres termes, l'acte de tracer une frontière dans l'espace exceptionnel issu de la suspension de toute loi avec l'intention de définir le territoire de la souveraineté et de créer une distinction entre dedans et dehors, propre et étranger, et enfin ami et ennemi.

³¹ Ici nous ne référons que à des rapports langagiers, mais ces relations peuvent bien aller au-delà du langage.

³² TOMÈS Arnaud, CAUMIÈRE Philippe, CASTORIADIS Cornelius, *Op. cit.*, p.140.

³³ Il y a un paradoxe intéressant : l'institution de l'hospitalité contient infiniment une force instituante dépassant l'institué. C'est précisément ici que l'hospitalité se comprend comme une tension.

cette dernière est considérée comme une *praxis*³⁴ et montre, par suite, l'acceptation imaginaire de la *praxis*-même puisque la pratique de l'hospitalité exige de proposer les nouvelles formes d'organisation issues des nouvelles rencontres, en phase avec ce qui apparaît nécessaire sur le moment et adaptés à des subjectivations nouvelles qui se donnent à voir dans les nouvelles manières d'être (à) soi-même, aux autres aux institutions et au monde. Ainsi s'effectue une distinction entre la pratique de l'hospitalité en tant que *praxis* et d'autres manières de l'exercer aboutissant à la technologie³⁵ et à la gestion de l'hospitalité. Nous pouvons alors définir la manière étatique de politique d'accueil comme un instrument obsolète technique³⁶, ou une est prise en otage de ce qui n'a rien à voir avec une signification de la pratique de l'hospitalité. Œuvrées par les méthodes rationnelles du contrôle, cette manière d'aborder l'accueil n'est pas en mesure de *faire avec* les significations imaginaires de la pratique de l'hospitalité qui présupposent la création et l'inventions. Cet imaginaire « technique » ou rationnel de l'hospitalité manque d'objectivité, de *praxis* et de se voir capable de pouvoir remettre en question ses propres significations ainsi que toute une articulation politico-sociale de la société comprenant les aspects économiques et culturels nationaux et internationaux.

§3 L'imaginaire social de la société et la signification de l'hospitalité

Il nous faut encore méditer sur la question de l'imaginaire pour pouvoir comprendre la défaillance de ces significations et nous rendre compte de la *puissance-faisant-éclater-l'ordre* de l'hospitalité en ce qui concerne une réflexion politique.

³⁴ Par la *praxis* nous entendons le sens que Castoriadis donne à ce terme, à savoir une activité humaine ayant son télos en elle et non pas dans le but qui lui est attribué et prévu. Pour une explication plus détaillée voire le chapitre 5.

³⁵ Provenant du mot grec *tekhne* (ou *technè*) est ce qui caractérisé comme étant opposé de la *praxis* : l'activité humaine qui dont le but n'est pas déterminé en elle-même. Le but et l'accomplissement de l'activité s'agissant de *tekhne* n'entretient pas un lien essentiel avec la manière dont le but est obtenu. Nous pouvons dire qu'ici il y a détachement entre l'activité et son télos.

³⁶ La technique du grec *technè*, dans la pensée de Castoriadis est à opposer de la *praxis*. L'activité qui n'a pas son but en elle. Qu'entre elle et son télos il existe une aliénation.

Il convient de remarquer que l'imaginaire social et le contenu du « social-historique³⁷ » ne représentent pas toujours tout l'aspect humain de l'imagination. Autrement dit, l'imagination ayant un lien profond avec le social-historique s'opère d'abord dans un temps qui n'est ni social ni social historique.

Il y a tout d'abord, [...] du psychique irréductible au social-historique parce qu'au noyau de chaque être humain se trouve une psyché singulière et indomptable (une spontanéité imageante) qui résiste à toute forme de socialisation. Cette psyché pure renvoie à un « univers pré-social » que Castoriadis appelle la « monade » psychique³⁸

Enfermé en lui-même, dans cette autosuffisance du sujet, rien n'existe. Un univers entièrement interne n'arrivera à vivre « que dans la mesure où la société et les institutions l'arrachent de force à son propre monde³⁹ ». Mais il ne faut pas confondre la monade avec l'individu qui est une production social-historique, ou socialisée. En ce sens, il y a toujours une hostilité indépassable entre ce noyau psychique et l'individu qui est un processus de socialisation⁴⁰. Le

³⁷ Étant l'un des concepts centraux de la pensée de Castoriadis, le social-historique couvre bien plusieurs aspects dans la constellation des concepts élaborés par lui. Ce qui nous importe ici est de mettre accent sur le rapport que Castoriadis instaure entre l'histoire et la société et par ce biais celui entre le temps et la société. Ceci nous amène à une autre articulation que Castoriadis effectue dans l'élaboration du rapport entre la société et ses créations et l'histoire et également le temps. Cela montre bien la conception qu'il a du monde aussi. Pour être bref, Castoriadis considère le monde comme social-historique : « il s'agit [...] de penser le monde comme existence à plusieurs qui s'altère dans le temps, dont le temps est (l') altération même. Cette existence à plusieurs est pensée à travers ses institutions : le langage, les lois, les traditions, les rites, la famille, les modes de productions, etc. Ces institutions sont ce qui produit et ce qui est produit par des *significations imaginaires* propre à cette société, qui, en définissant son orientation, en fait « un tout », un « ensemble » que l'on peut distinguer d'un autre ». DELACROIX Isabelle, *Le social-historique, cet être évènement, Imaginaire et création historique*, dir. CAUMIÈRES Philippe, KLIMIS Sophie et VAN EYNDE. Bruxelles : Presse de l'Université de Saint-Louis, 2006. Ce mode d'être de la société, qui concerne à la fois la politique, l'ontologie et l'épistémologie, est manifeste dans la consubstantialité de l'histoire/le temps et la société : « Ceci au sens bien précis où toute société n'est pas simplement « dans le temps », comme si le temps lui était extérieur, mais au sens où toute société est son déploiement dans le temps ». Ce déploiement est précisément *les formes sociales émergées* à partir de la création – ce qui prend sa force de l'imagination – dans la société. « Il insiste également sur la nécessité de concevoir le social-historique comme étant le siège d'une puissance de création radicale immotivée, niveau d'être qui est à lui-même son propre modèle ». GENDREAU Geneviève, *La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis*, Cahiers société, 2019, N° 1, p. 125-35. Disponible sur : <https://doi.org/10.7202/1068423ar>

³⁸ GUIST-DESPRAIRIES Florence, FAURE Cédric, *Figures de l'imaginaire contemporain*. Éditions des archives contemporaines, 2014, p.49.

³⁹ CASTORIADIS Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe*, tome 6 : *Figures du pensable*. Paris : Seuil, 1999, p. 236.

⁴⁰ *Id.*, *Les carrefour du labyrinthe*, tome 4 : *La montée de l'insignifiance*. Paris : Seuil, 2007, p.182. D'un point de vue phénoménologique c'est précisément ici que l'altérité ou l'autre que soi s'ancre dans le soi. En d'autres mots, la socialisation ou arrachement de la psyché par le

social intervient, même avec violence, pour faire sortir la monade psychique de son monde isolé et indifférencié.

Il faudrait rappeler que la réunion de noyaux monadiques ne constitue pas encore une société, il manque un mortier qui contient tout le social et même sociétal ; une socialisation. L'existence d'individu socialisé permet de penser l'ouverture socialisatrice. « Le noyau psychique est [donc] à comprendre dans un rapport fermeture/ouverture au social⁴¹. » Bien qu'il y ait un rapport de complémentarité entre ces derniers, il faut remarquer que « cette 'inéradicable négativité' de la psyché contre la société est [...] à la racine de la haine, des tendances masochistes et destructrices exprimées dans la diversité des phénomènes sociaux (la xénophobie, le racisme, le colonialisme, la guerre, etc.)⁴² ». De ce point de vue, il y a deux modes d'êtres à distinguer, même si entre eux il pourrait y avoir une certaine complémentarité. L'ouverture d'une société relève de sa socialité. Autrement dit, l'imaginaire social se comprend nécessairement dans une ouverture où les significations sociales participent et se renouvellent à l'auto-altération⁴³ de la société⁴⁴. Le processus qui n'est pas imaginable quant aux noyaux monadiques. Cette ouverture est pour la monade psychique une rupture, mais cette rupture est socialisatrice. « Elle divise l'individu social entre deux pôles, un pôle monadique (qui tend toujours vers la reclôture) et un pôle social (celui des significations collectives)⁴⁵. Nous pouvons

social et son entrée dans la sociabilité ne supprime jamais le monde psychique. Désormais la différence entre Je et Moi est significative. En revanche, et comme nous allons l'expliquer dans les pages suivantes, ce fait pourrait aussi produire les effets désastreux à la fois à l'échelle personnelle et sociale. Nous pouvons dire donc que ce phénomène social qui est l'être socialisé à partir d'une psyché présociale et forcée à devenir social possède double face. Ce rappel nous aide de sortir de toute considération angélique de l'humain lors qu'il s'agit de l'étudier en tant qu'être social.

⁴¹ GUIST-DESPRAIRIES Florence, FAURE Cédric, *op. cit.*, p. 50.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Il est capital de comprendre que la société se sauve de scléroser en produisant la nouveauté grâce à ses individus ; « ... ce n'est que par l'activité d'individu suffisamment singularisés qu'une société peut créer la nouveauté requise pour la protéger du risque d'inertie, tout en établissant l'ordre minimal dont elle a besoin pour que cette nouveauté ne soit pas un facteur d'instabilité qui rendrait sa perpétuation dans le temps problématique ». POIRIER Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis, Création et Institution*. Paris : Payot, 2011, p. 457. Cette réflexion nous amène à un autre point important qui doit être abordé ici, soit la question d'autonomie dans l'imaginaire social ainsi que dans l'hospitalité.

⁴⁴ Cela n'est pas forcément l'avis de Castoriadis à propos de la définition de l'imaginaire social. Étant conscient de cela, nous assumons une interprétation pourtant fidèle à la pensée du philosophe.

⁴⁵ *Ibid.*, p.53

dire alors qu'à une plus grande échelle se trouvent dans les appels à la fermeture, à des renfermements et des rejets de l'autre, des résidus anti-sociaux monadiques. Il ne faut pas toutefois ignorer les configurations et les structures globales, régionales et nationales aux niveaux économiques, politiques qui assistent à l'émergence des réactions et des revendications identitaires, sectaires et communautaristes présentes de plus en plus en politique et qui sont à l'origine des formes et des significations qui occultent ce qui peuvent ouvrir des voies imaginatives et significatives pour qu'une société puisse s'autonomiser⁴⁶ imaginairement, donc politiquement. L'autonomie signifie ici la prise en conscience du fait que le droit de se donner la loi est le plus fondamental dans ce qui incarne les libertés sociales et politiques. Autrement dit, seulement le diagnostic de la communauté concernant une situation donnée est légitime de concevoir ses lois, ce processus traduit ce qui prend importance, dans les circonstances multiples, dans un imaginaire social⁴⁷. En ce qui concerne l'hospitalité et sa pratique actuelle, le plus grand occultant est l'imaginaire capitaliste à l'ère de la globalisation. Castoriadis caractérise l'imaginaire moderne en lui attribuant deux piliers principaux : le rationalisme et la liberté éprouvée dans l'autonomie. Nous allons voir comment l'imaginaire social de l'hospitalité dans les sociétés modernes s'est basé seulement sur une grande signification – le rationalisme – de la modernité en marginalisant l'autre grande signification de cette dernière – la liberté – pourtant pouvant être en phase avec l'hospitalité. La modernité, de ce point de vue, serait la seule époque distinguable dans l'humanité ayant cette caractéristique. Elle a permis que ces deux significations antagonistes puissent coexister et même interagir ensemble. Même si, par différentes conjonctures et d'une manière contingente l'une a pu prendre le dessus sur l'autre. Mais cela ne veut pas dire que l'une a disparu totalement au profit de l'autre. Castoriadis retrouve cette condition janussienne de la modernité à partir d'une lecture critique de l'œuvre de Marx.

⁴⁶ Sur l'autonomie et son rapport avec l'autolimitation, voir le chapitre 5 étranger.

⁴⁷ Nous allons voir, prochainement, comment Castoriadis lie la question d'autonomie à celle d'autolimitation comme étant des éléments d'un rapport complémentaire.

Castoriadis retrouve au sein de l'œuvre de Marx la tension propre des deux significations imaginaires nucléaires de la modernité occidentale, le mythe rationaliste de l'expansion illimitée du progrès comme l'affirmation volontariste du projet d'autonomie des hommes ; la tension entre une histoire toujours créatrice du nouveau et une prétendue théorie de l'histoire réduite à une pure évolution technique⁴⁸

§4 La gestion de l'hospitalité contre la pratique de l'hospitalité

Il y a donc deux compréhensions à souligner de la pratique de l'hospitalité en relation avec ces deux significations nucléaires de la modernité occidentale. Le premier. Il existe une compréhension – à la fois étatique et sociale – de la pratique de l'hospitalité s'opérant par et dans les significations rationnelles de l'imaginaire moderne. Cette compréhension est en un mot le contrôle du déplacement. L'accueil est compris dans la gestion des migrants : les frontières sont entendues comme les lignes de contrôle et l'étranger est considéré comme l'objet de maîtrise et de domination. Il y a plusieurs justifications à ce que cela paraisse *normal*. Les discours éthiques critiquant la mise en œuvre des mesures de contrôle et plus généralement la mise en place d'une politique de gestion de l'hospitalité vise cet aspect technique de sa pratique qui n'est possible que dans cette compréhension et par ces significations de l'imaginaire social.

Il existe une autre compréhension de la pratique de l'hospitalité qui a pour but de donner une signification de cette dernière en tant qu'une activité émancipatrice. Cette dimension imaginaire de l'hospitalité se comprend non seulement comme une critique politique mais elle propose aussi un dépassement des concepts traditionnels de la politique et de l'éthique pour surmonter et aller au-delà des impossibilités et des apories. Les voix – bien que marginalisées – proposant l'accueil autrement, les politiques alternatives des associations, des initiatives intellectuelles et militantes mettant en cause la pratique de l'hospitalité par les États et par la police et aussi la compréhension sociale qui accepte ou soutient cette pratique, s'imaginent dans cette seconde entente de la pratique de l'hospitalité. La question qui se pose ici est comment ces

48 MARTUCCELLI Danilo, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2002/2, n° 113, pp. 285-305

compréhensions imaginaires sont soutenues par l'imaginaire social ? Comment fonctionne-t-il ?

Quelle que soit donc la signification instituante de cet imaginaire, c'est l'imaginaire la société qui fait à un assemblage ou un archipel des éléments présociaux et non humanisés – les psychés monadiques individuels⁴⁹ – un monde pour les sujets. Il donne sens et forme à ces derniers et les rend compréhensibles. Castoriadis explique en quoi l'imaginaire social est nécessaire pour rendre réel et définir la définition de la réalité-même. Cela est important puisque tous les phénomènes sociaux ont besoin, avant tout, d'être considérés comme réels et par suite normal pour pouvoir fonctionner et continuer à exister. C'est donc l'imaginaire social :

qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions de réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, ce structurant imaginaire, ce signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support des articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine de surcroît d'être des objets d'investissements pratique, affectif et intellectuel, individuels ou collectifs⁵⁰

Si l'hospitalité dans la politique étatique fonctionne et surtout se comprend comme étant un composant de ce système de contrôle et cela ne pose pas de problèmes majeurs dans une société, il faut alors chercher les racines de cette directive et indifférence dans les significations imaginaires qui rend réelle et donc normale une telle pratique.

Nous considérons cette différence dans la pratique et la compréhension de l'hospitalité comme un critère selon lequel une distinction des sociétés dans leur mode d'être est possible. Certes, ce critère n'est pas exhaustif, mais nous nous limitons à l'hospitalité et sa pratique qui définissent notre problématique première et centrale dans cette étude.

⁴⁹ Nous n'entendons par le non-humain, les contenus psychiques et désireux individuels et individualistes qui n'a pas encore confrontés au social.

⁵⁰ CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1975, p. 203.

§5 Société hétéronome, société autonome

Avec Castoriadis nous pouvons distinguer deux modèles de société tout au long des périodes historiques de l'humanité. La société autonome se donnant à elle-même sa propre loi et étant consciente de son origine et également de celle de ces lois et la société hétéronome défendant l'idée selon laquelle elle fonctionne selon les lois d'origine extra-sociales indépendantes de son histoire. Pour cette société les lois sont déterminées par autre chose que ces individus – dieux, ancêtres etc. – et la dimension sacrée de la loi et aussi l'origine de la société domine tout le discours sur celle-ci. Pourtant, toutes les sociétés sont hantées par la tendance « à se cacher à elle-même [leur] origine auto-instituée⁵¹ ». De cette manière, les institutions créées par les hommes se veulent éternelles prétendant à une origine en dehors de la société. En se proclamant de l'ordre supra-historique et extra-sociale, elles se figent et deviennent les formes instituées fixes et sacrées. Autrement dit, les sociétés dans lesquelles s'oublie l'origine humaine des institutions sont des sociétés hétéronomes, « puisque le *nomos*, la loi est supposée être donnée par quelqu'un d'autre⁵² ». Au contraire, la société est autonome lorsqu'elle se donne les lois et devient dans le même temps consciente du fait que ces dernières appartiennent à la société et ses membres et qu'elles peuvent être remises en cause par eux. Elle est donc autonome « lorsqu'elle est à une interrogation illimitée⁵³ » et continue. En un mot, l'autonomie est la conscience que la société, ou mieux, les institutions imaginaires de la société est une création *ex nihilo*⁵⁴ des humains. C'est seulement dans ce sens que l'idée de la création selon Castoriadis peut signifier pleinement : elle est « surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position de nouvelles promesses⁵⁵ ».

⁵¹ MARTUCCELLI Danilo, *op. cit.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cela se réfère à « la constitution d'une dimension qui ne peut être dérivée d'aucun mode d'être qui lui préexisterait (le physique, le vivant, le psychisme) ». POIRIER Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*. Paris : Payot, 2011, p. 244.

⁵⁵ CASTORIADIS Cornelius, *op. cit.*, p.61. En ce sens, une véritable réflexion sur la société ou le social sera inévitablement créatrice et autonome lorsqu'elle s'emploie à faire une critique

L'imagination est alors *a fortiori* une puissance interrogative quand il s'agit de la création. Imaginer eut aussi participer au processus de la critique sociale, la dimension critique et utopique de l'imagination sont ici remarquables.

Il faut, cependant, rappeler que l'imagination a deux réalisations selon Castoriadis : individuelle et sociale. L'imaginaire social ne peut pas, comme nous l'avons mentionné plus haut, supprimer l'imagination individuelle. Ici, le sujet se situe alors dans une position importante. Bien que le sujet ou l'individu soit une fabrication sociale, mais ce fait ne détermine pas entièrement la subjectivité. Le sujet aurait la capacité d'imaginer autrement les choses sociales. L'autonomie du sujet est ainsi entrelacée et mêlée à celle de la société. On montre ici, encore une fois, l'importance de la psyché qui se trouve en lien étroit avec la création.

C'est [dans] la psyché singulière que se trouve la garanti ultime de la possibilité de création dans l'histoire, puisque « la constitution de l'individu social n'abolit pas et ne peut abolir la créativité de la psyché, son auto-altération perpétuelle, le flux représentatif comme émergence continue de représentation autre⁵⁶

Le sujet est hanté alors par l'étrangeté inconnue intérieure et extérieure et c'est en réponse à celles-ci qu'il requiert non seulement son identité imaginaire mais aussi la conscience d'être pas tout à fait complet et donc un sujet en relation. Son auto-altération perpétuelle ne se réalise que dans une confrontation constante à des étrangetés à la fois intérieures et extérieures.

Le sujet autonome ne se trouve que dans une société autonome. Parce que pour se rendre compte de son autonomie et pour la prise de conscience de

sociale : « La réflexion du social renvoie ainsi à deux limites de la pensée héritée [par la pensée héritée, Castoriadis entend toute la philosophie métaphysique occidentale], qui ne sont en vérité à la limite une de la logique-ontologique identitaire. Il n'y a aucun moyen, à l'intérieur de cette limite, de penser autodéploiement d'une entité comme position de nouveaux termes d'une articulation et de nouvelles relations entre ces termes, donc comme position d'une nouvelle organisation, d'une nouvelle forme, d'un autre *eidos* ; car il n'y a aucun moyen dans une logique-ontologique du même, de la répétition, du toujours intemporel (*aei*) de penser une création, une genèse qui ne soit pas simplement devenir, génération et corruption, engendrement par le même du même comme exemplaire différent du même type, mais surgissement de l'altérité, genèse ontologique, qui fait être de l'être comme *eidos*, et comme *ousia eidos*, autre manière et autre type d'être et d'être-étant. Et il se peut que cette évidence soit effectivement aveuglante ; il se peut qu'elle soit, tout au plus, reconnaissable mais non pensable. Mais on ne pourra résoudre cette question que lorsqu'on l'aura reconnue, perçue, éprouvée, et cessé de la dénier ou de la recouvrir par le voile de la tautologie ». *Ibid.*, p. 271.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 431

ce qui vient d'être dit dans le paragraphe précédent, il faut une pratique qui remet en question les institutions et les lois de la société. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il y a une priorité quant à la combinaison des sujets faisant la société. Nous n'avons pas l'intention de dire que pour que les individus soient autonomes, il nécessite déjà et d'abord une société autonome. Cela se fait dans une synchronie. En nous rappelant le concept du social-historique chez Castoriadis, nous pouvons bien imaginer que les sujets sociaux sont en même temps les créations historiques de la société qui est, elle-même, une création constante par ces individus. Autrement dit, il y a un rapport mutuel entre la société et le sujet autonome.

Concentrons-nous maintenant sur ce qui a été la seconde compréhension de l'hospitalité dans l'imaginaire moderne. Nous tenons à ce que cette compréhension ne soit possible que dans une société autonome, c'est-à-dire que la pratique de l'hospitalité dans sa compréhension critique et émancipatrice s' imagine dans une société qui se développe et qui se déroule par principe de l'autonomie de ces sujets.

§6 Hospitalité et autonomie

L'hospitalité doit alors être pensée, ou mieux, imaginée dans la compréhension de la création. Elle peut être à l'origine des initiatives imaginaires proposant des nouvelles formes d'organisation pour les questions relevant de la venue des étrangers, et par conséquent, un élément de l'autonomie politique d'une société qui essaie de s'améliorer en se mettant en question et en proposant les manières différentes et en inventant les sens nouveaux afin d'imaginer et de créer l'accueil dans une nouvelle signification de rencontre et de *faire* avec l'étranger. Castoriadis nomme cela, nous l'avons déjà dit, la *praxis*, « ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme être autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur autonomie⁵⁷ ». Cette définition de la *praxis* se compose de deux éléments qui nous intéressent, en considérant la *praxis* comme « l'ensemble des activités humaines qui visent la liberté de soi et des autres au moyen même de cette liberté⁵⁸ », nous pouvons

⁵⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁸ POIRIER Nicolas, *op. cit.*, p. 239.

voir une rupture avec la conception de la *praxis* chez Marx qui se penchait sur la détermination⁵⁹ – comme le remarque Nicolas Poirier, la *praxis* est formulée depuis une interprétation du rapport entre autonomie et institution qui est, à son tour, basée sur les relations entre la psychanalyse et l'anthropologie – et une réinterprétation et de la conception d'Aristote de la politique grecque⁶⁰. Même si la *praxis* est le terme que Castoriadis abandonne, à cause de sa dépendance à la philosophie égologique, à partir des années soixante pour commencer à développer sa théorie sur la création, basée sur l'idée d'un collectif anonyme qui crée et donne sens à ce qu'on appelle le sujet dans une société donnée, nous pensons que la *praxis* peut nous aider à mieux comprendre la création castoriadienne dans son déploiement. Cette création considérée comme l'œuvre collective anonyme met en évidence une dimension essentielle de la société. En

⁵⁹ Marx penser qu'en premier lieu, la « théorie » devait être « radicale » et « révolutionnaire ». Autrement dit, une théorie qui veut maintenir le statu quo (bourgeois) n'est pas une théorie « radicale » et « révolutionnaire ». Par conséquent, une telle théorie ne pourra pas se transformer en une « force matérielle » et attirer les masses. En second lieu, la classe ouvrière est la seule classe capable de réaliser cette théorie (philosophie) dans la société. Marx poursuit que la théorie est « radicale » quand on comprend sa racine : « pour l'homme, la racine c'est le même homme » puis il souligne que « la théorie se réalise chez les gens quand elle satisfait leurs besoins ». Par conséquent, du point de vue de Marx, la philosophie de la « *praxis* » est une critique radicale qui vient de la théorie à la scène de l'action lorsqu'elle répond aux besoins des individus dans la société. En d'autres termes, la théorie en elle-même est impraticable parce qu'elle ne peut pas être réalisée ; et l'efficacité de la théorie est conditionnée par l'existence d'une critique radicale en accord avec les besoins des gens. Selon lui, ce point a constitué la base du transfert de la théorie à la pratique, puisque les besoins du peuple peuvent être satisfaits avec sa libération complète, alors ce transfert (de la théorie à la pratique) est nécessaire pour une « révolution social ». Au centre de cette révolution se trouve le prolétariat, en tant que seule classe opprimée organisée dont la liberté est une condition préalable à la liberté de toute l'humanité. De cette manière, le prolétariat détruit tout le système de classe en se niant en tant que classe. Marx pensait que le prolétariat ne parviendrait à son émancipation complète que s'il transformait la théorie en pratique. Il a souligné que la théorie par elle-même ne conduit pas à la libération du prolétariat. Par ailleurs, « l'existence » ou la « présence » sociale de la théorie par elle-même ne conduit pas à la libération de la classe ouvrière. La classe ouvrière doit d'abord prendre conscience de sa position sociale - prendre conscience de ses besoins radicaux et puis comprendre la nécessité de fournir une base matérielle à l'auto-libération et d'organiser une *praxis* révolutionnaire en rapport avec cela.

⁶⁰ *Ibid.* L'auteur se réfère ici à une citation de Habermas qui nous paraît important pour expliquer cette entreprise castoriadienne de la *praxis* ; « Castoriadis renouvelle [...] le concept aristotélicien de *praxis* en s'appuyant sur une auto-interprétation – inspirée par une herméneutique radicale – de la conscience moderne du temps, afin de dégager, contre la dogmatique marxiste, le sens originnaire d'une politique de l'émancipation. J. HABERMAS Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris : Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1988, p. 389. Même si, la *praxis* est le terme que Castoriadis abandonne, pour sa dépendance à la philosophie égologique, à la fin des années soixante pour commencer à développer tout une théorie sur la création, qui est basée sur un collectif anonyme qui crée et donne sens à ce qu'on appelle le sujet dans une société donnée, nous pensons que la *praxis* peut nous aider mieux pour comprendre la création castoriadienne dans son déploiement.

ce sens, la société n'est ni l'assemblage des fonctions répondant aux besoins humains, ni une détermination par les lois suprasociales ou même sociales qui structurent les agirs et faires des humains, mais un *pôle de création* originaire ; une *autocréation*. Nous pouvons saisir l'importance d'une telle définition de la société lorsque la pratique l'hospitalité est en jeu. Cette dernière, de cette manière-là, se donne à voir dans la transgression des lois ou des types de récit national identitaire⁶¹. *Solutionner* équivaldrait alors à chercher ce par quoi nous sommes retenus à aller au-delà des institutions figées et solides qui s'imposent à la relationalité des humains et à les dépasser en les mettant en question et en rappelant par les actes, en l'occurrence l'hospitalité, que tout le récit national identitaire, et les frontières, géographiques, économiques et symboliques, basé sur ce récit ne sont que des significations devenues plus incompatibles avec les nouvelles reconfigurations planétaires économiques, environnementales et culturelles. Nous insistons sur ce rapport – qui peut être considéré dialectique – puisque nous pouvons être convaincus que, s'il est vrai que « la réalité sociale détermine la conscience des hommes », il est aussi vrai que « c'est leur conscience qui détermine la réalité sociale⁶² ».

Dans cette perspective, toute la dimension de la politique procédurale de l'accueil ou de la gestion des étrangers se voit remise en question, puisqu'elle est réductionniste et a-politique⁶³. Il y demeure ignoré aussi un autre trait intrinsèque de l'hospitalité : elle porte aussi et toujours une dimension civilisationnelle qui reflète bien le sens de l'humanité qu'une société se réserve. Par conséquent, bien qu'il existe dans l'hospitalité un potentiel important d'examiner les différentes questions politico-sociales possibles grâce au caractère transversal de l'hospitalité, il ne faut, cependant, pas réduire toute la signification de l'hospitalité à une compréhension unidimensionnelle de celle-

⁶¹ Nous effectuons une distinction entre ce que pourrait être appelé un « sens national » qui se repose sur le vécu partagé culturel et historique d'une société et le récit national identitaire qui devrait se comprendre comme une idéologie. Une idéologie discriminatoire et excluante qui tend à se refermer sur elle-même théorisée et programmées par les forces distinctes politiques – étatiques ou pas.

⁶² Texte dactylographié inédit, *Histoire et imaginaire*, 1960, dans POIRIER Nicolas, *op. cit.*, p.248.

⁶³ Pour une définition de la politique en phase avec la pratique de l'hospitalité, voir le chapitre 5.

ci. Parler de l'hospitalité évoque aussi le civilisationnel⁶⁴ et ceci va au-delà d'une instrumentalisation de la question de l'hospitalité pour y voir seulement les questions politiques et sociales. Elle est civilisationnelle, et, en ce sens elle rappelle un trait aussi ancien que l'humanité : se préparer à s'ouvrir et à s'adapter au *déplacement* démographique, géographique, culturel, imaginaire etc., dans le but de vivre ensemble. Pour vivre ensemble politiquement, l'élément politique éminent est la liberté : liberté de et liberté pour. Ce qui constitue les caractéristiques intrinsèques d'une autolimitation de la société⁶⁵.

§7 L'imaginaire de l'hospitalité dans la modernité et ses paradoxes

La complexité de la question de l'hospitalité est toujours problématique dans la modernité. L'imaginaire moderne donne à croire que l'hospitalité est un enjeu étatique, ou mieux, gouvernemental – car elle est directement liée à la question de la souveraineté et de la gouvernance –. Il conçoit l'hospitalité comme quelque chose s'inscrivant dans l'ordre pseudo public donc non-privé⁶⁶. Cette

⁶⁴ Nous n'utilisons guère ce terme dans son sens normatif – connoté fortement par un passé colonialiste –, ce que nous entendons par un fait civilisationnel et tout simplement l'effort à faire demeurer la plus importante fin de l'humanité qui est, à nos yeux, le vivre-ensemble : toutes les activités ayant pour but de sauver l'humanité face à l'élimination et l'effacement dû au préjugé, égoïsme et fermeture d'esprit.

⁶⁵ Pour une explication plus détaillée voir chapitre 4 sur l'étranger.

⁶⁶ Michel Agier étend ce phénomène à toute l'histoire de l'hospitalité, même si pour son analyse il donne des exemples de l'époque et de l'État moderne : « Toute l'histoire de l'hospitalité montre que, progressivement, la prise en charge – familiale, communautaire, communale – des fonctions de l'hospitalité s'est éloignée de la société pour être déléguée et en même temps diluée dans les charges de l'État. Elle a été remplacée par les droits d'asile et du réfugié. Puis ces droits eux-mêmes ont été dilués dans les politiques de contrôle des frontières, des territoires et des circulations. Au point qu'on ne les connaît plus aujourd'hui, tant ils sont éloignés d'un principe général d'hospitalité ». AGIER Michel, *L'étranger qui vient, repenser l'hospitalité*. Paris : Seuil, 2018, p.11. Voir aussi CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *L'Évidence de l'asile*, chapitre 8, p. 121-131. Cela ne veut absolument pas dire que l'État peut se passer de ses responsabilités vis-à-vis de ce sujet. Les enjeux sont plus graves et même plus importants quand il s'agit des décisions politiques prises par les États. Nous savons que parfois l'individu seul, ou même des associations ne peuvent pas faire grand-chose face à la complexité de la question. Et c'est là que, comme le dit Agier, « de l'hospitalité *stricto sensu*, on passe à une hospitalité élargie ». AGIER Michel, *op. cit.*, p 33. Ce que nous voulons évoquer c'est plutôt l'imaginaire moderne qui laisse tout naturellement *la gestion* de l'hospitalité à l'État, considéré comme acquis. Cela a un effet néfaste sur l'hospitalité en termes sociaux : « [...] au XIXe et XXe siècles, l'hospitalité publique devient affaire d'État et disparaît en même temps ; elle est remplacée par les droits de l'asile et du réfugié. L'État-nation a intégré l'asile, mais il a intégré ce droit d'asile dans les politiques de contrôle des frontières, des territoires et des circulations ». *ibid.*, p.50. Il faudrait également ajouter que si selon Arendt nous pouvons distinguer la sphère publique de celle de privé selon le *télos* de ces derniers, la gestion étatique de l'hospitalité demeure tout à fait privée. Ni liberté, ni égalité ni justice ne fournissent de fin pour une démarche publique de l'État en matière d'hospitalité, son *télos* est une économie domestique. Pour expliquer, Arendt estime que ce sont

idée pourrait conduire à l'effacement total de la responsabilité civique, causé par une confusion entre le public et le procédural⁶⁷. En d'autres termes, et dans un sens encore plus large, l'hospitalité a perdu, dans l'imaginaire moderne, sa dimension nomadique. Les systèmes sémantiques, économiques, sociaux et politiques modernes basés sur le concept sédentaire⁶⁸ de l'organisation de la vie humaine réduisent l'hospitalité à une question morale, quand elle est pratiquée par les organisations, les groupes et les secteurs non étatiques de la société. Elle donc délimitée et limitée à l'intime parce qu'elle est mobile et éphémère. Ce constat mérite davantage d'explication. La pratique de l'hospitalité n'est pas en phase avec l'institutionnalisation et l'organisation étatiques modernes. Au sein de l'imaginaire moderne, nous pouvons repérer donc deux paradoxes à propos de l'hospitalité. La première relève de la structure économique⁶⁹ globalisée. Les économies des États occidentaux main d'œuvre étrangère. Le modèle économique de ces pays sans la main d'œuvre étrangère est inimaginable. Les analyses historiques le montrent bien à quel point l'économie surtout à l'époque de globalisation est impactée par les étrangers et leurs circulations. Cependant, au contraire de la libre circulation des marchandises et des élites économiques, ce qui définit la politique des étrangers est une politique de barrage et de

les activités domestique liées à *Oikos*, auparavant était considérées comme les tâches de la famille, qui deviennent les préoccupations *collectives* dans la modernité, et qui croisent continuellement la sphère publique. En s'appropriant cela, l'État prend en charge - vit et fait dans- le privé. Il faut également ajouter que parmi les événements historiques, La Révolution française joue un rôle particulier en matière d'hospitalité et son rapport aux droits et par conséquent à l'État. « [...] un moment décisif dans [l]e processus de formalisation juridique de l'hospitalité car elle porte un intérêt particulier à la législation du droit d'asile. Certains historiens estiment que la perte du sens de l'hospitalité, comme on dit nostalgiquement, tient essentiellement à l'absorption par le droit, en particulier par le droit social de ce qui relevait auparavant de la prise en charge vertueuse, privée ou publique, religieuse ou laïque, des pauvres, des étrangers ou des mendiants ». BENSUSSAN Gérard, *Difficile hospitalité, entre éthique et politique*. Cité, 2016, n°68, p. 15- 32.

⁶⁷ Cette procéduralité se fait par une indifférence a-politique et non-éthique de l'individu qui ne considère plus l'hospitalité comme une épreuve capable de mettre en question l'organisation étatique se donnant la tâche de déterminer les éléments importants de la vie de tout un chacun en passant des lois ou en interdisant telle ou telle activité. Les éléments comme le passage des frontières, le droit d'asile, le droit de séjour, ainsi que la définition des frontières, l'étranger, etc. Concernant ces derniers, nous pensons notamment à la création de l'Union européenne et ses conséquences politiques, juridiques et pratiques.

⁶⁸ L'étymologie du mot sédentaire met en lumière cette distinction entre la gestion étatique et l'hospitalité pratiquée par d'autres unités sociales ou communautaires : le mot sédentaire du latin *sedentarius* qui est dérivé de *sedeo* signifie "être assis". Dans ce sens, son opposition par rapport à la mobilité comme étant l'élément central de l'hospitalité est manifeste.

⁶⁹ Voir CHAUZY, Jean-Philippe. « Les défis à relever dans une économie mondiale en mutation », *Migrations Société*, vol. 121, n°1, 2009, pp. 127-139. Aussi, ABELLA Manolo I., « Mondialisation, marchés du travail et mobilité », *Migrations Société*, n° 79, 2002, pp. 181-194.

contrôle. Le second paradoxe se donne à voir dans les causes de migration qui sont, dans une grande mesure, inhérentes à la configuration de la globalisation. Les États bénéficiant de l'économie globalisée étant aussi ses piliers majeurs – sans oublier d'autres acteurs économiques –, ne sont prêts à assumer ses conséquences. Face à la pratique de l'hospitalité qui est, par sa nature, une préparation continue pour le changement des rôles, places, postes, frontière, et significations sociales, la gestion étatique fonctionne encore dans la logique caduque du sédentaire pour laquelle la stabilité se traduit dans le malaise vis-à-vis des déplacements et la tendance à la fixation des identifications. Ce qui va clairement à l'encontre de ce qui est prévu même au sein de la globalisation économique. L'hospitalité est le produit d'une mobilité⁷⁰ dans laquelle elle s'opère également.⁷¹

Ces deux paradoxes représentent l'incapacité et l'échec de cette gestion politique. De cette manière d'aborder l'hospitalité s'engendre la discrimination et la domination ; une définition de la gérance de l'hospitalité dans l'imaginaire rationnel. En d'autres termes, la fonction de l'État moderne donne une version mutilée de l'hospitalité qui se veut comme la seule signification de celle-ci.

Pourtant, nous pouvons repérer une autre signification de l'hospitalité dans l'imaginaire moderne qui se distingue par sa distance de toute gestion étatique. Nous pouvons saisir cette signification, marginalisée, à partir du paradoxe mentionné plus haut.

Le dynamisme de l'hospitalité étant sa force est précisément ce que la rend dérangeante. Parmi les études sur l'hospitalité, certains auteurs ont fait allusion à ce caractère dérangeant comme l'un des plus remarquables effets de l'hospitalité :

⁷⁰ Nous poursuivons notre réflexion sur la mobilité dans les pages suivantes en la caractérisant comme l'un des premiers concepts de la philosophie moderne concernant l'hospitalité. Ce qui rend ce paradoxe encore plus problématique.

⁷¹ Nous tenons, cependant, à faire une distinction entre le privé et le personnel, bien qu'ils puissent se recouvrir, ils demeurent en somme différents. Le personnel ou l'individuel c'est « la fin du monde en commun » si on veut le dire dans les mots d'Arendt. Le privé est une économie domestique (domestique est pris ici dans le sens national), une pure gestion ou technique des affaires -même collectives, qui pourrait bien, en cas d'excès tomber dans le personnel.

[...] l'hospitalité s'appuie sur quelque chose de fragile et de fou, sur des mouvements discrets, instables et troublant, à partir desquels l'institution peut se traverser et ses interstices frayer des dynamiques de jeu et de flou qui freinent sa pétrification et sa putréfaction, qui permettent de la rendre vivante.⁷²

En ce sens, l'hospitalité est une force salvatrice et porte une signification émancipatrice dans l'imaginaire moderne. Elle sauve une société de ce que peut être défini comme fermeture, solidification et même pétrification. Elle l'empêche de sombrer et s'enfermer en elle-même, de se plier sur elle-même. Elle participe alors activement à l'exercice de créer de nouvelles significations et formes permettant une pratique renouvelée et en phase avec les évolutions de la société et les modes d'accueil appropriés. Ainsi « s'ouvrent les imaginaires » et au lieu de subir « les sédiments paralysants » des sociétés, la « capacité créatrice de l'imagination » peut se mettre à l'œuvre⁷³. Pour résumer, nous pouvons dire que la pratique de l'hospitalité soulève et souligne les contradictions qui cause la dénégation de certaines valeurs et leur pratiques pourtant admises et signifiées comme fondamentales dans un imaginaire donné.

§8 Les imaginaires antagonistes et l'hospitalité

Nous avons essayé de montrer le statut critique que la pratique de l'hospitalité peut avoir dans l'imaginaire des sociétés modernes. Il faut, toutefois, plonger encore davantage dans la réflexion sur le rapport des significations imaginaires modernes avec l'hospitalité.

À la question de « comment se pense-t-elle, l'hospitalité, dans l'imaginaire social⁷⁴ Notre réponse montrait le lien étroit que la perception de l'hospitalité et sa signification entretiendraient avec la conception de l'État.

⁷² BIETLOT Mathieu, « L'hospitalité – pour des formes d'institutions sous tension », disponible : <https://www.psychiatries.be/hospitalite/hospitalite-institution-sous-tension/>.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Cet imaginaire social moderne, évoque l'imaginaire capitaliste basé sur la conception de l'État-Nation qui a pour trait intrinsèque : la souveraineté étatique nationale. Cependant, il ne faut toutefois pas oublier l'autre grande signification de l'imaginaire social de la modernité qui est la signification libérale : la dimension libératrice et la force émancipatrice. Castoriadis fait remonter les origines de cette signification libérale aux siècles avant de la Renaissance. Ses significations ont toujours coexisté durant l'époque moderne. Ce que nous allons proposer est une interprétation de la deuxième signification. La proposition-même n'est pensable que dans un tel sens. Nous nous employons à montrer que seulement une articulation qui joint la politique à une définition particulière de l'éthique peut établir une politique de l'hospitalité aujourd'hui.

Autrement dit, la question peut être posée depuis deux points de vue, ou mieux, elle peut prendre sens et réponse depuis et dans deux significations imaginaires différentes.

Schématiquement, dans le premier, la gestion étatique engendre les significations promouvant l'autosuffisance individualiste atomisée à partir de laquelle prend sens l'étranger. Dans son cas extrême, l'étranger équivaut d'hostile, d'envahisseur, d'ennemi bref, un objet « légitime » de méfiance, de mépris, d'abjection et/ou de violence. Dans cette perspective, il n'existerait nul salut dans l'hospitalité - en tant que pratique régulatrice collectives et inter-citoyenne sans intervention de l'État - pour la société, puisque ses significations sociales dans l'imaginaire sont incapables de donner le sens au potentiel politique et éthique de cette dernière. Ici, le seul but est de protéger le Nous⁷⁵, des autres, d'eux. Ensuite, la logique de domination et de contrôle déjà à l'œuvre dans la distinction et l'expulsion qu'elle inflige à l'étranger, annule toute possibilité de rendre *relationnel* le rapport entre l'étranger et le Nous. La division est nette et le repli sur soi/Nous constitue sa légitimité dans plusieurs champs de réflexion et d'action. En ce sens, la question de l'hospitalité serait, en vérité, un déni de l'hospitalité, puisqu'elle demeure ignorée et que l'évidence négative de la réponse ne permet pas d'envisager d'autres alternatives significatives.

Cette signification imaginaire de l'étranger et de la relation se voit privée de la leçon de Kant, formulée comme une question de la philosophie politique en matière de l'hospitalité. Leçon occultée et oubliée par différentes intrigues égoïstes consistant à donner sens à des modes de vie individualiste voire solipsiste qui prétend signifier la vie humaine. Relisons ce qu'il a écrit Kant, dans son *Projet de la paix perpétuelle* comme garantie de la paix cosmopolitique, d'une pertinence politique remarquable⁷⁶ :

⁷⁵ Nous utilisons le "Nous" ou l'"autochtone" pour définir une identité nationale fixe et figée qui peut s'utiliser dans plusieurs contextes politiques. Ces termes proviennent, à nos yeux, d'un imaginaire institué à partir duquel la différence entre le Nous et les étrangers est, nécessairement, essentielle et substantielle. Dans ce sens, l'obsession de protéger la culture, l'économie et la sécurité de Nous pourrait prendre une ampleur bien au-delà de la réalité de ces dernières.

⁷⁶ Dans le dernier chapitre de cette étude nous revenons sur la conceptualisation kantienne de l'hospitalité avec une analyse critique pour dégager un sens cosmopolitique de celle-ci pour aujourd'hui.

Hospitalité signifie le *droit* qu'a un étranger arrivant sur le sol d'un autre de ne pas être traité en ennemi par ce dernier [...], le droit qui revient à tout être humain de se proposer comme membre d'une société, en vertu du droit à la commune possession de la surface de la terre, laquelle étant une sphère, ne permet pas aux hommes de se disperser à l'infini, mais les contraint à supporter malgré tout leur propre coexistence, personne, à l'origine, n'ayant plus qu'un autre le droit de se trouver en un endroit quelconque de la terre⁷⁷

L'émergence de la conception d'un nouveau droit y est déjà à l'œuvre. Kant décrit ainsi un nouveau droit d'hospitalité qui doit être garanti par les États afin de maintenir la paix. Une première dans la politique moderne⁷⁸. Il souligne également deux aspects de l'hospitalité : la condition physique de la terre permettant et exigeant que les êtres humains se rencontrent inévitablement⁷⁹ et

⁷⁷ KANT Emmanuel, *Pour la paix perpétuelle*, Lyon : Presse universitaire de Lyon, 1985, pp. 62-63

⁷⁸ Cependant, il faut considérer le projet de Kant comme étant la première tentative de *créer* le droit de l'hospitalité en tant que « droit cosmopolitique » dans l'époque moderne avec ses propres défauts. Car nous pouvons élaborer au moins deux critiques à l'égard du projet de Kant ; la première consiste en son optimisme à l'égard des États, les seuls garants de la pratique de l'hospitalité et le maintien de la paix. L'hospitalité est donc pour Kant plutôt un enjeu international dans un souci de guerre/paix. Et il ne peut pas anticiper la violence commise par les États en la matière. Il ne donne non plus aucun rôle aux membres de la société pour que la pratique de l'hospitalité par les individus, les associations et les groupes sociaux sollicite la mise en question de la violence de l'État s'agissant la question de l'hospitalité. Aucune innovation, réinvention ni activation de l'imaginaire radical individuel et social n'est considérée dans la pensée de Kant, si cela est en dehors de l'État. La deuxième est la définition même qu'il donne à l'hospitalité comme le droit des étrangers au passage, et pas celui de rester, s'installer et vivre indéterminément. Nous pouvons dire que dans la pensée de Kant, l'hospitalité n'est pas encore entrée dans la complexité politique au sein de la société, et qu'elle n'est pas pensée à partir de son potentiel émancipateur imaginaire et politique pour toute une société. Benjamin Boudou montre un autre « dilemme » de ce problème et il le lie à la question de la frontière ; « Aujourd'hui, il faut entendre la « traversée » des frontières de manière étendu, tant aujourd'hui les enjeux politiques migratoires ne concernent pas seulement un droit de passage [paisiblement], mais plus largement un droit d'accès aux institutions, au monde social dans lequel on est sans que l'on nous autorise à y appartenir. [Notamment lors que] Garder les frontières ne signifie pas seulement barrer la route, mais aussi contrôler, confiner, expulser ». BOUDOU Benjamin, *Le dilemme des frontières, Éthique et politique de l'immigration*. Paris : Éditions de l'École, 2018, p. 11. Il faut ajouter aussi que ce droit « fondamentalement négatif » qui consiste à ne pas traiter les étrangers comme ennemi, concerne seulement les citoyens. BESSON Magalie, « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », *Éthique publique*, vol. 17. N°1/ 2015. Nous pouvons alors conclure que l'hospitalité dont la gestion est assignée à l'État se limite à des cadres traditionnels de mobilité qui ne sont en aucun cas compatibles avec les raisons ni les modalités de mobilités des populations à l'époque de l'économie globalisée. La dernière remarque est que ce droit est réservé aux membres d'une société. Phrase ambiguë car Kant n'explique pas par quel critère il affirme l'appartenance d'un individu à une société. Est-ce que ce sont les membres des républiques -une autre condition de la paix internationale selon Kant c'est que toutes les structures politique deviennent des républiques- qui sont concernés ? Les peuples non-citoyens d'un État ou ceux qui n'ont pas de terre ; les nomades, les non sédentaires peuvent-ils jouir de ce droit fondamental ? La question demeure ouverte.

⁷⁹ Une remarque qui pourrait justifier aujourd'hui toute nécessité de ce que nous appelons *la politique des solutions*. Surtout à l'époque de l'immigration reconfigurée par le réchauffement climatique, sans compter d'autres causes dévastatrices. Il n'y a pas une dispersion infinie des

le caractère intrinsèque à la vie humaine de la rencontre et la relation⁸⁰. Ce qui ne change jamais ; elles sont donc inévitables tout comme l'immigration et l'exil qui en sont les formes les plus concrètes et problématiques. Le concept du libre du libre mouvement est lié à cette nouvelle définition du droit. Nous pouvons voir que pour la première fois dans la modernité le droit de mouvement et de mobilité se dessinent de manière philosophique. Kant n'avait pas tort, oublier cet enseignement a emmené à la violence, à la domination et à la disparition ou à la marginalisation et à la diabolisation des *non-Nous*. Il est important d'observer comment la gestion étatique à travers ses discours et institutions a pu faire, imaginairement, de l'hospitalité une instrumentalisation en vue de violence, contrôle. Cette-même hospitalité qui a été pensée par Kant comme la principale maintenance de la paix.

Cet oubli est une perte de repère en matière politique. Ce monde déboussolé engendre encore un paradoxe, pour que le capital tourne et s'accumule, la logique économicopolitique globalisée prétendre établir la libre circulation des biens et la finance globalisée pour passer au-dessus des guerres et des conflits, pour immuniser le capital. Cependant, le fait de limiter la circulation aux simples activités et échanges commerciaux comme étant le but de cette vision pourrait engendrer, sur plusieurs niveaux, les conflits et même la guerre qui impactent lourdement ce système. Sur l'échelle interne également les effets de cette politique sont catastrophiques ; ce qui peut être résumé à l'appellation de la société de contrôle. La question qui se pose est la suivante : comment agir lorsqu'une culture, une société, ou même une civilisation, pourrait perdre ces points de repères en termes d'hospitalité, lorsque l'évidence⁸¹ peut être éclipsée et oubliée ? Cet oubli est repérable dans les significations imaginaires et, par conséquent, dans l'indifférence qui s'y produit au sein de ces sociétés.

hommes, et donc les problèmes causés par différentes fractures se rejoignent à un moment donné. Nous sommes liés les uns aux autres puisque, entre autres, la terre est ronde !

⁸⁰ Nous reviendrons longuement sur la relationalité et la proximité et son rapport avec la subjection et l'éthique dont résulte d'un point de vue phénoménologique.

⁸¹ « L'asile qui s'appuie sur l'hospitalité sert à protéger la vie et la liberté. C'est la propriété, la responsabilité, l'initiative de chaque individu sur terre. En cela l'asile est une évidence ». CALOZ-TSCHOP Marie-Claire, *L'évidence de l'asile, essai de philosophie dys-topique du mouvement*. Paris : Harmattan, 2016, p. 13.

Une remise en question de l'imaginaire social de l'hospitalité aura donc pour but la réponse à ce genre de question. Puisque l'hospitalité s'y propose comme réponse. Ainsi, tout un champ des possibilités s'ouvre comme réponse à ces questions.

§9 La proposition de con-venir

Dans ce second imaginaire - radical -, les significations imaginaires portent un sens de l'hospitalité, avant tout, comme une ouverture basée sur une forme de *réceptivité accueillante*. Le mouvement qui peut paraître paradoxal⁸². Ce qui s'y passe se traduit en une *passivité-devenant-activité* du moi. L'étranger vient, il arrive sur mon territoire, sur mon sol, au seuil de chez moi, il *arrive à moi* ou même il *m'arrive* ; une survenance⁸³ là où je prévoyais tout sauf une telle

⁸² Le paradoxe tient au fait que la réceptivité en tant que la passivité absolue (nous faisons -peut-être d'une façon conventionnelle- une distinction entre recevoir et accueillir, le premier relève de la passivité tandis que le deuxième porte en lui une certaine activité), de prime abord, ne se pense pas logiquement en mesure de faire l'*acte* de l'accueil ; tout accueil demande un minimum d'*activité*, et par la voie de conséquence, une certaine *sélection*, car c'est un acte limité, avec les possibilités et les ressources contraintes (un autre paradoxe !) -et cela peut s'étendre jusqu'à la politique cyniquement appelée la politique d'accueil en Europe. Cet accueil est évidemment tout sauf un accueil. Dans un entretien Marie-Claire Caloz-Tschopp met en lumière ce que veut dire l'accueil fait par les États aujourd'hui ; « L'accueil, ce sont les banlieues, le travail au noir, la clandestinité structurelle du marché du travail, les statuts administratifs, le racisme, les camps, l'absence de véritables politiques de la migration, de l'hospitalité, du travail, de la santé, de l'éducation, qui sont autant de traces des passés coloniaux européens et de la concurrence de la place européenne dans le monde, soumise à la redistribution des cartes entre empires et sous-empires ». Et elle distingue alors un autre type d'accueil pratiqué « dans les faits, [...] par des individus et des associations « privées » de la société civile. Et ce travail est non seulement méconnu, mais aujourd'hui délégitimé, criminalisé, car n'est pas fait par État ». Id., *Vers un imaginaire démocratique radical : réaffirmer les droits à la mobilité et à l'hospitalité*, Critique internationale, 2019/3, n° 84.

⁸³ Cela est aussi simple que la phrase de Boudou ; « Les individus se déplacent, traversent les frontières et revendiquent des droits ». BOUDOU Benjamin, *Le dilemme des frontières, Éthique et politique de l'immigration*. Paris : Éditions de l'École, 2018, p. 155. Il faut toutefois dire que cela n'est en aucun cas une affaire privée ou intersubjective. L'étranger ne vient pas frapper la porte de chez moi dans le sens strict du terme, mais sa venue/survenue m'emporte socialement. Il y a la mise en lumière de deux états du monde. D'une part, il m'expose les enchaînements qui ont fait une situation déchainée, qui sont souvent liés à des rapports économiques, décisions politiques, interventions militaires à l'échelle internationale, et de l'autre, je peux voir dans le miroir de sa situation de nouvel arrivé, l'affaiblissement des organisations d'accueil, la perversion de cette gestion, et la violence extrême que ce non-citoyen subit (Yves Cusset dit « sans part ». cf. CUSSET Yves, *Prendre sa part de la misère du monde, Pour une philosophie politique de l'accueil*. Paris : Éditions de la transparence, 2015). Cette prise de conscience n'a rien à voir avec une hospitalité intersubjective qui a du mal à politiser et publiciser l'enjeu. Quand il s'agit même d'une venue -au sens strict du terme- la transversalité de l'hospitalité, dépassant le privé, serait bien en jeu ; nous pensons, à titre d'exemple, à l'affaire de Cédric Hérou. Nous pensons aussi à ce qui dit C. Castoriadis quant à l'identification qui a lieu entre l'imaginaire social et celui d'individuel. Les significations imaginaires sociales, sans lesquelles l'humain n'existe pas, font, dans leur logique « ensembliste-identitaire », de ce qui hors du sujet, un segment de la composition du sujet imaginaire.

venue, survenue. Le moi est ici une identité sociale construite dans un social-historique qui donne le sens au moi tout comme au nous dans une dimension historique et temporelle. De cette façon, dès lors que la présence de l'étranger prend *place* – ce qui est une exigence de vivre, une revendication de *lieu* et surtout de dignité et de droits – ma passivité se transformerait en une activité qui consiste à réaliser l'acte d'accueillir. Désormais, cet accueil est plus qu'une simple affaire d'eux, des étrangers, mais est lié à toute une question du sociétal. C'est une épreuve de la démocratie, une quête et une participation de la conception et de la réalisation de la société ayant pour but ultime la justice.

Comment expliquer cette transformation ? Est-elle passée par une obligation ? Ne risquons-nous pas d'être piégés par une sorte de moralisme qui simplifie la politique en la faisant rentrer dans le champ de l'hétéronomie⁸⁴ ? Et donc sans complication, ni créativité, ni innovation : non problématique. Ne s'agit-il pas d'un altruisme naïf ne voulant pas voir que *faire place* pour l'étranger consiste à des actes, décisions et engagements difficiles et dérangeants qui diviserait les intérêts politico-sociaux et provoquerait l'agitation voire la haine dans la société ?

Pour éviter cette perversion de la politique, nous proposons de considérer cette activité, tout d'abord, comme un moment de rappel : l'humanité est en grande partie faite des migrations et des déplacements quelle que soit leur nature paisible ou guerrière. Ce qui est important est précisément l'intelligence civilisationnelle ancrée dans l'humanité de pouvoir s'adapter et de vivre avec, ce qui peut être caractérisé comme une ouverture. Elle n'est pourtant concevable que si nous comprenons la question suivante : qu'est-ce qui nous fait oublier le plus grand trait humain, à savoir la sociabilité⁸⁵ qui fait de l'homme un

⁸⁴ Ici, l'hétéronomie est prise dans le sens que Castoriadis élabore dans son œuvre philosophique. L'hétéronome est le caractère d'une société et d'un imaginaire qui ignore et cache son institutionnalisation historique en l'attribuant à des forces et éléments supra-historiques et ultra-sociaux. En un mot, la société qui reçoit ses lois par autres sources que ses individus.

⁸⁵ Par la sociabilité nous entendons « l'ensemble de certaines formes (intellectuelles, mondaines, etc.) que prend l'aptitude à vivre ensemble en société. Consultable sur : <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/sociabilite>. Nous pouvons en faire une distinction entre les rapports avec les « connus » et les inconnu ». Le rapport avec le connu se situe sous des catégories comme la familiale, l'amitié, le professionnel etc. Mais le rapport avec l'inconnu est d'un autre type ; pour cela nous présentons une quête étymologique. Inconnu est dérivé du verbe connaître, lui-même du latin *cognoscere* (infinitif actif du verbe *cognōscō*)

humain⁸⁶ ? Nous sommes constitués en tant que sujet par et dans la proximité et la relation avec l'autre homme. Cette relation se double, aujourd'hui, compte tenu des nouvelles configurations de la vie humaine impactée par la globalisation. La relationalité exige, ici, une vision universelle ou cosmopolitique, à la hauteur des questions qui se posent à l'échelle planétaire. Nous pensons que l'hospitalité peut répondre à ces reconfigurations écologiques, économique et politique. L'ouverture dont l'hospitalité est le témoin historique, rituelle et cérémonielle nous rappelle la sociabilité de l'humain dans le meilleur comme dans le pire. C'est dans cette compréhension de l'ouverture que le désir de l'hospitalité peut nous accompagner dans quasi tous les domaines de l'humanité. Nous pouvons donc trouver une signification de l'hospitalité comme une croyance en des questions universelles de l'homme. Cependant, cette hospitalité est dissimulée par différentes formes d'identification communautaire, singularisation nationaliste, économisation de la sphère publique et légitimation de la violence par le discours étatique de la sécurité.

Pour laisse cette signification de l'hospitalité réapparaître, nous pensons qu'il faut mettre l'accent sur la dimension critique et instituante de l'hospitalité. Nous pouvons ainsi dire que l'hospitalité est une *solution* dans le but de coexister ensemble⁸⁷. En ce sens, l'hospitalité peut être considérée comme un effort, un souci de conserver et préserver l'humanité de la menace de la disparition : nous la considérons l'imaginer portant des significations donnant sens à des solutions.

Maintenant il nous faut préciser quelques éléments qui clarifient davantage notre ce que nous souhaitons décrire à travers le concept de l'imaginaire des solutions ou, comme nous préférons le nommer, le con-venir.

dont l'une des significations est « fréquenter ». En ce sens, sociabiliser avec les inconnus, est les fréquenter. Ainsi, la sociabilisation est intimement lié au mouvement, au déplacement et à la mobilité. Ce que nous appelons con-venir consiste en cette définition de la sociabilité comme caractère civilisationnel de l'humain.

⁸⁶ Hannah Arendt parle d'une impossibilité de la vie humaine sans le témoignage, direct ou indirect, d'un monde de présence des autres. ARENDT Hannah, *The human condition*. The university of Chicago press, 1974, p.30.

⁸⁷ Nous y reviendrons à la fin de ce chapitre.

En premier lieu, le *mouvement* consiste en un croisement ou une rencontre⁸⁸. L'élément latent dans ce mouvement est une ouverture. Sans cette dernière, nous ne pouvons pas avancer notre propos sans risquer de tomber dans les déjà-dits et les déjà-faits. Cette ouverture a une signification explicite, une sensibilité éthique-philosophique-politique pour la relation humaine. Ainsi, il y a donc soit l'ouverture, soit la violence. Si nous voulons le dire avec Etienne Balibar, soit la *violence extrême*, soit la *civilité*.⁸⁹

⁸⁸ C'est pourquoi nous ne considérons pas n'importe quelle réception, s'il n'y a pas ce mouvement de deux côtés, comme l'hospitalité. Autrement dit, l'arrivée de l'étranger et l'acte de l'hospitalité ne sont pas forcément des éléments qui ont lieu toujours ensemble. Tant qu'il n'y a pas, d'un côté l'étranger qui arrive et le mouvement consistant en passivité-devenant-activité du moi, de nous, l'hospitalité n'est pas encore réalisée. Et nous sommes, quelque part, dans la violence. C'est ici que l'éthique et la politique se noue dans l'hospitalité. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

⁸⁹ Au cours du développement que Marie-Claire Calopz Tchopz effectue dans son article, en se concentrant sur l'ouvrage d'Etienne Balibar ; elle écrit : « Violence et civilité [comme] l'association de deux notions [qui] nous invite à les confronter. Le terme *et*, c'est-à-dire leur rapport (de nouage et de disruption ; question et réponse-solution) est important ». Nous pouvons voir qu'en quelque sorte, tout l'ouvrage d'E. Balibar a été considéré comme une réponse ou mieux une solution. « Extrême violence » et « citoyeneté/civilité » (Balibar). Le pari tragique de la convertibilité/inconvertibilité. Dans une autre approche différente, Alain Brossat fait une distinction entre deux l'hospitalité inconditionnelle qui peut être une question des personnes et des communautés au sein d'une société et une politique civilisée de l'étranger comme responsabilité attribuée à l'État : « une politique éclairée des circulations des personnes ». Loin de donner raison à une politique réaliste (qui est évidemment à l'opposé de l'hospitalité inconditionnelle) il attire notre attention l'incompatibilité intrinsèque de la pratique de l'hospitalité et la gestion étatique des étrangers par l'État. Ce qu'il veut dire par là s'approche de ce que nous avons indiqué comme les paradoxes inhérents de la politique moderne à l'époque de la globalisation économique. Il situe sa problématique – la circulation libre des étrangers – face à ce qu'il caractérise comme « alpha et oméga supposé de la modernité démocratique » à savoir la doctrine des Droits de l'homme. Il n'en résume pas toutefois « une politique de l'immigration « tolérante », « généreuse », « ouverte », mais il traduit la politique civilisée des étrangers dans les termes suivants : « tout droit que je réclame pour moi-même, je le réclame pour tous les autres ». En ce sens, la sensibilité et la prise de conscience sur la question de l'hospitalité peuvent être élargies et susciter de nouvelles significations politiques et de nouvelles interrogations, et en général, questionner l'imaginaire d'aujourd'hui. Prise de conscience du fait que la démocratie ne peut être mesurée et reconnue uniquement sur la base du mécanisme interne en est le résultat ultime. Si l'indifférence à la discrimination est profondément ancrée dans l'imaginaire et le corps de la démocratie, la prochaine étape peut être l'externalisation et la marginalisation des secteurs internes de la société sur la base des rapports de force et à l'origine du rapport que les forces politiques entretiennent avec le pouvoir. Autrement dit, ces discriminations et cette indifférence peuvent être à la base d'un élargissement du rapport que ce système entretient avec les *outsiders* à ses rapports avec les *insiders*. Ainsi, l'arrivée de l'étranger, sans qu'il ait une charge sur lui, est une « révélation de toute les fêlures ... [puisque] l'arrivant dénoue les liens » dans les combinaisons prétendant éternelle et incorporée du Nous. Il y a donc deux conséquences salvatrices de la pratique l'hospitalité pour une société : l'hospitalité est un rappel, un signe de vie (dans le sens exact du terme), caché et occulté par le stress, la raisonnable et la complexité des rapports sociaux. Une société se corrige (s'autolimité si nous voulons le dire avec Castoriadis) en permettant la pratique de l'hospitalité s'exerce. La deuxième est que l'arrivée et la présence d'un étranger dans la société peuvent être une mise en lumière sur les discriminations et les malversations qui semblent normales jusqu'à présent. En

Nous pensons que s'il peut y avoir une politique de l'hospitalité, elle ne pourrait se fonder théoriquement et éthiquement que sur une dimension politique de trouver-*la*-solution qui constitue toute la réinvention politique et dont l'acte de l'hospitalité porte comme une nouvelle dimension imaginaire proposant des nouvelles formes de penser et d'agir en se faisant. Cette dimension *solutionnelle* de la politique de l'hospitalité trouve sa source éthique et aussi sa légitimité théorique dans ce qui peut être nommé la responsivité, abordée à partir de la pensée de Levinas, par Bernhard Waldenfels⁹⁰. Autrement dit, l'hospitalité se propose comme réponse aux questions auxquelles l'imaginaire essaye de répondre.

§10 Tension et solution, les notions qui caractérisent l'hospitalité

Pour caractériser la dimension solutionnelle de l'hospitalité nous pouvons utiliser l'expression « *sortie en éventail* »⁹¹. Cette pratique peut se penser comme une sortie perpétuelle des situations dans lesquelles l'hospitalité est mise au défi.

Nous pouvons, ainsi, dire que l'une des définitions de la civilité est *trouver-des-solutions*, notamment pour ce que Balibar appelle « la violence extrême ». C'est face à cette dernière qu'il place l'anti-violence. Pour l'expliquer, Marie-Claire Calopz-Tschopp note que le mot « anti » (contre) exprime dans sa racine grecque, un double mouvement : l'*opposition* et la *protection*. Dans ce sens, accueillir trouve un sens dans lequel nous pouvons voir une certaine protection de ceux qui ne bénéficient d'aucun droit étatique et qui sont face à la violence extrême des institutions. Pour ré-évoquer notre concept

d'autres termes, l'étranger et l'acte d'hospitalité remettent en question les enjeux institutionnalisés, ou mieux, institués de la société. Ce questionnement qui ne peut être fait que par l'autochtone est ce que nous appelons le con-venir. Le noyau du con-venir comme nous avons essayé de le montrer et le principe de l'égalité. L'auteur ajoute que « déroger à ce principe [l'auteur effectue une équivalence entre l'égalité et la réciprocité] c'est admettre qu'en toute circonstances, le réalisme biopolitique qui guide pasteurs et gérants du vivant humain doit l'emporter sur les supposés principes fondateurs de l'institution démocratique en cours de globalisation accélérée ». BROSSAT Alain, *Autochtone imaginaire étranger imaginé. Retour sur la xénophobie ambiante*. Paris : Éditions du Souffle, 2012, p. 90-98.

⁹⁰ Dans le deuxième chapitre de cette partie, nous y reviendrons longuement.

⁹¹ Nous tirons cette formule d'un texte de Henri Michaux « Je voudrais en sortir, pas sortir par une sortie, en sortir multiple, en éventail, un sortir qui ne cesse pas [...] une fois sorti je recommence aussitôt à sortir ».

de *passivité-accueillante*, accueillir serait donc un processus de devenir actif d'une passivité positionnelle et situationnelle relative à l'arrivée de l'étranger. L'anti-violence signifie, enfin, une protection qui prend sa force dans l'opposition à la disparition de l'humanité comme nous l'avons évoqué plus haut. La protection qui scelle dans le sens même du mot « anti » se voit activée dans la situation de la violence extrême causant la désolation, voire la désolation radicale dans le langage de François-David Sebbah, lorsque « l'idée même de la justice s'est effondrée »⁹². Cette perte de lien, c'est précisément ce qui se passe dans la violence extrême infligée aux étrangers sans-droit, sans-voix, sans-visage, sans-image et sans lieu, bref sans monde. Dans ce cas, l'image d'« eux » est volée et manipulée sans crainte de ce que Kant rappelait ; on fait de l'image de l'étrangeté, une image de l'ennemi. Une réduction de toute la possibilité de d'imaginer autrement l'étranger. La privation des droits trouve ainsi ses préliminaires. Plus que vouloir protéger, l'hospitalité est la revendication de protection des non protégés par le droit, « objets » de la violence.

La violence extrême implique que la société qui l'a produite, l'assigne à ses bords chaotiques, inorganisés, non transformables (banlieues, frontières, camps, prisons, hôpitaux psychiatriques, bunkers, etc.). « Car l'extrême violence en tant que rapport de force allant jusqu'au non-rapport de force, qui détruit la nécessaire mise en rapport que suppose tout conflit, anéantit la possibilité même du champ conflictuel ou stratégique⁹³

⁹² Selon Sebbah, cette désolation est issue d'une solitude au monde qui ne veut pas dire que je suis seul au monde, mais que « je suis seul au monde sans même plus de monde ». SEBBAH François-David, *L'éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle*. Paris : Presse universitaire de Paris Nanterre, 2018, p.29. Cette perte de monde, est à nos yeux, la conséquence directe de la violence extrême. Si c'est plutôt l'aspect éthique qui est souligné dans ce que Sebbah décrit, dans les mots d'Arendt cette désolation est cette fois sur le registre politique : « Ce qui est sans précédent, ce n'est pas la perte de partie, mais l'impossibilité d'en trouver une » qui est, selon elle, issu d'un problème d'« organisation politique ». ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme, L'impérialisme*, trad. par Martine Leiris. Paris : Seuil, 2006, p. 292. Problème généré directement de l'État moderne, et encore pire à l'heure de la globalisation : « paradoxe d'une exigence d'appartenance politique et d'une expulsion radicale des humains. Dans le nouveau rapport capital-travail, à l'étape du capitalisme globalisé et ses effets chaotiques multiples, l'homme jetable n'est plus (seulement) un exploité ou un surexploité, il est également désaffilié [...] exclu de toute appartenance politique, expulsé de la société, des liens sociaux, du monde commun. L'homme jetable n'est plus un prolétaire, c'est un déchet qui n'a plus de place, de statut nulle part ». CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *L'évidence de l'asile, essai de philosophie dys-topique du mouvement*. Paris : Harmattan, 2016, p. 13.

⁹³ *Ibid.* p. 15

C'est dans cette destruction des liens causée par la violence que la pratique de l'hospitalité, comme acte mettant en question des dispositifs de violence, prend son sens.

Pour que la réhabilitation de l'hospitalité puisse entrer dans un dialogue critique avec les institutions, il faut certaines élaborations conceptuelles. Nous allons nommer ce dialogue le con-venir. Un mouvement qui exige le déplacement et le repositionnement de deux participants – accueillant et arrivant – à la pratique de l'hospitalité. Pour élaborer ce concept, nous allons montrer comment la structure subjective du sujet est fondamentalement basée sur une perception éthique, d'où une ouverture désintéressée⁹⁴ de l'homme vers l'autre homme. C'est ce à l'origine de la relation et de la rationalité humaine. Cette primauté de l'éthique est un caractère important du con-venir⁹⁵. Pourtant, cette relation ne peut être pensée que dans une reconsidération du rapport entre éthique et politique. Ainsi, le con-venir est aussi une transgression : d'une part, transgresser les institutions pour faire de la place pour *les sans place*, puisque « l'asile est une *arché* à l'instar du « droit d'avoir des droits », ⁹⁶ qui assure la « généralité de la politique et des droits⁹⁷ ». D'autre part, aller au-delà d'une éthique hors sol et donc renfermée dans l'entre-deux abstraitement. Dans ce sens-là, cette éthique de la responsabilité constitue - concernant l'hospitalité - une philosophie politique de et pour l'autre⁹⁸. Cela demande la réinvention et

⁹⁴ Flora Bastiani explique cela en tant que tout le projet philosophique de Levinas : « le projet de Levinas tend non seulement à échapper aux règles de l'être, mais aussi à fonder une pensée qui ne soit pas « compréhensive » au sens où son fondement serait l'ontologie. En repoussant l'idée d'un aspect fondamental de l'ontologie, Levinas renvoie la philosophie à elle-même. En effet, il ne trouve pas la trace d'une pensée qui ait considéré l'humain au-delà ou par-delà son attachement à l'être – une pensée où l'éthique serait primordiale ». BASTIANI Flora, *L'épreuve de l'autre homme dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Thèse de doctorat : philosophie : Toulouse, p. 17.

⁹⁵ Il faut, toutefois, et dès maintenant, préciser que le con-venir se repose sur l'ordre suprapolitique en premier lieu, c'est pour cela précisément que nous le situons dans l'éthico-politique. C'est dans une telle considération que les mots de Levinas trouvent leur pertinence : « Si l'ordre politico-moral abandonne sa fondation éthique, il doit accepter toutes les formes de société, y compris le fascisme et le totalitarisme ». LEVINAS Emmanuel, *De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas*, Esprit, n° 234, p. 137

⁹⁶ Par L'asile, l'auteure « [...] entend l'ensemble des actes qui vise un vrai accueil des étrangers ». CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *L'évidence de l'asile, essai de philosophie dystopique du mouvement*. Paris : Harmattan, 2016, p. 13

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Etienne Akamatsu, dans son ouvrage sur Levinas, résume ainsi que ce n'est qu'en raison de l'autre qu'on philosophe. On commence de l'autre pour arriver à l'autre, et c'est sur ce chemin

même la création de nouvelles formes politiques de vivre ensemble en phase avec cette exigence éthique. Pour le dire avec Levinas, pour ne pas laisser la politique livrée à elle-même⁹⁹, il faut la réinventer. Une réinvention avec, pour et par l'autre ou les autres. Le con-venir se définit alors de manière suivante. Pour que les endroits deviennent des mondes humains, il faut qu'ils soient les lieux de rendez-vous. Il ne suffit pas que des nouveaux arrivants viennent, pour qu'il y ait le monde, les accueillants aussi doivent se déplacer. Il faudrait refaire la place. Il faudrait un con-venir à un lieu qui est à créer et à construire. C'est pourquoi, l'hospitalité est un laboratoire de croisement d'une telle exigence éthique avec ce que la politique pose comme matière dans sa condition à surmonter et à adapter. L'éthique et la politique de l'hospitalité se jouent dans un rapport de complémentarité. L'une sans l'autre fait de l'hospitalité une violence désastreuse.

Nous pouvons donc constater que dans le mouvement de con-venir deux motivations principales sont à l'œuvre. La première consiste en ce que le soi ou le Je doit faire par rapport à l'autre ou aux autres¹⁰⁰. La seconde est la conséquence d'une considération de ce mouvement à travers tout le juridico-politique, les institutions et, en un mot, l'imaginaire social de l'hospitalité¹⁰¹. Autrement dit, la deuxième motivation provient d'un dialogue critique que les individus d'une société entretiennent avec les institutions. Si la première est éthique, la deuxième se comprend politiquement. Une explication à propos de l'hospitalité peut rendre plus claire cette motivation et son rapport à la politique. Magalie Besson, note que « les phénomènes migratoires déstabilisent profondément le cœur des structures traditionnelles de la politique [...]

que la politique, la justice et l'hospitalité prennent leur sens, car « l'autre me provoque à la pensée, il me demande de penser, et il est lui-même l'énigme principale. Toute signification y trouve son sens [...] de la responsabilité au problème, telle est la voie ». AKAMATSU Etienne, *Comprendre Levinas*, Paris : Armand Colin, 2011, p. 8. Nous pouvons donc résumer que philosopher dans ce sens-là, est une affaire des mortels, puisque ni les dieux ni les éternels n'étant assujettis au temps, ni d'espace sont donc exemptés de trouver des *solutions* pour vivre. L'autre me pousse et m'oblige à penser pour pourvoir écarter le mal (Levinas dirait le mal élémentaire) de la vie. L'altérité me pousse à imaginer !

⁹⁹ LEVINAS Emmanuel, *Liberté et commandement*. Fata Morgana, 1994.

¹⁰⁰ Pour expliquer cette motivation une explication phénoménologique de la subjectivation sera élaborée dans le chapitre suivant.

¹⁰¹ Marie-Claire Caloz-Tschopp le désigne comme la « la réappropriation d'un imaginaire radical ». *Ibid.* p. 47,

historiquement fondées sur le principe de l'organisation territoriale souveraine dont les limites d'appartenance sont définies par le contrat social originel »¹⁰². Cette déstabilisation demande une participation active à la politique pour pouvoir sortir des anciennes formes d'organisation et de proposer d'autres manières d'aborder cette politique déstabilisée.

En outre, il nous semble exister deux problèmes inhérents à l'imaginaire étatique que le con-venir devrait se donner pour tâche de surmonter.

Premièrement, le modèle de l'État-nation ne peut pas être, dans sa configuration actuelle, entièrement en phase avec la question de l'hospitalité et de la mobilité des immigrants. L'imaginaire social de ce dernier étant un imaginaire institué et installé trouve les réponses à l'intérieur de lui-même pour les questions posées de l'extérieur la société. Le nationalisme qui comprend le mythe et l'identité nationale, le principe de la souveraineté nationale, l'indépendance et l'autonomie sont les significations dans cet imaginaire qui répondent à des questions posées. Il est évident que la question, venant de l'extérieur de cette limitation, dérange et perturbe puisqu'elle ne correspond pas.

Ensuite, nous pouvons constater une contradiction quant à l'acte de l'hospitalité dans l'imaginaire étatique. Bien qu'il soit expliqué par le discours réclamant la séparation du public et du privé¹⁰³, nous pouvons observer qu'au contraire, « la structure normative de l'hospitalité publique est pensée par analogie avec le modèle privé¹⁰⁴ ». Pour le dire autrement, nous avons affaire à une instance prétendant être le sommet de ce dont il porte le titre public, mais qui fonctionne selon la logique économique, de l'*oikos*¹⁰⁵. Nous pouvons expliquer cette contradiction à travers la prise de mesures et les stratégies étatiques de ces dernières décennies. Nous pouvons établir un rapport entre la transformation du rôle de l'État dans la globalisation économique et la manière dont ce dernier aborde la question de l'hospitalité. Cependant, mis à part le fait que nous pouvons observer toujours des significations imaginaires dans

¹⁰² BESSON Magalie, « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », *Éthique publique*, vol. 17, n°1, 2015, consultable : <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/1745>

¹⁰³ Surtout le discours du libéralisme et néolibéralisme.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ οἶκος en grec antique : maison ou patrimoine.

lesquelles le territoire national est considéré comme la demeure (chez soi) de l'État comme maître absolu des lieux et l'étranger-immigrant pour l'invité-accueilli, cet État à l'ère globale possède des traits qui peuvent nous ouvrir davantage de chemins pour arriver à bien saisir non pas une distinction nette entre le privé et le public, comme les décrivent les États libéraux, mais plutôt l'ébranlement causé par le déplacement de rôle que l'État effectue. C'est donc le rapport global-national qui est à problématiser, puisque « l'économie mondiale, dans une large mesure, se matérialise dans les territoires nationaux, sa topographie se déplace entre espace numérisé et des lieux au sein de territoires nationaux¹⁰⁶ ».

Ce qui se crée entre l'économie globalisée et l'État montre bien ce déplacement de l'État. Magalie Bessonne remarque ainsi que ces processus globaux n'ont pas besoin de passer par les instances gouvernementales, l'articulation de ces derniers avec les acteurs économiques locaux est directe. Cela n'est donc pas seulement et forcément les décisions politiques par l'État, mais ce que l'auteure appelle le « consensus¹⁰⁷ » issu des « types d'activités spécifiques d'un nombre important d'institutions distinctes dans chaque pays¹⁰⁸ ». Ce consensus a pour fonction d'« oblige[r] les États à s'engager dans une activité véritable¹⁰⁹ ». L'État ne sera en mesure d'admettre contrainte que par un « repositionnement » et une « reconfiguration » de l'activité étatique¹¹⁰. Le consensus est le reflet d'un imaginaire qui, bien au-delà des institutions, recouvre des « régions » spatiale et temporelle de la société. En l'occurrence, le phénomène de privatisation sociale remonte bien avant la formation de la globalisation économique et son articulation avec l'État. Castoriadis déjà décrirait cette la situation ainsi :

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.39

¹⁰⁷ *Ibid.* Nous proposons de voir ce « consensus » comme une signification et aussi un institué de l'imaginaire social.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

Le problème, selon moi, s'est posé pour la première fois à la fin des années cinquante, avec ce que je voyais déjà à l'époque comme la désagrégation du mouvement ouvrier et du projet révolutionnaire qui lui était lié. J'ai été forcé de décrire un changement de la société capitaliste qui affectait en même temps, de plus en plus, le type d'individus que cette société produisait [...] le changement dans les individus tenait [...] à la faillite des organisations ouvrières, des syndicats, des partis, etc., traditionnels, au dégoût provoqué par ce qui était en train de se passer, et aussi à la capacité du capitalisme d'assurer aux gens un niveau de vie croissant, leur permettant d'entrer dans la fameuse société de consommation. Les gens tournaient le dos, pour ainsi dire, aux intérêts communs, aux activités communes, publiques, ils refusaient de prendre responsabilités et se retranchaient en eux-mêmes dans une sorte de « monde privé » formé par la famille et un très petit nombre d'amis. Je mets « monde privé » entre guillemets pour éviter les malentendus. En réalité, rien n'est jamais totalement privé. Même quand vous rêvez, vous vous servez de mots [...]. Ce que nous appelons individu est, en un sens, une construction sociale¹¹¹

Ce que nous pouvons comprendre par ces mots, c'est que ce processus qui a pour résultat l'élargissement du monde privé, au détriment du monde public, ou de la politicit  des mondes, est   l'œuvre dans les sociétés bien avant d'émerger comme phénomène étatique. Ce qui veut dire que les significations imaginaires qui donnent sens à ce mode d'être de l'État étaient déjà dans la société. En ce sens, l'État et l'imaginaire social institué s'appartiennent au même système de sens qui leur donne les réponses nécessaires légitimant leurs attitudes.

Il nous semble pertinent de faire une analogie avec l'hospitalité en développant ce qui vient d'être dit. Le point commun le plus important, c'est le choix d'une approche économique, nécessairement fonctionnaliste¹¹², qui se propose de guider toute action dans le domaine politique. Cette approche, bien qu'elle soit devenue encore plus complexe et profonde ces dernières décennies et qu'elle ait dévoré encore davantage la publicité demeurée dans la raison de l'État et également le social, est de l'ordre privé. Plus concrètement, l'État s'est mis dans un long processus en perdant tout projet politiquement public se

¹¹¹ LASCH Christopher, CASTORIADIS Cornelius, *La Culture de l'égoïsme*. Paris : Climats, 2014, p.15.

¹¹² « Le défaut principal des approches de la société et de l'histoire en termes fonctionnalistes est que celles-ci ne parviennent pas à connaître dans les significations imaginaires sociales autre chose qu'une réalité de « seconde main », dérivée du substrat matériel primordial qu'elles ont pour charge de représenter, en général de façon déformée, à l'esprit des individus ». POIRIER Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis, Création et Institution*. Paris : Payot, 2011, p. 248.

contentant de programmer¹¹³ ses projets économiques et sociaux. Nous pouvons expliquer ce qui produit cette démarche, dans *l'économie d'ensemble*¹¹⁴ de la vie sociale.

Nous pouvons résumer le paradoxe essentiel de ce phénomène en disant qu'en se retirant de la régulation de l'activité économique, considéré comme une affaire plus ou moins privée dans laquelle il ne doit pas intervenir, l'État se prive et se rend moins public. Tout en participant au processus de la globalisation, l'État est, dans une certaine mesure, pris dans des articulations économique, commercial, juridique et politique qui le dépassent¹¹⁵. « L'État participe, et cela par différentes façons, à la mise en place des nouveaux cadres à travers lesquels il fait progresser la globalisation¹¹⁶ ». C'est dans ce contexte qu'il faut examiner le mode de réaction de l'État face à la question des immigrants ou plus généralement de la pratique de l'hospitalité. L'État ne remplit plus ses tâches publiques mais il ne se détache pas non plus de la violence, dite légitime, dont il prétend avoir le monopole. Sans se rappeler que toute cette reconfiguration de l'État et sa participation à la globalisation l'amènent inévitablement à des situations paradoxales. L'immigration, qui doit être contrôlée, devient « incontrôlable » ou un flux migratoire à l'époque de l'économie globale, précisément à cause des effets que cette économie inflige à la planète et aux mondes économiques, culturels, sociaux et politiques locaux. Les États

¹¹³ Certes, de manière différente et chacun dans une perspective propre à soi, Castoriadis et Levinas, s'inquiètent tous deux : l' « absence de projet » pour Castoriadis, et le manque de « perspective d'un temps prometteur », pour Levinas. Castoriadis manifeste son inquiétude ainsi : « personne n'ose plus exprimer un projet ambitieux, ni même à peu près raisonnable, qui aille au-delà du budget ou des prochaines élections. Il y a donc un horizon de temps. [...] cet horizon de temps est privé ». *ibid.*, p. 18-19. Levinas exprime sa préoccupation par rapport à cela en évoquant l'exemple de la société soviétique, qu'il critique, mais qu'il lui réserve le mérite d'avoir eu espérance en l'avenir, et revient sur les sociétés occidentales en faisant une remarque claire : « notre rapport au temps se trouve mis en crise ». LEVINAS Emmanuel, *Les imprévus de l'histoire*, Paris : Livre de poche, Ed 4, 2017, p.185.

¹¹⁴ Cela est longuement expliqué dans le troisième chapitre de *L'institut imaginaire de la société*. p. 171-248.

¹¹⁵ Sassen décrit cela ainsi : « [...] nous assistons à l'institutionnalisation accélérée particulièrement depuis les années 1990, des « droits » des entreprises non nationales, à la dérégulation des transactions interfrontalières, à la croissance de l'influence ou du pouvoir de certaines organisations supranationales [...]. Ce changement de condition de l'État est souvent expliqué en termes de déclin des capacités régulatrices, résultat de quelques-unes des options politiques fondamentales, liées à la globalisation économique ». Qui ont pour résultat un affaiblissement d'autorité et un retrait de la scène publique à l'égard de l'État.

¹¹⁶ *Ibid.*p.41.

participent à la création et l'engendrement de ce qu'ils cherchent à éviter, voici le paradoxe¹¹⁷.

Il y a ici un écho à la pensée d'Hannah Arendt. En effet, cette dernière critique la considération moderne des choses politiques, lesquelles sont vues aujourd'hui comme la publicisation de ce qui était autrefois réservé à la famille, formant, à l'échelle nationale, quelque chose comme un grand ménage¹¹⁸, destiné à régler le quotidien du peuple¹¹⁹. L'État ne propose ainsi aucune nouvelle définition, ni aucune signification différente par rapport à ce qui s'opère socialement, se contentant de singer, pour ainsi dire, le privé. Il ne permet pas de faire émerger de nouveaux imaginaires sociaux et universels, ni ne met en place des conditions qui rendraient cela potentiellement possible. Il n'y a aucune intelligence politique dans la vision de l'État et dans sa pratique de l'hospitalité. Il faut bien constater l'absence de vision et d'originalité de l'État. Ce n'est ainsi pas un hasard s'il se trouve incapable de régler les questions touchant à l'hospitalité, puisqu'il n'est ni en phase avec l'hospitalité, ni ne possède de vision et de signification politique de l'immigrant ou de l'étranger tenant compte de son importance politique.

Ainsi, en dernière analyse, chaque tentative du mouvement de con-venir passe aussi par une réflexion et une critique sur l'État moderne qui se veut rationnel. Qu'il le soit ou non, les explications données pour « analyser » sa manière d'agir et, plus généralement, sa manière d'être, sont d'ordre rationnel. Ce qui est diamétralement opposé à ce qui dans l'hospitalité peut être considéré comme sa motivation. L'hospitalité ne se subordonne pas à une explication rationnelle, ni dans sa motivation, ni dans son télos, ce qui nous amène à dire qu'elle n'a pas de véritable téléologie entendue selon les causes et prévisibles par son fonctionnement.

¹¹⁷ Sassen montre, par exemple, comment les institutions comme les banques centrales représentent le mélange entre les institutions nationales et les politiques globales. La banque centrale qui a pour tâche et fonction, de régler les problèmes nationaux, s'est transformée, depuis deux décennies, en une institution nationale qui traite et favorise les politiques monétaires nécessaires pour faire progresser le système économique global. Elle décrit le même phénomène au sein des ministères de l'économie des pays développés.

¹¹⁸ Housekeeping.

¹¹⁹ ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme : L'impérialisme*, trad. par Martine Leiris. Paris : Seuil, 2006, p36. Dans ce cas, elle parle de *Volkswirtschaft* au lieu d'une réflexion politique.

§11 Conclusion

L'hospitalité se propose ainsi comme un projet devant la procéduralité étatique. Elle devient problématique lorsque l'État-nation montre un appétit à maîtriser et à s'appropriier toute la question de l'hospitalité. Les conséquences qui en découlent sont remarquables : l'État dit démocratique à l'égard de ses propres citoyens se comporte politiquement et juridiquement comme un État totalitariste à l'égard des non-citoyens arrivant sur son sol. Même si, dans le monde moderne, comme le constate Arendt, le domaine social et le monde politique sont beaucoup moins distincts¹²⁰. Dans ce sont, toute tentative citoyenne, tout interagir entre les autochtones et les étrangers ainsi que tous les lieux de rencontre risquent de s'absorber dans une totalité gestionnaire étatique. C'est de cette totalisation qu'il faut sauver l'hospitalité.

Il faut subséquemment dire que l'accueil n'est pas une gestion économiste, ni une politique du *care*. Il est un acte politique qui vise l'État dans sa vision économiste de la question en mettant en cause la manière étatique – basé sur le calcul et l'interchangeabilité des individus – qui manque de création significative, de collectivité et d'action.

¹²⁰ ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme : L'impérialisme*, trad. Martine Leiris. Paris : Seuil, 2006, p. 75

Chapitre 2. L'hospitalité et l'éthique

Si dans le premier chapitre, l'hospitalité a été abordée dans son aspect qui est plutôt penché sur un anonymat collectif que nous avons désigné l'imaginaire, dans ce chapitre nous allons mener notre réflexion sur un autre aspect essentiel sans lequel l'hospitalité, même dans sa dimension imaginaire et donc collective, c'est-à-dire prise dans la multitude, ne sera ni pensable et ni réalisable. L'hospitalité porte en elle une dimension éthique. Il faut, d'emblée noter que cette éthique doit être re-méditée et reformulée pour qu'elle puisse résister à la conversion et la perversion qui viennent la rendre compatible avec et adaptable à des situations où l'hospitalité est tout sauf un accueil, où l'hospitalité devient en un mot hostilité.

Nous commençons par décrire un trait intrinsèque de l'hospitalité sans lequel toute la compréhension de l'hospitalité demeure, à notre avis, inachevée sinon invalide et erronée. Cette appréhension provient d'une distinction entre une raisonnable éthique, si on peut dire cela, et une sagesse éthique dans et par laquelle l'hospitalité radicale devient imaginable en politique. Si la première s'entend dans une ontologie morale suffisante à elle-même et hors du monde politique, la seconde prend tout son sens dans un *projet* politique basé sur une approche qui demande un croisement constant et continu entre ces deux grandes modalités de l'éthique. La relation est ici la condition de la possibilité des deux, et l'éthique pratiquée en politique sera le critère de cette relation¹²¹.

¹²¹ Guillaume Le Blanc et Fabienne Brugère pensent à cette complémentarité éthico-politique en divisant l'hospitalité en un dynamisme utopique qui a pour but, et à partir de l'accueil ou de

Nous croyons que l'éthique dans la philosophie de Levinas a pour caractéristique ce qu'il vient d'être évoqué. Cette éthique, plus qu'éthique, s'occupe à montrer et à re-présenter dans une phénoménologie radicalisée l'évidence de la relationalité, non seulement entre humains, mais aussi et surtout dans la subjectivation du sujet. Cette phénoménologie éthique sera le soubassement de toute tentative de l'imaginaire radical – mobilisé par les sujets politiques et lui-même mobilisant – qui désire mettre en question toutes les réponses déjà données de l'hospitalité.

Donner une définition phénoménologique de l'éthique en phase avec la définition de l'imaginaire n'est en aucun cas une mince affaire. D'une part, nous avons deux approches (la phénoménologie radicalisée éthiquement de Levinas et le projet politique émancipateur de Castoriadis qui se dessine dans une compréhension de l'imaginaire social) très éloignées l'une de l'autre. À première vue, la phénoménologie et une réflexion sur l'imaginaire semblent n'avoir pas grand-chose en commun. Elles ont été pensées dans deux systèmes épistémologiques différents avec des buts qui divergent dès les premières étapes de réflexion¹²². Nous avons, cependant, la conviction que l'hospitalité peut être le lieu de croisement de ces deux approches, qui peut nous donner l'occasion d'avoir une convergence entre les deux démarches pour les comprendre mieux. D'autre part, la pensée de Levinas est un ensemble des réflexions ambiguës qui, de manière consciente et volontaire, essaie de déborder non seulement la Raison mais aussi les enchaînements logiques par lesquels nous avons coutume de prendre conscience des choses.

§12 Éthique lévinassienne et la possibilité de penser l'hospitalité

Dans la phénoménologie éthique de Levinas s'avère une radicalité dépassant même la phénoménologie qui se concentre sur la relationalité entre le

vouloir accueillir, de briser les structures et les institutions qui empêchent cet accueil d'un côté, et de l'autre, une hospitalité qu'ils le nomment le réalisme de l'hospitalité plutôt engagé politique. Ils l'expliquent ainsi : « l'hospitalité est liée à un lieu dont un hôte décide [nous croyons que cela est un moment éthique] l'ouverture. Le réalisme de l'hospitalité plaide pour la nécessité de tels lieux ». LE BLANC Guillaume, BRUGÈRE Fabienne, *La fin de l'hospitalité ? l'Europe terre d'asile ?*, Paris : Flammarion, 2017, p. 196.

¹²² Nous essayons d'entrer davantage dans ce qui peut être considéré comme les points de convergence entre la pensée de Levinas et celle de Castoriadis dans le chapitre 4.

Je et l'Autre. Cette radicalité éthique nous paraît primordiale pour établir le fondement philosophique capable de légitimer la pratique de l'hospitalité. C'est seulement à partir de cette considération que nous pouvons, en second lieu, envisager un au-delà de l'entre-deux pour arriver à la description éthique et politique de l'hospitalité.

Levinas propose une comparaison entre deux figures éminentes de la pensée occidentale : Ulysse et Abraham. À partir de cette comparaison il développe toute une critique importante de la philosophie occidentale qui a oublié, selon lui, d'intégrer la *voix de Jérusalem* dans sa manière de comprendre et d'aborder le monde et les choses et surtout l'humain. Nous pouvons ainsi dire que toute la pensée de Levinas est une continuation de cette comparaison et cette interrogation sur la Raison qui est, pour lui, un héritage d'Ulysse. En ce qui concerne notre réflexion sur l'hospitalité, cette comparaison se manifeste plus que jamais pertinente et même nécessaire, néanmoins la philosophie de Levinas demeure difficile à comprendre en raison des interprétations différentes que nous pouvons en avoir et surtout par l'ambition titanesque que cette pensée déclare. L'un des spécialistes de Levinas le décrit ainsi :

La difficulté de la philosophie de Levinas vient de ce qu'elle requiert l'étude, et réclame un patient travail conceptuel. Mais elle est difficile surtout parce qu'elle heurte une conception de la sagesse symbolisée par la figure d'Ulysse retrouvant sa terre natale. La sagesse d'Ulysse à son retour de Troie est une retrouvaille, et une sublimation des tourments de la guerre. Cette sagesse-là dans laquelle se reconnaîtront sous des formes diverses la plupart des philosophies, est une sorte d'harmonie, d'ordre et de repos. Elle est promesse de savoir et d'une existence délivrée de la perpétuelle instabilité. « La sagesse du Désir » qu'enseigne l'individualisme éthique rompt avec cette représentation de la sagesse qui repose sur la connaissance et implique le retour sur soi du sujet¹²³

C'est précisément par cette entrée que Levinas invite ses lecteurs à une lecture de la phénoménologie éthiquement revisitée. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, Levinas oppose l'histoire d'Abraham qui quitte à jamais sa patrie pour une terre inconnue¹²⁴. Yves Charles Zarka¹²⁵ analyse cette

¹²³ HAYAT Pierre, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Paris : Éditions Kimé, 1997, p. 126.

¹²⁴ LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 2001, p. 267.

¹²⁵ Voir la revue *Cité*, 2006/1, n° 25, la présentation du numéro spécial dédié à E. Levinas.

comparaison lévinassienne en y trouvant deux significations majeures. Nous suivons ici son analyse ; Levinas se donne la tâche de démontrer que la philosophie occidentale, depuis sa naissance en Grèce, n'a pas pu établir un rapport, dans le sens le plus concret du terme, avec l'autre homme sans le faire entrer dans le domaine du Même, sans avoir occulté son extériorité par l'identification égocentrique. L'odyssée d'Ulysse se termine là où il l'a commencé. Après avoir cueilli tous les fruits de sagesse par ses aventures extraordinaires et étonnantes, Ulysse retourne à son pays, à sa patrie, bien qu'il ne lui soit pas accordé une reconnaissance immédiate, il finit par retrouver son identité auprès ceux qui le connaissent. L'odyssée d'Ulysse est alors un cercle fermé ; de soi-même à soi-même, du connu au connu. Même s'il est passé par des territoires inconnus, il revient à ce qui lui est propre. Son étrangeté a une durée finie et les étranges choses qu'ils l'amènent à une connaissance du monde le rendent encore plus solide et connaissant dans son identité d'Ulysse. C'est aussi le récit de la philosophie occidentale dans laquelle l'autre est éclipsé et oublié. Une question s'impose immédiatement : pourquoi cet oubli de l'autre n'est-il occupé les esprits des penseurs avant Levinas pour en faire la préoccupation centrale de leur philosophie ? La réponse à cette question rend compte, pour ainsi dire, du caractère inhérent à la Raison occidentale : « parce que la philosophie s'est voulue comme pensée de la totalité, c'est-à-dire du retour de l'altérité comme négativité dans l'identité, que celle-ci soit pensée en termes de subjectif ou objectif : identité du moi ou identité neutre de l'être »¹²⁶. Ainsi, le mythe d'Ulysse est à l'origine de la pensée philosophique qui complainte et qui observe le monde – *theoria* – en faisant l'identification entre le même et l'autre – ou l'étrangeté de l'étranger – et en le ramenant au territoire du connu. Autrement dit, dans la tradition philosophique occidentale, selon Levinas, la pensée équivaut à la connaissance et au savoir qui a pour l'objet l'être. De cette corrélation entre la pensée en tant que connaissance et l'existence en tant que l'objet de la connaissance résulte le « sens ». La différence sera donc conquise et absorbée dans « la vérité », toujours accessible dans et par une thématization qui ne laisse rien en dehors d'elle-même. Une totalité englobant

¹²⁶ *Ibid.* p. 253

toute *autre* chose. C'est dans cette considération qu'il faut entendre la pensée lévinassienne et l'éthique qu'il propose.

Cette proposition nous rapproche plus concrètement de l'hospitalité. Elle a une portée politique : « l'exigence de sortir de l'autochtonie ». D'où l'origine des thèmes comme « l'arrachement au sol » ou la « nécessité de s'arracher au même, à la totalité » chez Levinas. C'est cette exigence qui nous permet d'élaborer une réflexion sur l'hospitalité dans son sens radical qui requiert aussi une reconsidération politique. Levinas écrit que « [...] l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même¹²⁷ ». Le moi pourrait s'évader de soi-même. Ici, nous avons, en quelque façon, tout le fondement de la motivation d'une hospitalité radicale, ou instituante. Puisque pour que cette exigence soit réalisable, il faut que l'imaginaire social soit prêt à donner les significations adaptées. Cette reconsidération trouve son élément central dans le postulat que dans la subjectivation de sujet, il y a toujours l'étranger constituant¹²⁸. Ce constat nous amène à un croisement entre l'éthique et la politique ; devant l'illusoire phrase « c'est là ma place au soleil », qui montre le confort égoïste et égocentrique de ceux qui ignorent la condition subjective de l'homme. Face à cette tranquillité inquiétante se situe le souci de savoir « où se trouve la place pour l'autre », qui met mal à l'aise celui qui croit avoir sa propre place. Le rapport entre la subjectivation et la place des autres devient alors un élément important à partir duquel la pratique de l'hospitalité prend sa légitimité. Autrement dit, si une part d'autre ou d'altérité est déjà dans la subjectivité du sujet, il y a aussi l'autre ou les autres dans le monde qu'on partage. Avoir la conscience de cette condition subjective sera alors la première étape pour avoir ce souci que le monde n'est pas n'appartient pas au sujet et qu'il n'a pas place définie et désigné au détriment de la place de l'autre. Ce constat sort d'une considération philosophique ou éthique et devient une question de tous les jours, puisqu'« il est propre à l'homme de se projeter dans un monde, de l'habiter et d'en être hôte¹²⁹ ». Le reflet concret de ce qu'il vient d'être dit est la prise en

¹²⁷ LEVINAS Emmanuel *De l'évasion*, Paris : Livre de Poche, 1998 p. 45

¹²⁸ Nous allons expliquer cela davantage surtout dans le chapitre 4.

¹²⁹ POUGET Pierre-Marie, *Migrants, incarner les valeurs humaines. Mondialiser l'hospitalité*, Lyon : Chronique sociale, 2017, p. 84.

considération du vaste mouvement planétaire des migrants cherchant une vie meilleure ailleurs que sur leurs lieux de naissance. Face à leurs conditions, empêchés de se déplacer par différents obstacles¹³⁰, l'exigence éthique ne doit pas nous laisser indifférents. Trouver des raisons valables, devant cette exigence, pour rester enfermés dans les horizons de l'entre-nous est presque impossible. Nous pouvons observer une mise en question du rapport imaginaire entre l'identité de moi et de Nous et la place. Autrement dit, de cette prémisse éthique découle une mise en question de l'imaginaire dans lequel le soi est, d'abord, uni et complet, et par là, il est légitime et autorisé et même prioritaire à avoir sa propre place. Tandis que si le moi n'est pas soi-même, ce qui veut dire que le territoire du moi n'est qu'une illusion ou une imagination basée sur les significations non-adaptées, imposées et non-réinventées, le territoire du nous n'appartient pas non plus à nous-même. Ce qui vient d'être dit peut avoir une traduction politique et même géopolitique. L'histoire de l'immigration et celle des États-nations, les conflits et les interventions militaires et aussi les guerres civiles, famine et d'autres problèmes économiques, sociaux et politiques nous montrent bien que fermer et construire encore les frontières, oublier et abandonner les populations en détresse, en guerre et dans la misère est aussi une erreur stratégique. Si un pays ou une région du monde rencontrent des situations graves, il est fort probable, si ce n'est pas fatal, que nul pays en nulle région du monde ne puisse se voir épargné des conséquences dévastatrices d'une telle situation¹³¹. C'est ainsi que de la subjectivité aux questions mondiales il existe une dimension de l'hospitalité. Et c'est dans cette perspective que mondialiser l'hospitalité peut trouver l'une de ses motivations dans la subjectivité. Reste à répondre comment pouvons-nous réaliser cette exigence éthique ?

¹³⁰ À titre d'exemple, l'évolution du passeport dans le vingtième siècle et surtout à partir de la Seconde Guerre mondiale sera intéressante.

¹³¹ Il suffit de s'arrêter un peu sur ce qui s'est passé ces dernières décennies en Iraq et en Afghanistan. Et les « problèmes » que les pays européens et les États-Unis et d'autres pays du Moyen orient et ailleurs dans le monde ont rencontré à partir des guerres dans ces pays. Ce qui a accéléré « les modèles sécuritaires [imposés] sur les institutions, les structures, les imaginaires, les catégories de pensée » en Europe. « Vers un imaginaire démocratique radical : réaffirmer les droits à la mobilité et à l'hospitalité », Entretien avec Marie-claire Caloz-Tschopp, Réalisé par Pauline Brücker, Daniel Veron, Youri Lou Vertongen. *Critique internationale*, vol. 84, n° 3, 2019, pp. 125-147.

Mondialiser l'hospitalité en vue d'humaniser la mondialisation semble la réponse appropriée à la question du phénomène planétaire des migrants. Mais cette solution présuppose que nous détruisons les cloisons qui nous empêchent de nous ouvrir à l'autre, à l'étranger, que nous cherchions la rencontre, le dialogue, le partage, l'échange entre les êtres humains les plus divers, issus de pays et de culture différents¹³²

Cela ne nous est pas étranger. La question essentielle demeure pourtant sans réponse. Si ouvrir les frontières et se rendre compte de sa part d'étranger en soi semble évident et salutaire pour non seulement une société mais pour toute l'humanité sur la planète, pourquoi cela subsiste plutôt dans les beaux discours qui ne vont jamais se réaliser. Nous avons essayé de montrer à quel point le rôle de l'imaginaire est important concernant cette question.

Nous connaissons le rapport entre la portée éthique de la pensée lévinassienne et l'hospitalité, maintenant il nous faut expliquer les motivations et les raisons pour lesquelles une remise en question d'un imaginaire institué et fermé sur lui-même est légitime et nécessaire. Autrement dit, la seule explication cabale d'effectuer une distinction entre un discours altruiste et bien-pensants et une réflexion théorique du rapport entre la politique et l'éthique, est une explication inventive qui essaie de redéfinir la position de l'éthique et la politique et leur relation. Cette réflexion se concentre sur la radicalité relevant de la relationalité qui, qui seule elle peut participer à l'émergence des nouvelles significations imaginaires¹³³ dans une société.

§13 Les sources éthiques de l'hospitalité : la possibilité d'une redéfinition hospitalière de l'éthique et la politique

La pratique de l'hospitalité trouve toute son importance étant donné qu'elle est un laboratoire dans lequel l'éthique et la politique se rejoignent¹³⁴ ;

¹³² POUGET Pierre-Marie, *ibid.*, p. 85.

¹³³ Par exemple, en faisant une méditation sur la non-violence, Judith Butler met l'accent sur l'importance de l'imagination et de la vie imaginaire : « La vie imaginaire s'avère un élément important de cette réflexion et même une condition de la pratique de la non-violence ».in *La force de la non-violence*, Paris ; Fayard, 2021, p. 92.

¹³⁴ Bien que l'hospitalité puisse être considérée comme un trait universel de l'homme et de l'humanité, comme le dit René Schérer, nous essayons de nous limiter à des sociétés modernes. Ce choix nous semble légitime, quand nous avons affaire à l'État moderne, les frontières et les identités nationales, le droit international basé sur le principe des état-nations comme les *seuls* acteurs légitimes des relations internationales et l'imaginaire capitaliste globalisé qui structurent

ce que cette pratique nous offre et ce qu'elle requiert de nous en tant que phénomène social ; sur sa condition de possibilité et ses conséquences. Ici, la pratique de l'hospitalité relève de ce que nous avons nommé la sagesse éthique. Au lieu de marcher selon les règles fixes et prédonnées de la morale, la sagesse éthique appelle à définir ce que peut être considéré un acte éthique selon les circonstances survenues lors de la pratique de l'hospitalité. Nous pouvons avoir une idée générale de cet appel parce que c'est l'imaginaire social moderne – dont le capitalisme, l'individualisme, le consumérisme, le nationalisme identitaire et l'économie globalisée sont les significations les plus importantes – qui nous permet de proposer les traits communs et les effets similaires dans les pratiques de l'hospitalité¹³⁵ d'aujourd'hui, dans les États-nations industrialisés et post-industrialisés – du moins –, et de considérer les hospitalités qui s'y pratiquent approximativement semblables et ressemblantes. Nous pouvons dire que ce qui est visé comme un acte éthique à éclaircir pour notre propos est le *devenir*, avec ses problèmes, d'une société faisant l'épreuve de l'hospitalité.

Notre propos ici est donc une réflexion sur ce que l'éthique de l'hospitalité fait exister et fait apparaître. Ce visé est essentiellement lié à deux éléments : les motivations et les exigences poussant vers la pratique de l'hospitalité d'une part, et les fins et le télos de cette pratique de l'autre part¹³⁶.

nos rapports à la question de l'hospitalité aujourd'hui. Il est évident que ces dernières aient pris leur sens dans un imaginaire moderne, c'est pourquoi nous pensons que la pratique de l'hospitalité, malgré sa multiplicité d'actions, peut avoir les effets similaires dans les État-nations modernes.

¹³⁵ En un mot, l'hospitalité est imaginée dans l'imaginaire capitaliste et étatique de manière logique comme d'autres phénomènes qui prennent leur sens dans cet imaginaire. Marx résume bien ce que nous comptons dire au regard des similitudes des cas dans l'imaginaire capitaliste : « Vint enfin un temps où tout ce que les hommes avaient regardé comme inaliénable devint objet d'échange, de trafic et pouvait s'aliéner. C'est le temps où les choses mêmes qui jusqu'alors étaient communiquées mais jamais échangées ; données mais jamais vendues ; acquises mais jamais achetées - vertu, amour, opinion, science, conscience, etc. -, où tout enfin passa dans le commerce ». K. Marx, *Misère de la philosophie* (1847), Paris : Éditions sociales, 1972, p. 64. Par ailleurs, le pire est quand nous apprenons que ce passage dans le commerce a atteint toutes les significations politique des États modernes. L'Etat moderne d'aujourd'hui fonctionne intrinsèquement dans la commercialisation des choses, individus et projets asociaux.

¹³⁶ Nous pouvons nous inspirer de ce que dit Daniel Innerarity à propos d'une réflexion éthique ou politique. Notre effort pour penser autrement l'hospitalité peut être considéré comme une continuation de cette idée : « Toute réflexion éthique et politique doit commencer par perturber les administrateurs d'évidence pour nous demander si nous sommes aussi nombreux ou aussi peu, quelles sont les raisons d'appartenance et de désaffection, en vertu de quoi on trace la frontière avec les autres ». Et c'est dans la continuation d'une telle réflexion que nous pouvons comprendre ce que l'auteur veut dire quand il cite cette phrase de Marina Garcés ; « le mot 'nous' ne nommes pas une réalité, mais un problème ». *Le temps de l'hospitalité. Réception de l'œuvre*

Cependant, notre interrogation sur la motivation de l'exigence éthique de l'hospitalité n'a pas encore reçu sa réponse. Nous avons exprimé ce que nous pensons du croisement entre éthique et la politique, mais pour pouvoir répondre à cette question, il nous faut réfléchir encore sur le rapport entre l'éthique et la politique quant la question de l'hospitalité.

Certains penseurs font une distinction nette entre l'éthique et la politique en matière de l'hospitalité. Dans cette distinction il y en a qui proposent soit une « déséthicismation¹³⁷ » pour donner une définition de l'hospitalité étant compatible dans sa pratique avec la politique, comme si l'analyse de l'hospitalité d'un point de vue éthique était une sorte de spéculation cherchant son objet d'étude en dehors de la réalité objective. Dans cette approche, toute considération éthique, ou exigence relevant de l'hospitalité est d'emblée jugée utopique et loin de la réalité de la politique. Nous pouvons dire que l'éthique dans cette conception signifie plutôt un moralisme étranger au vertu politique et doit être placée soit dans un entre-deux intersubjectif soit dans le domaine privé. D'autres proposent une éthicismation de l'hospitalité, dans sa dimension inconditionnelle qui n'a le choix que d'aboutir à des apories incapables de voir la pratique de l'hospitalité telle quelle dans une société¹³⁸. Cela est une approche extrême de l'éthique et non politisable qui demeure en dehors de l'expérience quotidienne des individus et qui est donc incapable de défendre, en fin de compte, l'idée éthique même, puisqu'elle ne se donne pas à la réalisation sous prétextes philosophiques aporétique.

de Daniel Innerarity., dir. Luc Vineault. Blanca Navarro Padinas, Sophie Cloutier, Dominico Desroches, Laval : Presse de l'université Laval, 2015, p. 178. Nous pouvons comprendre alors particulièrement -malgré les nos réserves concernant sa vision de l'hospitalité- ce que Derrida explique abordant ce sujet : « La question de l'hospitalité ne se limite pas à la fréquence et aux occurrences des mots, mais tient plus essentiellement aux « enchainement et [à] la logique discursive qui entraîne ce lexique ». DERRIDA Jacques, DUFOURMANTELLE Anne, *De l'hospitalité*, Paris : Calmann-Lévy, 1997, p. 49. Il faut, toutefois, mentionner que ce que souhaite montrer Derrida, se situe, finalement, dans une réflexion – fort intéressant – philosophique qui souffre pour autant d'un manque de considération politique, et du monde politique.

¹³⁷ BESSONE Magalie, « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? » dans *Éthique publique*, vol. 17. n°1 / 2015, consultable : <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/1745>

¹³⁸ Bien que cela puisse paraître simpliste et réducteur, mais, au fond, la réflexion derridienne de l'hospitalité résume une inconditionnalité de l'hospitalité allant jusqu'à son impossibilité, parce qu'une hospitalité hyperbole est une hospitalité impraticable.

Les deux approches souffrent, selon nous, du fait qu'elles oublient que l'hospitalité ne peut pas être subordonnée à des définitions et à des ordres déjà établis. Autrement dit, pour limiter sa définition les deux conceptions se réfèrent en dehors du domaine propre de l'hospitalité. Si dans la première l'hospitalité est examinée selon les interprétations traditionnelles éthiques et également les déterminations partant de la contingence politique quant à l'hospitalité. Dans la seconde, nous pouvons voir que c'est l'éthique qui donne l'authenticité la légitimité à l'hospitalité. Dans les deux cas l'authenticité et la légitimité viennent signifier et justifier la valeur de l'hospitalité à partir de l'extérieur. En revanche, nous pensons qu'elle demande sa propre politique et conçoit sa propre éthique en *se faisant*, parce que sa façon et sa pratique proviennent de son immanence. Cependant, en attribuant à l'hospitalité sa validité propre, et en la sortant d'un état subordonné à l'ordre politique ou l'éthique déjà défini nous ne pouvons pas nous échapper aux questions essentielles qui se posent quant à la condition de celle-ci. En d'autres termes, l'immanence de l'hospitalité prend sens dans une appartenance consubstantielle aux deux domaines politiques et éthiques, et toute sa tension vient précisément de cette relation à double versant qu'elle établit dans laquelle la réinvention de politique et l'éthique est inévitable. Cela veut dire qu'au lieu de juger l'hospitalité selon les critères extérieurs, il faudrait comprendre ce rapport à partir de sa pratique ; elle redéfinit la politique et l'éthique dans le même temps. Ainsi, elle est éthique¹³⁹ exigeant éthiquement une politique, ou mieux, elle ramène l'éthique dans la politique et elle met en jeu toute une politique¹⁴⁰ dans la considération éthique¹⁴¹. Cette réhabilitation est

¹³⁹ ROSELLO Mireille, *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Stanford: Stanford University Press, 2001. Dans ce livre nous pouvons voir comment l'aspect éthique de la question est employé et comment l'auteur lie l'importance de l'hospitalité et son éthique à une réflexion critique politique.

¹⁴⁰ Nous essaierons de montrer dans les chapitres suivant les traits qu'une telle politique exigera. Ce que nous allons appeler la politique tragique.

¹⁴¹ C'est dans cette optique que Miguel Abensour s'emploie à démontrer la possibilité de la critique politique selon une distinction inspirée de Levinas. Il nous montre bien comment est-il possible un croisement entre l'éthique et la politique sans les dénaturiser. En catégorisant deux sortes de l'institution – naissant d'une limitation de la violence, en l'occurrence l'État hobbesien, et ce qui naissent d'une limitation de la responsabilité, ou l'État de la justice, Levinas expliquait que : « dans le second cas, on peut se révolter contre les institutions au nom même de ce que leur a donné naissance. » LEVINAS Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Livre de Poche, 1995, pp. 211-212. Miguel Abensour en se référant à cette citation de Levinas, conclue que « cette forme d'État [État de la justice] comprend en elle-même la possibilité d'une ouverture critique dans la mesure où la proximité originelle d'où elle provient est toujours à même de se

encore plus importante lorsque l'imaginaire de l'hospitalité est en jeu¹⁴², puisqu'ici, toute critique de la violence, de la discrimination, de l'exclusion, de l'exploitation, de l'expulsion, etc., ne peut être politiquement revendicable que dans un contexte, de prime abord, éthique¹⁴³. De ce fait, au fond des jugements sur l'hospitalité politique nous pouvons trouver une éthique radicale ou un radical éthique. Ce qui « me » meut dans la souffrance et la domination des autres ne peut jamais être réduit à mes intérêts et mon monde du Je compréhensible dans mes calculs. Et, quand il s'agit de leurs situations de souffrant, dominé, exclu ou marginalisé, mon agir a, au moins en partie, une motivation éthique, encore plus lorsque la situation de l'étranger rend visible les dysfonctionnements des institutions de la société causant des résultats catastrophiques non seulement pour « eux », mais aussi pour les membres de cette société. Sans cette remarque, toute pratique d'hospitalité demeure inexplicable. L'intention phénoménologique à la souffrance est donc éthique. Par conséquent, nous pouvons dire qu'ici l'attention à la situation de l'étranger a, avant tout, un aspect éthique.

Au contraire, une définition de la politique livrée à elle-même, c'est-à-dire trouvant sa validité et sa légitimité en elle-même « souffre de l'absence de foyer critique à partir duquel juger l'exercice de la violence¹⁴⁴ ». Cependant, il est évident que l'éthicité et la politicalité de l'hospitalité ne réduisent pas cette

transformer en un critère, en une instance de *jugement*. Dans l'État de la justice [ou la situation éthique-responsabilité], on peut s'il faut se révolter contre les institutions au nom de ce qui leur a donné naissance. Tel est le lien substantiel de la légitimité [politique]. ABENSOUR Miguel, *ibid.*, pp. 291-292. Cela va à l'encontre d'une politique laissée à elle-même, incapable de donner une réponse à des folies qui prétendent, par exemple, de garantir la paix avec la politique d'armement dissuasive prise aux courses d'armement dans laquelle la victoire d'un camp c'est la perte de tous les camps, quand il s'agit de l'arme atomique par exemple. H. Arendt, *On Violence and Thoughts on Politics and Revolution*, première partie. Dans le langage de Castoriadis cela prend le nom de l'autolimitation étant l'un des plus importants éléments de la démocratie selon ce dernier. Pour la notion de l'autolimitation voir le chapitre 5.

¹⁴² L'imaginaire dans lequel la sédentarité est le mode de vie *normale* et non questionnée, opposé à la migration qui est considéré exceptionnelle et problématique. Un imaginaire qui fonctionne sur un modèle souverainiste et westphalien, où la considération des étrangers relève du privilège. Voir BOUDOU Benjamin, *Le dilemme des frontières*, Paris : Éditions de l'École, 2018, p. 156.

¹⁴³ L'ironie du sort est que derrière les argumentations solidifiées par les théories et les raisonnements souhaitant faire une distinction entre l'éthique et la politique en matière de l'hospitalité, il se trouve souvent une préoccupation éthique essayant de mettre en garde la violence qu'une considération éthique (pas assez politisée) pourrait infliger sur les individus dans l'acte de l'hospitalité.

¹⁴⁴ ABENSOUR Miguel, *ibid.*, p. 292

dernière à un domaine confus où l'amalgame théorique et la superficialité des explications rendent toute analyse paralysée.

Ce qui vient d'être dit n'annule pas certainement les considérations politiques ou éthiques concernant l'hospitalité, mais exige évidemment une reconfiguration des raisons et des motivations ; ce qui redéfinit le sens et la composition de l'éthique et de la politique.

Pour pouvoir sortir de ces définitions, nous avons essayé de proposer une définition hybride de l'hospitalité. Nous continuons notre raisonnement. Pour développer ce propos, il faut considérer la pratique de l'hospitalité comme possédant une force. D'après notre raisonnement, cette force provient d'un moment éthique. C'est ce qui n'est ni « orienté par l'institutionnalisation des coutumes archaïque, ni par l'obsession de la gestion et de contrôle, mais le reste, l'irréductible, ce qui, de l'hospitalité persiste et travaille de l'intérieur la société comme une force corrosive¹⁴⁵ ». Cette force se situe inévitablement face à la logique de gestion et de contrôle, à « la logique centripète¹⁴⁶ ». C'est précisément ici que la politique et l'éthique trouvent leur nouveau croisement. Ainsi, l'hospitalité s'entend plutôt comme une disposition rassembleuse ces dernières qu'une gestion institutionnelle étatique. Elle réunit non seulement les motivations éthiques d'être-pour-l'autres des sujets dans une société, mais aussi les motifs à partir desquels une société se montre sensible à la question essentielle – à la fois pour les étrangers et pour les autochtones –, de la justice. L'hospitalité est à imaginer alors dans un *pour-tout-le-monde*.

De la sorte, cette force corrosive peut, enfin, répondre à la question essentielle : *l'hospitalité, pour quoi faire ?*¹⁴⁷. Selon la sagesse éthique que nous avons décrite, l'hospitalité ne peut pas trouver sa motivation, de manière hétéronome, à partir des raisons comme les traditions, les vertus comme la charité, la bienfaisance et la générosité. Elle ne provient pas non plus d'une obligation morale ou même religieuse, ni de la logique de calcul des intérêts et

¹⁴⁵ SCHÈRER René, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁶ ABENSOUR Miguel, *Levinas*, Paris : Sens et Tonka, 2021, p. 174.

¹⁴⁷ De la même façon que Jeffrey L. Kosky essaie de répondre à une question formulée ainsi : « qu'est-ce que j'y gagne ? » pour expliquer la pensée de Levinas et son exigence éthique, nous nous en sommes inspirés pour y répondre à propos de l'hospitalité. Voir KOSKY Jeffrey, « La libération de l'otage », *Les études philosophiques*, 2006/3, n° 78, p. 335 à 351.

des avantages (dans toutes les considérations) qui peut recommander la pratique de l'hospitalité¹⁴⁸. Ces réponses diverses peuvent nous amener à des résultats différents et à des significations même opposées les unes aux autres de l'hospitalité. Dès lors, la tension de l'hospitalité se manifeste.

Nous entendons par cette force le dynamisme issu de la condition éthique-politique de l'hospitalité qui prend son sens dans le rapport l'hétéronomie-autonomie¹⁴⁹. Nulle hétéronomie – qui est considérée, communément, comme le fondement d'acte éthique – dans la pratique de l'hospitalité ne peut se concevoir sans une autonomie d'action et cela réciproquement. Ce rapport mutuel explique bien l'aspect tragique de la pratique de l'hospitalité en politique¹⁵⁰ : elle se réalise dans une dimension d'agir dans lequel il n'y a pas de boussole orientant l'action. Pour le dire autrement, la pratique de l'hospitalité ne peut pas trouver son télos dans et selon les valeurs et les normes conçues à partir des ordres prédéfinis : l'obsession de réussir et de

¹⁴⁸ Par exemple pour faire entrer la main d'œuvre dans un pays ou pour rajeunir la population. Cela peut prendre une tournure tout à fait à l'inverse, un refus de l'hospitalité surtout dans les pays occidentaux héritiers du colonialisme et de l'impérialisme. Car comme elle le souligne, Marie-Claire Caloz-Tchops : « [...] l'histoire, les structures et des politiques des migrations et d'asile sont la suite des politiques coloniales et impériales. D'où les discours étatiques sur assimilation et intégration ou les arguments officiels de déni qu'en se déclarant les pays non-immigration posent une certaine philosophie « utilitaire » de la migration de travail. L'entretien avec elle [...]. Marie-claire Caloz-Tschopp, *op. cit.*

¹⁴⁹ Nous voudrions dès maintenant montrer que malgré les différences apparentes qui peuvent s'apercevoir concernant le concept de l'autonomie, au fond, il y a des points en communs entre la définition levinassienne et celle de Castoriadis ; au contraire de la philosophie classique, chez tous les deux philosophes le sujet et son autonomie sont principalement liés à l'extériorité. Ce que Levinas appelle la *passivité du sujet* est aussi ce qui devient ensuite la potentialité de la subjectivité, sinon sa subjectivation, ce qui vient principalement de la condition que Levinas appelle *Geworfenheit* en proposant de le traduire en « le fait-d'être-jeté-dans-l'existence ». LEVINAS Emmanuel, *Le temps et l'Autre*, Paris : PUF, 2006, p. 22. Chez Castoriadis nous pouvons constater une définition du sujet entièrement liée à son extériorité comme condition politico-ontologique « L'homme selon Castoriadis, est un être « social-historique », étroitement dépendant de son milieu toujours conditionné par ce qu'il nomme « l'infra-institué » (il n'a pas choisi la date, ni le lieu de sa naissance, ni sa famille). Mais il possède aussi une capacité d'auto-altération du moi, en relation avec les transformations de l'évolution, de l'histoire de la collectivité à laquelle il appartient, et aussi de son aptitude à s'auto-altérer lui-même, à se transformer en devenant un sujet actif- particulièrement lors ces crises et mutations historiques ». ANSART-DOURLEU Michèle, « Castoriadis. Autonomie et hétéronomie individuelle et collective, les fonctions de la vie imaginaire », *Cahier de psychologie Politique*, 2005, n° 7. Il va de soi que ce que Castoriadis considère le sujet actif qui provient, lui-même, d'une capacité d'adaptation à son extériorité ne veut pas dire une activité absolue et hors situation. Ce qui nous amène au second point en comment entre eux ; au contraire de Kant, l'autonomie ni pour Levinas ni Castoriadis n'est pas considérée du point de vue intemporelle. Elle entretient un lien étroit avec la sociabilité humaine. Elle est donc historique et ne devient effective qu'en la pensant situationnelle.

¹⁵⁰ Voir le chapitre 5.

réaliser le but donne sa place à la considération de l'autre sans avoir la certitude que cette démarche soit la meilleure ni même garantie par une réussite. Le programme et la procédure laissent leur place à une responsabilité active et politique qui vient de la condition humaine d'être-responsable-de ; une responsabilité qui se traduit plutôt en répondre-de que répondre-à.

Il n'y a, donc, aucun programme prédéfini pour faire la pratique de l'hospitalité. Cette considération éthique prend tout sens dans un fait politique : l'étranger franchit les frontières et déstabilise l'ordre des choses par sa mobilité. Faute de repère, la situation pourrait rapidement aboutir au dérapage et à la violence. Cela rend la pratique de l'hospitalité à la fois essentielle et difficile. Il est difficile d'agir dans une situation déboussolée. Ici, la seule boussole devrait être le sauvetage de l'étranger, et de revendiquer son droit de vie aux autorités, à ceux qui décident son sort, au souverain. Nulle raison propre politique ne peut expliquer cette revendication, nous pouvons l'entendre, seulement, dans une explication phénoménologique d'être-avec-les-autres qui est le fondement de l'éthique de l'hospitalité. Le répondre-de relève alors d'une condition phénoménologique dans laquelle son sens provient d'abord d'un « être avec », qui pourrait devenir, ensuite, un « être pour ».

Poursuivant cette revendication, ce qui mérite une attention particulière, c'est que *sauver l'étranger* pourrait sauver la société, des menaces pour son existence politique.

Il peut aider à éviter ce que Judith Butler désigne comme une « séparation *parentaliste*¹⁵¹ » entre ceux qui ont le pouvoir de préserver la vie et ceux dont la vie est en danger de ne pas être préservée. Autrement dit, cette approche sauve la société d'une domination qui peut y avoir sous prétexte d'une protection à la fois par l'État et aussi par les membres de la société concernant ceux qui n'ont pas de droit ni de protection. La condition de répondre-de empêche que la protection – sous sa forme paternaliste – se pervertisse. Par la voie de conséquence, sauver l'étranger est aussi sauver la société d'elle-même, de l'enfermement et de la pétrification identitaire qu'une telle protection perverse

¹⁵¹ BUTLER Judith, *La force de la non-violence*, Paris : Fayard, 2021, chapitre 2, « Préserver la vie de l'autre » pp. 81-121.

et paternaliste peut causer. La violence de cette approche se niche dans la manière dont le protecteur traite l'*objet* de protection sous son patronage. Cette approche comporte deux dangers. Premièrement, le protecteur devient la voix de l'*objet* protégé dans une position omnipotente qui ne laisse pas de place pour un comportement critique. L'ensemble de ces facteurs peut devenir le gonflement et l'alourdissement d'une sorte d'identité qui empêche la société de toute transformation et innovation dans son comportement avec les étrangers. Secondement, cette société, qui a perdu sa sensibilité à dominer un autre, un étranger, peut aussi perdre le concept de justice non seulement pour eux mais aussi pour elle-même et pour ses propres membres.

Sauver l'étranger ce n'est, donc, pas seulement l'épargner du danger de mort. Faire de la société le lieu où l'étranger est sauvé de la discrimination, de l'exclusion, de domination et aussi lui faire place dans une société sera un « sauvetage » véritable, puisque cela n'est possible que dans une perspective dans laquelle toutes les parties de la société participent activement à cette fin, et pour réunir les éléments et les moyens permettant arriver à cette fin, une multitude d'éléments devrait se voir reconfigurer voir se transformer. Donc toute la société est concernée dans cet engagement. Sauver l'étranger et sauver la société convergent et coïncident donc dans la pratique de l'hospitalité. Ce qui est en jeu, et qui va au-delà même du simple fait d'accueillir, c'est que sauver l'étranger contre la violence, la domination et la discrimination, est aussi un appel à sauver et préserver l'étrangeté de tout un chacun des membres de la société.

L'éthique, de ce point de vue, est considérée comme la possibilité de la pratique de l'hospitalité, et dans cette considération la politique a déjà réalisé – en la problématisant – la situation dont l'éthique est l'origine.

En effet, la transversalité comme caractère essentielle de l'hospitalité situe cette dernière dans un mouvement de dépassement. La réalisation de l'hospitalité fait son entrée immédiate dans les domaines et les catégories différents de la vie sociale et politique ; un dépassement de l'imaginaire institué. Autrement dit, trouver des *solutions* dans l'hospitalité se lit dans une sorte de désir de répondre qui remonte à la condition de répondre-de l'homme : une réponse non seulement à la quête de l'étranger, mais aussi, et inévitablement, une réponse comme effort de

reconfigurer les instances et les institutions de la société qui ne vont plus dans le sens d'une pratique de l'hospitalité qui exige une société juste. Nous pouvons le résumer de la manière suivante : l'hospitalité se réinvente et se renouvelle par les créations, dans les formes d'organisation et d'agir, issues d'une considération radicale de l'éthique et ainsi elle prend son sens. Néanmoins, ses significations se placent souvent face à ou contre les représentations qui ont déjà trouvé leur sens par l'imaginaire institué de l'hospitalité, de l'étranger, des frontières, etc. de ce fait, les créations collectives se font contre les représentations, et cela crée les nouvelles significations et manières d'agir : les résistances, la force.

Ainsi ces politiques complexes trouvent leur sens de revendication et de résistance, d'abord, dans l'éthique. Nous pouvons alors dire que cette combinaison a en elle un idéal de la justice. En prenant une forme architectonique dans la pratique de l'hospitalité, la justice sera la condition et le critère de cette exigence éthico-politique. Le point de croisement de la politique et de l'éthique serait alors le souci de « ne pas soumettre la Loi de la justice à l'implacable cours des événements, les dénoncer s'il faut comme contre-sens ou comme folie¹⁵² ». Il est important de rappeler que la Loi de la justice n'est pas prédonnée. Elle est à inventer et à créer. Elle est en lien substantielle avec la position de l'autre. Autrement dit, concernant la pratique de l'hospitalité, la Loi de la justice est le fondement de toute autonomie. Elle se définit et se manifeste dans les rapports qui détermine la nature d'une politique. Les acteurs agissent selon cette boussole éthique dans la sphère politique, c'est en fonction de l'exigence de cette Loi qu'ils s'organisent ou changent de stratégie. C'est selon cette Loi qu'ils reconsidèrent leur position par rapport aux étrangers et l'État ou d'autres forces qui gardent l'équilibre discriminatoire de la domination ou la discrimination entre les citoyens (sujets de droit) et les non-citoyens (sans droit). La loi de la justice pour la pratique de l'hospitalité apparaît donc dans les natures des relations et aussi des positions que l'autochtone et l'étranger entreprennent, ici elle ne signifie pas une *règle* définie et déterminée à respecter mais un *règlement* ou une solution. La loi de la justice est donc un repère pour la pratique

¹⁵² SEBBAH François-David, *Levinas*, Paris : Perrin, 2010, p. 173.

de l'hospitalité dans les situations dans lesquelles nous n'avons pas de repère pour agir politiquement.

La loi de la justice donne aussi à voir un autre repère. Nous ne pouvons pas, selon cette approche, voir à l'origine de l'hospitalité un échange, un don contre don, puisque le sens ainsi que la pratique de l'échange sont déterminés par la valeur de l'objet d'échange. Nous nous retrouvons contraints, inévitablement, d'évaluer et de donner un prix à l'objet en fonction de sa valeur d'échange et d'utilisation. Or, une hospitalité échangeable, et donc calculable, perd sa vraie signification et devient un commerce. Ainsi, nous pouvons voir comment l'attention portée à la justice peut sortir la pratique de l'hospitalité des explications anthropologiques pure et simple.

Pour que l'hospitalité puisse exister sans sombrer dans la violence, dans le privé intersubjectif ou dans l'injustice et pour qu'elle ne devienne pas non plus une monnaie d'échange, il faudrait, d'abord, reconnaître la primauté éthique et ensuite donner une définition de celle-ci capable de supporter, justifier et signifier les enjeux difficiles de cette pratique. C'est seulement dans une telle préoccupation qu'on peut donner une définition de l'hospitalité accordable, à la fois et chaque fois, à l'éthique et à la politique. Ce raisonnement veut dire que seulement en ayant des significations imaginaires capables de donner sens et place à un imaginaire instituant que l'éthique pourra s'occuper du rôle que nous souhaitons lui attribuer : il faut donc ré-imaginer l'éthique. Autrement dit, une sensibilisation phénoménologique de la structure de la relation humaine et son rapport avec la subjectivité – celui de soi et autre – dévoilera ce par quoi les significations donnant sens à l'éthique sont occultées dans ce qui porte le nom des institutions politiques aujourd'hui.

§14 Repenser l'éthique ; ouvrir le chemin pour une politique de l'hospitalité

Nous avons essayé de montrer le faux faussé entre l'éthique et la politique lorsque la pratique de l'hospitalité est en jeu. Ce que nous voulions démontrer jusqu'ici était que premièrement, distinguer et situer la politique et l'éthique dans deux domaines tout à fait distincts et séparés est une menace pour la réalisation de l'hospitalité, et en second temps, une telle distinction ne sera possible qu'en donnant une définition abstraite de l'éthique qui ne peut pas

concevoir les conditions et les possibilités sociales de l'hospitalité basées sur la structure relationnelle de l'humain.

L'éthique prend quelles significations et quels traits dans une telle considération de la pratique de l'hospitalité ? Cette éthique, comme nous montré, ne peut pas être une éthique *hétéronomement* conçue, perçue et mobilisée. Une telle éthique demeure figée en elle-même et n'arrive pas à se dépasser pour arriver au champ politique là où elle pourrait être *vivable* pour l'homme¹⁵³. C'est dans cette complémentarité que nous pouvons voir le lien reconfiguré entre l'éthique et la politique :

[Ainsi] on pourrait avoir dans le politique [...] une évasion hors l'éthique qui libère l'éthique d'elle-même, de ne pas succomber sous son propre poids. Une évasion hors éthique qui la continue mieux que jamais en la prévenant de se muer en son contraire, en lui permettant – de manière fort paradoxale – dans la thèse, toujours provisoire cependant, d'un État de Droit garantissant la justice [...]¹⁵⁴

Cela veut dire que dans le but de vivre ensemble, l'éthique se voit dépassée, mais ce dépassement est une reconfiguration de la relation humaine, par la justice du tiers¹⁵⁵. Dans ce sens, la vie éthique hantée par la justice requiert

¹⁵³ Sebbah considère cette place comme une *site à l'éthique* [terme emprunté de Paul Ricoeur dans son analyse de la pensée de Levinas] : « la justice du tiers seul [ou le champ politique qui élargie l'entre-deux éthique et qui met au défi l'éthicité duelle et exige l'universalité de la relation éthique à travers l'entrée du tiers] peut assurer à l'éthique un site où se montrer [...] la justice [...] est le site même à partir duquel peut se formuler et se déployer l'injonction éthique, le seul site à lui assurer cette possibilité en s'offrant pourtant comme son contradictoire en son contenu ». SEBBAH François-David, *op. cit.*, p. 197.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 193-194. Le terme d'évasion qui peut s'imaginer dans plusieurs domaines de l'homme occupait particulièrement l'esprit de Levinas dès sa jeunesse. Ce qui doit être saisie de cette préoccupation est l'évasion même que son contexte qui peut être l'évasion de l'existant de l'être dans la pensée de Levinas, ou par exemple dans cette interprétation de sa pensée par l'un des spécialistes de la philosophie de Levinas. Elle est, ici, un mouvement de telle importance que Sebbah le décrit ainsi ; l'humain [...] est précisément exigence d'évasion depuis l'immédiateté des choses [qui est] intentionnalité ... ». Dans ce sens-là, il y a un lien significatif entre la phénoménologie [développée et évoluée par Levinas] et l'éthique. L'intentionnalité en recevant un sens radicalisé montre une sensibilité à éviter absolument de réduire la visée de l'intentionnalité au Même et ouvrir une autre voie dans la phénoménologie. Michel Vanni explique cela bien ; « L'intentionnalité porte en elle les horizons innombrables de ses implications et pense à infiniment plus de « choses » qu'à l'objet où elle se fixe ». VANNI Michel, *L'impatience des réponses : L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, Paris : CNRS, 2004, p. 23. Bien que la citation ne vise pas l'intentionnalité ou l'être à évader, nous pouvons bien présumer de l'influence de l'évasion dans le sens que Levinas employé sur cette réflexion de l'évasion de l'éthique par politique.

¹⁵⁵ Nous pensons que cela est un moment déterminant dans la philosophie de Levinas et en général dans la pensée éthique moderne. Levinas présente le tiers dans un labyrinthe qui est amené de l'autre, passant par le tiers, à moi : « Le fait que l'autre, mon prochain est aussi tiers

une dimension socialement plurielle et un déplacement des concepts, et pour que « vivre ensemble » se situe au-dessus de tout, cette justice remodifie la relation éthique :

La justice : ce qui permet de s'arracher au point de vue de « je » enfermé en lui-même, obsédé par Autrui jusqu'à en suffoquer oserait-on dire ; ce qui permet d'adopter une focalisation zéro ou externe, de prendre pied en un milieu partagé, où nous sommes tous interchangeables, égaux, pour pouvoir formuler l'exigence même à laquelle on doit pourtant s'arracher ainsi au risque de déjà la trahir. Profonde ambivalence de « vivre ensemble », qui ne permet pas qu'on passe sous le silence, la face positive et nécessaire de cette ambivalence même¹⁵⁶

Cette exigence doit être sans cesse réitérée selon Levinas, et nous pouvons imaginer une multiplicité d'inventions et de réinventions qui pourraient avoir jour dans la pratique de l'hospitalité dans cette perspective.

La question devient plus importante étant donné la situation dans laquelle nous vivons, « à une époque au bord du nihilisme », comme le disait Levinas. C'est dans la défection des idées mobilisatrices sous le règne d'un égoïsme inouï dans tous les *domaines de l'homme*¹⁵⁷, dans le sens que Castoriadis donnait à ce terme, que l'imaginaire des sociétés occidentales est institué. Comment donc formuler dans ce contexte l'ouverture et l'hospitalité ?

Nous allons nous employer ici à élaborer une réflexion sur ce qui peut être considéré comme une imagination éthique. Solange Chavel, dans son livre

par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie ». LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Livre de poche, 1978, p. 204. Il faut préciser que Levinas, réserve - au prix d'une chute de la relation duelle entre je et l'autre causée par la pénétration du tiers dans le monde de je-l'autre, par son émergence ou même la possibilité de cette émergence - la dimension du tiers dans la relation éthique. De prime abord, la question qui se pose vise plutôt ce *reculement* lévinassien de l'authenticité de cette relation. Ce reculement, cette acceptation, même s'ils demeurent non pas passionnants de la part du philosophe, nous montrent le potentiel et la capacité politique de la pensée de Levinas, et plus précisément le rapport important et ambiguë entre la politique et l'éthique dans sa pensée. À nos yeux, vivre ensemble serait, pour Levinas, plus visé que la relation à deux, et c'est ce motif qui l'amène à proposer l'entrée du tiers et l'importance de la justice en émoussant le tranchant de la relation entre je et l'autre. Ce contraste est « avoué » et « assumé » selon Paul Ricoeur, voir RICOEUR Paul, *Autrement, Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris : PUF, 2006, p. 29.

¹⁵⁶ SEBBAH François-David, *Ibid.*, p. 199.

¹⁵⁷ Domaines de l'homme est le titre d'un ouvrage de C. Castoriadis.

éponyme, propose « se mettre à la place d'autrui¹⁵⁸ ». Elle met en garde toute approche considérant ce mouvement comme une attention « aimante » à l'égard de l'autre¹⁵⁹. En donnant accord l'importance à l'imagination morale¹⁶⁰ qui se résume à « se mettre à la place de l'autrui », elle désigne le rôle de l'imagination comme celui d'un facteur décisif dans le moment moral :

Il nous semble [...] que l'imagination morale joue un rôle [...] décisif dans le raisonnement moral, précisément parce qu'elle ne se limite pas à être un instrument commode pour « rééquilibrer » ou redresser une vision initialement égocentrée. L'imagination est plus fondamentalement un outil de *découverte* de situations morales initialement inconnues. Elle est aussi une manière d'affronter les conflictualités persistant de nos jugements moraux : une manière d'affronter l'impossibilité d'atteindre facilement un point de vue harmonieux et conciliateur, mais au contraire de s'accommoder de l'existence d'une pluralité parfois irréductible de jugements et de perception morales¹⁶¹

Ainsi perçue, l'imagination morale ou éthique aurait, pour nous, moins le rôle d'une motivation à agir que celui qui « permet une perception plus juste des situations¹⁶² ». De ce point de vue, le fait de se mettre à la place de quelqu'un d'autre n'est en aucun cas un prolongement du soi. On est dans la situation de découvrir ce qui nous est étranger et aucune maîtrise n'est pas là pour que le soi se voit garanti et re-posé. Le sujet est dans l'état *dé-posé*. Un sujet déplacé – qui est aussi la définition lévinassienne de l'utopie –, une sorte de déplacement de soi pour l'autre, pour répondre responsablement ; un voyage de la monade errante au nomade enraciné en relation. C'est précisément pour cela et dans cette compréhension que nous pensons que la responsabilité politique provient du

¹⁵⁸ CHVAEL Solange, *Se mettre à la place d'autrui*. L'imagination morale, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2011.

¹⁵⁹ « La capacité de se mettre à la place d'autrui comme telle ne préjuge absolument en rien de la propension à agir de manière moralement bonne ». CHAVEL Solange, *op. cit.*, p.119. Elle ajoute plus loin que ce n'est « pas parce qu'il s'agirait d'une vertu en soi ; non parce que ce serait un moyen infailible d'atteindre le point de vue morale ; [que le fait de se mettre à la place d'autrui et de l'imaginer moralement est important] mais parce que c'est la seule manière de mettre à l'épreuve nos concepts moraux, la seule manière de tester leur pertinence sur des situations variées et nouvelles ». *Ibid.*, p. 120.

¹⁶⁰ Il est désormais claire notre préférence pour le terme « éthique ». L'usage du terme moral est seulement dans le souci d'être fidèle au concept développé par l'auteur.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶² *Ibid.*, p. 171.

principe de l'individualisation, bien qu'elle soit ancrée, tout comme l'hospitalité, dans la société et le social. La responsabilité se repose, originairement, sur une individualité¹⁶³. Elle peut se signifier aussi dans le terme d'individualisme, mais un vrai individualisme, qui est radicalement différent de l'égoïsme transcendantal, selon Levinas, et aussi de ce qui est nommé individualisme dans le libéralisme. Ces derniers peuvent se traduire en une sorte de l'égoïsme et l'égoïsme qui vont, paradoxalement, à l'encontre de l'individu et de l'individualisme, puisqu'ils anéantissent la différence et la distinction entre l'autre et le même¹⁶⁴. Bien que l'hospitalité ne soit pas seulement une relation interpersonnelle, et que ses institutions, ses lois et sa pratique, et, en un mot, sa publicité soit en jeu dans une réflexion politique, il ne faut pas oublier la « relation » interhumaine, basée sur les individus ayant la capacité de problématiser les ordres des choses par leur imagination individuelle. Autrement dit, l'individu soucieux du sort des autres est et toujours l'élément central, le commencement et le pratiquant de l'hospitalité. Tout commence par ce moment individuel, qui est, certes, un moment de réinterpréter et réimaginer – même dans un imaginaire collectif. C'est dans cette vision que la sagesse éthique prend son sens. Celui ou celle qui est porté par le souci des autres, et qui est emmené au moment de l'hospitalité est appelé à imaginer les nouvelles manières d'agir, d'aller vers les autres et des étrangers, de se détacher de soi pour se rejoindre aux nouveaux collectifs ; de pratiquer le con-venir. L'individualité se voit donc redéfinit et même réinventé, nous pouvons parler d'un individualisme relationnel qui est dans une reconfiguration effectuée par son dialogue constant avec l'imaginaire collectif qui provoque son imaginaire radical personnel. De cette façon, individualité relationnelle sort de toute considération atomisé et solipsiste du sujet et nous ouvre une interprétation adaptée à ce qui se passe dans une pratique de l'hospitalité.

¹⁶³ En donnant une définition étymologique du mot sujet Levinas montre le rapport entre la responsabilité éthique et l'individualité ; *sub-jectum* qui veut dire « ce qui est dessous » ; au-dessous du fardeau du monde, porteur du fardeau du monde, le soutien du monde et le souffrant pour tous, comme si le destin de l'autre était entièrement entre ses mains. *L'esprit de l'hospitalité*, selon nous, prend tout son sens et sa légitimité d'action, et aussi sa nécessité politique de ce rapport.

¹⁶⁴ MATTHEWS Eric, *Twentieth-Century French philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 228.

C'est dans ce chemin de raisonnement que Butler propose une articulation qui remet en cause la séparation prétendument absolue entre l'individualité, appartenant au domaine éthique, et la pluralité, la communauté, les relations interpersonnelles comme relevant de, ou même constituant, la sphère politique :

Le « je » et le « tu » et le « nous » sont impliqués les uns dans les autres, et cette implication n'est pas seulement logique : elle est vécue comme lien social ambivalent, qui pose en permanence la nécessité éthique de négocier l'agression. Alors, si nous commençons l'enquête morale par l'emploi non critique du « je » ou même du « nous », nous négligeons une enquête préalable et indispensable qui porte sur la façon dont le sujet, singulier et pluriel, est à la fois formé et contesté par les relations qu'il cherche à négocier par le biais de la réflexion morale¹⁶⁵

§15 L'Éthique et l'hospitalité ; l'éthique de l'hospitalité

Il est clair désormais que la réponse à la quête de l'hospitalité prendra différentes formes en fonction du point de vue et de l'interprétation que nous avons de l'éthique. Nous pouvons maintenant dire que la pratique de l'hospitalité a une dimension éthique, mais ce n'est pas l'éthique dans le sens trivial qui peut supporter le poids de cette pratique, l'hospitalité requiert donc une réinvention en matière d'éthique.

Selon l'une des classifications habituelles¹⁶⁶, notamment dans la tradition analytique, l'éthique se divise en trois branches principales : l'éthique descriptive, l'éthique normative et la méta-éthique¹⁶⁷. La première, comme laisse entendre sa nomination, décrit les perceptions des individus, des communautés, des sociétés et des cultures, du vrai et du faux, du bien et du mal, et rend compte de la manière de se comporter moralement individuellement, socialement ou culturellement. La seconde, au contraire, est le domaine de la théorisation et la normalisation éthique sur le « vrai », le « faux » ou le « bien », le « mal ». L'éthique normative (certains considèrent l'éthique impliquée aussi dans cette

¹⁶⁵ BUTLER Judith, *op.cit.*, p. 84

¹⁶⁶ FRANKENA William, *Ethics*, London: Prentice-Hall, 1988

¹⁶⁷ Elle aussi, à son tour, se divise en l'ontologie de l'éthique, l'épistémologie de l'éthique et la sémiologie de l'éthique.

catégorie), désigne les règles et les principes pour le comportement des gens¹⁶⁸. La méta-éthique¹⁶⁹ a comme objets d'études, des concepts, des propositions et des règles qui sont discutés en éthique descriptive et normative. La subjectivité ou l'objectivité des notions et des concepts, les particularités éthiques, l'analyse de ces notions-là, et la possibilité ou le refus de justifier des principes et des théories éthiques en sont les questions examinées dans la méta-éthique.

L'éthique de l'hospitalité ne peut s'entendre dans le cadre des définitions que nous venons de donner. C'est à partir de cette préoccupation que nous allons nous concentrer sur l'éthique proposée par Levinas pour développer notre conception de l'éthique de l'hospitalité. Il faut, d'emblée, noter que s'agissant de l'éthique levinassienne, pour éviter de nous éloigner de notre sujet¹⁷⁰, nous allons nous limiter au rapport entre cette pensée et l'hospitalité. Cependant, il faudrait examiner les raisons qui ne laissent entendre ce rapport entre l'éthique et l'hospitalité légitime.

Nous savons maintenant qu'aborder l'hospitalité requiert un approfondissement en matière de ce que la constitue et la rend possible, praticable et réalisable. Nulle hospitalité n'est possible sans un sens d'engagement. Tout acte hospitalier passe d'abord par un engagement. Il se fonde sur un moment d'engagement. Nous nous engageons et devenons hospitaliers en acte. C'est donc, ici et d'abord, une réflexion qui tient compte de ce par quoi l'hospitalité devient en acte, dans les différentes catégories que nous la classifions.

¹⁶⁸ L'égoïsme éthique, conséquentialisme, utilitarisme, et déontologie en sont des théories de l'éthique normative.

¹⁶⁹ Elle peut s'entendre comme ce qui est appelé le métalangage et les métamathématiques.

¹⁷⁰ Parce que ce que Levinas entend par éthique a donné lieu à plusieurs interprétations de la part de ses commentateurs. Elles consistent en ce que la pensée de Levinas en tant que philosophe de l'éthique le plus important dans la philosophie contemporaine française, ne se classifie aucunement dans ce que nous avons essayé de donner, brièvement, comme les classifications de l'éthique ; difficulté partagée entre quasi tous les commentateurs de sa philosophie dans laquelle l'éthique est considéré comme « philosophie première ». Il n'a pas pour but de donner une théorie éthique ou un système normatif de l'éthique ni de réfléchir les notions éthiques dans une méta-éthique. Ce que Levinas entend par éthique a donné lieu à plusieurs interprétations de la part de ses commentateurs. On s'est même posé la question sur la pertinence de l'attribution éthique à l'œuvre de Levinas. Voir CRITCHLEY Simon, « Introduction » to *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

De quoi alors parlons-nous précisément quand il s'agit d'une réflexion sur l'engagement ? Est-il une volonté ? une spontanéité après laquelle il y aura toujours un moment de raison ? Qu'en le rationalisant nous le limitons au champ de *possible* ? Comment nous nous rendons compte de notre possibilité de nous engager ? Nous nous engageons pour quelles raisons ? Relève-t-il d'un égoïsme assumé qui aboutit finalement à ce dont coule la formule : « occupe-toi de ton action »¹⁷¹ en sachant que l'engagement à notre époque ait perdu ses effets sur le monde et qu'on n'y attende que les effets pour soi¹⁷². Ou c'est ce qui réalise la liberté ? Une liberté politique, qui a pour l'objet l'autrui : je m'engage pour m'éprouver que je sois libre. Pouvons-nous dire que nous nous engageons par l'intermédiaire de liberté pour quelque chose en lien avec l'autre ? Pour ou avec, pouvons-nous dire que le rapport politique-éthique constitutif et créateur entre moi et l'autre, passe, avant tout, par un engagement ? Bref, l'individu engage pour soi et l'engagement politique prend sens ensuite lorsqu'il s'agit d'un but commun ou il ne se fait qu'avec ou pour les autres dès son commencement ?

Jean-Philippe Pierron écrit que traditionnellement « l'engagement pouvait être militaire, religieux, missionnaire ou sanitaire, [mais] il était toujours communautaire »¹⁷³, ce qui laisse comprendre que l'engagement traditionnel, quel que soit son motif, se faisait collectivement. Il est caractérisé à l'époque moderne par l'émergence des dispositifs qui le rendent possible individuellement sinon individualiste. L'idée qui est reprise dans ce que Jacques Ion désigne par *l'affranchissement des logiques d'appartenance, ou des réseaux associatifs verticaux*¹⁷⁴ ou quand il rapporte la crise de l'engagement aux dysfonctionnements des systèmes politiques – ce qu'il appelle les pouvoirs publics – ; *l'affranchissement des contraintes de la démocratie représentative, ou l'affranchissement des cadres de l'action publique et le renversement du stigmat*¹⁷⁵. L'engagement pourrait alors, aujourd'hui, se pratiquer

¹⁷¹ BENASAYAG Miguel, BOUNIOL Béatrice « *Abécédaire de l'engagement* », Paris : Bayard. 2004, p.11

¹⁷² PIERRON Jean-Philippe, « L'engagement, L'envie d'agir, Raison d'agir », *Sens-dessus*, 2006/1, n° 0, p 51-61

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ ION Jacques, « Affranchissements et engagements personnels », *L'engagement au pluriel*, dir. de Jacques Ion. Publications de l'Université de Saint-Etienne, p. 24.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 24

collectivement ou individuellement compte tenu des considérations historiques, politiques, économiques et sociales.

Néanmoins, il y aura un élément qui pourrait nous guider dans l'orientation de ce que veut dire l'engagement. Toute définition de l'engagement, est basée sur les formes explicatives de la responsabilité. Ce soubassement de toute considération concernant l'engagement est la responsabilité, quelle que soit sa raison d'être, est ce par quoi l'engagement prend à la fois sens et acte. Cela est valable aussi pour faire une distinction entre l'engagement traditionnel et celui de à l'époque moderne selon le sens et la qualité de la raisonabilité. La responsabilité selon chaque attribution que nous y faisons, donne à voir une forme distincte de l'engagement. Il nous faut donc une définition de la responsabilité capable de donner une conception de l'engagement qui peut définir à son tour une hospitalité praticable. Elle déterminera ensuite ce que nous entendons par l'engagement qui, lui-même, ouvre un horizon grâce auquel notre conception de l'hospitalité peut se déployer davantage. Il faut, avant d'aborder la responsabilité accordable à notre conception d'hospitalité, faire une réflexion sur une phénoménologie de responsabilité. Comment elle nous paraît ? Quel sens se dégage, à chaque fois, à son apparition ? Pour répondre, il est nécessaire de faire une distinction entre deux concepts de responsabilités, à savoir la responsabilité centripète et celle de centrifuge.

§16 Responsabilité centripète

Cette responsabilité consiste en ce qui conduit mieux dans un acte donné. Ce qui veut dire que nous sommes responsables d'une manière contractuelle. C'est donc la conséquence de l'acte qui détermine la responsabilité dans sa réalisation : « l'acteur doit répondre de son acte : il est tenu pour responsable de ses conséquences et le cas échéant on lui fait porter la responsabilité¹⁷⁶ ». Comme l'explique Jonas, ici la condition de la responsabilité est le pouvoir causal : pour que je sois ou me sente responsable, il suffit que j'aie été la cause active. Cette condition vaut seulement un lien causal étroit avec l'acte, de sorte

¹⁷⁶ JONAS Hans. *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. Jean Greisch, Paris : Flammarion, 2013, Paris, p.179

que son imputation sera univoque et que la conséquence ne se perdra dans l'imprévisibilité¹⁷⁷. C'est une responsabilité *légale*¹⁷⁸ qui trouve ses sources dans une hétéronomie venant des lois établies et de l'ordre institué de la société. Ce sont les conséquences d'un acte qui nous rendent responsables de nos actes.

Dans cette catégorie se trouve une autre sorte de la responsabilité qui ne répond pas automatiquement et uniquement à la conséquence, mais à l'acte. L'acte en soi porte une dimension *morale* de la responsabilité. « Ici c'est donc qualité et non causalité de l'acte qui est le point décisif dont on porte la responsabilité¹⁷⁹. » et qui « sert à rétablir l'ordre moral perturbé¹⁸⁰. » Bien que chacune de ces responsabilités soient différentes¹⁸¹, toutes les deux ont en commun « que la responsabilité se rapporte à des actes commis et qu'elle devient réelle dans le fait que l'acteur est *tenu* responsable de l'extérieur¹⁸² ». Une responsabilité comme imputation causale des actes commis basé sur le calcul *ex post facto* : je me retrouve toujours devant (mieux vaut dire derrière) l'acte déjà fait auquel je suis tenu responsable. Notre condition est ici *après-coup*. Un *a posteriori* qui désigne notre rapport à la responsabilité et donc à l'engagement. Paul Ricoeur décrit cette dimension temporelle de la responsabilité ainsi : « [cette] notion de la responsabilité a [...] une face tournée vers le *passé*, dans la mesure où elle implique que nous assumions un passé qui nous affecte sens qu'il soit entièrement notre œuvre, mais qui nous assumons comme le nôtre¹⁸³ ». Un

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.179

¹⁷⁸ Il faut d'emblée mentionner que cette responsabilité juridique qui se définit dans son rapport à la loi provient d'une ontologie politique étrangère à la responsabilité lévinassienne (que nous allons examiner plus bas) et aussi à l'hospitalité, parce qu'elle est limitée et relative. Comme nous allons voir, ici la responsabilité se définit dans son rapport à la conscience, le libre arbitre, l'absence de contrainte. Alors que la responsabilité dans la pensée de Levinas, comprend non seulement cet aspect de responsabilité, mais elle va au-delà de cela. Nous sommes toujours responsables. C'est dans cette entente de la responsabilité qu'on peut penser l'hospitalité dans une revendication politique. La responsabilité, n'est plus, ici, l'une des qualités du sujet, mais la structure intrinsèque, originaire et fondamentale de subjectivité. Michael L. Morgan remarque un point éminent s'agissant de la responsabilité lévinassienne, il explique que Levinas ne dit pas que le sujet est responsable de l'autre ou qu'il le substitue, mais plus précisément, il dit que la subjectivité ou le fait d'être le sujet « [...] est la responsabilité ». L. MORGAN Michael, *Discovering Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 158.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 180

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 180

¹⁸¹ Jonas situe la différence entre la responsabilité légale et la responsabilité morale dans la différence entre droit civil et droit criminel.

¹⁸² *Ibid.* p. 182

¹⁸³ RICOEUR Paul. *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 2015, p.342

rapport s'établit qui se reflète dans le passé ou le *prédonné*.¹⁸⁴ Un régulateur socialo-moral qui maintient l'ordre institutionnel préétabli. L'ordre qui non seulement désigne le temps du social à travers la responsabilité rétrospective de l'acte, mais qui détermine également l'espace de l'acte en le fixant dans cette perspective de *mêmeté* dans laquelle émettre un acte se trouve renvoyé, par le truchement d'un jugement selon la responsabilité, à un passé et un à territoire de soi. Ce retour n'*ouvre* rien. Il est incapable de créer des *lieux*¹⁸⁵ et nul champ de créativité ou de réinvention ne peut voir le jour. L'acte responsable – *engagement* – reste, ici, englobé par l'ordre social et donc toujours figé. Bernhard Waldenfels remarque subtilement ce qui rapproche la pensée de Levinas et celle de Castoriadis en matière de responsabilité. Réagir selon les principes hétéronomes, quel que soit le contexte politique ou social, ne relève pas de la responsabilité. L'exercice de cette dernière, de manière indépendante et autonome, nécessite une sorte d'*examen de la situation* et une action en fonction d'elle. Aucune loi ni norme indiquant la voie à suivre ne peut conduire à un acte responsable ici. La responsabilité se fait au présent. Ce caractère de la responsabilité est aussi l'aspect constitutif de la subjectivité du sujet. Ce n'est donc pas le contexte politique ou social qui détermine le caractère de la responsabilité, c'est la conception de la responsabilité qui détermine la subjectivation et l'acte responsable. Ici la distinction comme État moderne ou société traditionnelle ne peut pas donner sens à la responsabilité ni à l'acte responsable. En revanche, le rapport entre l'autonomie et l'hétéronomie en tant que motivation et fondement de responsabilité prend une importance décisive. Il le formule ainsi :

¹⁸⁴ Il faut dire que dans le labyrinthe des motifs, raisons, motivations, et également des actes et conséquences, trouver l'étape/l'idée initiale par laquelle nous avons commencé, est tout simplement impossible : une leçon à tirer des tragédies grecques à laquelle nous revenons dans les parties suivantes.

¹⁸⁵ Par cela nous entendons un sens du lieu-étranger ou même l'hétérotopie dans le sens foucauldien. Lieux qui se créent en se pratiquant là où les normes peuvent changer et il peut y avoir des *règles* propres à ce lieu. Nous y revenons dans le chapitre 3.

[Car] ce dire ou cet agir [comme un acte responsable] se figent [, s'il est pris] en un état de fait donné [...] chaque réparation est [donc] ici une re-réparation. Peu importe à cet égard que nous ayons à répondre de nos actes devant la justice séculière, le tribunal de la raison ou encore la justice divine¹⁸⁶

Waldenfels souligne également un autre point important. Il considère ce que vient d'être dit en tant que « responsabilité de soi¹⁸⁷ » auquel il contribue l'idée classique de la responsabilité ; là où lorsque quelque chose est fait ou dit, chacun parle avec sa propre voix et que la voix propre résonne simultanément la voix universelle de la raison. Il ajoute que l'idée dialogique grecque du rendre raison (*logos didanai*) se trouve dans cette manière rattachée à l'idée juridique romaine d'attribution ou encore imputation (*imputatio*). Quelqu'un se justifie et répond de quelque chose devant quelqu'un. Il y a une transformation – avec une moralisation croissante – de l'hétéronomie d'une loi à laquelle on me demande de répondre en l'autonomie d'une loi que je me donne à moi-même. Il est évident que cette responsabilité, bien nécessaire pour *faire les affaires* d'une société, demeure non-innovante lorsqu'il s'agit de l'hospitalité. À moins que cette dernière se réduise à une simple gestion des étrangers qui se transforme souvent dans ce cas en une gestion policière et même militaire des États devenant souvent, une biopolitique incapable de se réinventer là où création et invention sont les mots d'ordre d'un acte politique. Sur le plan philosophique également, cette responsabilité reste insatisfaisante. Dans cette responsabilité la référence de légitimité de l'acte et de la conséquence est le soi-même. Le moment de *se justifier* nous montre que la responsabilité a une sorte de réflexivité en elle. Elle ne dépasse pas le soi-même, elle ne met pas non plus en question les règles et les lois sociales, parce qu'elle est fermée à un au-delà de soi, et aveugle devant les nouvelles possibilités engendrées par une responsabilité qui pousse hors de soi le sujet et rend *imaginable* les possibilités occultées par l'ordre établi d'une société donnée¹⁸⁸. Nous pouvons appeler cette responsabilité morale, au sens que

¹⁸⁶ WALDENFELS Bernhard, « La responsabilité », *Positivité et transcendance*, dir. J.-L. Marion, Paris : Presse universitaire de France, 2000, p. 262

¹⁸⁷ Nous sommes inspirés de cette formule dans l'appellation cette responsabilité comme centripète.

¹⁸⁸ Les significations qui permettent entendre le sens des choses sociales, sont soumises- la plupart du temps- à l'ensemble imaginaire social. Sans imaginaire radical l'imaginaire social pourrait devenir une hétéronomie empêchant l'émergence d'autres possibilités significatives : une institution figée et même hiératique.

le principe qui mobilise le sujet et que le met en action, vient de l'extérieur. Dans le meilleur des cas, il peut y avoir un certain vécu moral, mais nous ne pouvons pas parler d'une expérience éthique qui, à nos yeux, participe à la subjectivation du sujet. L'étranger ou l'autre ne paraît pas au sujet en tant que le constitutif quant à sa constitution subjective. Son vécu de l'étranger n'aboutit pas à une ouverture de soi-même. C'est pourquoi nous préférons plutôt utiliser le terme « vécu » que celui d'« expérience »¹⁸⁹.

Cette approche de l'engagement souffre également d'une dérivabilité s'agissant de la politique. Etienne Tassin l'explique en mettant en question la perception traditionnelle de l'engagement politique basée sur les causes : l'idée que nous agissons toujours en vue de récupérer, réparer ou améliorer quelque chose :

Les raisons pour lesquelles nous entrons en lutte sont convoquées sur le mode d'une cause : nous luttons à cause de – l'injustice, le malheur, l'inégalité, la pauvreté [...et] nous agissons en vue de faire valoir la justice, en vue de réparer un tort qui a été commis, en vue de l'égalité que nous jugeons préférable [...]. Les raisons pour lesquelles nous nous engageons dans l'action sont alors convoquées sur le mode de ce qu'on a en vue : nous agissons en vue de – en vue de la justice, en vue de la dignité, en vue de l'égalité¹⁹⁰

Ce que nous pouvons en tirer comme critique, c'est que l'engagement est pris ici dans une compréhension *causaliste* et *téléologique*¹⁹¹. Il fait l'objet, encore une fois, d'une non-ouverture sur le monde, ou mieux, il *saute* le monde pour arriver là où était *déjà* prévu. Il soulève des causes précises pour en arriver

¹⁸⁹ À propos de la signification de l'expérience, une méditation sur l'étymologie du mot peut éclairer davantage la distinction que nous avons faite : « Il y a d'abord l'étymologie. « Expérience » vient du latin *experiri*, éprouver. Le radical est *periri* que l'on retrouve dans *periculum*, péril, danger. La racine indo-européenne est – *per* à laquelle se rattachent l'idée de 'traversée' et, secondairement, celle d'« épreuve ». En grec, les dérivés sont nombreux qui marquent la traversée, le passage : *peirô*, traverser ; *pera*, au-delà ; *peraô*, passer à travers ; *perainô*, aller jusqu'au bout ; *peras*, terme, limite [...] Les confins entre un sens et l'autre sont imprécis. De même qu'en latin *periri*, tenté et *periculum*, qui veut d'abord dire épreuve, puis risque, danger. L'idée d'expérience comme traversée se sépare mal, au niveau étymologique et sémantique, de celle de risque. L'« expérience » est au départ, et fondamentalement sans doute, une mise en danger ». MUNIER Roger, « réponse à une enquête sur l'expérience », *Mise en page*, n° 1, mai 1972, cité dans l'article consultable sur : <https://www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2007-2-page-7.htm#no1>

¹⁹⁰ TASSIN Etienne, *Pourquoi agissons-nous ?*, Lormont : Le Bord De L'eau, 2018, p. 11

¹⁹¹ Ces termes sont employés comme des piliers de la critique méthodologique de Castoriadis vis-à-vis le marxisme. Nous nous en sommes inspirés car nous pensons qu'au-delà du marxisme, le champ de cette critique est beaucoup plus vaste.

à des fins –télos – déjà *prévues* qui définissent « la technique opératoire et la projection finale de l'action politique¹⁹² ».

Nous admettons, cependant, que l'engagement a besoin de perspective, d'un horizon d'aboutissement et d'achèvement sans lesquels il n'y a ni aspiration ni animation, mais un engagement causal et téléologique va souvent au-delà des nécessités pratiques et s'enferme dans une logique qui est tout sauf politique ; une logique qui ne peut pas connaître ni aborder l'aspect *non-prévisible* de la politique. Tout au long de l'histoire de l'humanité les discours variés et différents – de la religion à la Raison en passant par les croyances superstitieuses – ont essayé d'occulter un aspect déterminant de l'action, à savoir le *Non-savoir* dans le faire humain. Ce dernier constitue, pourtant, une partie importante du monde d'agir et nous laisse avoir une certaine espérance et confiance dans nos actes exercés dans un monde de doxa pour les êtres moyens que nous sommes¹⁹³.

Pour sortir de la compréhension téléologique de l'engagement qui se fonde sur un discours de vérité accessible et prévisible, Etienne Tassin propose l'alternative développée d'une réflexion arendtienne sur ce sujet ; la liberté définie comme la raison d'être de la politique. Une raison d'être qui est la conjonction de deux conditions : « sans liberté, il n'y a pas d'action politique [et] c'est en vue de la liberté que l'action politique s'emploie, sinon elle n'aurait pas de sens¹⁹⁴ ». Une liberté qui doit être conquise car elle n'est jamais acquise, comme il la conceptualise. Cette liberté n'est pensable que dans la pluralité, dans la dimension extérieure au même et au soi-même parce qu'elle est précisément politique. Dire la liberté est la raison de l'engagement, c'est dire que grâce à elle, nous pouvons amener un acte à l'encontre du causalisme et également à la vision téléologique de la politique. L'autre ou l'étranger est l'élément inévitable de cette définition de la liberté. Cette dernière prend sens quand il s'agit du rapport

¹⁹² *Ibid.*, p. 16

¹⁹³ Cette expression est à Francis Wolff pour qui l'idée de cosmopolitique comme la politique qui sauve aussi bien la pensée utopique que le monde ne revient ni à un dieu (à l'encontre des utopies post-humanistes) ni à des bêtes (pour critiquer un animalisme qui veut faire de l'homme des animaux comme les autres et inviter les autres animaux à faire partie de notre communauté morale) mais à un être moyen à savoir l'humain tel qu'il est. WOLFF Francis, *Trois utopies contemporaines*, Paris : Fayard, 2017, p. 115

¹⁹⁴ TASSIN Étienne, *op. cit.*, p.12

avec les étrangers¹⁹⁵. Encore, c'est sous l'angle de la pluralité que s'ouvre la dimension *non-prévisible* de la politique, et par-là tout le discours téléologique et procédural perd sa validité.

L'étranger est aussi le non-savoir résistant à l'appétence de domination qui passe par volonté de le connaître et de faire de lui un connu : en un mot il résiste au mouvement dans lequel il est transformé d'*un parmi nous* en *un dans le Nous*. Faire entrer l'autre dans la structure de l'engagement nous amène à une autre critique de la compréhension de celui-ci.

Dans la compréhension que nous avons mentionnée plus haut, tout revient, dans un sens, à l'engagé. Comme nous pouvons lire avec Tassin, la source et la cause de l'action sont vues dans l'acteur.

On demandera ce que l'acteur a fait pour que telle action ait lieu. [Ainsi] on part du principe qu'on sait qui est, ou ce qu'est, l'acteur et on postule que le sens de ce qu'il fait, le sens qu'on dit alors être celui de l'action, dépend de ce que lui ; l'acteur, sujet et cette action, a désiré, décidé ou entrepris de faire¹⁹⁶

S'opère ici une conceptualisation du sujet autonome, déjà-existant que sa constitution précède non seulement son action, mais son monde aussi. Un sujet seul ayant la volonté, connaissance et intention d'agir. Et c'est seulement ainsi que nous pouvons attribuer la responsabilité de l'action à son auteur. Nous n'avons le choix que d'établir un rapport de causalité entre l'auteur et ses actions. Comme le dit Tassin « cette manière de concevoir l'action dans la présupposition d'un sujet déjà donné et constitué de l'action est certainement requis pour procéder à l'évaluation morale ou juridique des actes puisqu'il s'agit en ce cas de procéder à une imputation de responsabilité¹⁹⁷ ». Mais ce rapport est menacé par la disparition de l'acteur qui n'est plus qu'un *opérateur* au service du sujet¹⁹⁸. Il est évident que là où il n'y a pas d'acteur, il ne peut non plus y avoir de responsabilité ; et une société incapable de rendre compte de cette considération

¹⁹⁵ Nous entendons ici, par étranger non seulement ceux et celles qui nous apparaissent étrangers dans le contexte des état-nations, mais dans un sens plus vaste, ceux et celles qui ne partagent pas les mêmes intérêts, valeurs, normes, coutumes, slogans et le même horizon politique tout en étant, même, dans le même territoire national.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.45

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 45

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 49

de la responsabilité se trouverait dans une mise en abîme des tâches dictées comme motivation de l'action au bord d'une banalisation du mal comme le nommait Arendt.

La sensibilité de et pour responsabilité, elle-même, est une responsabilité éthique, qui est bien distincte d'une moralité ou une juridiction. Pour revenir à ce qui a été dit au départ, cet engagement est inévitablement un appui de l'égoïsme individualiste. Cela n'est pas un reproche moral venant d'un souci altruiste, nous essayons de mettre en question toute une méthodologie qui a comme base épistémologique une fausse vision du sujet, et de l'action, qui vient, à son tour, d'une confusion théorique qui ne peut pas, selon nous, établir la *relation* entre hommes et leur monde de manière phénoménologique.

Ce qui pose, particulièrement, des problèmes dans cette approche est que penser l'hospitalité serait pratiquement impossible. Dans cette géographie, ou mieux, géométrie des choses, des tâches et des lieux, la possibilité de faire la place pour l'étranger est tout simplement *inimaginable*. Autrement dit, l'imaginaire sociale d'une telle société, manque de significations lui permettant de donner sens à une *mise en place de l'étrangeté* qui passe nécessairement par *faire de la place* pour lui.

Ce que nous souhaitons tirer de ce qui a été dit jusqu'alors, c'est que la *responsabilité de soi* quel que soit ces fondements épistémologiques ou ontologiques, s'appuie sur un soi détaché de son environnement et hors du monde parce qu'il est non-relationnel¹⁹⁹. Au fond de cette conception, ce qui met en question l'engagement est l'origine théorique du sujet et par conséquent sa contribution dans la constitution de la politique voire du monde. Pour expliquer cela, nous avons recours à ce que Miquel Abensour appelle « extravagante hypothèse²⁰⁰ » s'agissant de la méditation lévinassienne sur la question du fondement de la politique. Cette explication est primordiale, à nos yeux, pour

¹⁹⁹ Cela prendre une ampleur majeure dès lors que nous le considérons comme *a priori* expliquant une vision fondamentale du monde social. Voir LORDON Frédéric, « Métaphysique des luttes », in *Conflits des pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Paris : Presse de la fondation nationale des Sciences Po, 2008, p. 24-26

²⁰⁰ ABENSOUR Miquel, « L'extravagante hypothèse », *Emmanuel Levinas*, PUF : Paris, 1998, pp. 55-85. Voir également ABENSOUR Miquel, COHEN-LEVINAS Danielle. *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas, Paris : Hermann, 2012

une réflexion sur l'hospitalité en termes de possibilité d'inventions politiques et également d'une critique de la politique moderne. L'une des meilleures représentations de cet engagement critiquable trouve son origine théorique dans la théorie de l'État hobbesien. La vision qui fonde toute sa construction théorique sur une origine ; la guerre primaire. Ce qui fait des hommes des loups les uns pour les autres dans un état dit naturel. Nous connaissons la suite, l'État intervient, par l'intermédiaire d'un contrat, pour protéger l'individu envers les autres. Autrement dit, la protection de « soi » et la survie, sans distinction, est le télos de cette politique. Alors que dans une approche différente qui tient à la nature collective de l'humain, l'élément phare de la survie est la solidarité, dans l'approche hobbesienne ce n'est que ce soi qui détermine et désigne la politique. Ici, nous ne sommes pas loin du monde d'agir dans lequel le soi est le seul *responsable*, décideur, auteur et *engagé* de l'acte. De manière plus radicale, nous pouvons nous poser la question sur le sens de cet engagement. N'est-il pas seulement la représentation d'un égoïsme ontologique en acte ? Il n'est pas exagéré de dire que cet individu désirant se protéger et être protégé par l'État hobbesien n'est pas encore entré dans la politique, du moins, au sens que nous donnons à ce terme. Pour Levinas « on ne peut pas fonder toute l'explication de la solidarité sur une loi de nature : c'est la rencontre, sa façon de se produire, la façon dont Autrui²⁰¹ m'apparaît – ou déborde le cadre de son apparition – qui délivre ma matrice d'explication de la société et de la Loi²⁰² ».

Ainsi et Avec Levinas, il faut d'abord faire une distinction qui éclaire la critique vis-à-vis de cette vision et également permet de développer notre réflexion sur l'engagement en hospitalité. Pour s'opposer à l'État, Levinas ne place pas devant l'idée de la guerre primaire, une idée de l'origine, qui aurait pu être, par exemple, la sociabilité originaires. Il propose un basculement afin de mettre en lumière ce qu'il nomme la *violence originaires*. C'est face à une telle

²⁰¹ Plus loin, dans le chapitre sur l'étranger, nous allons faire une distinction entre l'autre/autrui et l'étranger. Nous allons défendre l'idée que dans une approche politique de l'hospitalité, nous devons (parce que nous n'avons pas le choix) nous pencher sur l'étranger et non pas l'autre. Cependant, nous serions attentifs à garder une cohérence, nulle part dans notre étude, aborder l'autre ne contredit pas ce que nous défendons dans le chapitre sur l'étranger. Par exemple ici, la rencontre et la façon d'apparaître d'Autrui dont Levinas explique, va de pair avec ce que nous allons dire sur l'étranger.

²⁰² LIVANA MESSINA Aicha, *L'anarchie de la paix : Levinas et la philosophie politique*, Paris : CNRS, 2018, p.62

élaboration théorique, qu'il propose la paix anarchique²⁰³. Il effectue une comparaison entre ce qui distingue *la peur de la mort* et *la peur de commettre un meurtre*²⁰⁴. La peur de la mort pour Hobbes est une *passion constitutive*²⁰⁵ qui lui permet d'expliquer le rapport entre les hommes et aussi d'en établir le système politique qui se base sur cette philosophie politique. L'individu craint la mort, sa propre mort et son désir de se protéger, le *conatus*, le conduit à accepter l'assujettissement à l'État qui a comme promesse la protection des individus et la sécurité de la société. Dans cette perspective de la politique, l'engagement politique provient de la peur de la mort.

La politique est animée par la peur de la mort, c'est-à-dire que l'argumentation de l'émergence de l'élément central de la politique, à savoir l'État trouve son origine et également sa légitimité dans l'envie et le besoin de se protéger de la mort. Dans une formule certes simpliste nous pouvons résumer cette argumentation ainsi ; je me rends compte de ma condition mortelle, de ma finitude par le souci que je peux être tué par les autres, je cherche donc un pouvoir suprême garantissant ma survie. Nous avons évoqué plus haut que cette approche souffre d'un manque de la vision phénoménologique du sociale. Ce qui lui permet de théoriser le social tout en étant en dehors du social, de parler d'un sujet seul désirant agir (dans son intérêt) sans se rendre compte qu'il n'est possiblement pas encore constitué et qu'il faut une relationalité sociale d'abord, pour ensuite parler d'un sujet agissant en réponse et en fonction des positions, organisation et intérêts sociaux et politiques. Il faut aussi en rajouter une critique éthique. À commencer par une question cruciale : si la mort peut prendre une ampleur aussi importante, comment je peux me passer de la mort de l'autre ? Autrement dit, avant ma mort, je suis témoin de la mort d'autrui. Levinas fait un déplacement dans la peur « en plaçant sur un premier plan « la crainte d'être un assassin »²⁰⁶. Par l'indifférence – ici devient encore plus pertinent s'agissant de la pratique l'hospitalité – l'intérêt ou même par la thématisation²⁰⁷ du sujet connaissant, Je peut éliminer la différence et l'étrangeté des autres et dans ce

²⁰³ *Ibid.* p. 61

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 62

²⁰⁷ Le mouvement qui fait que la totalité prenne au-dessus de toute différence selon Levinas.

sens nous ne sommes pas loin de devenir assassins. Aicha Liviana Messia note une triple rupture dans le passage de la peur de la mort à commettre un meurtre :

Celle d'une existence déterminée seulement par « ma » mort et où la peur apparaît comme intimement liée à la finitude, à la mortalité qu'elle relève ; celle où ce prima de ma mort serait la mesure de mon rapport aux autres ; et celle enfin où « ma » mort déterminerait le sens de mon existence comme « être dans le monde²⁰⁸

Dans une autre perspective, le solipsisme de la mort trouve une ampleur encore plus remarquable dans le discours, ou mieux, l'imaginaire capitaliste. Il y a que ma mort qui m'importe ce qui veut aussi dire qu'il y a que ma vie qui m'importe et qui importe. Autrement dit, l'obsession que j'ai pour ma mort, ou pour ne pas mourir, fait de ma vie ma seule préoccupation. Dans cet imaginaire il y a une confusion entre l'autonomie et l'individualisme dépolitisé, dépravé et égoïste. Sur cette base, « [l'imaginaire capitaliste] véhicule un idéal hédoniste, une idéologie du bonheur²⁰⁹ » dans lequel nous avons affaire à des êtres atomisés prétendant être autonomes.

Il est vrai que la réception de l'autonomie dans la philosophie classique et également chez Kant pourrait donner des interprétations qui vont dans une légitimisations de cet imaginaire. Car « l'autonomie est conçue comme un rapport de l'individu avec lui-même ; c'est une affaire intérieure²¹⁰ ». Cependant, l'histoire déjà nous montre que les intérêts individuels, pôle central de l'homme tel que le conçoit l'imaginaire capitaliste, ne constituent pas le motif

²⁰⁸ *Ibid.*, p.63. Pour mettre en lumière cette comparaison et expliquer davantage que l'hospitalité est particulièrement basée sur la crainte de commettre un meurtre nous soulignons un autre point que l'auteure remarque : « Tandis que la peur de la mort tend à configurer un monde clos, un monde de protection, un monde où l'autre ne précède pas l'appréhension de « ma » mort, la peur de commettre un meurtre est peur par le fait même que dans le « face-à-face » avec Autrui je ne suis pas dans « mon » monde, immanent à un système de valeurs. Tel que Levinas le décrit, le visage [de l'autre] est précisément ce qui m'arrache à ce conformisme, à toute forme d'immanence ». *Ibid.*, p.78.

²⁰⁹ ANSART-DOURLIN Michèle, « Autonomie et hétéronomie individuelle et collective : Les fonctions de la vie imaginaire », *Cahier de psychologie Politique*, n° 7, 2005, pp, consultable : https://doi.org/10.34745/numerev_421

²¹⁰ *Ibid.* Il y ajoute aussi que pour Kant « l'autonomie est considérée d'un point de vue intemporel, et suppose que tous les hommes soient doués de raison ». L'autonomie comme un caractère transcendantal de l'homme ignore toute la sociabilité et aussi la constitution du sujet qui est comprise dans son rapport aux autres. Nous pouvons voir ici qu'au contraire de la philosophie classique, Pour Levinas tout comme pour Castoriadis, le sujet et son autonomie sont étroitement liés à une extériorité. L'autonomie est effective quand elle est *situationnelle*.

universel des attitudes humaines²¹¹. Cet état que la société capitaliste subit, est une « crise générale et profonde, d'une décomposition induite par une crise du sens, et plus généralement encore, par une crise de signification imaginaire [qui résulte le] dépérissement de la capacité critique et réflexive de la société moderne²¹². C'est ainsi qu'une redéfinition de la responsabilité porte en elle une critique de cet imaginaire.

En poursuivant Levinas, nous pouvons trouver un autre rapport entre l'autonomie et l'hétéronomie²¹³. Dans la philosophie éthique, l'autonomie peut avoir deux significations : elle peut signifier que l'autonomie dans l'éthique est l'autonomie de l'éthique-même. C'est-à-dire que l'éthique ne reçoit pas son autorité, légitimité ou son fondement d'une référence non-éthique qui se trouve en dehors de l'éthique comme la religion ou la nature. La seconde signification porte l'idée que l'autonomie est celle du sujet l'éthique ; condition dans laquelle le sujet éthique lui-même décide de son action et se donne la loi. L'acte du sujet autonome provient de sa volonté et les facteurs comme l'ordre supra-social et divin, la tradition etc., n'y sont déterminants²¹⁴.

Levinas accepte l'autonomie éthique, mais il ne croit pas à l'autonomie du sujet éthique. Selon lui, le moi et la subjectivation sont sociaux. Ainsi l'hétéronomie fait son entrée dans la réflexion de Levinas dans le rapport entre le sujet éthique et son acte. Il voit, non seulement, la réalisation de l'éthique dans la rencontre et le croisement entre moi et l'autre, mais aussi, pour lui, être éthique et agir éthiquement dépend de la réponse que j'offre à la quête de l'autre. Mes principes et mes règles de bon comportement ne sont pas déterminés par un je qui les examine et qui les calcule selon l'écart des affects externes, mais ma rencontre avec l'autre qui est le fondement de ma subjectivité a déjà déterminé

²¹¹ *Ibid.*

²¹² CANABATE Alice, « Entre hétéronomie et autonomie : réflexions sur l'imaginaire instituant et sur les pratiques de l'écologie politique associative », CAUMIÈRE Philippe, KLIMIS Sophie, *Autonomie en pratique(s)*, Bruxelles : Presse de l'université Saint-Louis, 2019, pp. 75-103

²¹³ La préoccupation de ce rapport entre l'autonomie et l'hétéronomie nous accompagnera encore dans les chapitres suivant avec les interprétations et explications différentes.

²¹⁴ Il faut encore indiquer que Kant est le plus important défenseur de l'autonomie du sujet éthique. Selon lui, l'autonomie de la volonté est la condition nécessaire d'être éthique et subjectivité éthique. Pour lui la volonté de l'individu n'est autonome que lorsqu'elle est fondée sur la raison et les jugements généralisables. Sinon, et même quand la volonté du sujet est déterminée par ses sentiments et désirs, il est dans l'hétéronomie.

ces principes-là qui sont les règles et les principes originaires de la responsabilité infinie. Je deviens le sujet en adhérant ces principes, ou mieux, je deviens le sujet dans ces principes. Ce que nous venons de dire, est plutôt la structure de subjectivité du sujet d'un point de vue phénoménologique. Une phénoménologie particulièrement humaniste et sensible dans son analyse des rapports humains. Autrement dit, la sensibilisation de la phénoménologie pour Levinas, passe par une distinction intrinsèque par l'humain et les choses²¹⁵. En fonction de cette distinction, c'est la phénoménologie elle-même qui se voit radicalisée et réformée.

Nous insistons, quand bien même, sur l'idée que cette relation éthique et, dans une certaine mesure, l'œuvre de Levinas est destinée à être amenée à la politique et à l'exigence et la revendication d'une société juste. En effet, nous pouvons avoir cette interprétation de la pensée de Levinas que l'éthique est éthique seulement pour la politique, qu'elle-même est pour une société plus juste²¹⁶. Il convient, tout de même, de préciser que la primauté éthique n'est pas une préséance temporelle sur la politique. Elles sont inséparables et simultanées. Bien que dans *De l'évasion* Levinas précise que la relation éthique précède la politique, il faut se rappeler que l'entrée du tiers est également au même temps que le commencement de la relation éthique puisque selon la fameuse formule du philosophe « les tiers me regarde dans les yeux de l'autre ». Cela importe beaucoup pour une réflexion politique, suivons le raisonnement de Levinas ; l'entrée du tiers problématise la responsabilité infinie du moi envers l'autre ; là où la question née et la responsabilité se noue avec la réponse et responsivité²¹⁷. Une question provenant du conflit entre la responsabilité infinie de moi envers l'un des autres et celle d'envers tous les autres s'impose : dans la pluralité qui a la priorité ? Ce qui peut éclairer davantage ici, c'est que l'entrée du tiers est considérée notamment pour sa portée de la justice, qui, elle-même, dépend de la

²¹⁵ Nous pouvons voir, ici, sans doute l'influence de Martin Buber sur la phénoménologie lévinassienne. Voir BUBER Martin, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris : Aubier, 1969

²¹⁶ DAVIES Paul, « Sincerity and the End on Theodicy: Three Remarks on Levinas and Kant » dans Simon Critchley and Robert Bernasconi, (eds) *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 24.

²¹⁷ Levinas appelle cette responsabilité « la communication », la rationalité de la raison, la rationalité de la paix. LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 1978, p. 203

responsabilité. Le tiers n'est donc en aucun cas, une chute éthique, mais une humanisation de l'éthique en vue de justice. Dans ce sens, la responsabilité demeure, non seulement en tant que fondement de la justice et donc la politique, mais aussi en tant que témoin et juge d'elles.

Il aurait pu ne jamais s'entendre une interpellation dans le visage d'autrui, les êtres auraient pu ne jamais se heurter à des limites à leur émulation, leur désir de concurrence ou de rivalité si l'on n'envisageait pas, [...] « l'extravagante hypothèse » d'une paix présumée dans la guerre, d'une proximité présumée dans l'État, les codes et les lois²¹⁸

§17 Responsabilité centrifuge

Reprenons alors ce qui a été dit jusqu'ici sur la subjectivité et son rapport avec le statut éthique et construction politique de l'humain. À la fin de ce chapitre et compte tenu de ce que nous avons pu dire à propos de responsabilité, engagement et l'hospitalité, nous proposons alors une responsabilité que nous appelons centrifuge.

Nous ne cherchons pas à démontrer que la responsabilité devrait trouver sa légitimité en dehors de soi. C'est le soi qui doit être pensé comme la formule de Ricoeur : « soi-même comme un autre ». Ici est en jeu une articulation entre ipsité et altérité qui laisse penser la responsabilité pour l'autre comme *ma* responsabilité originelle. « L'altérité ne s'ajoute [...] pas du dehors à l'ipsité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle appartient à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipsité²¹⁹. » Dans ce sens, nous pouvons envisager une autre forme de l'engagement basée sur une responsabilité pour l'autre. Elle continue à donner tout de même le sens à mon acte même si elle dépasse la mêmeté de moi. Ainsi, nous pouvons dire avec Hans qu'il peut y avoir « un concept en vertu duquel je me sens [...] responsable non en premier lieu de mon comportement et de ses conséquences, mais de la *chose*²²⁰ qui

²¹⁸ PEREZ Félix, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Ce n'est pas moi, c'est l'autre*, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 298.

²¹⁹ RICOEUR Paul, *op. cit.*, p.367

²²⁰ Plus que le terme choisi par Hans, c'est l'exemple donné par lui qui nous intéresse : « La responsabilité pour la prospérité d'autrui « n'envisage » pas seulement des projets d'action donnés du point de vue de leur acceptation morale, mais elle oblige à entreprendre des actions qui ne poursuivent pas d'autre fin. Le « pour » de l'être responsable a ici manifestement un tout autre sens que [...] [ce] qui ne se rapporte qu'à soi. » JONAS Hans, *op. cit.* p.182. Il thématise

revendique mon agir²²¹. » Si dans le premier cas l'engagement a un temps de soi, une temporalité fermée en soi se référant au passé, ici la temporalité se pense comme le temps de l'autre. L'engagement prend alors quelques caractères différents : je m'engage dans une temporalité qui me n'est pas tout à fait propre, c'est-à-dire qu'elle est toujours portée à l'autre que moi, au non-moi, au non-nous : au futur²²².

De cette manière, l'engagement est inévitablement une mise en cause de l'ordre de la société, puisqu'elle relève d'une confrontation avec ce dernier. Il (qui se pense et qui est pris ici dans la pratique de l'hospitalité) rencontre d'ores et déjà un déplacement dans le sens premier du terme ; se déplace ici ce qui permet, habituellement, la duplicité du Moi et l'autre s'imaginer. Il est lié à l'imaginaire social de la frontière dans tous les sens que ce terme peut avoir. Anne Dufourmantelle explique comment ce déplacement peut être lié à notre sujet : « l'acte d'hospitalité interroge en nous [les] frontières toujours mobiles où l'étranger apparaît et nous convoque à répondre²²³ ». Les frontières sont, donc, mobiles parce qu'elles sont présupposées et leur mobilisation est en attente de la provocation.²²⁴ Ce qui est considéré ici comme présupposé est pour ainsi

ensuite la réponse au pourquoi qui vient de sphère de soi interroger la responsabilité pour l'autre. Ce qui laisse comprendre que pour lui également, cette responsabilité se comprend dans un croisement entre le même et l'altérité qui dépasse la dualité traditionnelle : « Le « pourquoi » se trouve en dehors de moi, mais dans la sphère d'influence de mon pouvoir et il en a besoin ou il est menacé par lui. Il lui oppose en droit à l'existence, découlant de ce qu'il est ou de ce qu'il peut être et il se soumet le pouvoir par la volonté morale. La cause devient la mienne parce que le pouvoir est le mien et qu'il a un lien causal précisément avec cette cause. Ce qui est dépendant avec son droit propre devient ce qui commande, le puissant avec son pouvoir causal devient ce qui est soumis à l'obligation. Le pouvoir devient objectivement responsable pour ce qui lui est confié de cette manière et il est engagé affectivement par la prise de parti du sentiment de responsabilité : dans le sentiment ce qui oblige découvre son lien avec la volonté subjective. » *Ibid.*, p.182

²²¹ JONAS Hans, *Ibid.*, pp. 181-182

²²² Le futur se comprend ici comme une notion phénoménologique. Comme nous l'avons expliqué plus haut, elle est opposée au passé mais elle s'oppose aussi au présent en tant que le temps de la thématization. C'est-à-dire que l'intentionnalité parvient à *re-présenter* entièrement la chose et la comprendre qu'au présent. Et donc, la totalité n'est possible qu'au présent. C'est dans ce sens-là que le futur prend un sens phénoménologique contre la thématization, contre la totalité, un temps de l'autre. Le futur est l'autre, comme le dit Levinas, car il casse toute la prévision, et ainsi, toute la représentation. Il est autre, et ne se réduit pas à l'*image* et l'idée que je peux faire de lui. Il est le futur dans mes tentatives présentes (de et dans le présent) de le comprendre.

²²³ « *L'hospitalité, une valeur universelle ?* », DUFOURMANTELLE Anne, *Insistance*, 2012/2, n 8, pp. 57-62

²²⁴ Bernard Waldenfels le décrit avec clarté pour dire pourquoi nous ne pouvons pas avoir une responsabilité pour l'autre à partir des présuppositions trouvant leurs sources légitimantes et

dire ce qui échappe justement à des modes d'agir fondés sur une conviction de la raison suffisante fournissant les raisons, et par là, déterminant ces derniers²²⁵.

Lors même que les réactions de quelqu'un en vertu de sa responsabilité pleine et entière, puissent être prévisibles, un noyau d'imprévisibilité demeure. Cette imprévisibilité insaisissable par nulle raison démontre que les présuppositions sont souvent incapables de guider et donner sens à l'agir lorsqu'il s'agit d'acte responsable devant l'étranger. Nous pouvons nous rappeler de ce que disait Max Weber à propos de l'éthique de la responsabilité qui consiste en une forme d'éthique qui se demande comment pouvons-nous agir face ou entre les ordres conflictuels²²⁶. Dans ce sens la responsabilité requiert sa propre éthique et le fait d'en être conscient en est, déjà, une.

C'est par l'approche responsive²²⁷ que nous pouvons penser la responsabilité et l'engagement comme une éthique pour l'autre²²⁸ qui crée également un lien étroit avec la politique. Ce qui prend le nomme d'une responsabilité centrifuge. Elle est considérée ici comme une ouverture²²⁹ du familier à l'étrangeté. Ce qui permet non seulement une rencontre avec

explicatives dans une forme homogène de l'ordre et de la loi hétéronome : « ce qu'il faut dire et faire, ici et maintenant, apparaît d'avance comme un moyen en vue d'une fin, comme un cas sous une loi ou comme la solution à un problème, c'est-à-dire comme moment d'un ordre prédonné, devant lequel la différence entre le propre et l'étranger se trouve abolie ou nivelée. Nous parlons et agissons sous la gouverne d'un tiers en position dominante ou encore à l'intérieur d'un tout englobant [...] cette vision des choses est toutefois suspendue à la présupposition que le dire et l'agir peuvent être classés et régis selon un ordre unique et qu'ils admettent par ailleurs un classement sans équivoque parmi les soi-disant sujets. Mais que ces présuppositions s'avèrent sans objet parce qu'un ordre – constitué dans des circonstances données – puisse aussi bien prendre une autre allure, et dès lors s'ouvrir derrière l'« être responsable » [*verantwortlichkeit*] un abîme sur l'irresponsabilité [*Unverantwortlichkeit*]. WALDENFELS Bernard, *op. cit.*, p. 265

²²⁵ Il convient de mentionner avec Étienne Balibar que chaque société produit son propre étranger [et donc ses propres frontières et aussi sa propre sensibilité à la provocation des frontières]. Dans cette démarche, avant d'aborder la question de comment faire face à l'étranger, nous nous retrouvons devant cette question qui est la suivante : quel étranger sera issu de notre agir en social. BALIBAR Étienne, « Vers un nouveau cosmopolitisme ? Étrangers, pas ennemis ». *Altérités : revue d'anthropologie du contemporain* ; vol. 9, N° 1, février 2016, pp. 9-26

²²⁶ C'est expression est le cœur de la réflexion de B. Waldenfels sur la notion de la responsabilité. Il entreprend une relecture de la philosophie de Levinas, en la dépassant, pour expliquer son approche.

²²⁷ *Ibid.*, p. 263

²²⁸ Nous prenons cette expression de Levinas. Robert Bernasconi désigne cet aspect de l'éthique lévinassienne d'une façon changeante comme « métaéthique », « ultraéthique », « éthique sans éthique » ou « éthique contre éthique ». BERNASCONI Robert, « The Ethics of Suspicion », *Research in Phenomenology*, n°10. 1990, pp. 3-18

²²⁹ Levinas le dirait « la signification de l'approche ». LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Livre de poche, 1978, p. 33.

l'étranger, mais facilite aussi la possibilité d'une expérience de l'étranger. Elle engendre un « devenir étranger de soi » au sein du Même qui peut faire sortir de la logique basée sur l'auto-immutation. Ce mouvement allant du soit vers l'étranger (centrifuge) est toujours un ébranlement dans l'ordre des choses par rapport auquel la politique ne peut jamais demeurer indifférente. Waldenfels explique que dans cette *responsivité*²³⁰ comme la façon de s'apercevoir être responsable, il y a l'événement en un seul temps : lorsque je réponds à quelqu'un en disant ou faisant quelque chose, je suis déjà et *a priori* dans la position de *répondre de*, avant même de dire ou faire quelque chose, donc « le sujet, en tant que répondant, est d'emblée exposé à une pluralité de *requêtes*, et n'en émerge qu'à travers ses réponses multiples et différenciées²³¹ ». Ici, la considération du sujet seul qui trouve son sens et son statut en lui-même est donc totalement invalide. Le sujet se constitue en relation, dans et par sa possibilité de répondre à l'autre²³². Ainsi la sociabilité de l'homme prend son sens : comme le souligne Michel Vanni, toute requête est posée déjà sur l'horizon d'autres requêtes multiples, qui s'en différencient, en un jeu conflictuel et selon un relief mobile. « C'est donc tout un champ social qui se met en récit, et qui s'invente dans des réponses multiples²³³ ». Cette conception de la responsabilité est assurément

²³⁰ Cette approche cherche à expliquer que « derrière l'adjectif « responsif » se cache une *phénoménologie de la réponse*, ou une phénoménologie de la praxis envisagée comme réponse. » dans VANNI Michel, *L'adresse du politique : Essai d'approche responsive*, Paris : Cerf, Paris, 2009. Nous y reviendrons encore plusieurs fois dans les pages suivantes. Il faut seulement mentionner ici au passage que cette approche qui trouve son fondement théorique dans la phénoménologie relève d'une idée qui nous est intéressante. Elle nous facilite d'aller s'approcher de la réhabilitation du concept d'hospitalité en vue de donner une définition politique de celle-ci. Vanni le dit ainsi « dans la perspective politique, un des nombreux acquis de la phénoménologie me semble pourtant revêtir une portée considérable. C'est [...] chez Husserl déjà, qu'est rendu possible une pensée de la *réponse*, où cette dernière n'est pas entendue comme le simple écho dérivé et secondaire d'une question préalable. C'est au sein de la tradition phénoménologique que s'accroît peu à peu la prise en compte d'une caractéristique profonde de toute donation, à savoir que l'événement de l'institution du sens se produit nécessairement avec une dimension de *retard* irrattrapable. Ce qui signifie notamment que les conditions ou les horizons de possibilités du phénomène ne peuvent être rassemblés par la pensée en une pure présence sans reste. Ils sont au contraire toujours déjà dépassés, et ne peuvent être envisagés que dans la facticité d'un *retrait*. Dès lors, s'il y a quelque chose comme une position, un acte ou encore un « sujet », il ne peut émerger que comme *réponse* à cet événement instituant, événement vis-à-vis duquel il se trouve toujours en retard. VANNI Michel, *op. cit.* p.13

²³¹ VANNI Michel, *Ibid.*, p. 14

²³² Ainsi Levinas prend un autre chemin que Descartes (Cogito) et Husserl (Moi transcendantal). Au lieu de définir l'autre à partir et selon moi, il essaie de montrer que moi se constitue dans la relation avec l'autre, dans son exposition à l'autre, pour le dire éthiquement ; dans sa réponse à l'autre.

²³³ *Ibid.*, p. 14

proposable en tant qu'assise pour développer une réflexion sur l'hospitalité en politique. Autrement dit, cette sociabilité qui est basée sur la responsabilité n'est concevable que dans ce croisement trouvant son sens dans ce que nous avons appelé un déplacement : « parce que les tiers c'est-à-dire les autres, me regardent déjà dans les yeux d'autrui²³⁴ ». Ici la question de justice vient compléter la responsabilité éthique qui se situe phénoménologiquement²³⁵ entre deux personnes et donc les renvoie inévitablement aux autres, à toute une société.

Si le premier moment éthique correspond à ma réponse à la quête d'autrui, il vient, d'emblée, le rappel corrigeant cette asymétrie qui tenir compte que dans une société il y a des autres et que la justice exige un traitement égal par rapport aux membres d'une société. Autrement dit, la justice sauve le sujet éthique d'un déchirement pour l'autre, et le repelle qu'il y a les autres à qui donner une réponse équivaut une participation à la constitution d'une société juste²³⁶. Ce lien entre l'éthique et la justice paraît encore plus complexe, « puisque le tiers est déjà présent dans le visage et que la responsabilité éthique est toujours une responsabilité politique²³⁷ ». De ce point de vue, notre travail se

²³⁴ LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, op. cit., p. 234

²³⁵ Dans cette phénoménologie, c'est l'effet de l'altérité sur la subjectivité du sujet qui est en jeu, au lieu d'insister sur le caractère radical et omniprésent de l'altérité. C'est en fonction de cette distinction qu'A. Cohen propose, dans son introduction à la traduction du *temps et l'autre*, de diviser l'œuvre de Levinas en deux parties. LEVINAS Emmanuel, *Time and other*, Trad. Richard. A. Cohen. Pittsburg: Duquesne university press, 1997. Autrement dit, cette fois-ci selon Critchley, Levinas décrit, en effet, la structure de la subjectivité éthique. CRITCHLEY Simon, *ibid.*, p. 20. De cette façon, il montre que les rencontres empiriques et concrètes avec les autres sont, effectivement, les formes *a posteriori* à celles fondamentales qui ont déjà eu lieu au cœur de la subjectivité. De cette manière-là, Levinas détourne la séparation absolue entre le sujet et l'autre et situe l'autre au cœur du sujet, de la subjectivation. Par conséquent, il me en question le principe de l'identification et attire l'attention à la dualité de et dans l'identité du sujet. Le soi n'égale pas et n'équivaut pas à lui-même, il ne définit pas son être et son identité dans la séparation radicale de l'autre. Nous pouvons mieux comprendre le propos lévinassien que le sujet est par les autres et pour les autres. John Llewelyn considère cette phrase dans L'autrement qu'être comme une réponse à Heidegger qui écrit dans Lettre sur l'humanisme que penser est de l'être pour l'être. LIEWELYN John, *Levinas: The genealogy of ethics*, London, and New York: Routledge, 1995. C'est dans ce contexte-là que « me voici » remplace « je » et peut expliquer la relation éthique. Ainsi nous pouvons également donner une dimension et une interprétation sociale à ce que Levinas désigne comme « la sortie », dès *De l'évasion*. Nous pouvons dire que la sortie de l'être, qui est aussi une sortie de soi, n'est possible qu'en allant vers l'autre, les autres. Même si nous savons qu'une telle sortie de soi, de l'être demeure impossible, cette *obsession* (dans le langage de Levinas) qui est issue de la conscience de cette impossibilité trouve ses points en commun avec la responsabilité. La responsabilité signifie alors que nous ne pouvons réaliser cela et sortir complètement (LEVINAS Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris : Varin, 1990, pp. 87-88) mais que cela peut nous accompagner comme un rappel éternel.

²³⁶ PELLUCHONN Corine, *Comprendre Levinas. Une philosophie pour notre temps*, Paris : Seuil, 2020, pp. 190-191

²³⁷ *Ibid.*, p. 191

situe dans une compréhension de la politique basée « sur le statu central ou plus précisément architectonique de la justice – et donc politique comme incarnation (problématique) dans le fait des sociétés humaines de l'exigence de justice [...] ²³⁸ ». La justice y est considérée comme « clef de voûte » de la politique et également d'une réflexion philosophique qui a pour souci la politique.

Ainsi, nous pouvons dire que la pratique de l'hospitalité est essentiellement liée à une entente de l'engagement qui est basé sur une définition de la responsabilité centrifuge. Cette dernière se définit dans une phénoménologie éthique de la subjectivité. Pour le dire autrement, la structure subjective de l'homme explique la condition éthique de la pratique d'une hospitalité. Dans ce sens, et avec une interprétation radicale de la manière d'être un sujet, la question n'est plus « l'hospitalité pour quoi faire ? », mais de voir comment le sujet se conçoit dans sa pratique de l'hospitalité. Levinas décrivait le langage comme l'hospitalité, en le poursuivant, nous pouvons ainsi dire que l'éthique et la subjectivation sont une responsabilité de l'hospitalité ; une responsivité.

§18 Hospitalité entre politique et éthique ?

Si dans le chapitre précédent nous avons défendu que l'hospitalité possède un caractère civilisationnel, il faut, ici, ajouter que ce trait déborde, en même temps, la civilisation : quelque chose que nous pouvons le désigner comme le pré-civilisationnel. Un l'avant-civilisationnel qui permet la civilisation. Ce trait n'est pas tout à fait explicable ni toujours repérable dans les analyses historiques de la civilisation. Nous pouvons le repérer dans les résidus de quelque chose de perdu dans le quotidien de la vie humaine. Nous allons l'expliquer en comparant deux situations. Imaginons l'État de guerre de tous contre tous dont le principe animal²³⁹ régnait le quotidien de l'homme. Comme nous l'avons souligné plus haut, il serait très difficile d'expliquer les aspects sociaux et même politiques de la vie humaine à partir de ce principe. Parce qu'il possède plutôt un caractère fictif. Il est d'une importance introductive pour la

²³⁸ SEBBAH François-David, *Levinas*, Perrin, Paris, 2010, p. 188-189.

²³⁹ Dans le fameux énoncé de Hobbes : l'homme est un loup pour l'homme.

théorie politique et même pour les interprétations éthiques²⁴⁰. Cependant, cette situation fictive et introductive trouve non seulement une validité théorique, mais aussi, elle occupe une place importante dans l'imaginaire social. Nous pouvons observer ses significations et ses conséquences. En revanche, la situation qui s'oppose à celle décrite par Hobbs, n'as pas trouvé d'attention digne de son importance. Nous pouvons revendiquer son importance ignorée lors que nous constatons qu'une multiplicité de scènes et d'exemples dans la vie qui montrent que la responsabilité humaine prend ses origines dans ce que nous pouvons nommer la proximité. Nous pouvons dire que c'est pour mettre en lumière cet aspect de la vie sociale que Levinas fait allusion à la formule « après vous » et la désigne comme la plus belle définition de la civilisation.

Nous pouvons en tirer la conclusion suivante, ce qui se passe, quotidiennement, dans de nombreux moments et lieux de la vie humaine, peut avoir, plus qu'une description fictive philosophique, une légitimité théorique et éthique. Autrement dit, la validité de cette considération vient de son exercice historique dans la société.

Pour éclairer ce propos, il faut décrire ce que nous entendons par la civilisation pour pouvoir, ensuite, expliquer en quoi consiste un trait pré-civilisationnel. Le terme civilisation dérivé du latin *civis en* lien sémantique avec citoyen, ville, cité et cité-État laisse entendre un rapport essentiel à la ville et à la communauté humaine habitant dans un espace plutôt urbain. La civilisation est alors une condition, une création humaine, conditionnant l'homme. D'où les usages différents et ambigus du mot civilisation dans l'histoire. Cependant, c'est à partir du XVIII^e siècle et avec les Lumières que la civilisation commence à avoir une signification normative²⁴¹. La civilisation avait désormais un sens qui laissait sous-entendre une classification hiérarchisée des sociétés. Au départ la religion²⁴² ensuit d'autres critères comme la complexité d'une société, le

²⁴⁰ Bien que même pour Hobbs cette description soit entendue comme une fiction, nous pensons que ces conséquences dans la philosophie et la politique sont allées plus loin de ce que pour lui était une introduction philosophique.

²⁴¹ BINOCHE Bertrand (dir.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel : Champs Vallon, 2005, p. 269. Il est clair que nous parlons, ici, d'un travail théorique qui est différent des prétentions et des revendications auto-exaltées des sociétés et des États à travers l'histoire qui se considéraient comme supérieurs aux autres et considéraient les autres cultures et civilisations comme inférieures.

²⁴² Voir DE MIRABEAU Victor Riqueti, (part. I chap. 8), *L'Ami des Hommes*, 1758 p. 192.

développement industriel, la richesse produite ou même les progrès politiques et sociales, etc., distinguaient la civilisation d'autres formes des rassemblements humains. C'est cette compréhension et cette définition de cette dernière qui justifie même les actes prétendant civiliser les barbares et les non-Nous par les colonisateurs européens. Les études critiquant ces définitions de la civilisation dans les recherches scientifiques sont arrivées tardivement à ce terme²⁴³. Sa normativisation occulte souvent ce qui est considéré comme barbarie au sein même d'elle, puisque la civilisation ne comporte pas seulement les dimensions humanistes et bienveillantes de la vie et de l'histoire humaine. Les guerres, la violence, l'exploitation et la discrimination font aussi partie de l'histoire des civilisations. C'est en raison de cette ambiguïté de la définition normative de la civilisation que nous pensons qu'elle doit être redéfini. La civilisation doit être considérée par rapport à ce qui la lie au pré-civilisationnel, à ce qui la rend possible. L'hospitalité se situe dans ce lien. Autrement dit, bien que dans la gestion de l'hospitalité, tout au long de l'histoire de l'humanité, puissent y avoir des épisodes violents et des scènes de dérapage de l'hospitalité, le désir, ou mieux, l'intelligence de la pratique de l'hospitalité ne situe pas dans cette définition de la civilisation. Dans ce sens, l'hospitalité précède la civilisation mais, en même temps, la rend possible. Ainsi, l'éthique a une histoire plus ancienne que la civilisation. Le désir de créer la relation, au-delà des besoins vitaux de l'homme, dès les premières communautés humaines, et même avant que ces communautés deviennent communauté, nous montre que la proximité humaine se situe avant sa civilisation. Elle est civilisatrice, ou mieux, fait partie de la création de la civilisation, et, donc, elle précède la civilisation. C'est ainsi que nous entendons la pratique de l'hospitalité et son rapport à l'éthicité.

Il y a une autre raison à souligner pour cette attribution du mot pré-civilisationnel. La signification du mot civilisation fréquemment utilisée dans le langage courant peut être utilisée aussi pour désigner une norme de comportement similaire à un comportement respectueux et bienséant. Nous admettons que le respect et la bienséance soient relatifs à une société donnée dans laquelle les significations imaginaires donnent sens et aussi validité à ce

²⁴³ Voir par exemple TESTART Alain, *Éléments de classification des sociétés*, Paris : Errance, 2005, p. 156

comportement. Cependant, et en poursuivant notre raisonnement quant à l'éthicité en tant qu'élément créateur de la civilisation, il faut dire que ce qui est déterminant en matière de la civilisation, c'est ce moment originel de l'humanité. L'éthicité de l'homme se prouve alors dans son désir de proximité avec l'autre et les autres. Ainsi, certains des philosophes, abordant la civilisation comme un sujet de philosophie, ont mis l'accent sur les aspects spirituels et éthiques de la civilisation et les ont considérés comme l'élément clé et central de la civilisation. Albert Schweitzer, considère les principes de la civilisation comme les efforts humains réduisant la souffrance individuelles et sociales, en créant des conditions appropriées pour sa propre vie et *celle des autres*, et en créant la perfection spirituelle et éthique, et en atteignant la perfection spirituelle et éthique dans la société, ce qui est considérée comme le but ultime de la civilisation humaine²⁴⁴. De ce point de vue, Schweitzer critique les civilisations antiques et actuelles et les considère comme dépourvues de valeurs éthique et condamnées à l'égoïsme. Selon lui, chaque nation avec ses préjugés a poursuivi ses propres avantages économiques et politiques et a commis des agressions et des violences contre d'autres civilisations sans respecter la dignité humaine des autres. Alors que *les premières nations ne séparaient pas leur vie spirituelle de la vie spirituelle de leurs voisins*²⁴⁵. Sur cette base, du point de vue de Schweitzer, dans la situation où l'esprit de barbarie a coulé et s'est institutionnalisé dans nos institutions civilisées, il est nécessaire de rechercher un nouvel esprit [nous dirons imaginaire] dans le monde d'aujourd'hui, de réformer et se renouveler jusqu'à ce qu'une vraie civilisation prenne forme²⁴⁶. Collingwood a également analysé la civilisation à deux niveaux généraux et spécialisés dans sa philosophie. Selon lui, la civilisation est un processus dans lequel la société subit un changement mental et passe de la barbarie à la vie urbaine²⁴⁷. Selon Collingwood, l'essence du terme civilisation devrait être

²⁴⁴ SCHWEITZER Albert, *The Philosophy of Civilization*, Buffalo : Prometheus Books, 1987, pp. 43-53. Nous n'avons malheureusement pas utilisé la version française de cet ouvrage, c'est pourquoi nous nous sommes contentés de sa version anglaise.

²⁴⁵ C'est nous qui soulignons.

²⁴⁶ NEWMAN Jay, « Two Theories of Civilization », *Philosophy*, vol. 54, n° 210, 1979, pp. 473-483

²⁴⁷ Voir Ibid. dans ce sens, la civilisation n'est plus examinée selon les critères mentionnés plus haut, comme le développement, la richesse ou la complexité. Un comportement civilisé ou civil est considéré comme le contraire de la barbarie, la civilisation signifie donc la *compétence* et

traduite en une seule chose : la relation entre l'homme et l'homme et l'homme et la nature. Dans cette optique, l'amitié avec les autres est liée à notre propre amitié, et s'aimer sans aimer son prochain est une sorte d'autotromperie. Du point de vue de Collingwood, la *vigilance* et la *conscience* pour créer l'amitié est le début de la vigilance pour créer la civilisation, et la base de ce processus est de contrôler les sentiments humains avec la rationalité humaine afin de consolider la volonté de l'individu. En conséquence, la volonté de construire la civilisation est la volonté de se respecter et respecter d'autrui, et de transformer un rassemblement humain en une société humaine²⁴⁸.

Ainsi, pour nous, l'élément essentiel de la civilisation se trouve dans la relationalité de l'homme comme sa qualité constructive et créatrice. L'énigme de cette dernière se trouve aussi dans cette relationalité, comme nous l'avons indiqué, la relationalité ou le désir de la proximité précède la civilisation, puisqu'elles la rendent possible. La relation de l'homme avec son environnement et sa compatibilité avec le monde font partie des caractéristiques de l'être humain. Nous nous rendons compte dès lors l'importance de l'éthicité de l'homme comme élément explicative dans une réflexion sur la civilisation. Les individus se retrouvent et s'entraident pour créer un environnement humain avec toutes ses formations sociales, culturelles et psychologiques. Même si ce que nous pouvons lire comme les histoires des guerres, des conflits et des luttes entre les êtres humains suivent ce moment originel, cependant, ce qui donne sens à la civilisation est que l'homme advient à créer cette dernière en réalisant le processus d'externalisation²⁴⁹, qui est autre nom de ce que nous avons appelé la relationalité ou le désir pour proximité.

L'hospitalité est de la même nature que la volonté de s'entraider chez les humains. Il y a quelque chose de commun entre la volonté de s'entraider et celle de l'hospitalité dans la société. Deux conclusions peuvent en être tirées : en premier temps, avant le désir d'aider et d'accueillir, il y a quelque chose qui ne

l'expertise. Nous considérons cette compétence comme l'élément phare de l'humanité, ce qui est caractérisé par Levinas comme la sociabilité de l'homme. Une sociabilité originaire qui est la base, inthéorisable, de la volonté de construire la civilisation.

²⁴⁸ COLLINGWOOD Robin. G. (1947), *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford: The Clarendon Press, pp. 305-308

²⁴⁹ LUCKMANN, Thomas, *Social Construction Of Reality*, New York : Penguin Books UK, 1991, pp. 182-183

peut pas être pensé et considéré comme complètement social, même si c'est un bâtisseur et constructeur de communauté. C'est ce qu'est pour Levinas, en termes phénoménologiques, la pré-intention, ou encore un passé irrattrapable et inaccessible plus ancien que tout passé. En second lieu, grâce à cette définition s'approuvant dans la notion de la civilisation, nous pouvons parvenir à une distinction entre la pratique de l'hospitalité et l'hospitalité. Au sens où l'hospitalité est une matière éthique, générale, universelle et humaine, quelle que soit la société dans laquelle l'homme vit, mais la pratique de l'hospitalité est une matière partielle, régionale, temporelle, évolutive et relative. Cette distinction se manifeste et prend plus de sens en définissant le concept de civilisation.

Nous pouvons donc dire que l'hospitalité nous parvient de la pré-civilisation, comme la définition que Levinas donne du caractère l'éthique de la relation et de l'éthique même, tandis que la pratique de l'hospitalité gagne du terrain dans la civilisation. Ce rapport entre l'hospitalité et la pratique de l'hospitalité devient alors complexe. Au sens où l'hospitalité pré-civilisationnelle trouve son actualité dans l'émergence de la civilisation et la pratique de l'hospitalité, qui est limitée dans et par la civilisation, renvoie toujours à son commencement pré-civilisationnel.

Ainsi, se manifeste la position que l'hospitalité prend par rapport à la politique et l'éthique. De la même façon que nous ne pouvons pas expliquer la raison pour laquelle la civilisation émerge relativement à la volonté de l'homme, de la même façon nous ne pouvons pas donner des explications exhaustives quant à l'apparition de l'hospitalité. En revanche, nous pouvons apercevoir que dans cette clarification, nous avons assisté à la redéfinition et à une réhabilitation du sens de l'éthique et de la politique.

En un mot, le rapport éthique-politique ou pré-civilisation et civilisation, concernant l'hospitalité et sa pratique, prend la reformulation suivante : la volonté de l'hospitalité nous représente la vigilance et aussi une sorte d'intelligence qui ne peut se traduire qu'en une explication éthique, ensuite, cette volonté qui est une exigence de l'agir trouve actualité dans une pratique *devenant* politique de l'hospitalité. Un nouveau rapport entre la politique et l'éthique, ici,

voit le jour. Le rapport qui vient d'une lucidité, comme le dit Levinas, en matière de la sociabilité humaine²⁵⁰.

L'hospitalité se trouve alors entre la politique et l'éthique tout en les liant en redéfinissant le rapport entre eux. Pratiquer l'hospitalité sur la base de cette responsabilité a des conséquences importants pour la société.

§19 Conclusion

Nous pouvons constater qu'en réfléchissant sur le rapport entre un engagement responsable du sujet et l'hospitalité nous arrivons à dessiner une expérimentation sociale de l'éthique qui déborde les *a priori* poncifs en la marginalisent, quant à la et sociabilité de l'homme, en lui attribuant l'intimité de l'entre-deux et l'incapacité de sortir de cet état.

Nous pouvons constater également qu'une cette éthique de l'hospitalité n'est ni théoriquement ni pratiquement concevable que dans une politique *excentrée* voire *acentrée*. C'est ainsi, que nous avons proposé une analyse de l'hospitalité qui a comme caractéristique le croisement de l'éthique et la politique en se pratiquant.

Dans ce sens, l'hospitalité a et est une force centrifuge. En s'appuyant sur ce concept, la dimension critique d'une telle compréhension de l'hospitalité se manifeste à la fois en éthique et en politique. Dans ce chapitre, nous avons essayé de montrer comment le concept de responsabilité et celui d'engagement ne peuvent être compris comme les fondements de la pratique de l'hospitalité que dans un sens centrifuge. Nous avons aussi remarqué que la subjectivité étudiée dans une approche éthique de la phénoménologie nous permet de dépasser non seulement les dualités s'agissant du soi et de l'autre, mais aussi celles d'éthicité et de plicité de l'hospitalité. Ces dépassements n'étaient pas possibles que par une redéfinition de l'éthique.

²⁵⁰ Levinas porte une attention particulière sur cette attitude humaine en la considérant comme une ouverture sur le vrai : « La lucidité - ouverture de l'esprit sur le vrai - ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre ? » LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris : Livre de Poche, 1991, p. 5. Cette lucidité consiste à une vigilance qui fait appel à veiller constamment la possibilité de guerre. Dans ce sens, l'hospitalité son éthique peuvent se définir comme une lucidité ou une ouverture sur le vrai dans les sociétés humaines.

Dans le chapitre suivant, nous allons nous concentrer sur l'interprétation centrifuge de l'hospitalité en politique. Autrement dit, nous allons essayer d'examiner les conditions politiques à partir desquelles une pratique de l'hospitalité, serait possible et aussi les conséquences de celle-ci sur la politique, puisque nous pensons que le caractère centrifuge ne se limite pas uniquement dans la considération éthique de l'hospitalité et que politique requise pour cette pratique aussi doit être pensée dans le mouvement centrifuge.

Chapitre 3. L'hospitalité et la politique

Les raisons d'agir dans le monde humain sont complexes, entrecroisées et interconnectées. Dans le monde social, les raisons trouvées des faits sont toujours insuffisantes. Par conséquent, nous ne pouvons pas trouver explicables les raisons qui tentent de donner une définition globale en réduisant la pratique de l'hospitalité à des causes spécifiques et locales. La subjectivation, les identités, les frontières, et plus radicalement le moi ou le Nous, et l'autre, ne sont pas des concepts figés. Nous ne pouvons pas les définir une fois pour toute, et, ainsi, ils ne peuvent pas être le socle d'une analyse de l'hospitalité qui les considère inchangeables, invariables et durables. Néanmoins, cette remarque ne doit pas nous dissuader de donner une explication politique de la pratique de l'hospitalité. Quelle pourrait devenir une société dans laquelle l'hospitalité se pratique ? Et, dans ce devenir, quelle signification l'hospitalité prendrait-elle ?

Il nous faut d'emblée faire une clarification. Nous sommes convaincus qu'une réflexion sur la politique en matière d'hospitalité ne doit pas nécessairement aboutir à une analyse que l'on peut dire réaliste, enfermée dans des conditions qui se représenteraient comme éternelles des situations dans lesquelles l'hospitalité peut se pratiquer.

En outre, toute discussion sérieuse sur la société civile au sens normatif doit partir de son état factuel, c'est-à-dire de la société dans sa structure de privilèges, une structure de séparation et, dans celle-ci, de connexion et de subordination. Une analyse critique devrait donc aller de la critique de la discrimination à la généralité et la totalité des questions sociales.

Comment pouvons-nous lier ces deux dimensions – d'un côté la discussion normative sur qu'est-ce qu'il faut faire, et de l'autre l'analyse factuelle des discriminations – de la politique ? Le rôle de l'idée kantienne de « la paix perpétuelle » peut nous aider à clarifier notre démarche. Karl Jaspers²⁵¹ explique que la paix perpétuelle est une « idée » kantienne, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas comme réalité extérieure et qu'elle ne peut jamais être atteinte, mais qu'il n'est pas possible de s'approcher de la paix sans avoir une « idée » de paix et, dans ce sens il considère *Vers la paix perpétuelle* de Kant comme un texte éminemment politique. Le concept de paix pour Kant est également lié à d'autres concepts tels que le droit, la liberté, la justice, l'État et le progrès. Par conséquent, la paix peut être considérée comme un point de départ pour entrer dans la philosophie politique de Kant. De la sorte, la paix, formulée par Kant, est un idéal régulateur.

De la même façon, nous considérons la pratique de l'hospitalité comme un composant dans une constellation des concepts et d'éléments qui constituent une politique centrifuge, étroitement liée à la définition de l'éthique telle que nous l'avons abordée dans le chapitre précédent. S'il est possible que la pratique de l'hospitalité ne s'exerce pas entièrement dans le cadre de la « proposition » politico-éthique de l'hospitalité que nous allons formuler, cette dernière ne peut pas être réfléchi sans cette *idée* de l'hospitalité.

Nous pouvons nommer cela le rappel de l'hospitalité en politique. C'est-à-dire que, d'une part, la politique dans son sens centrifuge, peut s'imaginer dans une réflexion sur l'hospitalité, et de l'autre part, une réflexion sur l'hospitalité ne peut se passer que par une reconsidération critique de la politique. C'est dans ce rapport réciproque et complémentaire que nous comprenons la relation entre la politique et l'hospitalité : il y a les lieux et les moments dans lesquels ou par lesquels nous nous opposons à ce que nous considérons comme injuste, et cette opposition, qui n'est jamais une opposition de toute la communauté, nous met, en quelque sorte, en recul par rapport aux *a priori* sociaux. Nous sommes, ici, face à un moment où le force réunificatrice et persuasive qui fait des Je un Nous imaginaire s'affaisse. Ce recul qui est aussi une prise de conscience peut nous

²⁵¹ Voir JASPERS Karl, « Kant's Perpetual Peace », *Philosophy and the Word: Selected Essays*, Trad. E. B. Ashton, Washington D.C.: Regence Gateway, 1986

aider à nous dégager du Nous, ce qui se traduit dans une sortie des frontières imaginaires. Ce processus peut être défini par l'expression de Castoriadis de « décolonisation de l'imaginaire ». Toute la question peut se résumer dans cette formule. L'hospitalité possède des liens essentiels avec la politique : la manière dont l'hospitalité se pratique façonne la politique. Celle-ci impacte à son tour considérablement la pratique de l'hospitalité.

§20 Le mouvement de l'hospitalité comme force d'opposition contre la centripétence de la politique

Si dans le chapitre précédent nous avons abordé le rapport entre l'hospitalité et une redéfinition de l'éthique, dans ce chapitre nous allons nous pencher sur le rapport entre la pratique de l'hospitalité et la politique. Autrement dit, nous souhaitons examiner les conséquences de la pratique de l'hospitalité sur la politique. Pour défendre la condition éthique de l'homme, et face à une interprétation *morale*²⁵² de la vie humaine qu'il faut éviter d'assimiler la politique à l'éthique. Ainsi, notre réflexion porte sur une imagination de l'hospitalité qui requiert une interprétation et une compréhension singulières de la politique. L'enjeu d'une politique de l'hospitalité, à nos yeux, est de mettre en question ce que nous entendons par la politique, plus précisément ici, à ce qui permettre une constitution du Nous problématique²⁵³ – parce que centripète – qui trouve ses liens « organiques » avec des politiques identitaires sociales, et qui, se rejoindre à des projets gouvernementaux ou économiques nationaux, pouvant aller jusqu'à des programmes régionaux. Ainsi, le défi de l'hospitalité est qu'elle exige une autre imagination de la politique dans laquelle elle devient un exercice et une expérience novatrice qui remet en cause ce Nous problématique.

La politique dans l'hospitalité s'imagine et se pratique autrement. Pour cette raison, dans une telle politique, une série de significations qui prennent pied

²⁵² Chantal Mouffe, donne une définition qui peut élucider davantage ce qui rend morale la pratique ou la conviction. Voir MOUFFE Chantale, *Le paradoxe de démocratie*, Trad. Denyse Beaulieu, Lyon : ENSBA, 2018

²⁵³ C'est ce Nous que Derrida caractérise comme possédant « compulsion de souveraineté », ce puissant désir du même, de l'ipséité identitaire ». DERRIDA Jacques, *Voyous*, Paris : Galilée, 2003, p. 196

dans plusieurs institutions ne peuvent plus trouver leur sens. Par exemple, l'idée d'État-nation, incompatible, en grande partie et notamment lorsqu'il s'agit de la police, avec les politiques de l'hospitalité. Dans un sens radical, la politique de l'hospitalité est une politique fondamentalement différente d'une politique des institutions hiérarchiques. S'il est possible de parler dans les couloirs des institutions du pouvoir pour mettre en œuvre cette politique, cette politique ne peut essentiellement pas s'inscrire dans ces formes d'orientation par le haut, elle n'est donc pas gouvernable.

La condition de la relation qui a été décrite selon une sensibilité phénoménologique radicale, doit s'entendre comme une condition « élémentaire », dans le sens que Frédéric Lordon lui attribue : « [elle] ne s'observe pas [telle quelle] dans la réalité du monde social, quoique contribuant pleinement aux mécanismes de sa production²⁵⁴ ». Cela est d'autant plus important quand cette condition élémentaire – la relationalité et son caractère pré-civilisationnel qui rend possible une civilisation – met en lumière un aspect de la politique de l'hospitalité qui dépasse clairement la politique moderne hobbesienne. Un passage de *Léviathan* nous semble déterminant pour montrer la différence intrinsèque, sinon opposition, entre la politique hobbesienne et la politique de l'hospitalité :

Il est manifeste que, tant que les hommes vivent sans une Puissance commune qui les maintienne en criante, ils sont dans cette condition que l'on appelle Guerre, et qui est la guerre de tous contre chacun. Le GUERRE ne consiste pas seulement en effet dans la Bataille ou dans le fait d'en venir aux mains, mais elle existe pendant tout le temps que la Volonté de se battre est suffisamment avérée ; la notion de Temps est donc à considérer dans la nature de la Guerre, comme elle l'est dans la nature du Beau et du Mauvais Temps. Car, de même que la nature du Mauvais Temps ne réside pas seulement dans une ou deux averses, mais dans une tendance à la pluie pendant plusieurs jours consécutifs, de même la nature de Guerre ne consiste pas seulement dans le fait actuel de se battre, mais dans une disposition reconnue à se battre pendant tout le temps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire. Tout autre temps que la guerre est la PAIX²⁵⁵.

Une question se pose immédiatement, où se situe la pratique de l'hospitalité entre ces deux temps, le « Beau » et le « Mauvais » temps ? La

²⁵⁴ LORDON Frédéric, *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Paris : Seuil, Paris, 2013, p. 200.

²⁵⁵ HOBBS Thomas, *Leviathan*, Paris: Gallimard, 2000, chap XIII, p. 124

pratique de l'hospitalité ne s'opère pas en temps de paix, même si elle veut la paix – ce serait confondre le but de l'hospitalité et la situation au sein de laquelle l'intelligence de l'hospitalité se met en œuvre, qui n'est en aucun cas une situation paisible –, car la paix s'établit dans des accords avec des sujets politiques qui bénéficient d'un certain nombre de droits et de devoirs qui leur sont reconnus et qu'ils reconnaissent. Car la paix s'établit dans les accords, avec les sujets politiques qui bénéficient d'une certaine série de droits et de devoirs et qui sont reconnus mutuellement. Dans la politique de l'hospitalité, nous avons affaire à des étrangers dont la discrimination dans l'application et l'attribution de droits, sous une forme institutionnelle et imaginaire, constitue l'essentiel des décisions judiciaires les concernant. Mais la politique de l'hospitalité ne se place pas non plus dans le temps de guerre, elle ne s'inspire pas de la guerre même s'il n'y a pas pour elle d'assurance de paix mais la contrainte. Tout ce qu'une pratique de l'hospitalité fait est précisément de ne pas tomber dans le *temps* de guerre et de ne pas faire de l'étranger l'ennemi à battre. La politique de l'hospitalité est une politique de solution, de détournement de la guerre lorsqu'elle semble inévitable.

La politique est souvent définie sur fond d'une omniprésence du pouvoir et d'analyses de savoir-pouvoir qui vont avec un certain pessimisme quant à la possibilité d'améliorer les questions politiques et sociales. En effet, accorder l'originalité et l'authenticité au pouvoir, produit une tendance à désintégrer et à séparer les buts ultimes de la politique de la solution pour vivre ensemble, qui constitue le sujet le plus important de l'hospitalité. Dans ce sens, la pratique de l'hospitalité, dans son rapport à la politique instituée, se traduit, avant tout, dans une progression imaginaire des droits et une reconnaissance des différences, au vu de la richesse de la pluralité et de la multitude des vies humaines. Ainsi, ce que propose une politique de l'hospitalité s'éloignera de ce à quoi mènent ces approches centrées sur le pouvoir. En un mot, la politique de l'hospitalité est une politique centrifuge, en conflit perpétuel avec toute forme de ce que nous

nommons la centripétence²⁵⁶ de la politique²⁵⁷ : les mouvements qui ont un retour permanent aux références polaires qui leur donnent sens et les déterminent.

Nous allons examiner cette sorte de politique conçue dans un imaginaire centré et centraliste basé sur des significations centripètes et montrer comment celle-ci va à l'encontre de la signification *déconcentrée* et *acentrée* de l'hospitalité. L'alternative que constitue l'hospitalité vient donc d'une imagination radicale vient, donc, d'une imagination radicale qui devient, elle-même, si nous voulons le dire avec Deleuze, une *expérience*. Ce que nous vivons et observons dans la pratique de l'hospitalité exige la constitution, de nouveaux concepts pour ceux qui s'y adonnent, afin d'être capable de se rendre compte de ce qui a lieu dans cette pratique, et de pouvoir trouver des solutions dans les conflits d'intérêts, les rapports de force et les débats identitaires et nationaux, et

²⁵⁶ Nous considérons ce mouvement comme celui qui a pour caractéristique essentielle la violence. Néanmoins, ce qui le caractérise s'agissant de l'hospitalité, c'est une nouvelle définition de la violence, Bertrand Ogilvie décrit bien en la distinguant de ce qui prenait le nom de la violence en Occident depuis l'antiquité (guerre, despotisme, tyrannie, force etc.) : « une violence moderne au caractère dénudé, structurelle ou laissant apparaître une structure [...]. La thématization moderne de la violence et la prolifération des discours qui l'abordent est certainement autre chose que le signe d'une recrudescence, mais diffère sûrement aussi d'un progrès dans la conscience ou dans la sensibilité politique. Il s'agit peut-être d'un déplacement profond de la chose elle-même ainsi que dans le système des représentations qui tente d'en rendre compte ». OGILVIE Bertrand, *L'homme jetable : Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris : Éditions Amsterdam, 2012, p. 60.

²⁵⁷ Relativement à ce que nous avons évoqué par rapport à la pensée de Hobbes, il y a une différence dépendant à la notion de la justice qui peut distinguer deux politiques. Sans oublier la réflexion de Levinas sur l'État de Hobbes et sa proposition de penser l'État (un contre-Hobbes) en le radicalisant éthiquement, à partir de la notion de la justice et de la proximité, il est important de montrer la compréhension moderne de la justice qui est, elle-même, l'une des questions les plus importantes à surmonter. Hobbes écrit que « les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que soit en sécurité. Donc indépendamment des lois de nature (auxquelles chacun se conforme quand il le veut et quand il le peut sans danger), si aucune puissance n'est établie ou si elle n'est pas assez grande pour assurer notre sécurité, chacun aura recours et pourra licitement recourir à ses propres forces et à son art afin de se protéger des autres ». HOBBS Thomas, *op. cit.*, p. 282. Autrement dit, pour éviter la violence et garantir la justice, il faut une violence encore plus grande et plus concentrée -l'État- capable d'écraser les autres violences. Il n'était pas le seul à baser sa réflexion de la politique sur une forme fictive qui considérait la justice sans violence impossible. À titre d'exemple, Pascal aussi pensait la justice dans cette optique. Cela veut dire que dès lors que nous considérons la justice comme la « représentation courante de la justice comme exigence impuissante ne pouvant se passer de la force pour se faire valoir [fondée sur une situation particulière qui serait] ... une situation inaugurale de la violence sera en œuvre. La violence apparaît ici comme une « condition ». Ce que nous pouvons appeler aujourd'hui « la violence fondatrice du droit ». *Ibid.* p. 61. Au contraire de ce que dans notre définition de l'éthique se propose comme justice qui est étroitement liée à la relationalité comme sa condition originaire. La politique de l'hospitalité ne peut se baser sur cette dimension de la justice dans un rapport essentiel à la violence, puisque cette condition la rend impossible en érigeant des murs, en expulsant les non-nous, en excluant les *infiltrés*.

d'être en mesure de s'adapter à ou de détourner les lois qui concernent l'hospitalité. En un mot, pour *donner des réponses* face à cette requête d'être reçu et accueilli. Dans ce sens, la pratique de l'hospitalité qui exige les nouveaux concepts et participe à l'émergence des nouvelles significations imaginaires devient une condition qui explique, elle-même, son émergence en tant que politique. Ce ne sont pas les concepts qui expliquent la pratique de l'hospitalité. Ils sont plutôt issus de cette volonté et aussi des conditions dans lesquelles l'hospitalité se pratique. Autrement dit, nous ne pouvons prédire ni l'hospitalité, ni ses conditions, ni ses résultats. Il se révèle donc une dialectique entre la pratique et les émergences de concepts et de significations qui continuent d'exister tant qu'existe ce rapport de constitution et de signification mutuel. La pratique de l'hospitalité, qui est une composante d'une politique de l'hospitalité²⁵⁸, mérite d'être soigneusement abordée puisque c'est précisément elle qui rend possible l'apparition des nouvelles significations. C'est donc une dialectique dans laquelle les deux composants continuent d'exister tels quels en se faisant.

Lorsque de nouveaux concepts sont utilisés, ils n'expliquent pas les pratiques et les expériences actuelles ; en fait, ce sont les concepts qui doivent être expliqués. Cela signifie qu'il faut expliquer les conditions qui ont rendu possible l'émergence de nouveaux concepts²⁵⁹

²⁵⁸ Nous entendons par la politique de l'hospitalité une politique qui a, d'un point de vue transversal, affaire à des sujets très variables tels que l'extinction massive d'espèces, le changement climatique, l'injustice croissante, la pauvreté, l'épuisement des ressources naturelles, la crise de pollution, les épidémies, la guerre civile, l'émergence de nationalismes dans un grand nombre de pays du monde, ou encore, le fondamentalisme religieux et non-religieux. Nous circonscrivons donc l'hospitalité à une échelle plus vaste que celle des politiques nationales ou même régionales qui se concentrent uniquement sur la question d'accueil et des frontières. Réfléchir sur l'hospitalité, c'est aussi réfléchir sur une multitude de questions philosophiques, éthiques, et surtout politiques, sociales et mondiales. Le champ de réflexion de l'hospitalité se voit élargi sur une étendue inouïe des questions mondiales et internationales. Ainsi, le monde qui semble s'effondrer à travers cette liste désespérée est en lien, inévitablement, avec l'hospitalité.

²⁵⁹ Par exemple « Lorsqu'il s'agit de faire passer la situation du nihilisme du désespoir à l'absence d'expérience, l'empirisme transcendantal fournit un outil de critique. Au lieu d'utiliser des généralités telles que les droits individuels pour évaluer comment vivre, Deleuze nous invite à nous engager de manière créative dans les réalités de l'être pour produire une réelle différence : des différences, par exemple, qui présentent une image extérieure des principes du capital conventionnel et des effets violents de mouvements de capitaux, différences dans le rôle de l'agence, différences soudaines et empiriques qui perturbent le mécanisme de l'occupation, et différences qui agissent comme une force révolutionnaire en marge de l'histoire. OGILVIE Bertrand, *op. cit.* p.153

Cela n'est compréhensible et possible que dans une réflexion qui prend au sérieux le caractère imaginaire des significations sociales lorsqu'il s'agit de leur création, notamment le caractère *ex nihilo* de ces dernières²⁶⁰. Ce qui rend possible les nouveaux concepts dans et de l'hospitalité, c'est une considération de cette dernière en tant que *transversale* dans un imaginaire avec les significations permettant d'imaginer et de donner sens à un type d'agir qui sera centrifuge.

§21 Politique de l'hospitalité : un mouvement centrifuge

La politique dans cette compréhension est le lieu des expériences nouvelles ainsi que les nouvelles significations créatrices qui changent chaque fois le cadre dans lequel elles se font. C'est une signification particulière de l'expérience qui pourrait se rapprocher de ce qui est appelé par, Gilles Deleuze, l'« expérience pratique ». Adrian Parr décrit cette expression de façon claire :

[Deleuze] était curieux des conditions de l'expérience pratique. Et il l'appelle empirisme transcendantal. Cet état d'esprit entraîne plusieurs conséquences politiques. Lorsque l'unicité de l'expérience est libérée des conditions abstraites de l'expérience probable – lorsque l'expérience probable échoue – la diversité et la multiplicité de l'expérience sont comprises comme le résultat de détails concrets et probables (pratiques), et non de généralités (comme on le croit communément en philosophie transcendantale) régnant sur l'expérience²⁶¹

Dans ce sens, l'empirisme transcendantal de Deleuze peut s'employer pour comprendre et réagir à la violence qui se manifeste dans les politiques, programmées et programmables, de l'hospitalité *gérée* par les États ou dans les

²⁶⁰ L'auteur explique cela en donnant des exemples qui ne sont pas, d'ailleurs, loin des pratiques hospitalières qui changeront, à la fois, la politique de l'hospitalité et la politique en terme plus général dans laquelle une telle pratique devient possible : « problématiser et résoudre des problèmes est une forme d'empirisme transcendantal car il remet en question les manières conventionnelles de penser et d'agir. Ici, je me suis souvenu de la protestation colérique et courageuse des Grecs contre les mesures d'austérité imposées par l'Europe. Je pense aussi à la chaîne humaine du mouvement Green Peace, lorsque des manifestants se sont pendus à des ouvertures sous un pont à Portland au-dessus de bateaux flottant sur l'eau pour bloquer le mouvement du pétrolier Shell en route vers le pôle Nord. De différentes manières, ils ont tous deux attiré l'attention du monde et ont remis en question et débattu l'utilisation de la violence « légitime » au nom de la démocratie. En effet, ils ont dénoncé le recours à la « violence légitime » comme une violation violente de la démocratie. *Ibid.* p. 163

²⁶¹ PARR Adrian, «What Is Becoming of Deleuze? », consultable : <https://lareviewofbooks.org/article/what-is-becoming-of-deleuze/>

logiques gouvernementales. Cette expérience peut être considérée comme une source de signification pour laisser d'autres imaginations.

Pour expliquer l'expression de Deleuze, il faut dire qu'elle décrit un besoin urgent de réactions créatives, de réactions qui transforment ce qui semble frustrant en quelque chose susceptible d'espoir. Dans la description deleuzienne la nature changeante de la réalité est une fonction transcendante à partir de laquelle l'empirisme transcendantal peut transformer la réalité en quelque chose d'autre que ce qu'elle est actuellement. Cela ne se passe pas en dehors du domaine de l'expérience ; toutefois, c'est plutôt une fonction distincte, un soubassement pour toutes les expériences²⁶². L'expérience de changement est mêlée à la constitution de la réalité qui, elle-même, ne peut être que changeante. Dans chaque acte de « sortir d'une situation », « poser la question de ce qui est présent pour sortir de cette situation est une pratique d'empirisme transcendantal²⁶³ ». Cette expérience qui est basée sur une connaissance du présent qui est vouée au changement, est une expérience de la défection qui en même temps tend à former une certaine unicité jusqu'à une prochaine défection. L'auteure considère cela comme l'axe d'une description émancipatrice s'impose de toute force à tous les aspects de la réalité :

Nous sommes [...] confrontés à un défi théorique, philosophique et conceptuel pour atteindre les conditions transcendantales, créatives et distinctives de la réalité. Si nous voulons vraiment changer les façons de penser et d'agir habituelles face aux défis de société, nous devons clairement décrire et analyser la pratique de la violence, les manières dont elle est légitimée et ses imbrications avec la vie quotidienne. Cela empêche les réactions pratiques de revenir à la façon dont elles ont été conçues à l'origine pour traiter²⁶⁴

Nous pouvons interpréter cet empirisme, comme un rapport complexe avec la réalité, au sens où nous allons vers un rapport à la réalité qui change dès le premier instant de son expérience. Ce changement, bien qu'il ne soit pas prévisible, peut apporter avec lui la promesse que l'expérience que nous faisons, nous débarrassera de la détermination de la réalité, cette sortie concernera aussi la réalité et l'expérience de la réalité. Si nous comprenons la pratique de

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*

l'hospitalité dans ce sens, nous pouvons dire que cette pratique se produit essentiellement dans une sorte de transformation et une forme d'évasion du centre des significations, parce que son expérience change la réalité à laquelle cette pratique était confronté.

Avec cette description, nous pouvons dire que la pratique de l'hospitalité se rapproche de l'idée de « devenir » de Deleuze. Cet enjeu devient important quand nous voulons maintenir la relation entre cette pratique et l'éthique au cœur de notre analyse. Si l'éthique concernant l'hospitalité apparaissait, précisément, lorsqu'aucune décision et aucun ordre n'ont la possibilité de prédire et de prescrire la manière d'agir, alors la pratique de l'hospitalité, en se faisant, donne des expériences du changement du terrain concernant à la fois le soi, le Nous et les autres. Cette expérience du changement sera ce que Deleuze considère comme *devenir*.

Nous voici encore face à une autre problématisation du rapport entre l'éthique et la politique. Pour pouvoir développer notre propos, nous souhaitons d'abord convoquer la relation que Gilles Deleuze établit entre l'histoire et l'événement ou le devenir.

Ce que l'histoire saisit de l'événement, c'est son effectuation dans des états de choses, mais l'événement dans son devenir échappe à l'histoire. L'histoire n'est pas l'expérimentation, elle est seulement l'ensemble des conditions presque négatives qui rendent possibles l'expérimentation de quelque chose qui échappe à l'histoire. Sans l'histoire, l'expérimentation resterait indéterminée, inconditionnée, mais l'expérimentation n'est pas historique²⁶⁵

Cette façon d'expliquer la relation entre l'expérimentation et l'histoire nous donne l'occasion de mieux comprendre la relation entre la politique et l'hospitalité. L'hospitalité doit être comprise de manière politique pour pouvoir se pratiquer, mais cette analyse politique ne doit pas nous conduire à la compréhension entièrement politique de celle-ci. Il est vrai que la réalité de l'hospitalité est établie en politique, mais ne la comprendre que d'une manière politique ne fait que rendre notre compréhension de l'hospitalité incomplète et erronée.

²⁶⁵ DELEUZE Gilles, « Contrôle et devenir », *Pourparlers*, Paris : Minuit, 1990, pp. 229-240.

Nous conditions à développer notre réflexion, dans une autre dimension, avec Deleuze. Dans un texte où Deleuze indique deux dimensions d'une philosophie politique – premièrement, parce qu'il soulève le sujet de la mobilisation d'une question éthique, en l'occurrence celle de la honte, pour en tirer des résultats à la fois philosophiques et politiques, et, secondement, en soulignant l'incapacité essentielle des États dits démocratiques à se confronter aux questions majeures de la vie humaine dans la politique –, nous pouvons lire ce qui demeure le problème central de la question de l'hospitalité et de son rapport à la politique et à la État :

J'ai été très frappé par toutes les pages de Primo Levi où il explique que les camps nazis ont introduit en nous « la honte d'être un homme ». Non pas, dit-il, que nous soyons tous responsables du nazisme, comme on voudrait nous le faire croire, mais nous avons été souillés par lui : même les survivants des camps ont dû passer des compromis, ne serait-ce que pour survivre. Honte qu'il y ait eu des hommes pour être nazis, honte de n'avoir pas pu ni su l'empêcher, honte d'avoir passé des compromis, c'est tout ce que Primo Levi appelle la « zone grise ». Et la honte d'être un homme, il arrive aussi que nous l'éprouvions dans des circonstances simplement dérisoires : devant une trop grande vulgarité de penser, devant une émission de variétés, devant le discours d'un ministre, devant des propos de « bons vivants ». C'est un des motifs les plus puissants de la philosophie, ce qui en fait forcément une philosophie politique. Dans le capitalisme, il n'y a qu'une chose qui soit universelle, c'est le marché. Il n'y a pas d'État universel, justement parce qu'il y a un marché universel dont les États sont des foyers, des bourses. Or il n'est pas universalisant, homogénéisant, c'est une fantastique fabrication de richesse et de misère. Les droits de l'homme ne nous feront pas bénir les « joies » du capitalisme libéral auquel ils participent activement. Il n'y a pas d'État démocratique qui ne soit compromis jusqu'au cœur dans cette fabrication de la misère humaine. La honte, c'est que nous n'ayons aucun moyen sûr pour préserver, et à plus forte raison faire lever les devenirs, y compris en nous-mêmes. Comment un groupe tournera, comment il retombera dans l'histoire, c'est ce qui impose un perpétuel « souci »²⁶⁶

Bien que les images de tous les jours l'aient rendue banale, la situation migrante et, en général, la condition de la pratique de l'hospitalité, ont, à juste titre, de quoi donner ce sentiment de honte. Ce sentiment, ou mieux cette motivation éthique, peut nous accompagner aussi dans le souci perpétuel des modes d'imagination, d'organisation et d'action et pour la création des agirs dans un autre horizon que ceux proposés dans et par l'imaginaire centré et

²⁶⁶ DELEUZE Gilles, « Le devenir révolutionnaire et les créations politiques », *Futur antérieur*, n° 1, 1990, pp. 35-50

centriste. Autrement dit, l'enjeu proprement politique dans serait de *dé-mono-pôliser* à la fois l'imaginaire et les actions, en vue de se rendre compte des *pôles* disparates et multiples émergeant dans les pratiques de l'hospitalité acentrées et déconcentrées²⁶⁷. Cela est le plus important apport de l'hospitalité pour la politique puisqu'elle la détache d'un monde fondé sur l'attachement à une centralisation à tout va. Nous pouvons trouver ici un lien profond entre le souci éthique qui se transforme, d'emblée, en une revendication philosophique et politique. Pour continuer, nous allons évoquer une notion de Deleuze et Guattari qui nous permettra d'obtenir ce que nous cherchons dans une réflexion sur l'hospitalité : une manière d'agir plurielle, interconnectée, horizontale et non prévisible.

C'est dans cette préoccupation qu'ici la réflexion de Deleuze et Guattari sur le « rhizome »²⁶⁸ nous apparaît indispensable pour penser l'hospitalité

²⁶⁷Cela ne serait pas, forcément, les actes étatiques qui vont être remis en question, mais plutôt la manière d'agir étatique, - centraliste donc centripète, puisque c'est toute une société, qui serait touchée et devrait être mobilisée d'une manière hypo-centrique sinon acentrée.

²⁶⁸ Cette idée trouve ses origines dans un article de 1974 intitulé « Automate asocial et systèmes acentrés », Pierre Rosenstiehl et Jean Petitot, deux spécialistes des mathématiques appliquées aux sciences humaines, cherchent à conceptualiser, dans la lignée des travaux de René Thom, l'idée de système acentré, c'est-à-dire l'idée d'une organisation cohérente propre au multiple. Certes, admettent-ils, « l'usage est de considérer la notion de centralisation comme une sorte de corrélation obligatoire de celle de système ou d'organisation, mais cette corrélation nécessaire est en réalité sans fondement. Ainsi montrent-ils par exemple que le problème mathématique et militaire du Firing Squad (un peloton d'exécution peut-il arriver à tirer en simultané sans être doté d'un général comme centre de décision externe ?) peut recevoir une solution acentrée. La solution d'un tel problème, qui porte sur la coordination entre des cellules privées de coordinateur [...] » KRTOLICA Igor, « Le rhizome deleuzo-guattarien « Entre » philosophie, science, histoire et anthropologie », *Rue Descartes*, 2021/1, n° 99, pp. 35-51. Deleuze et Guattari ont utilisé ce concept pour discuter le mouvement et le développement. Le mot rhizome, comme nous allons voir, est un terme végétal qui désigne une plante qui a une tige dans le sol et une racine à l'extérieur du sol. Habituellement, ces types de plantes poussent près des marais, des rivières et des zones humides. Deleuze et Guattari ont utilisé ce terme pour désigner le principe, le critère, l'origine, etc., en philosophie. Dans l'approche traditionnelle de la philosophie occidentale, la racine de la plante, l'arbre et la fleur est dans le sol et son tronc et sa tige se nourrissent à l'extérieur du sol, mais dans le cas du rhizome la racine est généralement à l'extérieur et le tronc et la tige sont dans le sol, c'est-à-dire qu'il est à l'opposé des autres plantes. En philosophie, la racine de ce vieil arbre, conçu théoriquement, est la métaphysique. L'épistémologie, les valeurs, l'éthique, la politique et la dialectique donnent naissance à ses feuilles. L'approche rhizomique a renversé cette ancienne hiérarchie et a transformé ce qui était l'original en branche, et quand la racine sortira, l'unité enfouie fera place à la pluralité. Deleuze pense que les philosophes comme Nietzsche, Foucault et Derrida ont une approche semblable à un rhizome en termes de leur méthode philosophique parce qu'ils abandonnent la hiérarchie linéaire de la tradition philosophique et partent de là où les philosophes occidentaux, de manière différente, ont ignoré. Deleuze dit que dans le domaine de la littérature, les pensées de Kafka ont une nature et une approche de type rhizome, parce qu'il échappe à la formule et au concept acceptés et populaires de la littérature officielle et expose généralement la langue à de multiples courants de désir. Comme nous l'avons dit, le mouvement du rhizome est horizontal et détruit

comme une politique *centrifuge* s'élevant d'une multitude et d'une multiplicité d'actes, mesures, rencontres, affects des citoyens qui laissent apparaître des conséquences diverses et également des innovations politiques et pratiques.

En partant d'une dualité entre la forêt comme espace et espèce (les arbres) submergeant l'Occident²⁶⁹, et les steppes et le jardin comme l'œuvre horticulaire orientale, Deleuze et Guattari mettent en valeur un concept végétal jusque-là réservé au domaine de la biologie, à savoir le rhizome. L'intérêt que Deleuze et Guattari accordent à ce concept pourrait nous aider à imaginer une autre signification politique comme le moteur d'une politique acentrée qui se fait à l'encontre de ce que nous avons appelé la centripétence de la politique. Cet intérêt « tient d'abord et avant tout à [l'] opposition [du rhizome] à la racine, à l'arbre. En effet, qu'elle soit pivotante ou fasciculée, la racine est un système végétal qui *se* développe le long d'un axe vertical et hiérarchique²⁷⁰ ». À l'inverse, le rhizome est de nature pluri-centrale et donc sans centre. Le rhizome prolifère horizontalement et le fait de perdre un morceau ou un bout ne cause pas sa mort et son anéantissement. Par rapport à la racine, nous avons affaire à une autre manière de *se protéger*, de *survivre*. « En ce sens, la racine constitue une image et une compréhension du fondement ou du principe hiérarchique (*arkké*), tandis que, à l'inverse, le rhizome se présente comme une image de devenir ou du réseau, de toute multiplicité réfractaire à la centralisation et à la hiérarchisation²⁷¹. » Cependant, il faut d'emblée prendre garde à un simple déplacement des thèmes qui au fond s'effectuerait dans la même logique. Par conséquent :

toujours les piliers de la hiérarchie. Le mouvement du rhizome peut être comparé à la vie nomade. Tout comme la vie nomade qui ne reflète pas l'arrêt, l'immobilité et la stase, la vision rhizomique est anti-centralisation et ordre hiérarchique. Les nomades défient toutes les restrictions et l'immobilité et considèrent le mouvement comme la base de leur vie.

²⁶⁹ Ils expliquent comment « l'État [...] agit [...] d'après schéma d'arborescence correspondant à des classes préétablies, arbifiées et enracinées... DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris : Edition de Minuit, 1980, p. 30. Ou quand ils attirent l'attention sur le rapport entre l'arbre et presque tous les domaines de la civilisation occidentale « C'est curieux comme l'arbre a dominé la réalité occidentale et toute la pensée occidentale, de la botanique à la biologie, l'anatomie, mais aussi la gnoseologie, la théologie, l'ontologie, toute la philosophie... : le fondement-racine, *Grund, roots et foundations* » *ibid.*, p. 27.

²⁷⁰ KRTOLICA Igor, *op. cit.*

²⁷¹ *Ibid.*

Conformément à la théorie de l'agencement, le rhizome ne doit pas plus être compris selon un mécanisme de détermination matérielle – où les conditions de production, c'est-à-dire l'infrastructure ou la base économique, seraient la cause d'une conception idéologique du monde – qu'en fonction d'une détermination imaginaire ou symbolique – d'après laquelle les structures mythiques ou mentales s'actualiseraient dans des pratiques agropastorales réelles.²⁷²

Dans le système des rhizomes, contrairement à l'idée d'une racine, ceux-ci sont indépendants les uns des autres, et il n'y a pas de tige comme centre de pouvoir ou de commande. Il n'est pas question d'obéissance aveugle, de limites et d'analogies de la pensée linéaire. Chaque rhizome ne reçoit des instructions que de lui-même. C'est-à-dire que chaque rhizome avec ses caractéristiques particulières et différentes des autres est présent à côté du reste des rhizomes. La présence de chaque rhizome ne menace pas la présence d'un autre, mais ensemble, en tolérant les autres et en acceptant leur altérité, ils forment un collectif. Dans le système des rhizomes, les différences ne sont pas en conflit les unes avec les autres, mais se complètent, et si un rhizome est séparé du reste, il peut continuer sa vie indépendante et créer un nouveau centre. Dans le système de rhizomes polycentriques, les rhizomes peuvent être multipliés. De la cassure de chaque rhizome, un nouveau rhizome naît et ce cycle se poursuit à l'infini. Ainsi, la métaphore du rhizome est une critique des processus et des systèmes holistiques qui tentent de tout expliquer dans un cadre interprétatif ou une clé cryptographique archivée. Deleuze et Guattari considèrent l'oppression fasciste comme le résultat inévitable d'interprétations transcendantales. La théorie du rhizome se propose alors comme la solution à ce type d'interprétation, car elle valorise la multiplicité et la pluralité. Dans un ensemble de rhizomes, des choses qui ne sont pas nécessairement identiques ou similaires ou homogènes entre elles, s'assemblent et commencent à donner naissance à des nouvelles formes de pensée et d'agir. En fait, la théorie du rhizome relie et fait coexister des cultures diverses et multiples et crée des nouvelles relations. Sur cette base, une telle pensée, considérée comme un rhizome, a des sources différentes et plurielles et est associée à la multiplicité et à la différence, et non à la cohérence et à la contradiction. Nous pouvons avoir, compte tenu de ce qui vient d'être dit, deux manières de penser : la pensée rhizomique et la pensée arboricole. La pensée

²⁷² *Ibid.*

rhizomique évoque des espaces et des connexions horizontales, multiples et globales, mais la pensée arborescente traite des connexions linéaires et verticales et de l'écoute des ordres²⁷³. La pensée arborescente représente la philosophie de l'Un, dans le langage de Deleuze, tandis que la pensée rhizomique est et pluraliste, voyageuse, et dynamique, contrairement à un arbre qui est, par définition, statique, vertical et hiérarchisé. Toute la culture des arbres est basée sur les racines et fondements, de la biologie à la linguistique. Du point de vue de Deleuze et Guattari, la méthode de l'arbre (qui domine dans la pensée occidentale) est une méthode hégémonique qui fait apparaître l'ordre hiérarchique comme naturel.

La pensée rhizomique, cependant, présente des récits multiples et sans fondement qui n'ont aucune origine ou racine principale pouvant être considérée comme une source et un début. Détruire l'idée d'arbre, c'est défier les idées sur lesquelles le Je ou le sujet transcendantal dans toute son unicité reposent. La pensée arborescente voit le monde en termes d'habitants libres de choix, autonomes et individuels, tout comme les arbres qui sont autonomes. C'est dans cette façon de penser que les binaires sujet/objet sont beaucoup utilisés. Deleuze et Guattari insistent sur le fait qu'il faut détruire cet ordre en recourant à la pensée du rhizome. Cette pensée regarde le monde en termes de relation et d'incongruité, de non-cohérence. Deleuze et Guattari donnent l'exemple de l'abeille et de la fleur d'orchidée, en nous demandant de regarder les relations internes et les points où les idées d'individualité et de nature ne fonctionnent plus, au lieu de procéder d'une manière arborescente en uniformisant les termes et en séparant les habitants selon leurs différentes natures. L'abeille et l'orchidée sont dès lors des composants aléatoires qui forment un rhizome. Du point de vue rhizomique, l'abeille et l'orchidée ont une connexion interne l'une avec l'autre. L'abeille fait partie du processus de reproduction de l'orchidée et transfère le pollen à cette dernière, et l'orchidée fournit de la nourriture à l'abeille. Elles ne forment pas un système de résidents ou de glandes individuelles, mais un rhizome qui est temporaire et une relation interne telle que la ligne entre l'abeille et l'orchidée devient floue. Pour comprendre ce processus, nous devons penser non pas en

²⁷³ La pensée horizontale a été développée par Nietzsche et Gilles Deleuze l'a expliqué ultérieurement. D'ailleurs, c'est l'une des plus importantes influences de Nietzsche sur Deleuze.

termes d'habitants individuels, mais de l'abeille devant orchidée et de l'orchidée devenant abeille. Cette pensée apporte des identités multi-réseaux à l'homme. Une identité qui se brise à plusieurs reprises et qui se reconnecte. En fait, les rhizomes se trouve entre des pensées linéaires et ont la capacité de les relient. Gilles Deleuze et Félix Guattari ont utilisé des rhizomes pour montrer des entrées et des sorties non hiérarchiques et multiples dans l'instructions de leur projet philosophique. Le rhizome, ainsi que nous l'avons vu, manque de centre et de classification. Il est dépourvu de signification déterminée, sans guide et centre de commandement. Parce qu'il se développe indéfiniment, il est capable de défier l'être pour affirmer le devenir.

Ainsi, nous pouvons imaginer que la manière d'être rhizomique est un renversement de l'ordre qui donne sens aux significations comme celles d'appartenance au sol, à une culture, selon la naissance, bref, à tout ce qui est rivé à un centre spécifique. *Devenir hospitalier* dans la pratique de l'hospitalité prend une toute autre allure d'action avec les motivations qui le distinguent et le séparent de l'imaginaire centraliste. Deleuze et Guattari parlent avec le rhizome d'un renversement de modèle, non pas en vue d'en établir un autre, mais pour considérer ou imaginer un devenir sans modèle, un devenir chaque fois provisoire. Avec la valorisation du rhizome, nous ne nous retrouvons pas à nouveau dans une dualité, car la logique comparatiste est elle-même mise en question :

Ce n'est pas seulement que, historiquement, l'Occident a perdu le rhizome ou l'herbe. C'est aussi et surtout que le rhizome ne forme pas un modèle au même sens que l'arbre, si bien que leur dualisme n'en est pas vraiment un. Au sens strict en effet, seul l'arbre-racine agit comme un modèle transcendant, quitte à engendrer ses propres poussées rhizomatiques, tandis que le rhizome agit « comme un processus immanent qui renverse le modèle [...], même s'il constitue ses propres hiérarchies²⁷⁴

²⁷⁴ DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix., *op. cit.*, p. 31. Il faut souligner que ces derniers insistent sur le fait que « [L'occident] peut partir à leur recherche et les retrouver. Qu'il les ait perdus, et que cette perte se soit jouée à différents moments de son histoire, il revient entre autres à une analyse critique de la « Révolution néolithique » et de ses suites de le montrer. Qu'elle puisse les retrouver, il revient cette fois à l'analyse de cette grande déterritorialisation de l'histoire moderne qu'est la « découverte de l'Amérique » de le montrer, car l'Amérique incarne précisément le territoire extra-européen sur lequel, dans l'histoire moderne, les Européens sont allés conduire cette recherche de l'immanence ». Igor Krtolica, *op. cit.*

Il n'est pas question d'une perte et de la re-trouvaille, d'une ré-union. C'est précisément en sortant de cette logique que l'on peut imaginer le devenir. Créer et obtenir ce qui n'était jamais perdu parce que naissant chaque fois, devenant autre chaque fois. Dans cette considération, la pratique de l'hospitalité avec ses composants font partie d'une exigence rhizomique, et peuvent être envisagés comme ce que Deleuze et Guattari appellent « machine de guerre²⁷⁵ », car dans sa formation sociale de cette pratique ainsi que dans sa manière de s'exercer, nous pouvons donc caractériser cette fois à partir de la possibilité de cette dernière deux formes distinctes de l'État :

²⁷⁵ Guillaume Sibertin-Blanc résume bien cette notion dans son article intitulé « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la « machine de guerre » de Gilles Deleuze et Félix Guattari » qui va aussi dans le sens que nous entendons par cette notion : « D'un point de vue simplement nominal, cette notion désigne, pour des formations sociales qui peuvent être très diverses tant par leur structure et leurs objectifs (bande, société secrète, confrérie religieuse, association professionnelle, organisation commerciale, etc.) que par les composantes qu'elles agencent (techniques, scientifiques, artistiques, linguistiques, écologiques, économiques, religieuses, etc.), un rapport d'*extériorité par rapport à l'organisation étatique d'une société donnée*. Un groupe quelconque « fait » machine de guerre, non pas lorsqu'il prend la guerre pour but, mais lorsqu'il devient hétérogène aux appareils d'État et à leurs procédures d'administration et de contrôle du champ social. C'est sous cette polarité appareils d'État / extériorité des États, que, dès 1973, Deleuze avait introduit l'expression de machine de guerre pour énoncer un « problème politique direct » : celui d'un mode de composition des groupes requis pour l'action révolutionnaire, qui ne se calque pas sur la forme officielle d'un parti, qui ne mime pas l'organisation d'un appareil d'État. Mais l'intérêt du douzième « plateau » est de passer du mot d'ordre à la notion théorique par une élaboration conceptuelle qui entend renouveler la compréhension marxiste du pouvoir et des « appareils répressifs » d'État. Plus précisément, il s'agit de produire une théorie de la guerre, comme manifestation du pouvoir d'État, qui ne présuppose pas une « localisation » du pouvoir répressif d'État dans des corps institutionnalisés (police, armée), mais qui rende compte de la constitution d'un tel pouvoir à travers les interactions entre l'État et les forces sociales qui lui échappent ou tendent à se retourner contre lui. Le concept de « machine de guerre » s'inscrit ainsi dans le cadre d'une *généalogie de la guerre* qui est en même temps une *hétérogenèse de la puissance étatique* ». SIBERTIN-Blanc Guillaume, « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la « machine de guerre » de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astériorion*, n° 3 ,2005, consultable : <https://doi.org/10.4000/asterion.425>

Cette forme d'État « se définit par sa forme d'intériorité et sa forme de transcendance – deux caractères typiques de l'idéalisme –, la première résultant d'une opération de capture par laquelle des éléments en relation d'extériorité sont recueillis et homogénéisés au sein d'un ensemble qui les totalise, la seconde procédant de l'autonomisation d'un élément de l'ensemble qui se met à valoir comme le présupposé de tout ce qui est. Tout autre est la machine de guerre nomade qui vise à maintenir et créer activement un rapport immédiat au Dehors, à conserver et construire le milieu d'extériorité et d'immanence que toute organisation présuppose et que l'État conjure de toutes ses forces (ce qui explique au passage que la machine de guerre puisse à la fois se présenter comme une dimension de toute organisation et une organisation parmi d'autres)²⁷⁶ ».

Deleuze considère la subjectivation comme un événement. Ici on peut aussi reprendre ce que nous avons dit à propos de la subjectivation lévinassienne en la caractérisant comme une étape initiale qui sera complètement changée et englobée par une autre logique ou un autre imaginaire social qui fait oublier ce moment phénoménologiquement éthique : la responsivité²⁷⁷. C'est pourquoi nous pensons qu'il faut, *a contrario*, rappeler ce moment pour établir un imaginaire. Cependant, il faut dire à nouveau que, sans un développement philosophico-politique, l'hospitalité ne peut pas jouir d'une reconnaissance politique en tant qu'action qui prend sa légitimité théorique et concrète dans une référence à la politique.

On peut en effet parler de processus de subjectivation quand on considère les diverses manières dont des individus ou des collectivités se constituent comme sujets : de tels processus ne valent que dans la mesure où, quand ils se font, ils échappent à la fois aux savoirs constitués et aux pouvoirs dominants. Même si par la suite ils engendrent de nouveaux pouvoirs ou repassent dans de nouveaux savoirs. Mais, sur le moment, ils ont bien une spontanéité rebelle. Il n'y a là nul retour au « sujet », c'est-à-dire à une instance douée de devoirs, de pouvoir et de savoir. Plutôt que processus de subjectivation, on pourrait parler aussi bien de nouveaux types d'événements : des événements qui ne s'expliquent pas par les états de choses qui les suscitent, ou dans lesquels ils retombent²⁷⁸.

Nous avons essayé de montrer, dans le chapitre précédent, que ce moment, – l'événement de subjectivation – est un moment éthique. Avec une analyse phénoménologique, qui ne cherche pas seulement à examiner la manière par laquelle les choses deviennent sujets de la conscience, mais qui met en

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ Nous pouvons trouver la trace de ce que nous venons de dire dans les mots de Deleuze aussi.

²⁷⁸ DELEUZE Gilles, « Contrôle et devenir » *Pourparlers*, Paris : Minuit, 1990, pp. 130-131.

lumière la dimension relationnelle de la subjectivation, nous avons pu dire que la subjectivation n'aboutit pas nécessairement à être sujet défini, uni, complet et « une fois pour toute », mais qu'elle est plutôt un devenir sujet. Et, dans ce devenir, il y a toujours l'autre qui rend la subjectivation éthiquement possible. Ce n'est donc pas un retour à un sujet classique (ou traditionnel) qui importe, mais une réinvention du sujet.

Cependant, ce devenir prendrait, dans un mouvement, une forme ou un « état de chose » sans lequel il n'est pas possible d'imaginer l'avenir du devenir. Il faudrait penser ce mode de processus ou de *formation sociale* – parce qu'il est fondamentalement basé sur la relationalité ou sociabilité dans le langage de Levinas – comme ce que Deleuze appelle « devenir minoritaire », qui peut même aller jusqu'à une revendication *identitaire* minoritaire, mais cette fois, l'identité est précisément une anti-identité, un renversement de l'identité fixe et figée qui est éternellement identifiable, un devenir toujours-allant-au-delà de l'identité.

C'est en cela que nous pensons que l'état de migrant peut devenir une identité, certes fugace et éphémère, un sujet capable de revendiquer, sur la base du concept de droit les nouveaux droits. Cela serait, aussi, le cas pour tous les participants aux pratiques de l'hospitalité : les nouveaux arrivants comme les « autochtones ». Devenir un sujet face aux violences de l'État est considéré ici comme un devenir-autrement-sujet. Cela, selon nous, n'est possible que dans une vision rhizomique qui permet de pratiquer l'hospitalité à partir d'un point de vue cosmopolitique : renverser les identités hiérarchiques et hiérarchisées, faire bouger les frontières et les limites convenues dans la logique arborescente, et exiger une reconfiguration des agirs. Cette approche peut être considérée comme une éthique de la politique :

C'est la manière dont un nouveau sujet politique se constitue en réponse aux actions répressive de l'État, et ce à travers l'énonciation d'un vocable universel inédit [...]. C'est l'occupation stratégique du terrain universaliste des droits internationaux et du droit international qui fournit le levier d'une expression politique locale – qui [...] [a] des conséquences à l'échelle globale²⁷⁹

²⁷⁹ CRITCHLEY Simon, *Une exigence infinie. Éthique de l'engagement politique de la résistance*, Paris : François Bourin Éditeur, 2013, p. 181. Il est important de rappeler que cette « stratégie » est basée sur une intelligence politique capable de discerner dans l'imaginaire

Autrement dit, en instrumentalisant le consensus on voit l'irruption du dissensus qui fait de la politique le lieu de réinvention. C'est dans cette entente de la complexité de la politique que nous pouvons comprendre ce que dit Jacques Rancière quand il se réfère à la notion des droits de l'homme : « les droits de l'homme sont les droits de ceux qui n'ont pas les droits qu'ils ont et qui ont les droits qu'ils n'ont pas²⁸⁰ ».

Il faut, cependant, répondre à une série de questions : comment se dessine la vie sociale de l'homme selon la vision rhizomique dans un imaginaire social qui n'est pas adapté à cette manière de penser, agir et vivre ? Nous vivons socialement dans et avec les consensus qui nous permettent d'avoir et de donner sens à nos paroles, nos interactions, nos actions et en un mot à notre vie sociale avec les autres. Est-ce que la vie rhizomique qui ne rend pas le sujet isolé et ne le met pas à l'écart d'une société qui fonctionne bien autrement ? Y'a-t-il du sens dans la vie rhizomique face à la vie quotidienne façonnée et sensée par d'autres significations ?

Il est important de souligner que le mouvement centrifuge qui accompagne la perspective rhizomique ne rend pas nécessairement les sujets atomisés, ni ne les prive de la possibilité de consensus. Ces derniers ne sont donc pas incapables de donner sens à leur existence sociale. Au contraire, en remettant en cause l'innocence du consensus et en dénonçant sa nature artificielle, nous pouvons voir que « cet espace du dissensus [...] exprime le mieux l'événement du politique, un événement que l'ordre étatique entend toujours faire taire²⁸¹ ». L'explication de Simon Critchley peut éclairer ce que nous entendons par le droit et son rapport avec la politique que nous essayons de définir :

moderne ce que nous avons mentionné dans le premier chapitre en tant que la dimension libérale de cet imaginaire se situant contre le rationalisme, l'autre versant et signification centrale de l'imaginaire moderne. Du coup, de cette manière-là, la politique de l'hospitalité pourrait non seulement être porteuse des nouvelles imaginations reconfigurant la politique, mais aussi elle se montre capable d'avoir une telle intelligence politique cherchant à l'intérieur de la politique étatique (et l'imaginaire globaliste-capitaliste) des possibilités du changement. Et en ce sens, cette politique se place-t-elle dans la pratique définie par Luis Hernandez Cruz, un dirigeant des soulèvements paysans de Chiapas dans les années 1970 et 1980 et devenu un représentant élu du Congrès du Chiapas : « *la lucha hay que buscarla* », « il nous faut rechercher la lutte ». *ibid.* p. 182.

²⁸⁰ RANCIÈRE Jacques, « Who is the Subject of Right of Man? », *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, n° 2-3, 2004, p. 297-310

²⁸¹ CRITCHLEY Simon, *op. cit.* p. 186.

Les droits peuvent être des *leviers* d'expression politique au moyen desquels un groupe, jusqu'alors invisible ou exclu, atteint à la visibilité en relation à une injustice ou à un tort témoignant d'une contradiction dans la logique de structure de l'État. Les droits, en conséquence, peuvent être envisagés comme des leviers pour une expression hégémonique dans un processus politique dont la motivation éthique est une situation d'injustice²⁸²

Aux questions posées plus haut, il faut répondre par une considération éthique qui rend possible une manière de vivre rhizomique et le mouvement centrifuge. Autrement dit, nous nous rendons compte qu'ici encore, seulement un commencement éthique peut permettre que la politique, dans le sens que nous lui avons donné, fait son entrée dans la vie humaine. Le con-venir dans cette perspective de la politique et de son action, qui s'installe nécessairement dans le mouvement centrifuge, est motivé et mobilisé par les considérations éthiques que nous avons explicitées. Ce que nous voulons dire par là est que la manière de vivre rhizomique et d'agir ne prennent pas leur vrai sens dans une analyse qui les traite à partir des cadres théoriques traditionnels. Tout leur sens est dans le croisement éthico-politique sans lequel nous pouvons avoir des conclusions erronées concernant la pratique et aussi, plus généralement l'état du sujet dans le mouvement centrifuge.

§22 Humanisation du lieu, lieu de croisement : Levinas, Deleuze, Guattari

S'il y a encore à expliquer le croisement entre éthique et politique en ce qui concerne le mouvement centrifuge, il nous faut d'abord répondre à la question de la possibilité d'un rapprochement entre les pensées de Deleuze et Guattari et celle de Levinas²⁸³. Malgré leur différence définitive – penseurs de l'immanence d'un côté, de la transcendance de l'autre – quant à leur manière d'aborder la philosophie, nous répondons par l'affirmative à la question de savoir si l'hospitalité peut se nourrir de leurs pensées. Nous pensons même qu'une réflexion qui rapproche deux mondes philosophiques aussi différents que ceux de Deleuze et Guattari, et de Levinas, peut se réaliser dans et à partir de

²⁸² *Ibid.*, p. 186.

²⁸³ Nous pensons qu'en faisant cet rapprochement, nous gardons la cohérence entre le développement que nous avons effectué en matière de l'éthique lévinassienne et la politique de devenir. En d'autres termes, nous tenons à faire cet rapprochement pour renforcer les éléments fondamentaux de l'idée du con-venir. Ce développe nous aiderai, ensuite, pour élaborer l'idée d'une politique des déracinés. Voir chapitre 6.

l'analyse de l'hospitalité – l'hospitalité comme lieu de croisement de la pensée de nos philosophes.

Élaborant une réflexion sur le rapport entre les choses et le milieu comme à la fois la possibilité et l'éclatement de leur sens, Levinas donne une définition de ces éléments qui nous sera précieuse pour développer notre propos :

Le milieu a une épaisseur propre. Les choses se réfèrent à la possession, peuvent s'emporter, sont *meubles* ; le milieu à partir duquel elles me viennent gît en déshérence, fond ou terrain commun, non-possédable, essentiellement, à « personne » : la terre, la mer, la lumière, la ville. Toute relation ou possession se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé. Nous l'appelons l'élémental²⁸⁴

Bien que Levinas poursuive son argument par une méditation sur la jouissance et les choses, ce qui nous intéresse est précisément cette définition du milieu en tant que non-possédable. Derrière les choses, ou mieux, *avant* les choses possédables, meubles, il y a un non-possédable immobile. Un non-possédable sans lequel il n'y a ni possession, ni appartenance. Nous le caractérisons comme le principe humanisant²⁸⁵ les lieux, les choses. Une étrangeté sans laquelle il n'y a pas de familiarité. Le milieu n'appartient à personne pour qu'il donne le sens d'appartenance et de possession. Le milieu est l'élémental. Plus encore, « le monde est élémental²⁸⁶ » parce que le monde est humanisant, cet énoncé trouve son sens dans le caractère du monde en tant que non-possédable et partagé entre tous les êtres humains. Pour le dire autrement, ce n'est pas à la possession des milieux que l'humanité est attribuée. Le mieux ou le lieu est humain quand il y a cette considération que l'homme ne peut pas être un possesseur des milieux²⁸⁷.

Le non-possédable qui se présente dans les matières du monde sans encore avoir de forme est un fondement éthique qui peut engendrer une

²⁸⁴ LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris : Livre de Poche, 1991, p. 138.

²⁸⁵ Par humaniser nous entendons la définition suivante : si appartenir et s'appartenir sont le rapport, quasi naturel, que tous les êtres vivants entretiennent avec leur milieu, la conscience ou la considération du non-possédable ou de l'inappropriable sont propres à l'homme.

²⁸⁶ CALIN Rodolphe, SEBBAH François-David, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris : Ellipses, 2011, p. 27.

²⁸⁷ Pour un développement plus ample du non-possédabilité et l'inappropriabilité voir le chapitre 6.

imagination rendant possible la signification de l'hospitalité. Ce à quoi on pourrait objecter que, dans l'hospitalité, le maître des lieux joue le rôle du maître précisément parce qu'il se croit en possession de l'espace.

Pour tenter de d'éclaircir cette difficulté, posons la question de savoir d'où vient le désir de recevoir ? Pourquoi, dans les récits les plus mémorables de l'homme, partout, et tout au long de l'histoire de l'humanité, observons-nous les moments de l'hospitalité et de la présence de l'autre accueilli au sein du Nous ? Pourquoi les histoires des hospitalités commencent-elles souvent par un maître des lieux qui prend la peine de faire de la place pour l'étranger qui vient, au lieu de le jeter hors de son territoire ? Bien que conventionnée, conditionnelle ou sous un ordre juridique et passant par le contrat, le rituel, la cérémonie, nous pouvons dire que l'hospitalité se réfère consciemment ou inconsciemment à cette *non-possédabilité* du monde.

Nous pouvons donc faire un rapprochement entre cette non-possédabilité du monde comme l'élément central de l'humanité et le concept de *déterritorialisation* dans leur pensée de devenir. Nous pensons que ce rapprochement est enrichissant, puisque ce que dit Levinas du milieu et de son impossédabilité peut mettre en évidence la légitimité éthique et la motivation politique du concept deleuze-guattarien. Autrement dit, en faisant ce rapprochement la déterritorialisation obtient son authenticité. Elle peut aussi être étudiée dans notre interprétation du sujet et son rapport à l'hospitalité. Ainsi, nous pouvons expliquer la dimension politique du con-venir.

Ainsi, malgré les différences déterminantes entre les pensées de Levinas et celle de Deleuze et Guattari, nous croyons qu'une réflexion sur l'hospitalité peut avoir la légitimité d'être un lieu commun où ces pensées se croisent, pour donner des possibilités d'ouverture de champs théoriques et d'imaginations en vue de pratiquer l'hospitalité. Nous pensons que l'hospitalité pourrait avoir ce rôle puisque, avec ou par elle, nous réfléchissons à *la place de l'homme*.

Où est-il le vrai lieu de l'homme ? Nous pensons que cette question peut être un point de départ, qui peut être éclairé à partir des pensées de Levinas et de Deleuze et Guattari. La préoccupation de Levinas se traduisant dans des termes tels que *désert, nomadisme, errance*, montre à quel point la question de la

demeure et la manière dont l'homme l'établit est importante pour ce dernier. Nous souhaitons le mettre en écho avec le mouvement de déterritorialisation chez Deleuze et Guattari. « Pour Deleuze et Guattari, aucune territorialisation n'est concevable sans la possibilité de déterritorialisation, mais il n'y a pas de déterritorialisation (qui ne soit pas mortifère) sans possibilité de reterritorialisation. Or on ne peut pas se territorialiser sans maison²⁸⁸. » Les notions de maison, de racine et de Terre trouvent ainsi leur place dans une telle réflexion, et peuvent entretenir un rapport étroit avec l'hospitalité puisque cette dernière est, avant tout, la préoccupation d'une répartition politique de l'espace et de la Terre. De cette manière, ce qui rapproche nos philosophes est l'effort qu'ils emploient pour penser « la façon dont nous interprétons, habitons et territorialisons la Terre²⁸⁹ ». Ce que proposent Deleuze et Guattari est de formuler une politique positive de la créativité qui est basée sur un principe de « déterritorialisation accélérée ». En général, la déterritorialisation fait référence à tout processus qui perturbe un contexte relationnel donné, rendant ce contexte abstrait et donc irréel tout en le fixant simultanément²⁹⁰. En revanche, entre déterritorialisation et reterritorialisation « on ne peut pas dire ce qui est premier », mais « tout territoire suppose peut-être une déterritorialisation préalable ou bien tout en même temps²⁹¹ ». En ce sens, les territoires dans lesquels se fait l'acte de l'hospitalité – et qui se reterritorialisent par le mouvement de con-venir – émergent comme les supports sur lesquels les créations et les significations imaginaires et par conséquent, les expériences, pourraient se produire. Ainsi, la force qui transversaliser les expériences émerge également. Ce qui se passe dans le con-venir n'est pas seulement des transformations communicationnelles – comme la phénoménologie classique le laisserait entendre –, mais plutôt de nouveaux arrangements existentiels, des cartographies et des schémas qui ne résistent pas aux contingences des plateaux possibles et aux mouvements régionaux fluides, mais qui co-évaluent plutôt avec

²⁸⁸ ANTONIONI Manola, « *Lu, Vu, Entendu* » *Chimère*, 2012/1, n° 76, p. 225-237

²⁸⁹ SCHROEDER, Brian, «Reterritorializing subjectivity», *Research in Phenomenology*, n° 42, 2012, pp. 251-266

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1991, p. 194.

eux²⁹². La venue et l'irruption de l'étranger, le tremblement des frontières et l'ordre des choses qui les accompagnent, peuvent donc amener à d'autres ententes et compréhensions du monde et à l'émergence d'autres visages des choses.

Quant à Levinas, il propose dans sa phénoménologie une éthique qui est une manière de comprendre, de voir et de vivre le monde avec l'autre, arrachée du sol, mais en relation avec une terre possible et disponible pour *tout le monde*. Cela est précisément la dimension libératrice de l'extériorité. La déterritorialisation trouve son rapport avec un mouvement de sortir, de vider la place et de laisser la place, mais s'accompagne d'un mouvement de reterritorialisation. Si « se déterritorialiser, c'est quitter une habitude, une sédentarité », et si, « plus clairement, c'est échapper à une aliénation, à des processus de subjectivation précis »²⁹³, le retour alors existera, mais sous des nouvelles modalités qui font du retour autre chose que ce que nous en connaissons. Nous pouvons constater alors que l'ouverture vers un ailleurs précède déjà la reterritorialisation, et c'est cette ouverture qui a rendu cette dernière possible. En d'autres termes, c'est à partir de cette ouverture qu'une demande de déterritorialisation pour restaurer les territoires sur la terre reterritorisée s'effectuerait. De ce fait, lorsqu'il s'agit de l'hospitalité « c'est plutôt dans la relation entre territoire et la terre que s'inscrit la réflexion²⁹⁴ ». Cela se passe, de la manière la plus concrète, en face de l'étranger et de sa venue : un territoire se déterritorialise, pour devenir un territoire reterritorisé avec l'étranger. Chaque accueil passe inévitablement par ce mouvement.

Reprécisons qu'il ne faut pas, par ce mouvement, entendre un retour au sens propre. La sortie qui a lieu dans la déterritorialisation promet des nouvelles formes de reterritorialisation parce que la déterritorialisation n'est pas une fin en soi, ce qui vient après elle est d'un autre ordre. Nous n'avons donc pas un retour au sujet installé, sédentaire et maître de lui-même et des lieux, mais plutôt un mouvement d'identification *autrement* qui dure « jusqu'à une prochaine

²⁹² SCHROEDER Brian, *op. cit.*

²⁹³ DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *L'anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit, 1972, p. 162.

²⁹⁴ Schroeder, Brian, *op. cit.*

déterritorialisation²⁹⁵ ». C'est donc un processus constant de subjectivation issu de la mise en question des rôles et des positions qui participent aux constitutions politiques du sujet et de ses lieux.

§23 Devenir de l'hospitalité

La déterritorialisation consiste donc en deux mouvements simultanés : devenir et *devenir minoritaire*. Avant de développer notre propos, il faut répondre à la question suivante : pourquoi faut-il faire ce mouvement de déterritorialisation ? Ou mieux, pourquoi devons-nous faire entrer ce mouvement dans une considération de la pratique de l'hospitalité ? Pourquoi quitter les habitudes et *déserrer* la terre de nos coutumes, de nos idées ancestrales et de nos racines, ancrées dans l'histoire de nos terres ?

Un retour au chapitre précédent paraît nécessaire. Le territoire est l'imaginaire social institué qui sera remis en cause dans l'hospitalité, mais seulement si une reconsidération éthique est préalablement posée. Plus précisément, la sensibilité et l'engagement de l'hospitalité, et la responsabilité centrifuge sont provoqués et prennent acte face à la violence contre les autres (qui pourrait bien et rapidement s'étendre jusqu'au Nous, les autochtones, compte tenu de la nature de cette violence capable de pervertir même les régimes démocratiques). Ainsi, ce qu'Étienne Balibar appelle la non-violence ou la stratégie de civilité qui « a pour but le renversement d'un certain rapport de forces²⁹⁶ » devient l'élément central de l'hospitalité. Il est clair que les rapports de forces se justifient, et se tiennent dans et sur les significations imaginaires sociales. L'institution, par sa nature, possède une force convaincante. Pour cela, il dispose de différents moyens de persuasion : les significations sociales, l'implication juridique et même la punition. La violence cachée derrière les murs des institutions, notamment dans le cas de l'hospitalité, est oubliée par des moyens institutionnels à la fois psychiques et sociales. Avec cette définition du fonctionnement des institutions, ils se montrent comme s'il n'y avait pas d'échappatoire à la violence. Balibar, cependant, propose une distinction entre la

²⁹⁵ DELEUZE Gilles, Guattari Félix, *op. cit.*, p. 307.

²⁹⁶ BALIBAR Étienne, *Violence et civilité, Willek Library Lectures et autre essai de philosophie pratique*, Paris : Galilée, 2010, p. 162.

violence et la violence extrême. Dans sa thématisations, la possibilité de supprimer la violence extrême se montre envisageable. Cela nous importe puisque dans une réflexion sur l'hospitalité, ce qui apparaît comme étant quasi consubstantielle à cette dernière est le phénomène de la violence extrême. Quoique réversibles l'une dans l'autre, Balibar thématise deux formules de la violence extrême :

La violence ultra-objective réduit « les êtres humains au statut de choses éliminables et instrumentalisables à volonté dans le monde des marchandises » : ce sont les effets du capitalisme mondialisé, avec son concert de paupérisations massives, de déplacements de population, de réductions en esclavage, de famines, d'épidémies. Ces violences ultra-objectives sont sans visage, sans volonté assignable, alors que la seconde modalité, les violences ultra-subjectives, prennent la figure d'un sujet dont l'identité devient « totalement exclusive de toute autre, [...] qui commande impérieusement sa propre réalisation, à travers l'élimination de toute trace d'altérité dans le "nous" et dans le "soi" »²⁹⁷

L'hospitalité est toujours sujette à la violence extrême dans les modalités que Balibar thématise. Autrement dit, elle traverse les deux étapes de la violence extrême. Ces violences extrêmes jouent un rôle majeur dans le départ des individus, confrontés, d'une part, aux conséquences néfastes de la globalisation économique et des politiques économiques dévastatrices aboutissant, parfois, à des guerres civiles ou régionales, et, d'autre part, à des exclusivités identitaires au sein de leurs territoires, quelles que soient les formes de ces dernières (religieuses, ethniques, idéologiques). Ces formules de la violence se rencontrent, une fois de plus, dans les nouvelles destinations. L'imaginaire capitaliste des sociétés occidentales (souvent la destination des migrants) et la structure économique de ces dernières font, le plus souvent, des nouveaux venus des damnés de la terre : marginalisés socialement et économiquement, sans-papiers, sans voix et sans visage. Ils vont connaître, dans la foulée, la violence extrême subjective dans les pays d'accueil dans un durcissement de l'espace public et dans les discours identitaires nationaux rejetant la seule présence des autres différents. Atténuer la violence dans ses formes extrêmes concerne donc immédiatement l'hospitalité.

²⁹⁷ LAVERGNE Cécile, « Les stratégies de civilité : une politique des identités ? », *Rue Descartes*, 2015/2-3, n° 85-86, pp. 164-176

Reste à noter que le cycle de la violence ne s'arrête pas là. À deux moments de la violence extrême subjective se trouve le danger de la *contamination* de la violence. Ce phénomène peut s'observer notamment là où les nouveaux venus s'installent, bien que cette reproduction de la violence ne soit jamais à l'échelle de celle infligée par les autochtones. Cela souligne bien à quel point la politique de solution ou con-venir peut aider à la paisibilité du processus d'accueil à long terme puisque « les modes de subjectivation dépendent fondamentalement des relations sociales et des institutions²⁹⁸ ». Le danger que nous avons évoqué plus haut consiste, précisément, en la destruction de toute relationalité sociale due à la violence extrême à la fois du côté des autochtones et de celui des nouveaux venus. Nous mettons l'accent sur la relation parce que c'est précisément elle qui peut construire le noyau dur de toute revendication politique ultérieure par le développement des résistances.

Dans leur démesure, les violences extrêmes menacent la capacité de résistance des sujets. Cette capacité de résistance, Balibar la désigne comme « minimum incompressible » : « ce qui fait la capacité de résistance des individus à la violence, [...] est l'ensemble des rapports qu'ils entretiennent toujours déjà avec d'autres individus, qui "font partie d'eux-mêmes" comme eux-mêmes "font partie" de l'être des autres²⁹⁹ ».

La contamination de la violence extrême, ici subjective, peut causer alors une déconnexion de tout rapport avec l'autre et l'altérité de deux côtés : à la fois du côté des autochtones mais également pour les nouveaux venus ou les étrangers habitant les territoires du Nous. Cette déconnexion engendrerait un affaiblissement du pouvoir de résistance face à la violence, voire sa destruction, puisque « ce que détruit la violence extrême, c'est la possibilité même de la relation, et donc de toute relation de pouvoir, de conflit et de résistance même à la violence³⁰⁰ ».

C'est dans cette perspective que Balibar propose la stratégie de civilité, et c'est précisément dans cette approche qu'il déplace les concepts de Deleuze et Guattari de devenir minoritaire et de son rapport à la majorité.

²⁹⁸ LAVERGNE Cécile, « Les stratégies de civilité : une politique des identités ? », *Rue Descartes*, 2015/2-3 N° 85-86, pp. 164-176

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

Balibar cite une phrase déterminante de Mille plateaux pour développer son argumentation qui indique l'entrée du désir³⁰¹ comme étant la notion qui permet la mobilisation de la déterritorialisation en politique. Selon lui, Deleuze et Guattari souhaitent l'apparition d'un « désir qui soit celui de sa propre répression ou de sa propre annulation en tant que désir³⁰² ». Du point de vue micro-politique du désir, selon Balibar, lorsque la tâche est donnée de réformer, contrôler, ou mieux de transformer l'État de l'intérieur de manière révolutionnaire, il y a le risque d'établir un projet hégémonique, idéologique qui représente la société comme un « tout » divisé en parties (classes, camps) antagonistes. Ce qui fait d'elle une politique toujours au bord de l'idéalisation de la haine. Du point de vue macro-politique, qui a pour but (à partir et à travers la définition du désir mentionnée plus haut) de « civiliser la domination » à partir des « agencements machiniques du désir » qui permettent la déterritorialisation de formations collectives, ces dernières risquent fort « d'apparaître comme [une] façon de renommer l'acceptation de ces mêmes procès de naturalisation du lien social, d'objectivation de l'individu et plus particulièrement de son corps, de « fluidification » des identités et de perte de repères fixes de l'appartenance (et de l'affiliation) que produisent déjà les processus mondialisés de consommation, de communication et de conditionnement des besoins³⁰³ ». La préoccupation de Balibar est, en somme, tournée vers les risques de fixation ou d'absolutisation

³⁰¹ En formulant ce concept, Deleuze et Guattari, reprennent le concept de désir dans la psychanalyse freudienne. Influencés par la théorie nietzschéenne de la volonté de pouvoir, ils ont présenté une nouvelle interprétation de ce concept. La théorie du désir de Deleuze est basée sur le concept de positivité et de création. Cette théorie s'oppose à la théorie psychanalytique populaire du désir de Freud, dans laquelle le désir est basé sur une perte primaire et éternelle, c'est-à-dire l'expérience de la castration et de la perte de la mère avec l'intervention menaçante du père. Deleuze, en coopération avec Guattari, en adhérant à l'immanence spinozienne, tente de donner une explication du désir dans laquelle l'intervention d'aucune force extérieure et métaphysique du type de l'Œdipe de Freud conduit à la généralisation de la structure du désir et à la répétition des instances du désir. Pour cela, ils proposent la formulation de la machine du désir. L'aspect créatif et événementiel de la performance de la machine à désir de Deleuze et Guattari est placé contre la légalité et la coercition fondamentale de la théorie freudienne du désir. De plus, alors que le sujet principal et normal dans la théorie freudienne du désir est l'hystérique, dans la formulation de la machine du désir, la schizophrénie est supposée. Alors que Freud considère le sujet schizophrène comme un trouble et une déviation de la norme, Deleuze et Guattari le considèrent comme la forme la plus harmonieuse de la subjectivité avec la nature créatrice de l'être. Selon eux, la centralité du sujet hystérique dans la théorie freudienne du désir est causée par l'imposition du modèle d'Œdipe. Cependant, le sujet n'a pas d'existence antérieure, mais est le résultat et le résidu du désir lui-même.

³⁰² DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 262.

³⁰³ BALIBAR Étienne, *Violence et civilité*, pp. 186-187.

des mouvements, dans et par les rapports de force, rendant impossible la politique.

En effet, le risque du devenir majoritaire est la reproduction ou *mimesis* de la violence des appareils d'État par les mouvements révolutionnaires, un tel affrontement ne changeant rien à l'assujettissement du désir de l'individu. À l'opposé, le devenir minoritaire, en tant qu'il est radicalement un devenir-autre, risque de condamner à une fluidité des identités, voire à leur complète dissolution. La civilité serait donc une dialectisation simultanée, critique, de ces deux stratégies majoritaire et minoritaire³⁰⁴

C'est dans cette vision que, pour Balibar, la question politique d'aujourd'hui est « de savoir comment l'équilibre de l'éthique de la conviction et de l'éthique de la responsabilité peut être démocratiquement partagé³⁰⁵ ». Cette question doit être centrale, même si nous nous positionnons en décalage de la stratégie de la civilité, du fait de la différence entre nos définitions de l'éthique ou des éthiques. En considération de ce que nous avons abordé dans le chapitre précédent nous ne nous situons pas exactement dans la dualité entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. Par une phénoménologie radicalisée par éthique nous avons conclu que le processus de la subjectivation possède en lui une responsivité éthique sans laquelle il n'y a pas de sujet. Cette description phénoménologique, qui peut se traduire dans ce que Balibar désigne fluidité des identités, supprime la possibilité d'une liquidation et d'une dissolution du sujet. Autrement dit, nous remplaçons la dualité balibarienne par la description phénoménologique de la responsivité. Dans cette reconfiguration de la question, la problématique n'est alors plus le partage de l'équilibre entre deux définitions de l'éthique, mais plutôt la question de savoir comment la responsivité peut avoir sa place dans l'imaginaire de la politique dans les sociétés modernes.

Nous avons essayé de répondre à cette problématique par une radicalisation de notre vision éthico-politique de l'identité et du sujet, qui trouvait son élaboration dans la pensée de Deleuze et Guattari.

Reprenons la question de l'hospitalité par ce rappel que la politique ne peut jamais être « livrée à elle-même », comme le dit Levinas. Par l'exigence

³⁰⁴ LAVERGNE Cécile, *op. cit.*

³⁰⁵ BALIBAR Etienne, *op. cit.*, p 415

d'une considération éthique de la politique, la réponse à l'avertissement de Balibar est, en quelque sorte, déjà donnée. Autrement dit, l'effort pour élaborer une réflexion éthique de la politique peut être lui-même considéré comme une réponse à la préoccupation de Balibar, qui est tournée vers la pensée de Deleuze et Guattari mais également vers l'hospitalité. Ce qu'il nous semble intéressant de souligner, c'est que l'hospitalité, dans le sens que nous essayé de lui donner par rapport à la rationalité et à l'éthique de la responsabilité responsive, ne peut pas se situer dans la dualité évoquée par Balibar. La pratique de l'hospitalité dépasse la micro et la macro politiques, notamment lorsque nous prêtons attention à la description que Balibar donne de chacune. La pratique de l'hospitalité, ici motivée par le désir, participe à la reconfiguration de l'État (comme le but ultime de la micro politique) ; mais, par sa nature, elle ne peut pas être complice des projets de marginalisation ou d'exclusion, qui sont souvent les conséquences de ce que Balibar spécifie comme idéalisation de la haine. La pratique de l'hospitalité, selon ce que nous avons décrit, provient d'une sociabilité originaire cherchant à trouver des solutions pour faire de la vie politique humaine un espace de vivre ensemble, incliné toujours vers la diminution de la violence et la domination. En ce qui concerne la macro politique, l'hospitalité adhère également, dans sa raison d'être la plus importante, au projet de civiliser la domination des étrangers, ou mieux de l'étrangeté. Pourtant, ce qui se passe dans sa manière d'être rhizomique ou avec son agir déterritorialisant ne risque pas de produire la fluidification des identités qui amène à une perte de l'aspect social et psychique du sujet. Comme nous l'avons montré, la subjectivation du sujet est, totalement, une réponse aux autres. Dans cette vision, l'hospitalité, lieu de résistance, pourrait devenir l'une des bases de « ces luttes [qui] s'ouvrent à des processus des subjectivations imprévisibles³⁰⁶ ». C'est dans cette appréhension que l'hospitalité peut être considérée comme devenir.

³⁰⁶ LAZZARATO Maurizio, « Lutte de « minorités » et politique du désir » *Chimères : Revue des schizoanalyses*, 1998, n°33, p. 53-62

§24 Centripétence de la politique contre l'hospitalité

Maintenant, et avec les explications ci-dessus, nous pouvons mieux expliquer la relation entre la centripétence de la politique la pratique de l'hospitalité. La centripétence est le mouvement, ou plutôt, la *force* du dehors ou de la marge vers le centre. Il peut s'agir d'un retour ou d'un mouvement de régression – une forme d'*appauvrissement de multitudes*. Se centraliser, c'est également se con-centrer : se réunir et se rassembler autour *des centres*. Notre réflexion peut se nourrir de celle de Chantale Mouffe et de sa formule d'un « radicalisme centriste »³⁰⁷. Elle explique sa formule comme le problème le plus important des démocraties libérales et attire notre attention sur les luttes et des conflits qui sont, pour elle, les éléments constitutifs de la démocratie, occultés par le récit libéral de la politique³⁰⁸. Comme elle le souligne, cette critique concerne surtout les nouvelles formes politiques apparues les dernières décennies avec l'émergence et l'essor de la globalisation économique et également politique, comme la forme violente et intrusive la plus récente du capitalisme. À première vue, la globalisation peut apparaître comme une forme décentralisée de l'économie et de la politique, qui a la prétention de s'élargir à l'échelle planétaire, en s'adaptant aux moyens et aux systèmes locaux de production et du vivre ensemble – comme une forme économique-politique dans laquelle la collaboration harmonieuse des forces productives voit sa réussite maximale. Cela est bien loin de la réalité, la globalisation est une forme parfaite de l'accumulation de la richesse, de la centralisation des identités, de la

³⁰⁷ « Les sociétés étant entrées dans une étape de la modernité fondée sur l'existence d'un consensus. » MOUFFE Chantale. « Le politique et la dynamique des passions », *Rue Descartes*, 2004/3-4, n°45/46, p. 179-192. Dans cet article Mouffe énumère les causes de la disparition de la perspective politique dans les sociétés industrielles les plus avancées : la prédominance d'un régime néolibéral de mondialisation et l'individualisme consumériste et ses conséquences. En un mot, ce qu'elle critique, c'est tout l'imaginaire social de ces sociétés. Ce que nous voudrions montrer, est précisément le lien entre cette disparition de la perspective politique et celle de l'hospitalité. Tout au début de son ouvrage, René Schérer parle de la « perte d'une disposition, d'une « puissance » (potentia) ... propre à l'humanité immémoriale » quand il parle de la perte du sens de l'hospitalité. SCHERÈR René, *Hospitalité*, Paris : Économie, 2004, p. 4.

³⁰⁸ Nous sommes, cependant, conscients de la différence interprétative qui s'opère quant à la réflexion de Mouffe. Par « radicalisme centriste » elle entend l'insignifiance des partis politiques qui perdent leurs identités en renonçant aux différences qui distinguent non seulement leurs visions, mais aussi leurs manières d'être en politique et de gouverner. Pour le dire simplement, elle voit la crise démocratique dans la ressemblance, de plus en plus grande, entre les partis politiques de gauche et de droite. Néanmoins, nous pensons que prendre le centre, et la centralité comme problématique principale et de les réinterpréter ne va pas dénaturer la critique de Mouffe.

concentration des forces sécuritaires et une homogénéisation mortifère des récits et des vécus qui font les mondes : une standardisation des différences et des perspectives qui sont censées être à l'origine de la diversité des hommes et des cultures. La réduction de la planète à un village n'est donc pas simplement un slogan de cette ère, elle démontre la nature et surtout l'imaginaire de ce phénomène prétendant conquérir tous les *mondes*. La centripétence de la politique est la caractéristique de l'imaginaire moderne capitaliste et mondialisé, dans lequel l'esprit de l'homme est « trop étroit » et « trop étriqué », ainsi que le décrit René Schérer.³⁰⁹ La mise en question de cet imaginaire n'est possible qu'en imaginant autrement la relation, l'étranger, l'hospitalité et le monde³¹⁰. Néanmoins, il faut éviter de surcharger, en quelque sorte, la pratique de l'hospitalité. Cette dernière est, certes, ce qui s'oppose à et sort de cet imaginaire, mais la pratique de l'hospitalité trouve ses limites et même son impuissance en acte. Lorsque nous avons affaire à des institutions, comme les systèmes sécuritaires, policiers, juridiques et à des significations qui vont à l'opposé de ce qu'un acte d'hospitalité peut engendrer, il faut, tout en étant prêt à penser l'ouverture, avoir une approche réaliste du problème. La centripétence est en soi une position prise par rapport aux frontières, celle du rejet et de la répulsion vers ces dernières, lorsqu'elles ne prennent sens que par protéger la sûreté du même. La centripétence est aussi le mouvement d'accumulation et surtout la politique de produire des centres et des limites. Il faudrait peut-être ici parler des centripétences, qui ne sont pas seulement géographiques, ni uniquement physiques, politiques ou sociale. En un mot, la logique de la centripétence est une logique oublieuse de la marge, et éliminatrice des étrangetés et des non-Nous. Elle est l'inclination à concentrer et se con-centrer pour s'approprier la différence et contrôler, voire dominer, tout ce qui se déplace, change et se meut. Nous pouvons aussi observer l'émergence, dans la globalisation économique, d'îles-centres nationales et régionales, liées les unes aux autres par et dans la

³⁰⁹ *Ibid.*, p.6.

³¹⁰ Cet aspect perturbateur de l'hospitalité est l'une des caractéristiques les plus remarquables qui se manifeste dans sa réalisation, qui que soit l'acteur et indépendamment de son lieu d'effectuation. Dès qu'on fait l'acte de l'hospitalité nous sommes déjà en train de secouer l'ordre établi : « Ce n'est pas être idéaliste que vouloir être hospitalier et il y a sens à le revendiquer face à des sociétés travaillées par une volonté d'expulsion sans précédent qui, telle une lame grandissante, fait vaciller l'ensemble des structures. ». BRUGÈRE Fabienne, LE BLANC Guillaume, *La fin de l'hospitalité : L'Europe, terre d'asile ?*, Paris : Flammarion, 2018, p.195.

logique centripète. En ciblant les étrangers aux « îles », ou plutôt aux marges des îles, une volonté de déplacer la violence à ces bords-là s'exprime, et de faire de la violence le lien qui unissent ces espaces les uns aux autres. Si elle pourrait retourner dans les centres formant et instituant les relations en leurs seins, dans ce cas, la logique centripète cherche plutôt à créer des nouveaux centres à l'intérieur des anciens centres pour canaliser l'étendue de la violence. Au lieu de chercher à limiter (ou faire disparaître) la violence, une sorte de canalisation de cette dernière prend s'attribue la tâche de l'orienter vers les non-nous pour protéger les centres.

La pratique de l'hospitalité est à l'opposé de cette logique. Elle se place dans une manière de vivre le monde qui est cosmopolitique³¹¹. Son imaginaire tend à l'étranger – l'étranger en tant qu'individu d'autres terres, et l'étranger en tant que pays ou territoires autres que le nôtre – et va vers les frontières le chercher. Comme nous l'avons dit, il ne s'agit pas exclusivement de la géographie, tous les mouvements partant des centres vers les marges portent en eux une forme de l'hospitalité, parce que celle-ci est essentiellement centrifuge. Ce qui est important à souligner ici est qu'il faut entendre par cette opposition non-équilibrée des sorties que l'hospitalité engendre au moment de sa réalisation. Des sorties de l'imaginaire institué qui créent des nouveaux lieux d'expérience. Nous appelons ces lieux dans lesquels l'hospitalité se réalise l'hétérotopie. Cela relève d'une résistance qui non seulement s'oppose à la politique centripète, mais qui fait aussi entrer dans son imaginaire les nouvelles significations et les nouvelles raisons d'agir. Nous le considérons comme une résistance imaginative, normative et politique en vue d'agir puisque cette « rationalité morale et politique³¹² » qui est la partie majeure de la composition de l'imaginaire moderne ne peut pas « être défaite de l'intérieur³¹³ ». L'hospitalité a en elle la force de proposer ce qui pourrait *décentrer* et ouvrir la possibilité d'une tension en politique³¹⁴. Elle participe activement à l'exercice de créer des nouvelles significations et formes se situant dans les rapports de

³¹¹ Le dernier chapitre est entièrement consacré à ce sujet.

³¹² AGIER Michel, *L'étranger qui vient : repenser l'hospitalité*, Paris : Seuil, 2018, p. 85

³¹³ *Ibid.*, p. 85

³¹⁴ *Ibid.*

force changeant lors de l'accueil et de la désignation de l'étranger et de ses frontières. Ainsi « s'ouvrent les imaginaires », et, au lieu de subir « les sédiments paralysants » des sociétés (les institués), la « capacité créatrice de l'imagination » se met à l'œuvre (l'instituant)³¹⁵. C'est ainsi que l'ouverture de l'hospitalité fait résistance contre la centripétence de la politique.

Cependant, nous pouvons décrire deux perspectives, même si elles s'entremêlent, de la pratique de l'hospitalité dans son affrontement à des extériorités qui font d'elle une lutte en vue d'émancipation. En poursuivant Deleuze et Guattari, la première perspective est ce que nous avons appelé *machine de guerre*. Et la seconde est le concept de *devenir minoritaire*. La pratique de l'hospitalité dans cette perspective est issue d'un mouvement qui la précède et qui la rend possible. Ce que Deleuze et Guattari nomment devenir minoritaire se situe devant l'état majoritaire. La majorité est la définition générale des systèmes complets et prédéfinis des manières d'être, en dehors desquelles aucun être n'est supportable. « Ce qui définit une majorité c'est un modèle auquel il faut être conforme. Tandis qu'une minorité n'a pas de modèles, c'est un devenir, un processus³¹⁶ ». Nous pouvons bien comprendre qu'ici le nombre ne définit pas la majorité ni la minorité. Les minorités portent en elles une dimension d'émancipation :

La puissance des minorités ne se mesure pas à leur capacité d'entrer et de s'imposer dans le système majoritaire, ni même de renverser le critère nécessairement tautologique de la majorité, mais de faire valoir une force des ensembles non dénombrables, si petits soient-ils, contre la force des ensembles dénombrables³¹⁷

Cette puissance est celle du « devenir-minoritaire »³¹⁸. Mais il faudrait s'arrêter un instant sur le rapport entre l'émancipation et le devenir minoritaire, car ce qui se crée dans le devenir minoritaire est un renversement de l'idée

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ En deux cas, la minorité crée des modèles ; lorsque « elle veut devenir majoritaire, ou qu'elle est contrainte de se doter d'un « modèle » nécessaire à survie (pour être reconnu, imposer des droits, avoir un statut). LAZZARATO Maurizio, *op. cit.*

³¹⁷ DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Mille Plateaux*, p. 588.

³¹⁸ DAESEUNG Park, *La stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari*, thèse en philosophie, l'Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2020, p. 183

classique de l'émancipation. « Le devenir-minoritaire est radicalement opposé à l'émancipation en tant que majorisation des minorités³¹⁹. »

Pour ne pas pervertir l'émancipation en rendant compte de cette dernière dans le sens d'une majorisation des minorités, il faut distinguer quelques éléments dans le langage de Deleuze et Guattari. Si les ensembles dénombrables peuvent se comprendre comme le modèle ou le centre dans lequel s'accumule et se trouve tout ce par quoi les rapports entre le modèle et les membres sont garantis et entretenus, les ensembles non dénombrables ne peuvent pas être définis aussi facilement. Par là, une nouvelle différence concernant les approches des notions de minorité et de majorité chez Balibar, et chez Deleuze et Guattari, se fait jour :

La thèse de Balibar [n'est] pas si loin de l'inspiration kantienne qui prétend autonomiser les minorités. En revanche, ce n'est pas dans les termes d'émancipation et d'autonomie, mais dans les termes d'« axiomatique » et d'« ensemble non dénombrable » que les auteurs de *Mille plateaux* posent le problème des minorités. Ils acceptent évidemment que les luttes d'émancipation, qui procèdent dans le système majoritaire ou au « niveau des axiomes », sont également déterminantes : « lutte des femmes pour le vote, pour l'avortement, pour l'emploi ; lutte des régions pour l'autonomie ; lutte du tiers monde ; lutte des masses et des minorités opprimées dans les régions de l'Est ou de l'Ouest... ». Néanmoins, si les femmes et les masses sont conçues comme minorités, ce n'est pas simplement qu'elles sont non-émancipées ou s'éloignent des droits universels, mais plutôt qu'elles sont « non dénombrables » et « indéfinissables », c'est-à-dire qu'elles ont des puissances de devenir ; émancipation et autonomie ne sont que des notions secondaires qui seront redéfinies par le devenir-minoritaire dans un « autre domaine que celui du Pouvoir et de la Domination » ; l'autonomie n'est pas ce qui manque dans la minorité : elle n'est pas un devenir-majorité des minorités, mais le devenir-minoritaire des minorités ou de tout le monde. De cette manière, le devenir-minoritaire rompt avec l'idée kantienne de l'émancipation³²⁰

Nous pouvons mieux comprendre comment et pourquoi Balibar considère la stratégie minoritaire et la stratégie majoritaire dans un but commun. Si pour Balibar l'autonomie des minorités dans la revendication des droits universels politiques est en jeu, pour Deleuze et Guattari ce n'est pas l'autonomie mais la non-dénombrabilité des minorités qui constitue leur puissance et fait entrer le devenir, d'une manière significative, dans la politique. La non-

³¹⁹ *Ibid.*, p. 198

³²⁰ *Ibid.*, p. 221

dénombrabilité signifie également le non planifiable et le non déterminable, qui sont aussi les éléments phares mobilisés dans la pratique de l'hospitalité. Ici, nous pouvons trouver un rapprochement, entre ce qui vient d'être dit et ce que Balibar attribue à des stratégies minoritaires et majoritaires comme étant le trait en commun, à savoir la stratégie *par en bas* – primordiale dans toute réflexion sur l'hospitalité – :

« Ce qu'une stratégie majoritaire et une stratégie minoritaire ont en commun, c'est en effet la conviction que l'espace de la politique ne peut être ouvert par en haut (ou par le centre, en disposant les forces sociales et les rapports sociaux autour d'un sujet unique). Elles voient dans [l'] ouverture un objectif, et même un résultat (plusieurs fois atteint dans l'histoire, de façon intentionnelle ou non, que ce soit sous le nom de « démocratie » ou un autre) de l'action d'individu et de force qui « s'émancipent elles-mêmes » indépendamment des structures institutionnelles³²¹ ».

Nous nous sommes employés précédemment à expliquer la préoccupation de Balibar concernant les concepts de minoritaire et de majoritaire, mais il nous semble important d'effectuer à nouveau un rapprochement entre cette préoccupation et notre réflexion sur la pratique de l'hospitalité. Nous nous sommes employés précédemment à expliquer la préoccupation de Balibar concernant les concepts de minoritaire et de majoritaire, mais il nous semble important d'effectuer à nouveau un rapprochement entre cette préoccupation et notre réflexion sur la pratique de l'hospitalité ? Il nous répond clairement :

Dans leur relation plutôt que dans leur autonomie, les stratégies que j'ai appelé majoritaire et minoritaires [...] ce qui est en jeu [...] ne concerne plus la constitution d'un pouvoir public, ou l'institution d'une relation stable entre la société et l'État (même dans la forme du pluralisme ou du libéralisme), mais plutôt la manière de prendre ses distances avec l'État et les impératifs de sa constitution³²²

Ce ne sont pas les institutions mais les dominés ou les marginalisés, plus précisément dans notre étude les étrangers, les sans-papiers, les réfugiés et tous ceux qui portent une étrangeté qui leur coûte une privation des droits, qui participent, eux-mêmes, à cette stratégie qui constitue le mouvement de déterritorialisation, pour le dire avec les mots de Deleuze et Guattari. Cependant,

³²¹ BALIBAR Étienne, *op. cit.*, p. 177

³²² BALIBAR Étienne, *Violence et civilité*, p. 176.

Balibar est conscient de la différence qui a lieu dans la réalisation de cette stratégie :

les deux dernières stratégies bifurquent, car c'est entre elles qu'« il existe philosophiquement quelque chose comme une antinomie au sens kantien » : entre la stratégie majoritaire qui porte sur « l'identification des masses à des majorités au moyen d'idéaux émancipateurs » et la stratégie minoritaire qui est « la déterritorialisation du désir à travers la multiplicité des devenirs minoritaires » ; du point de vue de la première, la seconde risque d'« apparaître comme une façon de renommer l'acceptation de ces mêmes procès de naturalisation du lien social, d'objectivation de l'individu et plus particulièrement de son corps, de fluidification des identités [...] que produisent déjà les processus mondialisés de consommation », tandis que du point de vue de la seconde, la première, qui est indissociable d'une « idéologie totale, sinon totalitaire », « n'est jamais à l'abri de l'idéalisation de la haine³²³ ».

Deleuze lui-même explique que devenir n'est ni prévisible, ni programmable, car il ne peut pas être déterminé : « à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même³²⁴ ».

Dans cette situation, l'hospitalité jouerait deux rôles. Elle met en question le rapport entre le modèle et les membres, autrement dit, elle défie la majorité et le majoritaire et facilite le devenir minoritaire. Et, dans cette reconfiguration des rapports et des actions, elle parvient à imposer une reconsidération des étrangers et de tout ce qui la concerne, une politique des minorités, puisque, de cette façon, la politique de l'hospitalité, qui est une politique centrifuge, singularise et produit des singularités au sein d'elle-même.

Les luttes minoritaires produisent toujours des singularités aussi bien à travers la création de nouveaux désirs et de nouveaux besoins [mais il faut cependant savoir que cela n'est pas fatal et que les luttes peuvent être basées sur autre chose que le désir, comme l'auteur montre par la suite] qu'à travers les « urgences » qu'elle font émerger du fond de la société : la pauvreté, la maladie, les discriminations. La singularité ne doit pas être, comme dans la tradition politique moderne, ramenée à l'intérêt général, mais doit être affirmée en tant que telle. Pour ce faire, les luttes des minorités tendent à subordonner l'universel à l'expression des singularités et aux processus de subjectivation imprévisible, en montrant que l'intérêt général est de produire de la différence et de l'hétérogène³²⁵.

³²³ DAESEUNG Park. *Ibid.*, p. 19.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.* p. 142

Lorsque l'ouverture devient pour une société une signification imaginaire principale à partir de laquelle toute une série d'actions et de luttes prennent sens, l'intérêt général serait de se pencher sur l'importance de ce mouvement anti-centraliste. Dans cette appréhension, nous ne sommes en aucun cas témoins d'une réception unilatérale – idéalement parlant – des étrangers dans les territoires du même. Il y a toujours le mouvement de croisement, entre le centre et la marge, qui engendre des singularités et produit des minorités en s'éloignant des centres majoritaires. Pourtant, ce constat n'est pas réservé seulement aux nouveaux arrivants ou, au contraire, uniquement aux membres autochtones de la société. Nous retenons cette leçon de la stratégie de *civilité* fondée sur la conviction que les transformations sociales se font dans ce croisement inattendu et indéterminé. « Les devenirs ne sont pas des phénomènes d'imitation, ni d'assimilation, mais de double capture, d'évolution non parallèle, de noces entre deux règnes ³²⁶».

Provenant de l'ouverture, le devenir est toujours tendu vers le dehors des centres, il y a donc une dimension émancipatrice et indéterminable dans le mouvement centrifuge de la politique qui s'éloigne des modèles et les remet en cause. L'intérêt collectif se traduit ici par le *devenir-majoritaire des dominés*³²⁷. Le projet politique centrifuge consiste, donc, à chercher et à l'anticiper³²⁸. Le vrai conflit prend sens dans la tension entre deux notions : l'homme majoritaire, qui peut être blanc, adulte, mâle, et ce qui se situe devant cette majorité ; les enfants, les femmes et aussi les animaux, les végétaux, les noirs, les juifs, les homosexuels, etc.³²⁹.

³²⁶ DELEUZE Gilles, PARNET Claire, *Dialogues*, Paris : Flammarion, Paris, 1977, p. 8

³²⁷ *Ibid.*, p. 178

³²⁸ Balibar présente Gramsci comme le penseur cherchant et anticipant ce mouvement.

³²⁹ Deleuze et Guattari explique cette minorité à un moment donné dans *Mille Plateaux* : C'est une notion très complexe, celle de minorité, avec ses renvois musicaux, littéraires, linguistiques, mais aussi juridiques, politiques. Minorité et majorité ne s'opposent pas d'une manière seulement quantitative. Majorité implique une constante, d'expression ou de contenu, comme un mètre-étalon par rapport auquel elle s'évalue. Supposons que la constante ou l'étalon soit Homme-blanc-mâle adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque (l'Ulysse de Joyce ou d'Ezra Pound) Il est évident que « l'homme » a la majorité, même s'il est moins nombreux que les moustiques, les enfants, les femmes, les Noirs, les paysans, les homosexuels..., etc. C'est qu'il apparaît deux fois, une fois dans la constante, une fois dans la variable d'où l'on extrait la constante. La majorité suppose un état de pouvoir et de domination, et non l'inverse. Elle suppose le mètre-étalon et non l'inverse. [...] Une autre

Balibar pose une question déterminante à Deleuze et Guattari, pour avancer son propos : quel rôle peuvent avoir le noir, la femme ou le juif dans la pensée ? Autrement dit, Balibar pose la question de l'importance du devenir-minoritaire dans la pensée et par conséquent dans la politique. Sa réponse à cette question nous semble intéressante et peut être reprise ou prolongée pour expliquer le cas du migrant et de l'étrange.

Ce qu'indiquent les noms de « Noir », de « Juif » et de « femme » n'est pas une identité ou un groupe, c'est le signe d'un devenir en cours, ou d'une différence à produire (en train de se produire) au sein d'une conjoncture. Une facette du « peuple manquant », qui est destiné à le rester. C'est aussi ce qui est appelé [...] une « ligne de fuite»³³⁰

Le mouvement de l'hospitalité et ce que nous avons appelé le con-venir sont précisément cette ligne de fuite pour toute une politique et une société. Faire la politique avec l'étranger, c'est aussi faire de con-venir un devenir-autre, ou devenir l'autre dans la pratique.

S'éloigner des centres et des modèles, c'est-à-dire des lieux d'accumulations et de concentrations exclusives, pour aller vers les sans-modèles et les minorités n'est pas seulement un mouvement de devenir-minoritaire Ce mouvement qui porte en lui une déterritorialisation et des forces centrifuges est une sorte de l'hospitalité, et l'ouverture de l'hospitalité n'est garantie que dans ce mouvement.

Il est question de l'hospitalité parce que l'étranger, le nouvel arrivant, le migrant ou le réfugié, détachés de leurs centres, fait son entrée en errance et portent « la vie nue » de l'homme dans la société. Dénués et dénudés de tous les attributs fournis ou imposées par des États-nations ils font leur entrée dans le territoire de Nous en tant qu'homme et non en tant que citoyen parce qu'ils sont privés des droits nationaux.³³¹ Cette entrée pourrait être par excellence une

détermination que la constante sera donc considérée comme minoritaire, par nature et quel que soit son nombre, c'est-à-dire comme un sous-système ou comme hors-système. Mille Plateaux, p. 133.

³³⁰ Ibid., p. 185.

³³¹ Au-delà des questions juridiques, l'étranger se distingue des autochtones et aussi des minorités de la société d'accueil par deux facteurs majeurs : bien que les minorités se voient situés aux marges et dans une position inférieure de la majorité, cela n'empêche pas qu'ils aient une « histoire partagée », même si elle n'est pas écrite par et pour les minorités. Par ailleurs, ces

décentralisation pour et dans la société, laquelle pourrait participer à l'établissement d'ordres nouveaux, quand bien même cette entrée ne serait qu'un début, et éphémère, avant le retour de discriminations, de répressions et de dominations. Ici, la politique centrifuge et la déterritorialisation comme les éléments de la politique de l'hospitalité jouent un rôle important dans ce qui fait de ces mouvements les moteurs de changement social perpétuels.

Pour expliquer davantage ce point, nous souhaitons convoquer la notion des droits de l'homme conçue et fondée dans et sur la signification libérale de l'imaginaire moderne. La notion des droits de l'homme est toujours porteuse d'une dimension de dissensus, parce qu'elle est abstraite et interprétable, et qu'elle laisse apparaître des formes de désobéissances et de dissidences à partir d'elle-même. Autrement dit, les nouvelles interprétations des droits de l'homme selon chaque époque et chaque situation politico-sociale permettent que les contestations puissent se baser sur des justifications valables et légitimes. L'expérience de l'étranger et des étrangers participe essentiellement au recul du quotidien et du standard qui génère, la possibilité d'avoir des nouvelles interprétations. Élargir les droits et couvrir les non-protégés prend son sens précisément dans cette compréhension du concept des droits. Ainsi, une forme de la politique peut être pensée qui, dans la préoccupation pour les droits de l'homme, pourrait aller au-delà des limites des droits nationaux et internationaux, basés sur une définition étroite de la citoyenneté, en vue de donner des nouvelles définitions de droits adaptées aux nouvelles situations.

Les esquisses de cette sorte de politique se dessinent de temps à autre dans des villes et des villages, en Europe et ailleurs, dans des municipalités, des associations, etc. de temps aux villes et villages en Europe et ailleurs, aux municipalités, aux associations etc. Compte tenu de ces nouvelles formes d'acceptation et de réception, de leur organisation et des résultats que de tels

minorités, au contraire aux nouveaux arrivants et aux étrangers, ont une identité sociale spécifique comme la femme, le noir, l'ouvrier ou l'enfant par laquelle elles sont reconnues ou non. Nous pouvons résumer alors que les étrangers et les nouveaux arrivants portent la vie nue parce qu'ils non pas en partage l'histoire sociale des autres et aussi et surtout ils ne sont pas prévisibles selon les identités attribuées ou imposées. L'imprévisibilité constitue ici la caractéristique essentielle de l'étranger. Ce qu'il apporte de bénéfique pour une société est précisément ce potentiel et ce rappel de devenir imprévisible devant l'institution c'est-à-dire devenir autre. Dans le dernier chapitre nous allons proposer, à partir de cette condition de l'étranger, une réflexion sur une citoyenneté mondiale et cosmopolitique.

lieux d'expérience ont pu donner, pour eux-mêmes mais pour toute l'humanité, nous pouvons dire que le con-venir fondé sur une perception cosmopolitique cherche à mettre en cause les centres nationaux de décisions, pour valider les nouvelles organisations politiques à petite échelle au sujet de l'hospitalité. Imaginer une hausse d'autorité pour les communes, les municipalités, les quartiers pour s'organiser. Mettre en place leurs hospitalités pourrait être un début pour une reconfiguration politique des systèmes, et du concept du lieu politique et de son rapport au centre.

§25 Lutte hétérotopisante des dehors de la politique centripète

Ce qui vient d'être dit, est imaginable dans ce que Michel Foucault appelle les hétérotopies. Foucault définit ces dernières en les distinguant de l'utopie, « puisqu'il faut réserver ce nom à ce qui n'a pas vraiment de lieu³³² » :

[...] ces espaces différents, ces autres lieux, ces contestations mythiques et réelles de l'espace où nous vivons... les espaces absolument autres... [Ils] peuvent prendre, et prennent toujours, des formes extraordinairement variées ; et peut-être n'y a-t-il pas, sur toute la surface du globe ou dans toute l'histoire du monde, une seule forme d'hétérotopie qui soit restée constante. On pourrait peut-être classer les sociétés, par exemple, selon les hétérotopies qu'elles préfèrent, selon les hétérotopies qu'elles constituent³³³

Les hétérotopies, selon Foucault, sont des lieux à l'intérieur d'espaces plus grands (par exemple des sociétés) qui ont leurs propres règles, des règles qui ne se pratiquent qu'au sein de ces lieux-là. Ces lieux ont des liens historiques, urbains, architecturaux, politiques, juridiques ou encore imaginaires aux sociétés qui, en quelque sorte, les contiennent, mais, par leur raison d'agir externe basée sur des règles autres, ils sont distincts de la société. Le rapport complexe entre les hétérotopies et la société est défini selon la relation que ces dernières

³³² Foucault, Michel, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Présentation de Daniel Defert, Lignes, Paris, 2009, p. "Des espaces autres" est une conférence que donne Foucault au Cercle d'études architecturales, le 14 mars 1967. Cette conférence est reprise dans le volume *Dits et Écrits II*, et Foucault n'autorisa la publication de celle-ci qu'au printemps 1984. Cette version de 1984 donc, est significativement différente de celle reprise dans le livre *Le corps utopique, les hétérotopies* de Michel Foucault et présenté par Daniel Defert Daniel Defert. Il s'agit là de la retranscription de conférences radiophoniques prononcées par Michel Foucault en décembre 1966, texte qu'il retravaillera pour sa conférence quelques mois plus tard. (Explication par N. Grosse, dans *Sur les hétérotopies* de Michel Foucault). Nous nous autorisons à nous nourrir de toutes les deux versions.

³³³ *Ibid.* p. 25-26.

entreprennent : les forces centripètes et centrifuges, l'ouverture ou la tendance à s'enfermer. Le rapport des hétérotopies à la société est complexe, et il est défini ou sensé selon la nature des hétérotopies et sa relation à la société :

La curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, [...] sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés, réfléchis³³⁴

Ce n'est pas leur fonctionnement ni leur statut qui les rend hétérogènes et *hétérotopos*, mais plutôt leur position par rapport à l'imaginaire social institué. Il y a donc la concrétisation d'autres imaginaires ou les imaginaires autres dans ces lieux. En donnant plusieurs exemples par lesquels il dénombre en même temps les principes des hétérotopies, Foucault laisse ouvert les possibilités de conceptualisations diverses même opposées.

Cependant, quelque chose est évident, les hétérotopies sont les lieux acentrés et c'est par cette caractéristique que nous les comprenons³³⁵. Et c'est précisément pour cela qu'« à l'inverse de l'utopie qui console, l'hétérotopie inquiète, peut-être jusqu'à nous inquiéter, secouer les familiarités de notre pensée, suspendant, bloquant et faisant vaciller nos manières de représenter, de classer et de catégoriser³³⁶ », parce que les hétérotopies ont la possibilité les hétérotopies ont la possibilité de caractériser et aussi de concrétiser les lieux étrangers et d'étrangetés. Elles sont propices à des réorganisations

³³⁴ FOUCAULT Michel, « Des espaces autres », *Dits et écrits II*, Paris : Gallimard, 2001, p. 1574. « Ces espaces effectifs, qui sont en liaison avec tous les autres, qui contredisent pourtant tous les autres emplacements, ces *contre-emplacements*, espaces *absolument* autres, sont cette multiplicité de lieux que Michel Foucault a décidé de rassembler et de désigner sous ce néologisme d'*hétéro-topie* (formé des éléments grecs *topo-*, de *topos* "lieu" et *hétér(o)*, *hétéro-*, "autre" : "lieu autre") », GROSS Noé., *ibid.*

³³⁵ Ce qui ca être expliqué c'est, d'une façon tout à fait intéressante, ce que nous entendons par le mouvement centrifuge ; « Les *hétérotopies* inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la "syntaxe", et pas seulement celle qui construit les phrases, – celle moins manifeste qui fait "tenir ensemble" (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses. C'est pourquoi les *utopies* permettent les fables et les discours : elles sont dans le droit fil du langage, dans la dimension fondamentale de la fabula ; les *hétérotopies* (comme on en trouve si fréquemment chez Borges) dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire ; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases ». FOUCAULT Miche, *Œuvres*, Paris : Gallimard, coll. "La Pléiade", vol. 1, Paris, 2015, p. 1036.

³³⁶ GROSS, Noé, *op. cit.*

géopolitiques, identitaires, politico-culturelles qui font d'un espace le lieu commun de rencontres et d'accueil.

Selon Foucault, nous pouvons classer les sociétés selon leurs hétérotopies de préférence, en quelque sorte, du moins les hétérotopies qui s'y créent. Dans les démocraties occidentales d'aujourd'hui, s'agissant de la gestion ou la biopolitique de l'hospitalité, l'emblème des lieux d'hétérotopies sont les camps urbains, au milieu ou à l'écart des villes. Néanmoins, nous proposons d'imaginer autrement les hétérotopies dans la pratique de l'hospitalité et dans la politique qui exige. Nous insistons sur le choix d'hétérotopies au lieu d'utopie puisque ce qui se passe dans de tels espaces, où une telle opération externe et interne est à l'œuvre, est quelque chose qui se fait tous les jours. Dans le cadre de la réflexion sur l'hospitalité, la plus importante différence entre l'utopie et l'hétérotopie est l'impossibilité utopique de l'hospitalité : dans l'utopie, il n'y aura plus besoin de l'hospitalité. Cette remarque constitue la clé de voûte de toute utopie de l'hospitalité. À défaut l'imagination de l'utopie est incomplète et inachevée, puisque dans l'utopie les frontières et les discriminations, les identités et les séparations n'existent tout simplement pas. Les hétérotopies sont, elles, les laboratoires quotidiens de la pratique de l'hospitalité, sans laquelle d'ailleurs une hétérotopie, selon nous, ne peut pas être. Pour autant, le rapport entre l'utopie et l'hétérotopie est ambigu, parfois extrêmement poreux, Foucault donnant lui-même l'exemple du miroir qui peut être, à la fois, une utopie et une hétérotopie. C'est ainsi que les hétérotopies se concrétisent en une infinité de lieux, ou de non-lieux, engendrées par des sociétés humaines et selon différentes reterritorialisations opérées. Foucault tranche cette dualité ainsi :

Des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies³³⁷

³³⁷ FOUCAULT Michel, « Des espaces autres. » conférence au Cercle d'études architecturales, consultable : <https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heteroTopia.fr/>.

Foucault classe les hétérotopies en deux types généraux, selon deux formations sociales. Le premier concerne les hétérotopies de crise, qui ont leur lieu dans des sociétés qu'il qualifie de primaires.

C'est-à-dire qu'il y a des lieux privilégiés, ou sacrés, ou interdits, réservés aux individus qui se trouvent, par rapport à la société, et au milieu humain à l'intérieur duquel ils vivent, en état de crise. Les adolescents, les femmes à l'époque des règles, les femmes en couches, les vieillards, etc.³³⁸ »

Dans les sociétés modernes, les lieux de crise ne cessent de disparaître et sont remplacés par les hétérotopies que Foucault appelle « déviation » : « celle dans laquelle on place les individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée³³⁹ ». L'enjeu qui se dégage pour nous est alors d'occuper les hétérotopies dans nos sociétés, ou de les créer, à partir d'une autre logique que celle de crise ou de déviation. Nous ne cherchons pas à faire disparaître les lieux de différence qui sont les hétérotopies, et, par conséquent, nous ne cherchons pas à abolir les systèmes à l'origine des différences ou les mécanismes différentiels sans lesquels il n'y a pas de possibilité de différence. Ce que nous cherchons à élaborer avec l'idée d'hétérotopie en dehors de la logique de crise ou de déviation est une réflexion sur les conditions et les possibilités de devenir dans les systèmes de pouvoir qui ne sont pas conçus pour le devenir. La pratique de l'hospitalité pourrait en être un exemple parmi tant d'autres. La question essentielle est la suivante : pourquoi et comment certaines différences ne sont-elles pas tolérées, et pourquoi et comment ces dernières deviennent les *problèmes* d'une société qui, elle-même, se déclare comme étant basée sur la tolérance et l'acceptation ?

§26 Hétérotopie : extraterritorialité, régime d'exception, exclusion

La logique de crise ou de déviation qui fait d'un lieu un emplacement mis à l'écart par les institutions, lequel, souvent, sous la forme d'une auto-construction compose une vie périphérique aux marges des villes et des centres, est la caractéristique physique, en quelque sorte, la plus courante des hétérotopies de l'hospitalité. Les individus dépourvus d'espace à l'intérieur du

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*

territoire s'installent en dehors des lieux territorialisés et créent les premières formes frontalières des hétérotopies : les camps et les campements. *Ces lieux hors de tous les lieux*, comme le disait Foucault, « se constituent d'abord comme des dehors, placés sur le bord ou les limites de l'ordre normal des choses : ils sont caractérisés par le confinement et par une certaine extraterritorialité ³⁴⁰ » qui, au fur et à mesure, donnent un statut de régime d'exception à ces lieux pour aboutir, à long terme, à une sorte d'exclusion spatiale qui peut être comparée au ghetto et à la vie ghettoïsée. Agier appelle ces hétérotopies les « espaces du bannissement et du contrôle » formant un ensemble de « modes d'organisation » et de « expériences subjectives » et de « parcours ». Il montre comment, dans la transformation du refuge au campement, la logique contemporaine du lieu est à l'œuvre : une pérennité qui remplace le devenir du lieu dans la permanence du campement. C'est ainsi que, dans cette transformation du refuge au campement urbain, nous rencontrons une hétérotopie renversée.

Cependant, ainsi que nous l'avons suggéré, les hétérotopies ne se réduisent pas seulement aux lieux engendrés par la logique de crise et de déviation. Nous sommes convaincus que d'autres formes d'hétérotopies peuvent s'imaginer, et, pour ce faire, nous pouvons poser la question suivante : comment reterritorialiser les lieux d'extraterritorialités, les hétérotopies inversées ?

Nous chercherons à donner une définition des hétérotopies qui se place plutôt sous l'adjectif que Foucault, lui-même, a donné à certaines hétérotopies : *une hétérotopie heureuse*³⁴¹. Une redéfinition de ces lieux semble nécessaire pour laisser s'imaginer la politique centrifuge de l'hospitalité. Cette redéfinition doit être adéquate à la nature de l'hospitalité qui est diamétralement opposée à ce que nous avons désigné comme les lieux de crise ou de déviation. « L'hospitalité favorise un partage de la ville comme espace commun, alors que le refuge [qui devient ensuite un lieu de crise/déviation] est l'abri qu'on se crée

³⁴⁰ AGIER Michel, « Le campement urbain comme hétérotopie et comme refuge : Vers un paysage mondial des espaces précaires », *Brésil(s)*, 2013, n° 3, p. 11-28.

³⁴¹ Foucault qualifie les jardins persans comme hétérotopies heureuses.

soi-même³⁴² à défaut de l'hospitalité³⁴³ ». En d'autres termes, nous pouvons distinguer les hétérotopies selon les politiques de l'hospitalité, ou, plus précisément, en fonction de sa présence ou absence. Si le destin des hétérotopies dans les sociétés modernes est le ghetto, il faut imaginer des luttes hospitalières qui créeraient d'autres significations imaginaires pour celles-ci. Cette motivation provient d'un croisement des mouvements. Agier attire l'attention sur un fait décisif que nous pouvons voir à l'œuvre à l'intérieur de la logique du ghetto :

Selon le contexte, les substantifs de « réfugiés », de « clandestins » ou de « ghettoisés » sont interchangeables. Mais en les fixant et les regroupant en collectif dans des espaces autres, la décision de la mise à l'écart crée en même temps des collectifs, sans identité qui pourront voir naître des communautés au sens littéral de la création d'un commun, sans que l'hypothèse identitaire soit nécessaire à leur description³⁴⁴

Quelque chose à l'intérieur de ces emplacements s'échapperait, déjà, à la logique de mise à l'écart. Il y a une déterritorialisation identitaire, qui nous aide à développer notre propos. Dans ce croisement des mouvements, pour créer des hétérotopies heureuses de l'hospitalité, avec ces communautés non-identitaires, la responsabilité de con-venir est celle de créer les colonies acentrées à distance des centres. La première étape de décentralisation s'est déjà faite dans les communautés non-identitaires, l'étape suivante serait alors de faire des croisements du centre et de la marge à partir du souci de déterritorialisation dans ces autres lieux pour ne pas créer à nouveau des centres, mais des emplacements décentrés. Si la minorité et la majorité ne se définissent pas d'après le nombre et qu'elles ont d'autres critères définis, ici aussi nous pouvons considérer autre chose que la centralisation dans les communautés créées dans et à partir des hétérotopies, comme étant les critères des lieux autres, au sein des sociétés centripètes. Cela assure que réunir et rassembler des sujets humains ne produise pas, automatiquement et indépendamment du contenu, en quelque sorte, des

³⁴² Il faut entendre par « créer par soi-même » une métaphore dans l'économie de la gestion de l'hospitalité ou comme le dit Agier dans l'absence de l'hospitalité. Créer par soi-même un abri dans l'absence de l'hospitalité est encore une autre forme des lieux de crise. Plus précisément, l'instinct de survie des nouveaux arrivants peut créer des refuges mais cela sans la participation des autochtones ne se transforme pas en un nouveau lieu digne de l'accueil. Autrement dit, sans le con-venir les hétérotopies sont impossibles.

³⁴³ AGIER Miche, *op. cit.*

³⁴⁴ *Ibid.*

rassemblements, des centres prolongeant eux-mêmes les logiques de crise et de déviation. Si le centre s'accompagne de l'accumulation des capitaux de toute sorte, de l'exclusion, de la marginalisation, de la hiérarchisation et de la domination, les luttes des hétérotopies s'opèrent, elles, dans une autre logique, qui a le souci du devenir des autochtones et des nouveaux arrivants et qui, comme principe, est basée sur une sorte de responsabilité. En d'autres mots, il faut chercher dans le sens d'une déterritorialisation identitaire, pour une reterritorialisation responsable et politique de la sphère publique avec les étrangers. Avec et non pas pour les étrangers, puisque ces luttes de l'hospitalité ne sont pas uniquement pour les étrangers. L'enjeu est précisément tout le destin de la société qui englobe les autochtones et les étrangers dans toutes les dimensions de leur existence.

Ce qui pourrait avoir lieu dans les hétérotopies heureuses ou hospitalières joue un rôle important pour une politique centrifuge. Ces hétérotopies sont le théâtre de l'apparition de sujets humains fragmentés, non-totaux, n'ayant plus d'appartenance à une identité spécifique et particulière. En revanche, ils sont multi-identitaires et par conséquent, les dualités hostiles maintenues par les frontières culturelles comme nous/eux, propre/autre, occident/orient, nord/sud, etc., laissent la place à des compositions identitaires surprenantes qui se créent dans les nouvelles significations imaginaires, apparues elles-mêmes dans les expériences de ces lieux autres. Les dualités hostiles se dissolvent ainsi dans les compositions et décompositions différentes des rôles des sujets, en fonction de relations qui varient et sont variées, au sein de constellations qui désintègrent chaque fois, et réintègrent à nouveau, qui disparaissent et réapparaissent autrement. Ainsi, dans l'imaginaire radical de l'hospitalité, les quartiers, la ville, les communes, les lieux possibles d'hétérotopies, jouent un rôle plus important que les États-nations.

Plus encore et comme le souligne Michel Agier, les hétérotopies peuvent devenir les lieux d'une épistémè décentrée qui, dans ce cas, va au-delà d'une analyse anthropologique

L'hétérotopie peut [...] plus généralement être vue comme le moyen d'un décentrement épistémologique. Il s'agit de la création d'un dehors de la pensée, de la raison ou de la société qui permet à l'anthropologie – et à la philosophie – d'aller plus loin que la représentation ethnique, culturaliste de l'altérité : la représentation et la politique d'un dehors pré-construisent le cadre de l'identité de l'autre autant que du même, mais c'est un dehors ou une altérité sans consistance, à l'image de cette pensée inexistante – inaccessible – du dehors décrite par Foucault [...]: « Le dehors ne livre jamais son essence, il ne peut pas s'offrir comme une présence positive... mais seulement comme l'absence qui se retire au plus loin d'elle-même et se creuse sous le signe qu'elle fait pour qu'on avance vers elle, comme s'il était possible de la rejoindre³⁴⁵ ».

Subséquemment, ce qui fait de l'hospitalité et sa pratique, dans ce contexte, un problème politique, c'est de considérer les hétérotopies dans une compréhension rhizomique. C'est seulement dans cette compréhension que nous pouvons renouer l'éthique de l'engagement avec des agirs politiquement dignes sans sortir pour autant de la considération éthique. Ainsi, nous pouvons surmonter l'une des questions majeures de l'imaginaire capitaliste : nous pouvons récupérer le droit de considérer l'hospitalité en tant que problème politique, qui doit être entendu au cœur d'une série de problèmes, politiques, sociaux, économiques – puisque « cette notion de problème nous permet de comprendre la liaison dynamique entre la nature et le devenir historique comme porteur de différences, d'inventions, de créations³⁴⁶ ». Il faut, encore une fois, changer la manière d'aborder la question. Dans un devenir rhizomique et avec comme question celle des hétérotopies de l'hospitalité, aborder le problème de façon racinale, hiérarchique et centraliste est exclu.

Ce n'est pas nous, en fait que rois souverains de la création et de nos désirs, qui déterminons les problèmes, comme s'il s'agissait d'un plan à préétablir. Nous habitons plutôt les problèmes. Les problèmes habitent nos désirs et nos croyances et nos idées. Cela veut dire que ne pas disposer de problème, c'est qu'il y a forcément quelque chose qui nous échappe dans un ensemble problématique, puisqu'il a, au moins, une force du côté de l'inconscient. Cet inconscient n'est pas psychologique comme le souligne Deleuze, mais ontologique³⁴⁷.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ TEJADO Ricardo, « *Quelle situation historique pour devenir* », Chimère, 1998, N° 33, p. 89-104

³⁴⁷ *Ibid.*

L'interdépendance dans les actions constitue alors de manière ontologique la caractéristique de la pratique de l'hospitalité acentrée et rhizomique. De la sorte, la question qui se pose vise plutôt l'intelligence politique et philosophique des activistes, militants et des penseurs dans leur rapport à la pratique de l'hospitalité. Considérer la quête de reconnaissance de l'autre, des exclus d'aujourd'hui que sont les étrangers, immigrés ou réfugiés, comme une problématique urgente, et poser la question de la migration comme les mouvements sociaux apparaissant devant les discours et les groupes dominants et hégémoniques, est une intelligence politique et une sagesse philosophique

La lutte de l'hospitalité peut aussi être un passage, un changement de focalisation des idées dominantes, dans les analyses socio-politiques, comme celles de classe, d'égalité, d'économie ou encore de nation, à des notions moins présentes telles que les processus de l'identification, la différence, la culture. De la sorte, l'idée de reconnaissance est au cœur de ce qu'ils proposent aujourd'hui dans le cadre de la justice³⁴⁸. Des groupes confrontés au refus de reconnaissance ne voient pas d'autre solution que de lutter pour la reconnaissance, puisque la pleine manifestation et l'épanouissement de tous les êtres humains dépendent de l'existence d'une sorte de réalisation de soi³⁴⁹ qui est possible dans les relations. La lutte pour la reconnaissance pourrait prendre une allure différente si nous la considérons dans une relationalité dans laquelle reconnaître se conjugue nécessairement et simultanément avec le soi et l'autre.

L'hospitalité, ainsi, prend son caractère transformateur. Ici, la question est justement les formes sociales exprimées et manifestées par une division complexe et écrasante des liens sociaux au sein de la société. Cette division, fondée sur une logique de *même* ou de *crise*, cherche à "organiser" et à rendre "fonctionnel" le déroulement des choses sociales au dépit des différences et des étrangetés du système. En revanche, la pratique de l'hospitalité a le potentiel de modifier, sinon de changer par une mise en question aussi bien spatiale que temporelle des configurations tenues par les rapports de force d'une société

³⁴⁸ THOMPSON Simon, *The Political Theory of recognition: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity, 2006, p.3.

³⁴⁹ Étienne Tassin nomme ce processus l' « assumption de soi ». Voir le dernier chapitre.

donnée. C'est dans cette optique que Pierre-Marie Pouget attribue le trait critique aux migrants existants dans la société : « les migrants, toutes catégories confondues, exercent [...] une fonction critique, inséparable de l'attitude éthique qui nous rend témoin de notre relation à l'autre, qui, depuis toujours et pour toujours, nous affecte à en être responsable, à nous soucier de lui³⁵⁰ ». Un changement de rôle s'effectue ici : le passage de narrateur du fait au témoin de l'autre. Ce passage est lié indispensablement à *agir*, il est donc politique par excellence. Le simple fait de témoigner requiert un acte qui, selon Levinas, rend possible la subjectivation de l'individu.

Ainsi, l'hospitalité est lieu dans lequel un citoyen-observateur peut devenir un témoin³⁵¹-acteur. Elle est en soi critique et transformatrice puisqu'elle n'existe qu'en déplaçant les positions sociales pour mieux les arranger. Elle engendre le *chaos* pour que les ordres nouveaux et plus justement ordonnés puissent surgir : elle fait bouger, et cela par sa nature, l'espace, le temps et, par conséquence, l'ordre social.

§27 Conclusion

Dans ce chapitre et les chapitres précédents, nous avons essayé de montrer comment s'opère l'agir en matière d'hospitalité, et quel imaginaire, quel engagement et définition de la responsabilité favorisent l'acte et la vertu de l'hospitalité à la fois éthiquement et politiquement. Nous pouvons dire, maintenant, que la pratique de l'hospitalité a une dimension émancipatrice et que cette pratique ébranle inévitablement l'ordre établi de la société, tout comme l'arrivée de l'étranger, qui est comme un pavé dans la marée. Se concentrer sur l'étranger constitue déjà une politique décentrée et centrifuge.

Cette approche centrifuge porte en elle une critique de la politique identitaire, eu égard au type d'ontologie essentialiste de cette dernière. Selon ce modèle, la connaissance des personnes, et objets et des autres êtres expérientiels doit être fondée sur leur nature et leur identité fixes, immuables. En revanche,

³⁵⁰ POUGET Pierre-Marie, *op. cit.*, p. 59.

³⁵¹ Nous reprenons ce concept par François-David Sebbah. Voir son ouvrage : *L'éthique du survivant : Levinas, une philosophie de la débâcle*, Paris : Presses universitaires de Paris Ouest, 2018

dans la vision centrifuge, l'identité ne se définit plus que sous la forme d'un processus, qui n'a plus rien à voir avec les formes fixes et statiques du passé. En d'autres termes, le soi ressemble plus à un « verbe » qu'à un « nom », et ce qui rend possible l'unité du sujet dans le temps est de type relationnel plutôt que de type substantif.³⁵²

Mais l'hospitalité avec et pour qui ? Qui est l'étranger ? Par rapport à quoi et dans quelles mesures ? Quel rapport y'a-t-il entre l'étranger et l'autre ? Quels rôles y jouent les frontières ? La réponse à ces questions composera le chapitre suivant.

³⁵² FAY Brian, *Contemporary Philosophy of Social Science: A Multicultural Approach*, Hoboken: Wiley-Blackwell, 1996, p. 58

Chapitre 4. L'étranger

§28 Brève histoire du rapport entre le soi et l'autre dans la philosophie moderne

Cette courte introduction joue, pour nous, le rôle d'une introduction dans laquelle nous voulons montrer que dans la philosophie moderne le soi a été initialement conçue sous une forme détachée de son monde et transcendante. Plus tard, et surtout dans la philosophie du XXe siècle, le concept du soi est pensé dans une forme d'appréhension du rapport à l'autre. C'est cette différence qui fait que la réflexion sur soi et la relation à l'autre possèdent un grand potentiel interprétatif. Levinas, le philosophe dont nous nous sommes inspirés par son concept de l'Autre, a présenté cette relation de manière radicale. Si chez les philosophes le précédent, nous voyons une évolution de l'importance de soi à l'importance du rapport qu'il entreprend par rapport à l'autre, dans la philosophie de Levinas, l'importance est tout entière dans la présence et la position de l'autre. Le soi ne se remarque que parce qu'il est face à l'autre. C'est dans cette approche que nous allons examiner ces méditations en matière du soi et de l'autre.

Dans le tournant philosophique qui s'est amorcé principalement au même moment que l'évolution dans la linguistique au XIXe siècle, la croyance au sujet transcendantal cartésien est remise en question. Pour répondre à la question de son identité, l'homme transcendantal de Descartes s'appuyait sur la raison auto-fondatrice moderne. La raison auto-fondée de Descartes découvrait la nature des choses et des phénomènes dans la solitude transcendante du penseur en utilisant l'intuition intellectuelle, d'une part, et en employant les fondements et les arguments de la logique formelle, d'autre part. Cette façon de penser a été progressivement critiquée par différentes écoles de pensée telles que le

marxisme, l'existentialisme, le structuralisme et le poststructuralisme, le féminisme, l'école de Frankfurt, les écoles interprétatives et, plus tard, ce qui a donné le nom de postmodernisme. Dans la nouvelle interprétation, le sujet cartésien est critiqué comme étant une entité fictive créée par l'esprit des philosophes européens. L'être humain réel est né à un certain moment et à un certain endroit et trouve son objectivité et sa réalité dans la société et parmi les autres. En d'autres termes, l'humain est, en quelques sorte, un phénomène de relation et ne peut être reconnu et défini que dans la combinaison soi/autre. Ou dans la relation entre le soi et la structure. Le « Soi » naît dans cette « relation », en fait, l'identité de « soi », et de « Nous », ne se forme, ne se définit et ne se différencie que dans l'altérité avec « les autres » et « eux ». Par conséquent, l'existence d'« autre » ou de « non-je » est considérée comme un élément nécessaire à toute identification de soi.

La littérature relative à la rencontre avec l'autre est riche et très variée. Nous nous limitons à l'époque moderne de la philosophie faute de temps pour notre étude. Cependant nous allons examiner très brièvement les configurations du rapport du soi et de l'autre dans la philosophie moderne, avant de nous concentrer sur le XXe siècle, puisque plusieurs notions et définitions de ce rapport développé au XXe siècle trouvent leurs sources dans les élaborations philosophiques des siècles précédents.

Avec le commencement de la période des Lumières, certaines écoles de pensée ont commencé à définir le Soi. Nous pouvons citer les matérialistes et naturalistes comme Julien Auffray de la Mettrie et aussi Hobbes. Mais la question du soi et de l'autre comme une vraie question philosophique se pose comme le fruit du débat entre l'idéalisme et le réalisme. Presque au même moment, Descartes propose son sujet pensant capable d'avoir une entente immédiate de son identité grâce à sa conscience détachée de tout contexte. Locke refuse cette conscience et la remplace par les sens comme source première de l'entente et de la pensée. Cette vision, également suivie par Hume, marque le début d'une réduction de l'autorité du sujet pensant et s'accompagne d'une attention au contexte social et à l'autre. Dans le même temps, l'avancée des sciences naturelles rendait, plus que jamais, légitime une idée matérielle de l'existence. La physique de Newton amenait la philosophie au mécanisme.

L'expérience du mécanisme et du matérialisme n'ont pas laissé le choix à Kant pour qu'il se donne la tâche d'établir son affirmation concernant âme, connaissance, éthique et religion, sans pour autant renoncer aux principes fondamentaux de la nouvelle pensée. Kant considérait la séparation entre le sujet et l'objet comme une crise et il voulait les unir. Pour ce faire, il a posé le soi en tant que le socle de la subjectivité, voire comme la subjectivité elle-même. Et par conséquent, et malgré son souhait d'unir le sujet et l'objet, Kant réduit le soi à la subjectivité transcendante en l'expliquant comme étant capable d'être composé *a priori* et *posteriori*. Dans la philosophie de Kant bien que l'homme obtienne sa connaissance de l'expérience, c'est par l'intermédiaire des connaissances *a priori* qu'il valide les théorèmes et émette les jugements. Par conséquent, nous pouvons dire que selon Kant toute décision du « soi » dépend de l'entente, de la tolérance et de compréhension des droits et l'existence de l'autre.

La grande place de Hegel concernant la question de l'autre demeure certainement fondamentale. Malgré ces philosophes antérieurs, Hegel pense que la conscience de soi a aussi un présupposé et une condition préalable. Il met la conscience de soi en connexion intérieure avec un autre. La condition préalable à la conscience de soi est la reconnaissance de l'autre. La relation de soi à soi est, qualifiée, façonnée et médiatisée par un autre. Ainsi, la caractéristique importante de la conscience de soi est issue de l'identité et de la différence. Il confronte l'identité des concepts à leur différence de contradictions, dans le processus de la dialectique, pour les rendre concrets et médiatisés et dépasser les dichotomies. Hegel sort le Soi de sa solitude par le désir. En première confrontation avec l'autre, Soi le fait objet de son désir et tente de le nier et de le réduire au même. Cependant, puisque la conscience a besoin que l'autre confirme son indépendance, elle doit reconnaître l'autre. Le moi comprend que son indépendance sera entendue dans la dépendance des autres. Autrement dit, Soi devient en et pour soi dans et par le fait qu'il existe pour un autre. Hegel identifie le Soi à son objet par la conscience de soi. Il pense par conscience de soi, la certitude de soi devient vérité. Ainsi la vérité devient pour-autrui. La vérité absolue est à la fin de la phénoménologie et du processus dialectique où l'esprit deviendra conscient de soi et pour-soi. Chez Hegel, la conscience de soi ne se

gagne pas par la simple pensée mais de manière pratique et concrète. Des concepts comme le désir, la vie et la bataille du maître et de l'esclave, en témoignent clairement.

Ainsi, quand Marx emploie la philosophie hégélienne pour analyser les évolutions sociales, qui vont dans la même direction que la force régnante sur l'avancée de l'histoire, il les considère comme les modes de production. Marx explique donc la relation du soi à l'autre dans ces rapports des modes de production.

L'idéalisme de Kant et de Hegel essayant de faire un pont entre le sujet et l'objet est mis au défi, à la fin du XIXe siècle par la pensée de Nietzsche, pour quoi le soi est toujours en train de devenir. C'est pourquoi Nietzsche s'oppose à tout fondement. Il souligne également que le soi ne se définit jamais par la conscience ou la connaissance. Chez Nietzsche le soi est toujours en devenir, parce qu'il est en permanence en relation avec l'autre, ou plutôt avec des autres, ce « monde » de forces – qui est la philosophie de Nietzsche, et ces forces ne se comprennent, comme forces actives, passives, réactives, qu'en rapport avec d'autres forces. Le soi n'est jamais sans rapport avec l'autre puisque le soi lui-même n'est jamais rien d'autre qu'une certaine configuration de forces, ou de puissance, multiples, le soi c'est déjà une multiplicité. Cependant, qui est en jeu est le fait que la force possède une volonté de dominer l'autre. Ainsi Nietzsche déclare le « soi » émancipé de la métaphysique, constructeur et édifiant l'existence.

De cette manière, et comme nous allons constater, dans la philosophie moderne occidentale, les débats et conflits entre le subjectivisme et l'objectivisme permettaient tantôt une attention à l'autre, tantôt l'oublier voire le dominer.

Nous allons faire ici allusion à quelques penseurs qui ont marqué la réflexion sur l'autre et qui ont façonné par leur importante influence la pensée du XXe siècle. Nous pensons que cette brève présentation nous donnera à voir et à comprendre l'étranger dans l'imaginaire moderne.

Parmi les penseurs qui ont été des pionniers dans ce domaine, nous pouvons citer Mikhaïl Bakhtine qui a fondé la théorie et la méthode du

dialogisme et a exercé une grande influence sur les penseurs après lui. Le dialogisme dans la pensée de Bakhtine a une dimension méthodologique, et également ontologique. Pour cette dernière, Bakhtine souligne qu'un humain ne peut pas être humain sans un autre. Un être humain ne se trouve comme tel que dans l'altération avec un autre et face au regard de l'autre.

Le rôle important de Ferdinand de Saussure, le fondateur de la linguistique structuraliste, est aussi indéniable. Saussure souligne que notre accès à la réalité n'est possible qu'à travers et par les signes dans la structure d'une langue, et que les signes ne signifient qu'avec leurs altérités³⁵³. Ses pensées se sont ensuite étendues à la sociologie et aux sciences politiques, dans la pensée structuraliste, poststructuraliste et postmarxiste. L'altérité y est désormais considérée comme une dimension fondamentale dans la signification des identités, y compris l'identité humaine³⁵⁴.

Plus que pour d'autres, c'est dans l'existentialisme que la question de l'autre et son rapport au « soi » prend toute son importance. Nous pouvons considérer l'existentialisme comme une réponse à la désespérance des philosophies métaphysiques et aussi scientifiques, comme une prise de position en vue de défendre l'homme contre l'optique instrumentaliste envers lui³⁵⁵.

³⁵³ Une chaise est une chaise puisque précisément elle n'est pas une table. Le sens se trouve dans les articulations alternées et entre les altérités des choses dans la réalité. Autrement dit, le sens n'est pas dans la chose, ni dans le signe, la signification est précisément *la relation* entre les signes. Voir DE SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris : Payot, 1995.

³⁵⁴ Nous devons également citer l'importance de la réflexion de Sartre, malgré toute la distance entre ce que nous pensons de l'autre et ce qu'il en propose. Sa place est indéniable dans la phénoménologie et ce qu'il formule du rapport à l'autre et à l'altérité. Sartre admet que l'homme (sujet) est en premier, puis, c'est au milieu de la société et de la foule que l'homme trouve son identité. L'enfer est l'autre. Mais il n'y a pas d'échappatoire à cet enfer. L'homme vit continuellement avec les autres et trouve une autre existence dans son existence, qui est séparée de lui tout en étant liée à lui. Par « je pense » (cogito), il se rend compte qu'il est face à l'autre. La certitude de l'existence d'autrui pour une personne est aussi certaine que sa propre existence. Sartre ne cherche pas à prouver l'existence de l'autre. Il n'a pas non plus l'intention d'inférer l'existence d'autrui à partir de prémisses logiques, il cherche plutôt à révéler l'autre sous la forme d'un sujet avec le corps. Ainsi « le pour-soi, et d'abord le sentir, ne saurait être incarné, c'est-à-dire s'objectiver et que, par conséquent, l'incarnation ne peut que renvoyer à autrui. Saisir mon corps comme objet, ce n'est pas saisir mon corps : c'est appréhender son être pour-autrui. » il fonde donc « la corporéité sur une nouvelle modalité de l'existence, celle du pour-autrui. » BARBARA Renaud, « Le corps et la chair dans la troisième partie de L'Être et le Néant », *Sartre et la phénoménologie*, dir. Jean-Marc Mouillie, Lyon : ENS Éditions, 2000, pp. 279-296

³⁵⁵ Blackham Harold John., *Six existentialist thinkers*, London: Routledge, 1965, p. 26.

Défendre l'homme ici veut dire qu'il faut l'entendre comme être-au-mode, ce qui présuppose être avec l'autre³⁵⁶.

Un autre philosophe qu'il faut citer dans cette perspective est Martin Heidegger qui, en posant la question d'exister et d'existence de l'homme, définit le soi et l'existence comme être-ensemble. Dans la pensée de Heidegger l'existence a la primauté et la priorité sur l'existant. Ainsi, selon lui, l'ontologie doit avant tout déterminer et éclairer le sens de l'existence. L'homme existant est pour Heidegger, *dasein*, et son caractère fondamentale est être : il est, il existe. *Dasein* veut dire être-au-monde. Cet être-là n'est pas un trait accessoire que le *dasein* peut tantôt avoir, tantôt ne pas avoir. L'existence du *dasein* est ce caractère d'être-au-monde. Selon Heidegger, *dasein* se comprend lui-même toujours à partir de son existence. La connaissance et l'entendement prennent sens donc sous la définition de l'existence du *dasein*. Ce mode d'être de l'homme transforme la vie de l'autre également en l'existential. Le soi est lié de manière existentielle à l'autre. Être ensemble est donc existentiellement l'essence du *dasein*. Cela ne veut pas dire que l'être-ensemble est seulement quand l'autre nous accompagne et que nous l'avons avec nous, il permet la possibilité, lorsque le *dasein* est tout seul, d'avoir l'autre même dans son absence. » Peut-être ça enlève une information dans ta phrase, mais ça me semblait plus clair, modifie comme tu préfères. Heidegger va jusqu'à dire que puisque le mode d'être du *dasein* est l'être-avec, il y a déjà dans la compréhension du *dasein* la compréhension des autres.

Bien que Heidegger pose être avec autre comme la condition de vie du soi, il dit en même temps qu'être-ensemble ne doit pas occulter l'existence du soi. Il se préoccupe du fait que l'altération issue de l'être-avec-autre peut aboutir à l'aliénation. L'autre peut s'appropriier les possibilités qui sont au monde pour le soi. Il souligne que le sujet a tendance à appeler les autres : « eux » pour cacher son appartenance intrinsèque aux autres. Autrement dit, les *daseins* sont individuels, mais ils sont dans une texture et un contexte que Heidegger nomme publicité. Cependant, dans cette texture, être avec l'autre demeure toujours existentiel, et c'est précisément pour cette raison qu'il y a, du moins, deux

³⁵⁶ MACUARRIE John., *Existentialism*, London: Penguin Books Ltd; 1991, p. 79.

lectures différentes de Heidegger concernant la question de l'existence et l'existant et l'autre.

Martin Buber est un autre philosophe qu'« on pourrait dire qu'il est essentiellement le philosophe de la réciprocité. Rarement cité, il est pourtant à l'origine d'une attention toute particulière accordée à la problématique de l'autre dans les philosophies existentielles du xxe siècle³⁵⁷. » Il propose de schématiser les natures des relations humaines et détermine une « vraie » relation qui peut exister uniquement entre Je et Tu. Dans ce type de relation, « l'autre » ne fait pas partie des choses pour moi. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a que lui, mais tout le reste vit et existe dans sa lumière, à condition qu'il se place toujours dans une réciprocité qu'elle fait de lui un Tu.

Désormais nous allons nous pencher sur ce qui est d'original dans la pensée de Levinas, qui est l'un des philosophes qui nous inspire dans cette étude. Si la philosophie du XXe siècle, en particulier de la seconde moitié, commence à penser la relation dans laquelle le soi et l'autre trouvent sens, c'est-à-dire que le soi et l'autre ne sont plus considérés comme des concepts séparés, alors chez Levinas cette relation prend une forme plus radicale.

Il a élaboré sa philosophie souvent dans le dialogue philosophique, certes critique, avec Heidegger, notamment en ce qui concerne la priorité qu'il accorde, au contraire de Heidegger, à l'existant. Il définit ainsi l'existence comme l'empire totalisant l'infini qui est le caractère le plus remarquable de l'autre. L'existant dans la pensée de Levinas est, avant tout, l'autre. Nous pouvons dire que, d'une certaine façon, toute la philosophie de Levinas consiste à démontrer ce renversement concernant la priorité de l'existence sur l'existant, pour donner à l'autre sa vraie place dans la philosophie.

Martin Buber exerce aussi une grande influence sur la pensée de Levinas. À la grande différence que – sans entrer dans les détails – la relation « Je-Tu » pour Buber est une relation parfaitement symétrique. Cela n'est pas concevable dans la pensée lévinassienne, puisque l'éthique prend tout son sens dans l'asymétrie qui existe dans la relation Je-Tu. Levinas explique son principe

³⁵⁷ MISRAHI Robert. « Martin Buber, philosophe de la relation », *Revue du MAUSS*, vol. 47, no 1, 2016, pp. 35-43.

d'égalité à partir de cette asymétrie : pour qu'il y ait l'égalité, il faut que quelqu'un ne soit pas égal aux autres pour veiller à l'égalité. Autrement dit, pour que l'égalité existe, le fait d'une communauté des égaux ne suffit pas, quelqu'un doit être plus responsable que les autres, donc pas égal, pour leur égalité. Levinas comprend la notion du peuple élu juif dans cette optique, et pour lui, l'élection du peuple juif consiste en une responsabilité éternelle envers toute l'humanité. Ainsi, nous constatons, encore une fois, que le sens de l'éthique et ce qui permet que nous appelions une action comme éthique est la question la plus importante soulevée dans ma relation avec l'autre.

Nous avons examiné, très brièvement, les moments les plus importants de la philosophie moderne occidentale s'agissant de ce qui a été pensé sur la relation entre le soi et l'autre.

Nous allons poursuivre notre méditation sur l'autre en effectuant deux développements, d'une part, nous allons justifier un passage du soi au même ou au propre, ou au Nous, et, d'autre part, défendre l'idée il y a des raisons pour préférer 'l'étranger' à la place de l'autre', raisons que nous allons explorer dans ce qui suit. Méthodologiquement, il nous est impossible de développer notre propos de façon unilatérale. Autrement dit, nous ne pouvons pas séparer le Nous et l'étranger et expliquer pourquoi et comment il nous est préférable de les considérer comme tels séparés et auto-signifiants. Nous allons tenter de démontrer que l'un sans l'autre n'est ni signifiant, ni, surtout, imaginable. Le fait de les séparer pour, ensuite, les expliquer dans les cas isolés est exclu. Nous allons garder cette conviction tout au long des chapitres suivants, en espérant pouvoir constituer une explication légitime et valable de ce que nous venons de poser, dans une réflexion qui s'attache à considérer les deux éléments de la relation simultanément, dans une constitution mutuelle. Ces derniers sont et constituent à leur tour la condition sociale de l'homme. Rien n'est en dehors de cette condition sociale, qui est la collectivité de l'identification et la différenciation. Tout prend sens dans cette compréhension du social : le soi et l'autre, tout comme le propre et l'étranger.

Il reste, pourtant, à détailler et énoncer les éléments jouant dans la différenciation. Par quoi sommes-nous légitimes à parler de l'étranger ? Dans

une relation mutuelle dans laquelle les deux côtés se constituent de façon si soudée, pouvons-nous identifier chaque élément, et, si oui, comment ?

Notons ici que ces questions prennent plus d'importance lorsque, compte tenu de ce qui a été évoqué au chapitre précédent, l'autre et l'étranger dans leur rapport au « devenir » et au soi constituent également les motifs de la déterritorialisation. En d'autres termes, ces questions sont posées avec un le motif de permettre le con-venir.

En aucun cas nous ne souhaitons adopter l'optique qui voudrait faire un les éléments de cette relation et de cette rencontre. Cette optique souffre d'une vision holistique du monde social. Nous ne souhaitons pas non dire que, puisque c'est dans le croisement du propre et de l'autre que l'identification se réalise, nous sommes ou nous pouvons être, tous, étrangers³⁵⁸ : « une génération de l'étrangeté qui se supprime elle-même³⁵⁹ ».

Nous voulons montrer que, bien souvent, la manière par laquelle on pose la question de l'étranger amène à des malentendus et à des incompréhensions. Les questions de savoir qui est l'étranger, ou de comment reconnaître l'étranger, en sont des exemples parfaits³⁶⁰. Ces questions souffrent d'une confusion essentialiste. Elles ne prennent pas en compte ce qui est la distinction à partir de laquelle un individu est vu et considéré étranger. Elles sont posées après *coup*. Autrement dit, le processus d'étrangéisation n'est pas pris comme étant l'élément central de l'analyse. Dans ce sens, la question de l'étranger est aussi celle des frontières, de l'identification, de la langue, des valeurs et de toute institution qui participe au processus de la signification donnant le sens et aussi l'image de l'étranger. Ainsi, il est plus approprié d'utiliser le verbe devenir ou faire devenir quant à une réflexion de l'étranger que celui d'être. Les questions

³⁵⁸ Ce propos est énoncé par Julia Kristeva et posé comme principe dans son livre intitulé *Étranger à nous-même* : « Étranger est en moi, donc nous sommes tous des étrangers. Si je suis étranger, il n'y a pas d'étranger ». p. 284.

³⁵⁹ WALDENFELS Bernhard, *Topographie de l'étranger : Étude pour une phénoménologie de l'étranger*. 1, Paris : Van Dieren Éditeur, 2009, p. 39

³⁶⁰ B. Waldenfels traite la première question sur le *ti estin* comme la question centrale de l'ontologie grecque. Il continue par dire qu'ainsi l'étranger serait intégré par avance dans un ordre déterminé. *Ibid.*, p. 35. Concernant la question de reconnaître l'étranger, Waldenfels explique que « cette question [...] [qui] donne le ton dans les théories d'inspiration cartésienne de l'intropathie et du raisonnement par analogie, présuppose déjà qu'il y a un étranger que l'on peut reconnaître ou non ». *Ibid.*, p. 36.

mentionnées plus haut, sont incapables de prendre en considération ce décalage entre être et devenir en matière de l'étranger.

L'une des solutions théoriques qui nous permet de sortir de la considération essentialiste de l'étranger est la proposition phénoménologique husserlienne. Dans les *Méditations cartésiennes*, il pose un postulat qui déterminera notre position par rapport à l'étranger pendant tous les chapitres suivants. L'essence de l'étranger est située par Husserl dans l'« accessibilité attestable de ce qui est originairement inaccessible³⁶¹ ». La détermination de l'étranger passe alors par « le mode de son *accessibilité*³⁶² ». Pour expliquer cela, Waldenfels nous donne de façon générale une leçon phénoménologique qui désigne notre rapport non seulement à l'étranger, mais à ce qui se trouve au monde comme phénomène :

Comme tout ce qui est, on ne peut pas détacher l'étranger de son mode de donation et d'accessibilité, ni d'une certaine *localisation*. Dans la détermination de la phénoménalité des phénomènes, le quoi, le comment et le où ne peuvent pas être séparés, de même qu'on ne peut pas faire abstraction de la proximité et du lointain dans la mise en institution objective³⁶³

Le phénomène de l'étranger demande et requiert, ou, plus encore, exige la sociabilité. Pour que l'étranger advienne et qu'avec lui, dans la réponse que je lui donne, le moi apparaisse. Nous pouvons voir à quel point l'étranger est un enjeu social, et, comme nous l'avons abordé dans l'hospitalité, qu'il est éminemment politique – puisque pour pouvoir répondre, avec ce qui se passe dans l'hospitalité, ainsi que nous avons essayé de le montrer, il faut changement, transformation, création et con-venir. La responsivité, ainsi, ébranle dès lors qu'elle entre en jeu l'ordre établi donné et légitimisé par l'imaginaire social institué. C'est cet ordre qui détermine aussi le mode d'accessibilité de l'étranger – moyennant l'imaginaire social – dans la société.

Concernant le mode d'accessibilité de l'étranger, la réflexion peut être développée sous un autre angle. L'étranger rappelle la distance. Une distance

³⁶¹ HUSSERL Edmund, *les Méditations cartésiennes : suivies des Conférences de Paris*, trad. Merc B. de Launay, Paris : PUF, 1994, p. 164

³⁶² WALDENFELS Bernhard, *op. cit.*, p.36

³⁶³ Bernhard Waldenfels, *Topographie de l'étranger*. Étude pour une phénoménologie de l'étranger. 1, Van Dieren Éditeur, Paris, 2009, p.36

rapprochée. Un lointain se trouvant, étrangement, proche de nous. Le mot d'étranger atteste cette distance : l'étrange provient du mot latin *extranus*, de *extra*, hors, dehors. Il est marqué par la distance qu'il porte en lui. La distance le présente, le caractérise. Il est lié à un lieu qui n'est pas là. Les terres inconnues que nous ne connaissons pas, mais nous savons qu'il en vient. Un savoir qui n'est pas pourtant précis, puisque nous n'avons pas la moindre idée de ces terres-là. L'étranger un intermédiaire. Il nous est encore inconnu, mais « celui qui plus tard s'appellera étranger met en jeu une intersection, une rencontre de deux spatialités différentes : celle de l'autochtone et celle de l'inconnu³⁶⁴ ». Il ne faut pas comprendre la distance seulement d'un point de vue géographique. Les terres inconnues portées dans l'étranger prennent d'autres formes d'étrangeté. « L'étrangeté initiale de l'inconnu, tout comme l'écart qui maintient ensuite dans un statut précaire ou inférieur accordé dans un cadre hospitalité, rappellent leur lien avec une spatialisation de la différence culturelle³⁶⁵ ». Cette spatialisation, outre son rappel géographique, montre également que dans toute société il existe une tendance à la centripétence, dans le sens où la société se croit et se voit le centre d'un ou du monde, et tout rapport se dessine par rapport à ce schéma : tout, sauf elle, est marginal.

Ainsi, même dans les sociétés contemporaines, c'est cette distance - géographique ou autre - qui définit l'étranger au sein des sociétés. Ce n'est pas pour autant la langue ou la culture qui détermine toujours l'étranger. L'enfant naissant dans un pays de parents étrangers est considéré étranger de son pays de naissance jusqu'à l'âge de dix-huit ans. Dans certains pays, le fait de prouver un lien parental des ancêtres peut permettre, presque automatiquement, un accès à la nationalité d'un étranger n'ayant pas vécu même un jour dans le pays en question. Ces deux exemples montrent bien deux conceptions opposées du rapport entre l'étranger et la distance selon la société la société dans laquelle il se trouve étranger. Dans le premier exemple, la distance ne se réduit pas à son aspect physique et géographique, l'étranger est étranger parce que ses parents (ou bien sa culture) sont étrangers. Dans le second cas, le fait de prouver un lien

³⁶⁴ MANZI Joachim, TOUDOIRE-SULAPIERRE Frédérique, « L'inconnu qui frappe à ma porte », *Le livre de l'hospitalité : Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, dir. Alain Montandon, Paris : Bayard, Paris, 2004, pp. 1108-1121

³⁶⁵ *Ibid.*

– même ancien et non pas personnel – valide la non-étrangeté. L'étranger est donc relatif et en devenir relativement à différentes questions politiques et sociales à des époques différentes³⁶⁶.

Nous avons tenté de montrer que dans l'évolution de la conversation philosophique du XXe siècle sur le soi et l'autre, alors que l'attention se déplaçait du soi vers la relation et, avec Levinas, vers l'autre, la discussion sur l'autre et le monde, ou mieux, son rapport au lieu par rapport auquel, l'autre devient l'autre, restait ignoré. Il est important de prêter attention à ce point car la même attention peut, non seulement faire sortir l'autre de l'absence de rapport au monde, et au lieu, mais elle nous permet également de transformer le concept de l'autre en celui de l'étranger s'agissant de l'hospitalité.

§29 L'étranger et l'hospitalité : un rapport consubstantiel

Nous ne pouvons pas parler d'une véritable hospitalité dans la communauté du propre, au sein du Nous³⁶⁷. L'hospitalité ne se crée pas, au moins de façon politique, entre Nous. Par conséquent, l'élément le plus important de, et dans l'hospitalité est la figure de l'étranger³⁶⁸. Cette importance va même au-delà d'une réflexion sur l'hospitalité. Le degré d'importance

³⁶⁶ Par exemple, l'accès à la nationalité française ou à la « qualité de Français » après la Révolution, qui signale la perception du Français et de l'étranger, était liée à une certaine valeur accordée à la liberté et aux activités politiques. Nous pouvons, comme un exemple, observer ce qui se passait dans certains cité-États italiens : « le laboratoire italien des XIIe-XVe siècles est en cela très édifiant et plusieurs études de cas ont montré que les ressortissants d'une commune dans une autre sont considérés comme des étrangers mais pas comme des exclus. On note leur présence tant dans des activités économiques que culturelles ou diplomatiques : Cédric Quertier a ainsi montré que, alors même que les deux cités étaient en guerre, les Florentins de Pise occupaient une place importante dans la société pisane du XIVe siècle devenant des relais économiques et diplomatiques majeurs ». QUERTIER Cédric, *Guerres et richesses des nations. La communauté des marchands florentins dans la Pise du xiv e siècle* », thèse, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014, in « Être étranger. Pour une histoire sociale de l'extranéité », *Hypothèses*, 2017/1, n° 20, pp. 15-24

³⁶⁷ Il est évident que le rituel de recevoir un membre de la famille, un ami ou un membre de la communauté avec qui nous partageons notre *oikos* culturelle et matérielle existe depuis toujours. Ce que nous abordons ici n'est pas l'accueil non-problématique qui se déroule normalement selon les codes respectés et les normes admises. L'hospitalité devient politique quand elle est au cœur d'une problématisation qui ébranle l'ordre établi.

³⁶⁸ Joachim Manzi et Frédérique Toudoire-Surlapierre résument le problème succinctement : « L'hospitalité semble toujours avoir affaire à l'étranger, même si la distance et l'étrangeté qui sont siennes peuvent être variables ». MANZI Joachim, TOUDOIRE-SULAPIERRE Frédérique, *op. cit.* Le problème est dit, tout se situe dans les conditions dans lesquelles l'étranger trouve ses distances au propre. C'est précisément cela qui donne le sens à la fois à l'étranger et à la politique d'accueil, qui détermine, à son tour, le caractère de la politique et la démocratie.

accordé à l'étranger qualifie également la politique d'une société donnée et, en l'occurrence, la démocratie dans les sociétés modernes et démocratiques. Cela signifie que l'étranger, pris sous cet angle, aurait de multiples aspects politiques et éthiques qui nous permettent d'imaginer non seulement les manières d'agir dans une démocratie, mais aussi, et cela est le plus essentiel, de pouvoir qualifier et évaluer cette dernière : l'étranger est un critère de jugement. La démocratie éprouvée par l'étranger prend le sens d'un projet politique de l'ouverture qui requiert les éléments significatifs éthiques en phase avec cette dernière. Ainsi, nous pouvons prétendre dire qu'une démocratie se juge selon le rapport qu'elle entretient avec l'étranger ou, plus généralement, l'étrangeté. La manière de considérer, définir et représenter l'étrange – qui a en soi un rapport essentiel avec notre définition de l'étrangeté et ses limites – désigne et détermine la politique ; la capacité d'adaptation qui réside dans la réponse apportée à la demande et la quête de la présence de l'étranger indique l'état de santé d'une démocratie. Martin Deleixhe reformule ce défi de la présence de l'étranger au sein d'une société établie³⁶⁹ lors d'une analyse de l'œuvre de Bernhard Waldenfels³⁷⁰ en le qualifiant comme l'un des penseurs ayant pour projet philosophique cette question politique posée par l'étranger :

Est-il possible de rendre compte philosophiquement d'une ouverture de principe à *l'expérience de l'étrangeté* associée à la rencontre de l'étranger ? Et, le cas échéant, comment penser la réponse que nous apportons à cet étranger qui se présente sous la forme de l'inattendu, du déconcertant ou de la surprise et qui jaillit sans cesse dans notre quotidien pour en interrompre, déplacer ou transgresser l'ordre ?³⁷¹

³⁶⁹ Nous sommes conscients des précautions qu'un tel énoncé requiert. Une société établie ne peut pas exister d'une manière figée et inchangeable. L'établissement se fait continuellement et en permanent.

³⁷⁰ Waldenfels nous accompagnera tout au long de ce chapitre pour développer, à partir de sa pensée, une réflexion sur l'étranger qui prendra ses racines à la fois dans des analyses de Levinas et de Castoriadis. Waldenfels rassemble, complète et va au-delà des éléments épars éthiques et politiques au sein de la phénoménologie, en insérant « la dimension de la *praxis*, dans ses articulations sociales et politiques ». VANNI Michel, *L'Adresse du politique Essai d'approche responsive*, Paris : Cerf, 2009, p.49

³⁷¹ DELEIXHE Martin, « Démocratie et hospitalité, Une lecture politique de la phénoménologie de Waldenfels », *Sociologie(S)*, consultable : <http://journals.openedition.org/sociologies/6857>

Il décrit brièvement ce qui se déroule lorsque l'étranger est au sein de Nous et que le propre est *forcé*³⁷² de faire avec ; ce qui constitue l'idée d'une xénopolitique, une politique pensée et réfléchie sous forme de réseaux, d'archipels et d'actes – gestes et paroles – basés sur les expériences chaque fois nouvelles de et issues de la rencontre de l'étranger et des étrangers³⁷³. Cela prend, dans le langage de Castoriadis, le nom de création : la création des nouvelles significations sociales qui donnent sens à des engagements nouveaux. Nous l'avons vu, et nous allons encore en parler, cela est également la forme ultime de la responsivité que Waldenfels formule, une responsivité se réalisant dans un format politique³⁷⁴. C'est seulement dans cette perspective que l'étranger devient le sujet distingué de la politique de l'hospitalité. Il est donc question d'une différence de vision entre un quotidien-encre, et, pour reprendre les termes de Castoriadis, institué socialement et politiquement, certes rassurant et sécurisant mais demeurant, en même temps, figé et à court d'innovation, et une intelligence qui s'aligne sur le mode du devenir : de *venir-pour-étranger* à *devenir-étranger*. Cela ne se fait qu'à partir d'un imaginaire radical et instituant.

L'importance de l'étranger pour nous et dans cette étude prend son sens de deux réflexions, sociale et éthique. C'est précisément pour cela que nous avons dit plus haut que cette importance dépasse la réflexion sur l'hospitalité et qu'elle détermine notre rapport à la politique, au monde et même l'humanité.

§30 Qui est-il l'étranger : où est l'étranger

Poser la question sur l'étranger, c'est poser la question du lieu où l'étranger se trouve au sein d'une société. Cette précision évite deux confusions qui se retrouvent assez souvent dans les analyses éthiques, philosophiques ou politiques qui tombent dans une sorte d'essentialisme de l'autre ou du propre. Nous proposons de considérer ce que, ou qui, entre dans un certain cadre, que

³⁷² Bien que ce thème puisse paraître étrange, nous essayons dans ce chapitre, en même temps que de développer les différents aspects de la question centrale de ce chapitre qui est celle de l'étranger, d'éclairer la raison et la justification de cet usage.

³⁷³ Source d'une « puissance d'agir » comme le décrivaient Étienne Tassin et Camille Louis, voir « Témoigner de la puissance d'agir », *Hippocampe*, n° 25, 2016 consultable : <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/141016/temoigner-de-la-puissance-dagir>

³⁷⁴ Michel Vanni considère la responsivité en tant que dimension intrinsèque de la *praxis* humaine. VANNI Michel, *op. cit.*, p50.

nous allons définir, pour être considéré comme étranger. Autrement dit, nous ne définissons pas *a priori* l'étranger pour ce qu'il est, mais plutôt la situation ou le lieu qui rend un individu ou même une chose étrangère. Ainsi, la réponse à la question « qui est-il l'étranger ? » et « où pouvons-nous le trouver ? » nous amène à la découverte de l'imaginaire social institué qui donne sens et forme à des récits et des images qui se font de l'étranger, et qui détermine le lieu propre à l'étranger au sein de nous. Les significations imaginaires nous permettent de penser l'étranger et d'avoir un rapport à lui. Par là et en guise de définition de l'étranger, nous pouvons souligner deux remarques qui lient, de manière substantielle, l'étranger et l'hospitalité et qui expliquent par quoi il est repérable.

L'étranger est problématique car il échappe à une définition déterminée et figée. L'étrangeté de l'étranger surgit là où nous ne nous y attendons pas. Car nous sommes formés dans un imaginaire et ses institutions qui ont la tâche de nous faire croire que la situation dans laquelle nous menons nos vies est la condition naturelle et éternelle de notre monde, voire de notre existence. Mais, dans les reconfigurations constantes des positions, des discours, des significations, des luttes et des enrôlements, l'étranger se voit repositionné, remplacé, et reconsidéré. Son sens et ce qui le détermine sont donc étroitement liés à des évolutions sociales, économiques, générationnelles, morales et politiques de chaque société et même des sous-cultures et groupes et cela d'une façon constante. Dès lors, par ces reconfigurations de la figure de l'étranger, nous pouvons prendre connaissance du caractère contingent, historique et imaginaire de notre condition sociale. D'une manière différente, l'étranger fait apparaître les problèmes et les questions principaux que chaque société affronte. Ici nous pouvons même parler, des exclus et donc étrangers culturels, ethniques, raciaux, économiques, sociaux etc. Dans ce sens, l'étranger, ou mieux, la multiplicité de la figure de l'étranger et la justice entretiennent un lien direct. Un système de sens capable de produire son étranger dans une logique de discrimination et d'exclusion souffre d'une dérive étroitement liée à sa définition de la justice. Nous pouvons constater que la manière d'aborder l'étranger

concerne directement l'autochtone aussi, car ce qui est en jeu, c'est précisément la justice³⁷⁵.

La question de l'étranger ne peut pas se poser sans une réflexion éthique et philosophique. C'est précisément la raison pour laquelle nous insistons, malgré toutes les réserves que nous pouvons avoir à l'égard de la pensée de Levinas sur la question de l'autre et son rapport à l'étranger, conserver la pensée lévinassienne comme une pensée phare dans notre recherche, pour proposer une définition de l'hospitalité qui soit capable de répondre à la question – surgissant directement de l'imaginaire individualiste et capitaliste – « à quoi bon l'hospitalité ? ». Dans la philosophie de Levinas, non seulement le sujet ne possède pas *a priori* une position ontologique, mais aussi, toute l'éthique lévinassienne est édifée sur la conviction selon laquelle le monde n'est pas, d'une façon naturelle et par défaut, le lieu du sujet ou du moi. La conscience d'occuper la place de l'autre et ce *mal-être* comme un rappel éthique et philosophique demeure avec nous. Cela va au-delà d'un simple discours altruiste et humaniste. Ils proviennent d'une vision profonde de la relationalité qui fait partie de la structure de la condition humaine. Nous vivons dans les langues qui nous sont venues de loin et par les autres. Nous apprenons à nous dire et vivre dedans. Notre corps est aussi partiellement étranger à nous tout comme notre inconscient. À cela s'ajoutent les lois, les normes sociales et culturelles. Nous sommes constitués avec l'étrangeté. L'identification du sujet consiste donc dans l'acte de répondre, à partir de cette multiplicité, à une multitude de demandes et de requêtes venant de l'étranger. Waldenfels, inspirant notamment de la pensée de Husserl, Merleau-Ponty et Levinas, nomme ce mouvement la responsivité. Elle est une manière philosophique solide d'expliquer la constitution de la condition humaine et de l'humanité. Cela exige un autre imaginaire pour

³⁷⁵ À titre d'exemple, nous pouvons penser au régime nazi allemand ou au régime fasciste italien. Dans les deux cas, la production de l'étrangeté au sein de la société dans la figure du juif, de l'homosexuel ou du rom ne s'est pas arrêté à ces cas précis, et la violence d'exclusion et de persécution de la moindre étrangeté a rapidement envahi toute la société. Nous pouvons alors parler d'un certain trait de la sérendipité concernant la figure de l'étranger, au sens où une réflexion sur la situation de l'étranger relève d'autres problèmes sociaux – nous pouvons penser, à titre d'exemple, à la visibilité et l'invisibilité politiques, ou à la question de la bureaucratie – qui, de prime abord, n'ont pas grand-chose à voir avec l'étranger. Pour une analyse défendant la légitimité de la place qui devrait être accordée à la sérendipité en sciences sociales voir : D'IRIBARNE Philippe, « Sérendipité et sciences sociales : enseignements d'une expérience vécue », *SociologieS* consultable : <https://journals.openedition.org/sociologies/4529>.

pouvoir, précisément, l’imaginer et par la suite mettre en question ce qui occulte cette structure de l’humain³⁷⁶. C’est grâce à la mise en question venant de cette imagination que le projet de l’hospitalité, lorsqu’il s’agit de la déterritorialisation, prend sens et s’objective en vue de la concrétisation. Autrement dit, la déterritorialisation, comme nous l’avons indiqué dans les chapitres précédents, n’est possible que dans un mouvement de décentralisation. Et ce mouvement centrifuge n’est possible qu’avec l’étranger. C’est seulement dans ce cas-là que nous pouvons voir des imbrications et des reconfigurations des rôles dans la responsivité entre le propre et l’étranger, capable de donner lieu à une « universalisation au pluriel³⁷⁷ » qui se trouve à l’opposé de toute sorte de centrisme.

§31 L’étranger une définition impossible ?

Il existe, nous pouvons dire, en général et d’une façon brève, deux manières de traiter l’étranger. La première, étendue en philosophie, notamment en France, consiste en une fusion, sinon en une confusion, entre l’autre et l’étranger³⁷⁸. Par ailleurs ce point de vue peut permettre que la question de « qui est-il l’étranger ? » soit possible. Pris dans la perception qu’on peut avoir de ce qui est l’autre, l’étranger pourrait également signifier quelque chose dans son état absolu ; un sens – de et pour étranger – pourrait être donné tout en ignorant la condition et l’ordre par rapport auxquels il devient étranger ainsi que les frontières à dépasser pour le devenir. Il reste étranger sans son *avant* et son *après*. Étranger était et sera toujours étranger. Cette ignorance du passé et du futur de l’étranger, qui est aussi une ignorance de la condition de l’étranger, causerait une

³⁷⁶ Par exemple, c’est seulement dans cette vision du monde et avec cette conscience que nous pouvons élaborer une critique, de façon originale et éthique, vis à vis de l’universalisme de la Raison. La pratique de l’hospitalité souligne la sensibilité sans laquelle devant « [...] les partisans de l’universalisme [qui] vont jusqu’à sentir chez eux dans le monde » nous n’avons aucune explication critique et tenable. Cette critique se nourrit de la vision selon laquelle l’universalisme a toujours en lui une sorte de raison. Ainsi, l’utilisation du terme d’universalisme sans le suffixe de « raison » est, soit une ignorance du fait qu’une raison précède toujours l’universalisme, soit une volonté de le cacher. WALDENFELS Bernhard, *Topographie de l’étranger*, p. 177. Dans le dernier chapitre de cette étude nous allons nous employer à donner une définition de la cosmopolitique pour remplacer le concept critiqué de l’universalisme.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 101.

³⁷⁸ MARION Bertrand, dans la préface de « *Phénoménologie de l’étranger, motifs fondamentaux* », Bernhard Waldenfels, Paris : Hermann, 2017, p. 10.

méconnaissance de son présent³⁷⁹. Il est évident que cette dimension du temps est étroitement liée à une dimension de l'espace qui est souvent oubliée dans la considération de la définition de l'étranger. C'est ce que nous avons appelé le lieu : lieu de fabrication de l'étranger.

Une autre manière de traiter l'étranger est de questionner la situation ou les conditions dans lesquelles on devient étranger. Ce qui attire l'attention, plus que l'étant étranger, sera l'état d'étranger, c'est-à-dire, devenir étranger, qui est toujours une politique. Par là, nous pouvons nous diriger selon deux orientations différentes. Nous pouvons imaginer une politique qui permettrait de vivre l'expérience de l'étranger dans un écosystème politique acentré et dans lequel cette forme de devenir définirait l'un des plus importants acte politique³⁸⁰. Autrement, c'est un système de différenciation qui fait des sujets les étrangers par différentes manières de discriminations, d'exclusion. Cela est une définition de la politique centraliste. Devenir étranger dans cette politique signifie être rejeté et marginalisé. Le mécanisme symbolique et les institutions sociales préservent le non-accès aux processus de signification qui donne sens à l'étranger et c'est précisément moyennant cette mise en écart que la logique de différence s'opère : une différenciation de l'étranger qui rend impossible toute tentative d'une nouvelle subjectivation pour redéfinir le rapport de soi et de l'autre ou de Nous et l'étranger. Habituellement, la logique de discrimination, domination, exploitation et, en un mot, d'expulsion de la scène politique et de la *cité* s'opère dans ce second cas en rendant les étrangers invisibles, inaudibles, diabolisés et marginalisés.

La réponse souvent donnée à ces problèmes, dans l'imaginaires des sociétés modernes est en un mot : l'intégration. Une intégration totale en guise d'une approche institutionnelle moins discriminatoire. Autrement dit, pour pouvoir bénéficier des avantages sociaux définis pour les citoyens et pour sortir des injustices due à la différence, il faut renoncer à la différence et à ce qui rend un étranger différent, à savoir son vécu, et son passé. Or, comment pouvons-

³⁷⁹ La description de l'autre chez Levinas se donne comme un exemple éminent pour cette approche. Chez Derrida aussi, et sous l'influence de Levinas, on trouve cet *état* de l'autre, sans temps ni espace, comme point de départ lorsqu'il aborde l'hospitalité, et même l'étranger.

³⁸⁰ Nous avons essayé de le montrer dans le chapitre précédent.

nous garder l'historicité de l'étranger, comment conserver son passé, c'est-à-dire ce que fait de l'autre un étranger tout en étant attentif voire soucieux de son sort social dans la société qui l'accueille ? Si nous proposons l'hospitalité comme nue réponse, comment devrait-elle traiter l'étranger en tant que l'étranger ?

Pour développer notre réflexion sur cette hospitalité en tant que réponse aux questions posées ci-dessus, il faut dire que la question n'est plus « l'angoisse devant la contingence de l'étant » mais plutôt une « angoisse devant la contingence de l'ordre dans lequel on se situe et s'oriente, qui provoque des réponses courageuses ou hostiles, de la haine, de la défense, de la fuite, et dont on peut trouver la traduction concrète dans le type de politique exercée à l'égard de l'étranger et des étrangers³⁸¹ ». L'autre ou l'Autre absolument, si nous voulons le dire avec Levinas, *restera* toujours l'autre parce que précisément il *était* toujours l'autre indépendamment de *tout*. Non pas le tout qui totalise, le tout du totalitarisme, mais le tout de toute une histoire, vie et manière d'être de l'étranger. Cette altérité, l'autre la porte de nulle part à partout³⁸². Même lorsque Levinas utilise le mot étranger, dans *Totalité et infini*, nous pouvons constater la confusion que nous avons évoqué précédemment. Il y a un paradoxe, puisque « ce que ce livre enseigne est qu'au sein de la quasi-expérience où nous apprenons le sens de l'éthique – notre quasi-expérience devant le visage – aucune thématization d'autrui ne devrait avoir cours³⁸³ » alors que Levinas « utilise l'adjectif étranger pour catégoriser autrui de l'intrigue éthique³⁸⁴ ». Nous pouvons dire alors que l'autre, et notamment quand il s'agit de l'hospitalité, ne peut pas être traitable, ni même tenable, puisqu'il est privé de la caractéristique la plus déterminante qui fait que nous pouvons nommer un sujet en tant qu'étranger. Cette caractéristique est la mobilité et l'affranchissement. Il convient de dire que ce qui va être affranchi est moins matériel qu'imaginaire. En un mot, nous devenons étrangers en dépassant et en affranchissant les

³⁸¹ MARION Bertrand, *op. cit.*, p. 9

³⁸² C'est seulement dans une inconsideration totale du lieu que nulle part et partout peuvent se lier d'une telle manière. Cependant, nous demeurons attachés à l'idée radicale de l'autre chez Levinas, qui ouvre à tout moment des hautes exigences éthiques dans la conception de l'autre, auxquelles nulle politique ne peut s'échapper de répondre.

³⁸³ SALANSKIS Jean Michel, « L'étranger de l'hospitalité », *Ligne*, 2019, n° 60, pp. 175-191

³⁸⁴ . *Ibid.* Dans son ouvrage *Autrement qu'être*, Levinas remplace le terme étranger par la notion de proximité.

frontières et les limites, plutôt, imaginaires dans une situation donnée. S'enchaîne ensuite et d'une façon naturelle la question du lieu, puisque tout dépassement ou affranchissement se fait à partir d'un lieu. Le seuil, dans tous les cas, demeure un lieu qui relie encore deux lieux étrangers.

Nous pouvons donc dire que, dans le cas être-étranger, l'étranger est analysé à l'intérieur d'un imaginaire donné sans nous interroger, même lorsque nous le critiquons, sur la manière dont cet imaginaire nous représente l'étranger. Autrement dit, c'est la manière de représenter l'étranger qui pourrait être mise en question, mais pas son état déjà-donné et hors contexte. Cela est valable même pour les analyses plus sensibles comme celle de Levinas³⁸⁵. Bien qu'il propose une nouvelle phénoménologie de l'autre, radicalisée par l'éthique, qui veut aller au-delà de l'intentionnalité subjective et subjectivisante pour proposer une autre manière d'apparition de l'autre – une épiphanie –, le projet de Levinas, aussi radical qu'il soit, demeure dans la philosophie et l'éthique et ne peut en aucun cas se donner comme une base théorique pour une réflexion politique. Si nous voulons parler avec les mots de Levinas, il faut dire que nous avons besoin d'une phénoménologie de l'étranger³⁸⁶. Ainsi, la conception de l'étranger, selon la définition que l'on se donne, ouvre des horizons très différents en termes d'hospitalité. Cela peut aller jusqu'à l'annulation de l'hospitalité si le concept de l'étranger n'est pas conçu au sein d'une préoccupation politique³⁸⁷.

³⁸⁵ Nous pouvons voir, dans son expression radicale, ce caractère hors contexte de ce que Levinas appelle Autrui : « Autrui n'est pas objet de connaissance ni de représentation, Autrui n'est ni un concept ni une substance, il ne se définit ni par des propriétés (insaisissable), il n'est pas élément d'une espèce, fût-elle humaine, ni par son caractère, ni par sa position sociale, ni par sa place dans l'histoire. » LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris : Livre de Poche, 1991, p. 283

³⁸⁶ La transformation de l'Autre ou autrui en étranger est déjà un dépassement de la philosophie lévinassienne.

³⁸⁷ Pour expliquer ce que peut devenir une menace pour la pratique de l'hospitalité, nous devons revenir sur la réflexion derridienne de cette dernière. Selon Benjamin Boudou, la politique thématifiée par Derrida se limite à une dimension verticale qui envisage plutôt l'angle de la domination. Alors que, par exemple, dans la thématification que Paul Ricoeur fait de la politique, l'angle du *vivre-ensemble* est plus important. Nous pouvons voir alors que derrière la préoccupation éthico-philosophique de Derrida se situe une obsession d'évitement de la domination. Cela va jusqu'au point où l'un des plus importants aspects de la politique qui est le vivre-ensemble, ou mieux, le fait de trouver des solutions pour vivre-ensemble, se voit oublié. Pour une explication plus détaillée de cette critique voir : BOUDOU Benjamin, « La traversée du politique : Derrida et Ricoeur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action », *Raisons politiques*, 2012/1, n° 45, pp. 211-233.

§32 L'étranger-à, l'étranger-pour contre l'étranger absolu

Nous pouvons aller dans le sens où dans le second cas l'étranger est abordé comme une signification imaginaire qui nous signale tout un imaginaire auquel il appartient et ses significations. L'imaginaire de l'étranger donne sens à ce dernier, mais cette signification nous en dit aussi sur d'autres questions à partir desquelles l'étranger est considéré un étranger. Ainsi, « l'étranger [n'est] ni d'abord ni seulement l'autre, car il renvoie toujours à un ensemble des *normes* auxquelles il échappe ou résiste³⁸⁸ ». Par conséquent, la condition d'étranger représente une question complexe qui lui est propre et qui l'implique tout particulièrement dans l'hospitalité.

Nous avons évoqué le caractère mobile de l'étranger. Cependant, celui-ci n'épuise pas toute la question. George Simmel aborde, de façon intéressante, un autre aspect de cette question :

Si l'errance, qui consiste à s'affranchir de tout point donné dans l'espace, représente l'antithèse conceptuelle du fait de se fixer en un point de ce type, alors la forme sociologique de l'« étranger » représente en quelque sorte l'union des deux dispositions – phénomène qui, toutefois, montre que le rapport à l'espace n'est, d'une part, que la condition et, d'autre part, le symbole des rapports aux hommes. Il ne sera pas ici question de l'errant, si souvent décrit, qui arrive un beau jour pour repartir dès le lendemain, mais de celui qui arrive un jour et qui le lendemain demeure – il sera donc ici question de l'errant en puissance pour ainsi dire, qui, bien qu'il n'ait pas poursuivi sa route, n'a pas tout à fait encore tiré un trait sur la liberté d'aller et venir³⁸⁹

Si l'adjectif d'étranger est attribuable à celui qui vient et qui ne repart pas tout de suite, la question n'est pas uniquement celle de son passage, mais aussi celle de sa place après qu'il soit arrivé. L'étranger mobilise un mouvement, il fait un mélange du proche, puisqu'il est ici, et du lointain, puisqu'il vient d'ailleurs. C'est précisément pour cette raison qu'on peut le distinguer des gens de *Sirius* (l'exemple de Simmel) qui « se situent dans un au-delà du lointain et du proche³⁹⁰ ». Nous pouvons bien voir que celles et ceux qui sont au-delà du lointain et du proche ne correspondent pas exactement à la définition de

³⁸⁸ MARION Bertrand, *op. cit.*, pp. 10-11.

³⁸⁹ SIMMEL George, *L'étranger*, Paris : Payot et Rivage, 2019, p. 13.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 14.

l'étranger que nous essayons d'établir. Ils ne peuvent pas rentrer dans cette définition parce que nous ne pouvons pas établir avec eux un rapport basé sur une « interaction spécifique », comme le formule Simmel à propos de « l'être-étranger » : « l'être-étranger est naturellement un rapport tout à fait positif, une forme d'interaction spécifique³⁹¹ ». Pour Simmel, l'étranger est un élément du groupe³⁹² dans lequel il se trouve en tant que l'étranger. Ce qui signifie que le groupe et le « nous » se constituent avec l'étranger, même si les rapports des membres du groupe entre eux sont bien différents du rapport que chaque groupe établit avec son étranger³⁹³. Nous pouvons peut-être considérer ceux qui n'entrent pas dans cette interaction spécifique comme *autres*, puisque, comme nous pouvons le constater, nul lien immédiat ne les lie pour réaliser l'interaction ensemble³⁹⁴. L'effectivité de l'étranger nous impacte, il est *entre nous* par principe. Il participe dans le tissage du nous. Toutefois, cet entre nous n'est pas un lieu neutre et objectivement impartial. Dès lors que nous parlons de

³⁹¹ *Ibid.*, p. 13.

³⁹² Dans une approche bien différente, Denis Meiller et Henri-Pierre Bass montrent l'importance et la nécessité de l'étrangeté dans la construction psychique du groupe sans laquelle ce dernier ne peut pas être construit. Ils démontrent également à quel point l'existence de l'étrangeté détermine les limites ou les frontières du groupe : « nous pouvons [...] penser que, pour se construire, le groupe doit affronter une *radicale étrangeté* en son sein. Cette étrangeté repose sur le lien, conscient et inconscient, individuel et collectif, intersubjectif et transubjectif de l'existence groupale du sujet, et consubstantiels à la groupalité de la vie psychique. Cette étrangeté peut ainsi mettre à mal les frontières du groupe, affoler ses processus et rendre insupportable la pensée de l'altérité en son sein. Cette étrangeté n'est peut-être pas sans lien avec notre venue au monde, le bébé est aussi « un étranger à demeure » avant d'être identifié par le miroir familial de son groupe d'appartenance. » MEILLER Denis, BASS Henri-Pierre, « Introduction : une radicale étrangeté au cœur du groupe » *Revue de psychopathologie psychanalytique du groupe*, 2017/2, n° 69, pp. 5-7.

³⁹³ D'un point de vue sociologique, le rapport entre l'étranger et le groupe peut être mieux imaginable : « l'étranger n'est pas simplement une catégorie juridique fixe appliquée à un individu afin de le mettre à part d'un groupe ; au contraire, être étranger revêt un ensemble de pratiques et interactions avec ledit groupe, ce qui fait qu'il est impossible de dissocier les activités des uns et des autres ». COUDERC Mathieu, « Être étranger. Pour une histoire sociale de l'extranéité », *Hypothèses*, 2017/1, n° 20, pp. 15-24

³⁹⁴ De ce point de vue, l'autre pourrait être considéré comme celui qui n'est pas à l'intérieur du pays d'accueil (et c'est précisément pour cette raison qu'il est autre et non pas étranger). Nous pouvons faire un lien entre l'absence de l'interaction avec et l'absolutisation de l'autre. Le problème qui se pose n'est pas seulement que nous ne devons ou ne pouvons rien faire avec l'autre absolu dans la politique, l'élément dangereux d'une telle absolutisation peut être aussi d'aller complètement à l'encontre de ce que Levinas essayait d'éviter : si dans la thématization ou la totalisation de l'autre recèle une menace de réappropriation de l'autre [surtout sur le plan phénoménologique], le caractère absolu, inconnu et inaccessible peut faire l'objet de la légitimation d'un effacement et d'une suppression de l'autre sur le plan politique. D'après l'expérience politique de l'homme, cet effacement est souvent violent. L'un des aspects non négligeables du colonialisme est directement lié à l'image (ou mieux la non-image) de l'autre chez les colonisateurs leur autorisant leurs crimes coloniaux.

l'étranger, nous parlons, *a priori*, de la situation qui le rend étranger. Parler de l'étranger, c'est toujours parler d'une situation particulière, spécifique et concrète. Autrement dit, il est toujours *l'étranger de et l'étranger pour* quelque chose dans un contexte particulier³⁹⁵. Alfred Schutz appelle ce contexte un « mode culturel de la vie d'un groupe³⁹⁶ ». Il explique que ce mode culturel constitue le monde de l'acteur, en tant que « domaine des actions possibles et effectives » et, par la suite, ce domaine peut devenir pour l'acteur son objet de réflexion. Que devient ce monde des actions possibles lorsque l'étranger est présent ? Nous pensons que le monde dans lequel l'étranger est présent, et, par conséquent, le monde de l'hospitalité, se donne comme monde en se dépassant et en allant comme au-delà de lui-même. Ce monde-là laisse, toujours, une forme utopique pour la pensée, puisque le monde-avec-des-étrangers, qui est composé avec ses derniers, est celui des *possibilités-pas-encore-(re)connues*. Dit autrement, les possibilités déterminées laissent la place aux indéterminations possibles. Le rapport avec ce monde requiert une autre manière de le penser, ou mieux, une autre manière d'imaginer le monde et les rapports que nous entretenons avec. L'intérêt politique de faire la distinction entre l'autre et l'étranger est que nous pouvons établir une base sur laquelle une imagination autre ou un imaginaire instituant, qui va au-delà de ce qui est présenté et représenté comme étranger, devient possible³⁹⁷.

³⁹⁵ Nous tenons à insister sur le fait que le Nous et son rapport avec ses étrangers met en jeu une certaine conception du temps et de l'espace. Benveniste le décrit en considérant l'étranger comme étant toujours relatif à : « [...] il n'y a donc pas d'étranger en soi. Dans la diversité de ces notions, l'étranger est toujours étranger en particulier, celui qui relève d'un statut distinct ». BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1. *Économie, parenté, société*, Paris : Minuit, 1969, p. 361.

³⁹⁶ Alfred Schutz, *l'Étranger*, premier chapitre. Il remarque que ce mode culturel désigne « toutes les valeurs, institutions, systèmes d'orientation et de la conduite particulière [...] qui [...] caractérise [...] chaque groupe social à un moment donné dans son histoire ». Cette définition pourrait être comparée à ce que nous avons défini comme imaginaire dans les chapitres précédents.

³⁹⁷ Etienne Balibar, dans son article intitulé « Différence dans la cosmopolitique, Hommage à Étienne Tassin », met l'accent sur cette possibilité de plus en plus émergente dans les écrits de Tassin, notamment dans son dernier exposé publié sous le titre de « La condition migrante. Pour une nouvelle approche du cosmopolitisme », et cela d'autant plus lorsque Camille Louis explique que dans cet article sont réunis les éléments que Tassin avait récoltés pour en écrire un livre. Selon Balibar, ce que Tassin qualifie d'*indétermination radicale de la condition migrante* permet une « activité *constituante* ou mieux *institutive* ». Même si pour Balibar cela vient d'une proximité de pensée entre Étienne Tassin et Miguel Abensour, nous faisons le pari qu'une interprétation rapprochant cette « activité institutive » du concept d'imaginaire instituant chez Castoriadis est possible. En effet, bien que Balibar expose l'hypothèse (et qu'il la soutient aussi)

§33 Question de l'étranger : croisement entre l'imaginaire social et la phénoménologie

Dans la suite de ce chapitre, en-deçà de l'analyse de l'étranger et de la situation dans laquelle il se trouve, de la situation de l'étranger ou même la situation étrangère, nous allons tenter de construire un dialogue inhabituel entre deux manières d'aborder la philosophie. Ce dialogue était présent dans les chapitres précédents de manière latente, mais nous avons décidé de le mettre en lumière plus précisément dans ce chapitre, car à travers lui nous pourrions constituer une nouvelle définition de l'étranger, toujours liée à son imaginaire : de l'étranger en lien avec son environnement. La question sera de savoir comment nous pouvons repérer ce lieu, en quoi consiste un lieu d'étranger. Ou plutôt, que fait l'étranger d'un lieu pour que ce dernier devienne le lieu de l'étranger ? Cette question demande une réflexion sur la méthode par laquelle nous essayons de montrer et aussi de trouver l'étranger. Cela consiste en un dialogue entre, d'une part, la manière spécifique d'aborder philosophiquement le social, le réel et l'histoire au prisme de ce que Castoriadis appelle l'imaginaire social, et de l'autre, la phénoménologie. S'agissant de la phénoménologie, nous nous sommes intéressés dès le départ par ce que Levinas propose, même si les modifications, les remaniements, les révisions faits au cours de notre recherche nous séparent d'une définition toujours fidèle à la manière levinassienne de la phénoménologie. Levinas introduit une dimension éthique dans la phénoménologie, en attribuant des valeurs certes philosophiques mais non pas

que ce que Tassin fait de la pensée arendtienne est, en quelque sorte, de libérer Arendt de l'institutionnalisme lorsqu'il s'agit du concept de désolation ou d'acosmique de la mondialisation, il ne continue pas tout à fait son propos et prolonge sa lecture dans une compréhension concentrée sur l'État. Pour lui, le problème de la condition migrante, ou même, plus globalement, le problème de l'étranger, ce sont les institutions. Nous proposons de prendre au sérieux ce qui a été dit, même si non pas assez explicitement, de la question de l'imaginaire. A la question de l'appartenance à l'État (et dans sa forme actuelle, et dans une autre forme émergeant d'une critique de l'État-nation), Tassin donne une réponse qui « consiste à libérer la citoyenneté du *présupposé* de la communauté ». Nous reviendrons plus longuement sur cette proposition dans les chapitres suivants, mais ce qui est important ici est la sensibilité de Tassin à l'égard de l'importance des présupposés pour créer des formes différentes de la citoyenneté. C'est pour cette raison que nous pensons que l'imaginaire (qui est le sol de tous les présupposés) a sa place légitime dans cette interprétation. Si l'étranger se comprend et se vit dans un imaginaire social donné, l'hospitalité sera le laboratoire des actes, discours, paroles, gestes capables d'introduire d'autres significations dans l'imaginaire et d'aller vers d'autres significations instituant en question, inévitablement, l'imaginaire institué. La compréhension et l'invention de nouvelles images et imaginations de l'étranger sont liées à la pratique de l'hospitalité, une pratique que nous allons voir prendre les allures d'une praxis.

nécessairement phénoménologiques à l'Autre. Même si nous nous voyons obligés de dépasser les limites de la pensée de ces deux philosophes en modifiant et en déplaçant certains de leurs concepts, nous tenons à ce dialogue, qui nous permet d'élargir le champ de notre réflexion sur l'hospitalité et l'étranger.

En quoi consistera un rapprochement entre une philosophie de l'imaginaire et la phénoménologie, qui, de prime abord, n'ont rien à voir ?³⁹⁸ Une telle démarche est-elle possible ? Il nous faut quelques éclaircissements, et expliquer comment, et pour quelles raisons nous tenons à la faire.

Nicolas Poirier dans un article intitulé *Castoriadis et l'imaginaire radical : Une confrontation avec la phénoménologie*³⁹⁹ s'emploie à examiner les points de convergence et de divergence entre la pensée de Castoriadis pour ce qui concerne sa notion de l'imaginaire, et la phénoménologie. Le schéma qu'il dessine va nous aider à mieux expliciter notre enjeu, et nous permettra d'exprimer à chaque étape ce qui, dans cette comparaison, met en jeu l'étranger, et plus généralement l'hospitalité, qui ne sont pas mentionnés dans l'article. L'auteur commence par les points de convergence⁴⁰⁰. Sa première remarque consiste à souligner la liberté d'imagination qui est prise comme une évidence dans les deux approches⁴⁰¹. Il précise ensuite que « le point commun [de la phénoménologie] avec Castoriadis consiste précisément dans le refus de réduire

³⁹⁸ L'affaire est encore plus difficile à justifier en sachant que les deux philosophes ont vécu à la même époque et qu'ils ne sont jamais entrés en dialogue. Bien que Castoriadis ait, très brièvement, écrit sur Merleau-Ponty (voir, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », *Les carrefours du labyrinthe 5 : Fait et à faire*), Levinas quant à lui n'aborde jamais quoi que ce soit de la pensée de Castoriadis, ne serait-ce que pour la critiquer.

³⁹⁹ POIRIER Nicolas, « Castoriadis et l'imaginaire radical : Une confrontation avec la phénoménologie », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol 13, n°2, 2017, pp. 458-477, consultable : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=941#tocto1n4>.

⁴⁰⁰ Même si en ce qui concerne la phénoménologie Poirier ne se concentre pratiquement jamais sur Levinas, ses propos sur Sartre, ou bien Husserl et Heidegger, nous permettent d'avoir une idée globale de la phénoménologie dans un premier temps pour pouvoir ensuite la situer par rapport à la pensée de Levinas.

⁴⁰¹ Il faut tout de suite dire que cela n'est en aucun cas la position phénoménologique que Levinas prend. Lorsque Levinas plaide pour introduire l'éthique dans la phénoménologie, il vise justement cette prétendue imagination libre aboutissant à une intentionnalité libre. Waldenfels, en poursuivant le chemin de Levinas, soutient qu'avant l'intention, il y a l'attention qui n'est pas libre et qui est toujours une réponse à l'altérité de l'autre. L'intention vient ensuite pour viser l'objet de conscience. Waldenfels effectue, en quelque sorte, une distinction entre l'attention et l'intention en termes de phénoménologie pour pouvoir penser l'étranger dans la phénoménologie. Cela est peut-être l'une des différences les plus intéressantes entre Waldenfels et Levinas.

l'imagination à une simple impression⁴⁰²». L'imagination n'est pas un état de passivité reflétant la réalité des choses et du monde de manière imaginée et imaginative, et, selon Castoriadis, elle a une force créatrice⁴⁰³. En continuant son analyse et en considérant la phénoménologie plutôt comme un mouvement philosophique général, l'auteur fait allusion à un point sur le rapport entre la réalité et l'imagination qui nous intéresse. Il écrit :

Ce n'est [...] pas anodin si Sartre voit dans l'imagination, non un simple pouvoir s'ajoutant à sa capacité perceptive, mais le mode essentiel par lequel la conscience réalise son être-au-monde précisément en tant que liberté. La fonction néantisante de la conscience par laquelle celle-ci dépasse son « être-jeté », pour reprendre le vocabulaire de Heidegger, et transcende donc sa facticité, ne peut se manifester qu'à travers l'action d'imaginer. Ainsi que l'affirme Sartre, toute situation dans laquelle apparaît la conscience est intrinsèquement porteuse d'imaginaire, en ce sens que celle-ci se présente comme une façon de dépasser le donné. Il s'avère en effet toujours possible de nier la réalité du monde tel que la conscience le découvre, de le poser, en totalité ou dans une ou plusieurs de ses parties, comme irréel, en imaginant qu'une autre réalité est possible, et en s'employant à la transformer selon la perspective imaginée⁴⁰⁴

Dans une considération plus générale qu'une réflexion sur l'hospitalité, ce qui vient d'être cité explique quelque chose de très important dans la politique, sans laquelle nous osons dire que la politique sera impossible. Si l'imagination a la puissance de faire exister et cela contre une certaine réalité, quelque chose qui est le résultat d'une transformation de la chose imagée, venant d'un reniement de donation de la conscience en rapport avec la réalité, non seulement toute justification fonctionnaliste perd sa légitimité et sa raison d'être en politique, mais nous pouvons aussi résoudre une question problématique dans la pensée de Castoriadis. En effet, il se méfie du concept d'espoir dans la politique. En prenant la troisième question kantienne Concernant ce que l'on peut espérer, en s'inspirant des Grecs, il répond : rien. Il lie tout espoir à un présupposé métaphysique, et donc hétéronome, qui explique le monde et les circonstances selon les prédicts, les prophéties, etc. bien déterminées d'avance, pour qui le monde, et surtout la condition humaine, fonctionnent sur des a priori,

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ Poirier souligne cependant la différence qui est que, pour Sartre, l'imagination reste toujours une « faculté psychologique individuelle » et jamais une « puissance créatrice sociale », qui est « irréductible à la conscience ». Poirier Nicolas, *op. cit.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*

ou sur une carte sur laquelle tout est déjà dessiné. L'espoir voit le jour quand nous espérons quelque chose en prévoyant ce qui est « normal » d'arriver après notre acte. Par conséquent, si nous prévoyons bien les choses et si nous faisons ce qui est demandé, nous pouvons avoir espoir en le résultat voulu. Castoriadis s'oppose à ce présupposé selon lequel le monde a son ordre propre, et qu'il suffirait de connaître l'ordre du monde et des choses pour pouvoir agir en fonction, et en harmonie avec cet ordre établi. C'est ainsi que devant le concept d'espoir il situe celui de chaos en tant que la base du monde humain. Nous ne pouvons pas avoir espoir selon Castoriadis, tout simplement parce que nous n'arrivons jamais ni à connaître ni à dessiner un ordre pour le monde et les choses, et que le monde est basé non pas sur un ordre mais sur le chaos.

La question qui se pose alors est de savoir s'il est vrai que toute adhésion à l'espoir passe par une croyance en l'ordre déjà défini du monde. Selon Castoriadis, l'imagination a la puissance de faire exister le pas-encore-existant, ou du moins, elle a la force de créer quelque chose à partir d'un reniement du réel. Cette définition suppose par principe que l'imagination recèle, d'une manière inhérente, l'espoir de créer quelque chose qui n'est pas ce qui se trouve en réalité – soit par sa création soit par son reniement. Sans espoir cela reste impossible à expliquer et à *imaginer*. Loin de ne dépendre que d'une explication métaphysique, l'espoir a le potentiel pour être considéré comme un affect original dans la politique, sans lequel, d'ailleurs, beaucoup de choses politiques n'ont pas ou ne peuvent pas avoir de sens. Parce que :

Les hommes sont doués, d'après Castoriadis, d'une imagination radicale qu'ils peuvent se montrer capables de poser des déterminations différentes de celles qui leur sont présentées comme les seules légitimes, de faire surgir d'autres possibles en référence auxquels ils peuvent chercher à transformer leurs conditions d'existence⁴⁰⁵

Nous pouvons le nommer comme un espoir imaginatif. Cela ne signifie évidemment pas que devant le principe de réalité l'imagination est le refuge pour s'y détourner. Elle est la puissance de mettre en question la manière de percevoir le principe même de réalité, Une résistance qui refuse et ne tient pas pour acquis

⁴⁰⁵ *Ibid.*

les structures significatives, sociales et culturelles. Ici, comme le décrit Poirier, ce qui est en jeu :

[...] c'est la mise en suspens de *tout jugement portant sur la réalité des choses*. L'essentiel ici ne consiste pas à poser l'irréalité des objets auxquels on pense, mais à ne pas tenir compte du fait que ces objets imaginés n'existent pas et ne sont donc pas réels — les objets de l'imagination sont considérés comme tels abstraction faite du problème de leur existence. C'est la voie suivie par Husserl, qui dans certains de ses aspects, rappelle la réflexion de Castoriadis concernant l'imaginaire instituant⁴⁰⁶

Ce que nous cherchons à montrer dans l'hospitalité, et notamment s'agissant de la question de l'étranger, prend tout son sens ici. L'hospitalité est considérée comme une « exploration utopique de la réalité⁴⁰⁷ » se faisant à partir d'une « mise en suspens des déterminations données⁴⁰⁸ » qui, comme telle, s'inscrit dans un « exercice critique de l'imagination » permettant d'imaginer le con-venir : agir autrement. Le con-venir devient ainsi un contexte passionnant d'acte politique dans lequel « le caractère légitime de ce qui est simplement parce qu'il existe se voit [...] radicalement en question⁴⁰⁹ ».

Pour résumer, l'hospitalité demande une sorte d'espoir sans lequel elle demeure stérile. Il faut souligner, néanmoins, que l'espoir dans l'hospitalité est considéré comme un affect faisant bouger les choses et qu'il ne faut pas le confondre avec une sorte d'utopie qui verrait son accomplissement dans l'achèvement de l'hospitalité. Nous le savons, la pluralité des requêtes dans l'hospitalité d'un côté, et le con-venir - avec ce que nous en avons dit - ne laisse en rien penser et imaginer une fin paisible dans et de l'hospitalité. L'hospitalité se produit dans la différenciation dans laquelle l'identité, le lieu, les frontières ébranles créant une sorte de conflictualité permanente donnant sens à une politique de l'hospitalité ou mieux dire la xenopolitique. L'espoir est entendu ici non pas en rapport avec un ordre universel ou divin, mais avec la puissance créatrice de l'imagination, dépassant le nihilisme issu de la perte de l'espoir par une confiance nouvelle en ce dernier.

⁴⁰⁶ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*

Il existe également des points de convergence plus spécifiquement entre la pensée de Levinas et celle de Castoriadis. Nous allons les mentionner brièvement avant de conclure cette partie.

Au contraire de la philosophie classique, pour nos deux penseurs le sujet et son autonomie dépendent de l'extériorité. Bien que l'extériorité, concept cher à Levinas, trouve sa place dans la définition de l'Autre et de l'altérité qui est bien différent de ce qu'entend Castoriadis par son concept d'imaginaire social, mais nous pouvons cependant prendre cette question sous un autre angle. Tous les deux décrivent en quelque sorte un mode de passivité chez le sujet qui est le point le plus remarquable les distinguant de la philosophie classique. Bien que le sujet demeure pour eux indépassable, sa position et son utilité dans leur pensée n'a rien à voir avec la philosophie classique.

Nous pouvons trouver, également, de quoi rapprocher Levinas et Castoriadis en ce qui concerne l'idée d'autonomie. A la différence de Kant, l'autonomie pour les deux philosophes ne rentre pas dans les catégories atemporelles. L'autonomie entretient des liens profonds avec la sociabilité de l'homme. Elle est effective quand elle est situationnelle, sans, pour autant, oublier la définition différente de cette notion chez les deux philosophes.

§34 Imaginaire de l'étranger

Nous ne rencontrons jamais l'étranger absolu. Non seulement la condition de l'étranger, mais également notre condition humaine, ne laisse pas se survenir un tel étranger. L'étranger est toujours étranger de quelque chose ou quelqu'un, comme le dit Waldenfels. L'étranger requiert son lieu, celui dans lequel il prend le sens d'étranger. Ici, les langues, les cultures, les frontières, les urbanités, les manières de faire les choses, etc., sont les lieux divers de l'étranger de l'étranger. L'étranger se produit à l'intérieur de ces lieux, il y est pensé aussi. Ces lieux se reconnaissent et deviennent signifiants dans un imaginaire spécifique. Ainsi, répondre à la question « qui est-il l'étranger ? » est directement lié à ce que nous connaissons déjà et voyons toujours – de et dans

l'étranger, c'est répondre au sein d'un imaginaire⁴¹⁰. Autrement dit, toute autre façon de considération de l'étranger ainsi, que toute imagination de sa venue, de sa traversée et de sa demeure entre nous, relève des manières spécifiques des ensembles de significations soutenus, rendus réels et légitimes par un imaginaire donné. Nous pouvons conclure que derrière chaque question et réponse se dresse un certain nombre d'institutions. Nous posons des questions depuis des points de départ repérables et nos réponses sont aussi référencées à des pôles de sens ou à des éléments importants dans un imaginaire. C'est seulement dans le mouvement de responsivité que les réponses déchireront les significations, et qu'un mouvement d'au-delà des institutions peut se produire. Cela veut aussi dire que, sans les institutions et sans les institués, il n'y a pas d'aller-au-delà. Il n'y a pas de réponse bouleversante sans des institutions à dépasser. La responsivité assure aussi une remise en cause permanent des réponses. Une fois dites ou « faites », les réponses ont tendance à se ranger aux côtés de l'institué en élargissant le champ significatif de ce dernier. Cette pluralité des réponses qui demande à son tour d'autres réponses, et donc d'autre remise en question, est le principe premier de la responsivité.

Cette dialectique de l'institué et l'instituant prend un sens spécifique dans la pensée de Waldenfels, qui l'explique dans un article sur la pensée de

⁴¹⁰ Même se voir obligé de répondre relève d'un imaginaire. Comme nous avons essayé de le montrer dans les chapitres précédents, il y a une différence entre répondre à et répondre de dans la subjectivation du sujet. Répondre de, c'est la condition éthique du sujet, sans laquelle nous ne pouvons pas parler de sujet. Waldenfels le désigne comme *incontournabilité (Unausweichlichkeit)* : ne pas répondre est impossible. En revanche, répondre à, c'est l'acte traduisible dans la politique ou dans le social qui ne peut pas être considéré comme condition de la subjectivité du sujet. Dans répondre de, nous ne pouvons pas ne pas répondre, même si la réponse est négative. Physiquement même, nous sommes faits pour voir, entendre, écouter, goûter et saisir. Par les espèces de couloirs internes nos oreilles, nos yeux, notre nez et notre bouche sont sensibles à être ouverts à l'extérieur et à agir en fonction des appels (sentir l'odeur de quelque chose, voir ou entendre quelque chose), et il y a une impossibilité à ne pas vouloir le faire. Mais dans répondre à, nous ne sommes pas dans cette fatalité existentielle. En résumé, « tout acte pratique – geste *et* parole – doit être pensé en tant que mouvement de *répondre*, produisant un certain nombre de *réponses* (ou de contenus), mais qui ne se réduit pas à elle, ou qui les excède [...ici] il ne s'agit pas de répondre à des questions déterminées qui précéderaient le mouvement responsif. Ces questions ne sauraient apparaître qu'*a posteriori*, à partir du contenu des réponses données. Mais le répondre quant à lui a déjà dépassé ces réponses, il a déjà commencé à répondre avant toute question préalable. Le mouvement du répondre n'est pas animé par une question, c'est-à-dire par une situation interrogeable en dehors de ce mouvement, et qui le déterminerait en tant que manque à combler, ou but à viser. Il est travaillé par une *requête* ou une *exigence* (Anspruch), qui elle-même dépasse le strict contenu des questions qu'on pourrait formuler à son sujet ». VANNI Michel, *L'adresse du politique : essai d'approche responsive*, Paris : Cerf, 2009, p. 50

Castoriadis, en posant que « l'‘identité naturelle’ ne devient pas une ‘identité pleine’ que par l’institution sociale⁴¹¹ ». C’est l’institution sociale qui donne sens à la société et aux choses sociales et rend cela sensible pour nous. Waldenfels le décrit de façon intéressante :

Le processus crucial par lequel la société « laisse être » un monde social, des individus sociaux et elle-même en tant que société se présente comme un processus de création, d’imagination, d’institution, c’est-à-dire dans un enchevêtrement de concepts dont les fils individuels s’entremêlent, mais [par et avec] couleurs différentes⁴¹²

Rien ne demeure figé, même si cela peut déranger les « nativistes⁴¹³ » qui voient dans cette création inévitable une « prétendue menace effaçant le passé », et qui témoignent par là, d’une manière exemplaire, de leur ignorance du social-historique et de son fonctionnement. Waldenfels continue à expliquer comment la création affirme une répétabilité tout en étant ouverte à du nouveau. Par ailleurs, ce qui prend une importance majeure dans son argumentaire, c’est qu’il essaye de l’argumenter en vue d’une sortie de l’imaginaire du nativiste. Autrement dit, son argumentation est déjà une mise en question de la raison qui pourrait aboutir à des inquiétudes nationalistes et centrifuges.

Ce qui est créé - exprimé dans une terminologie changeante - un nouvel eidos, une forme pro-typique qui peut être répétée et dans la répétabilité acquiert un être indépendant. Mais seulement existe comme intention au moment de la création. Merleau-Ponty disait déjà : l’apparition d’une figure originale ne signifie pas « développement extérieur d’une raison préexistante », c’est-à-dire non pas « réalisation selon une norme », mais plutôt « émergence d’une norme⁴¹⁴

Ainsi, nous ne pouvons jamais vivre l’héritage d’une société tel quel. Même la répétition des éléments sociaux, prend une allure qui se distingue de ce qui est censé être répété.

⁴¹¹ WALDENFELS Bernhard, « Der Primat der Einbildungskraft. Zur Rolle des Gesellschaftlichen Imaginären bei Cornelius Castoriadis », *Autonomie et autotransformation de la société : La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Giovanni Busino éd., Genève : Librairie Droz, 1989, pp. 141-160

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ BALIBAR Étienne, *Cosmopolitique : des frontières à l’espèce humaine*, écrit III, Paris : La Découverte, 2022, p. 45.

⁴¹⁴ WALDENFELS Bernhard, *op. cit.*

De cette façon, *faire* avec l'étranger peut définir et opérer la réalisation du concept de création chez Castoriadis. Puisque nous sommes amenés à faire la politique avec l'étranger, donc indéterminé, dans un contexte par conséquent indéterminé. La création émerge précisément quand les anciennes significations et formes cessent de guider et d'orienter nos actes. Elle est dépendante, d'une manière inhérente, de cet état déboussolé de l'homme et de la société. À ce moment-là, nous sommes obligés de faire avec le nouveau et créer, puisque rien de nos acquis d'expériences ne se montre capable de donner des indices sur la manière de mener non seulement nos actes, mais également nos comportements, nos convictions, et même la perception que nous avons de nous-mêmes. De cette manière, la politique de l'hospitalité construite autour de l'étranger est une politique basée sur la création, parce qu'elle se fait, par principe, « là où le résultat n'est pas déjà contenu dans le commencement⁴¹⁵ ». Ce qui donne à penser que la création même ne peut pas être considérée comme quelque chose de déterminée, examinable et de complète ; il n'y a rien de prévu. Suivant cette définition et surtout ayant affaire à l'étranger qui est l'élément le plus indéterminable dans la société, il va de soi que la création demeure aussi indéterminable et reste chaque fois surprenante. « Cette forme radicale de création est entendue comme imagination créatrice, comme imaginaire radical⁴¹⁶ ». C'est ainsi que le rapport à l'étranger peut nous offrir une prise de conscience de l'apparition de l'imaginaire radical en acte. Nous nous rendons compte du potentiel puissant de quelque chose qui n'était jusqu'ici jamais apparu et que nous ne connaissions pas. « Cet imaginaire évoque des images et des figures, il présente et évoque quelque chose qui n'est donné dans aucune perception, ni préconçu dans aucune pensée et ne peut donc être confirmé par aucune réalisation⁴¹⁷ ». La création comme réponse à la question de l'étranger ou à l'étranger problématique et problématisant constitue une politique indéterminable et ouverte aux solutions. Nous pouvons donc dire :

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ *Ibid.*

La création apparaît [enfin] comme une institution, c'est-à-dire comme un arrangement ou une dotation, dans laquelle l'imagination créatrice s'inscrit socialement [...], [mais cette] création qui est aussi une auto-crédation et une auto-formation échappe à la conception actif-passif⁴¹⁸

Plus important encore, « ce n'est pas simplement la création de quelque chose, mais plutôt *la création de quelque chose d'autre*⁴¹⁹, quelque chose de nouveau, qui en soi renvoie à quelque chose dont l'autre diffère et ce dont ressort le nouveau [...] ». Ainsi la « création respectueuse » prend son sens.

Si l'on nous pose la question du comment et du pourquoi de ce processus de création quant à la politique de l'hospitalité fondée sur l'étranger, ou la xénopolitique, nous répondons que l'étranger demandant l'agir – dans le convenir – d'une création, et plus précisément d'une création politique, permet de souligner un point. C'est que cette chose nouvelle, incompréhensible, immesurable, et inexplicable, met en lumière qu'elle a des raisons insuffisantes. La création n'est pas inconditionnelle et sans prérequis, mais les conditions et les prérequis ne suffisent pas à provoquer ou à expliquer le nouveau⁴²⁰.

§35 Que fait-il l'étranger ? au lieu de qui est-il l'étranger ?

L'étranger et la politique de solution qu'il sollicite renvoient à une conviction, dont nous repérons la trace chez Castoriadis et Levinas, parce que l'étranger réveille quelque chose qui est à la fois présent, dans l'humanité, et absent, dans une société donnée. Levinas évoque un aspect de l'éthique lié au visage de l'autre qui est antérieur à tout passé, le visage en étant une trace qui demeure introuvable et insaisissable à jamais. Waldenfels formule cette idée dans le langage de Castoriadis, et nous pouvons voir à quel point la pensée de Castoriadis et Levinas se rapprochent autour de cette question :

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

⁴²⁰ Nous pouvons constater que, pour éviter les malentendus, Waldenfels préfère parler de raisons insuffisantes, qui trouveraient leurs expressions appropriées dans un « principe de raison insuffisante », plutôt que dans un infondé ou abîme de néant.

La société instituée (instituierte gesellschaft), avec son monde d'images, de significations, de choses et d'individus humains, renvoie à une société instituante (instituiende) qui, comme « fermant immatériel, formateur informe », est toujours « infiniment plus » que la société formée, sans parler des institutions explicites de nature secondaire telle que la famille, l'entreprise, ou l'État⁴²¹

⁴²¹ *Ibid.* C'est précisément dans cette compréhension du social que la question de la création *ex nihilo* est élaborée par Castoriadis. Ce « rien » est un potentiel de quelque chose, qui réside quelque part dans le champ social historique, ou dans ce « plus » que nous venons d'évoquer. Waldenfels explique que ce rien n'est pas « sans qualité ». L'auteur continue en écrivant que « l'organisation de la nature par la société s'appuie sur une « série de conditions, appuis, suggestions, piliers et obstacle » ; elle trouve un « appui et un guide » dans la nature. Le monde socialement organisé n'est pas un chaos qui ne se prêterait à aucune organisation ; ce n'est pas seulement organisable, c'est déjà organisé d'une certaine manière. Ainsi, nous pouvons inférer que le monde proposerait une certaine organisation interne à la société. Cependant, la détermination issue de cette organisation, compte tenu de chaque acte, raison et époque prend des formes différentes et variables, même si ces dernières ne peuvent pas être infinies. Par conséquent, la création *ex nihilo* vient d'un rien qui n'équivaut pas à un néant. S'agissant de l'hospitalité, nous pouvons constater que bien que les formes de l'hospitalité soient variables et différentes, une analyse historique peut nous montrer qu'elles se limitent au cœur de l'humanité et aussi à l'environnement dans lequel elles se pratiquent. Il y a eu toujours une idée de l'hospitalité, autrement dit, l'hospitalité se faisait toujours, seulement ses interprétations (par exemple, l'idée de la paix perpétuelle de Kant) déterminaient les implications et ses conséquences. Waldenfels ajoute également un autre point : l'apparition de nouvelles formes d'organisation se produit en relation avec non seulement le matériel, mais aussi avec l'historique. Sans détachement de l'ancien, le nouveau n'existerait pas du tout. De même que l'individu ne cesse de « reprendre ce qu'il a acquis ». Car dans le matériau) organiser nouvellement « trouvé et auto-créé se mêlent », l'institution sociale renvoie aussi à des institutions existantes, et pas seulement sans forme de rupture. Waldenfels poursuit en disant que l'existence factuelle du social est toujours déplacée en elle-même de telle manière que le présent et le futur entrent dans leur actualité. Autrement dit, les créations de l'imaginaire social sont des néoformations qui comportent ou impliquent renouveau et anticipation. C'est ainsi qu'il résulte que dans penser la création il ne s'agit pas d'une création absolue, mais – comme Castoriadis lui-même l'affirme souvent – d'une transformation, d'une recréation. La nouvelle forme n'est finalement rien d'autre qu'une nouvelle façon de percevoir, de parler, d'agir ou de produire, en un mot : un nouvel imaginaire et la force d'une nouvelle imagination. Parce que, et cela va de soi, la création ne peut être dérivée d'une réalité et d'une rationalité antérieures, mais elle ne précède pas non plus la réalité et la rationalité. Le rien qu'elle introduit est, selon l'expression de Merleau-Ponty, cité par Castoriadis lui-même, un « certain vide », un plus qui transcende tout ce qui est donné et déjà institué, un excès de sens. Castoriadis résume ce que Waldenfels souhaite dire comme cela : le social est dans sa propre structure un « toujours-plus-et-quelque chose-autre ». C'est ce qui ne peut s'exprimer que dans et par l'institution, mais qui est encore infiniment plus que l'institution. Cette interprétation du social nous intéresse particulièrement. Ici, ce que Levinas articule dans la différence entre le dire et le dit s'approche de la position castoriadienne du social. Ce plus que Castoriadis situe à la fois dans et au-delà de l'institution trouve son point en commun avec ce que Levinas essaye de mettre en lumière par différentes formulations philosophiques. Le visage, la trace, le dire et sa différence essentielle avec le dit (même si c'est seulement à partir du dit que l'on peut parler et penser le dire) n'en sont que quelques exemples. D'une façon générale, les deux penseurs font allusion à sorte d'humanité de l'homme inexplicable et résistante à l'appropriation de la Raison. Cependant, cette dimension de l'humanité, bouleversant l'ordre et permettant d'introduire les sens nouveaux dans la vie de l'homme et dans la société, est ce qui rend l'humanité vivante, évolutive et ayant du sens face aux menace de pétrification, aliénation, occultation et fixation de cette dernière. En outre, c'est seulement grâce à cette interprétation de la société évolutive, changeante et mouvante que nous pouvons penser la xénopolitique. Nous y reviendrons dans la partie consacrée à la politique tragique.

C'est précisément sur cet aspect créatif et sur cette dimension imaginaire qu'une justification de l'imagination créatrice et ex nihilo repose. En poursuivant cette idée, nous pouvons dire que ce « plus »⁴²², étant la source de toute imagination, ne se montre pas uniquement dans le faire et la pratique, mais également dans tous nos comportements mondains, culturels et réflexifs. Dans ce sens, nous pourrions dire avec Merleau-Ponty que « l'imaginaire habite le monde »⁴²³. L'imaginaire entendu ainsi s'élargit et devient une base solide d'une potentielle force critique du social. En prenant conscience de ce que la société élude, c'est-à-dire de l'énigme du monde en tant que tel, qui se tient derrière le monde social comme être défini et établi depuis toujours, le monde peut être vu comme une source inépuisable d'altérité, comme un défi extrême lancé à tout sens établi. Cette vision du monde propose est aussi la source inépuisable des revendications et des défis face à tout ordre établi, se donnant pour et se voulant éternel. Il reste à clarifier un point : ce quelque chose de « plus » dans le monde social, n'étant pas identifiable et définissable, résiste à toute prétention d'universalisme. Nous pouvons dessiner aussi à partir de ce que nous venons de dire le rapport entre l'imaginaire social et l'individu socialisé. L'imaginaire social - basé sur l'idée de l'imagination à son tour fondée sur le plus indéfinissable du monde social - est au-delà de toute prétention ou revendication universelle. Car c'est lui qui permet qu'une telle prétention soit exprimée. Autrement dit, tout ce qui ne vient pas du social – dans son évolution, son renouvellement et son dynamisme –, et fait partie d'un ordre supra ou extra social, est de l'hétéronomie qui vient soit du pré-monde diffus d'un psychisme individuel et donc privé, soit d'un quelque chose publiquement imposé – par exemple, une idéologie du pouvoir ou une conviction religieuse exercées institutionnellement – qui n'a rien de public précisément parce qu'il se situe en

⁴²² Daniel Innerarity explique cela dans un autre langage : « Au sein de tout ordre constitutionnel, de toute vie démocratique en commun, il y a un nous inconsistant, un déchirement et une contradiction qui redéfinissent constamment de façon provisoire les dimensions de l'inclusion et de l'exclusion » dans une société donnée. Daniel INNERARITY Daniel, « L'hospitalité élargie : Nous et les autres », *Le temps de l'hospitalité : Réception de l'œuvre de Daniel Innerarity*, dir. VIGNEAULT Luc et al., Bruxelles : Presse université Laval, 2015, p. 184.

⁴²³ Pour une lecture plus approfondie de la question de l'imaginaire chez Merleau-Ponty voir : Réa Caterina, « Perception et imaginaire : l'institution humaine entre créativité et sédimentation : Une lecture à partir de Merleau-Ponty et Castoriadis » *L'imaginaire selon Castoriadis - Thèmes et enjeux*, Dir. Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, FU Saint-Louis, 2006, pp. 75-110. Aussi, LAPIERRE Christopher, « Le fondement imaginaire du perçu chez Merleau-Ponty et Grimaldi », *Revue de métaphysique et de morale*, 2015/3, n° 87, pp. 353-376.

dessus du social et de son imaginaire. Bien que, dans l'étape cruciale de la genèse du sujet, ce dernier rencontre des significations et des lois dont personne n'est l'origine ni le maître absolu, cette altérité co-constituante du sujet est bien une altérité socialement repérable. Loin de vouloir réduire la socialité à l'intersubjectivité, nous voulons mettre l'accent sur la nouvelle création d'expressions significatives et denses correspondant à des créations quotidiennes, parfois sans nom.

Accueillir l'étranger confirme cette expérience. Nous sommes amenés à être créatifs et à procéder à la création, car l'étranger, par sa présence et par sa venue demande que nous fassions autrement qu'entre Nous. Nous devons répondre à l'ébranlement qui nous concerne directement. Cela relève de la dimension de responsabilité dans le fait d'inventer et de trouver la réponse. C'est cela que Waldenfels appelle « la rationalité responsive ».

La rationalité responsive [est ce] qui naît de la réponse à ce qui est différent et étranger, et je me demande si l'imagination créatrice ne devrait finalement pas être pensée aussi comme imagination responsive, c'est-à-dire relationnelle, et non une création absolue. Car sans la réponse à autre chose, la création reviendrait finalement au même, c'est-à-dire à elle-même en tant que création⁴²⁴

Nous avons pu montrer jusqu'ici que ce qui importe dans une réflexion sur l'étranger, ce n'est pas le concept même de l'étranger, mais la situation rendant un individu étranger à différents niveaux. Chaque représentation, chaque récit, ou mythe, chaque figure et image de l'étranger montre explicitement ou implicitement comment l'imaginaire d'une communauté, d'une collectivité ou d'une société nous présente ce dernier. Nous ne pouvons pas parler de l'étranger tant que le Nous présupposé n'est pas encore dévoilé et sorti de son *état naturel*⁴²⁵. Nous employons ce terme ici pour montrer la puissance instituante des institutions de la société qui font tout pour présenter les constructions culturelle et sociales comme étant éternelles et immortelles. Le plus grand atout politique de l'étranger pour une société est précisément le dévoilement de ce

⁴²⁴ WALDENFELS Bernhard, *op. cit.*

⁴²⁵ Daniel Ingérait dit à propos de cet état naturel qui est à dévoiler et à déconstruire que « toute réflexion éthique et politique doit commencer par perturber les administrateurs d'évidence pour nous demander si nous sommes aussi nombreux ou aussi peu, quelles sont les raisons d'appartenance et de désaffection, en vertu de quoi on trace la frontière avec d'autres ». INNERARITY Daniel, *op. cit.*, p. 178.

mensonge. Il faut donc parler des processus de désidentification, désintégration, décomposition et déconstruction dont l'étranger est la cause dans une société au lieu de vouloir savoir qui est l'étranger. Mais nous allons voir, dans les chapitres suivants, que ce que fait l'étranger à une société, si cela donne lieu à une xénopolitique, ne se limite pas à ce stade-là, en quelque sorte négatif. La participation de l'étranger peut donner une ré-identification, réintégration, recomposition et reconstruction dans la société – ce que nous avons appelé le con-venir.

Pour poursuivre, nous ne pouvons pas éluder une question cruciale qui demeure aussi l'une des plus complexes dans la philosophie de manière générale. Pouvons-nous distinguer l'autre de l'étranger ? En quoi consiste la différence entre l'altérité et l'étrangeté ? Et, en fin de compte, pourquoi et dans quel but faire une telle distinction ? Nous nous donnons la tâche désormais de répondre à ces questions.

§36 Politisation de l'autre : imaginer le lieu de l'étranger, les lieux étrangers

Dans cette partie, dans un premier temps, nous allons démontrer que pourquoi entre l'autre et l'étranger est nécessaire, et, que l'hospitalité est le domaine propice pour montrer cette nécessité. Ce qui lie intimement et légitimement l'hospitalité à la question de l'étranger est l'imaginaire du lieu, ainsi que nous avons tenté de l'expliquer précédemment. Le lieu et l'étranger se définissent mutuellement, et ce qui rend possible cet acte de définir est une politique de l'hospitalité ou une xénopolitique. C'est ainsi que nous nous éloignerons de la définition de l'autre, si tant est qu'il y en a une, chez Levinas, pour établir une conception théorique de l'étranger capable de supporter des conséquences politiques.

Nous sommes des êtres des lieux. Notre perception s'opère dans le lieu dans lequel nous vivons. Ce qui nous permet de nous rendre compte de notre condition d'être-dans-un-lieu est l'étranger, puisque c'est en entrant en relation avec l'étranger que nous pouvons comprendre cette spatialité de notre existence dans une situation donnée, s'agissant des questions politiques, géographiques, économiques, culturelles etc. « [...] Plus que quelque chose de déjà catégorisé [...] l'étranger est [...] une requête indéfinie qui permet

d'expérimenter le monde en nous forçant à répondre⁴²⁶ ». L'étranger nous sort du confort impensé de notre territorialité assuré par une identité imaginaire instituée.

Le propre et l'étranger se constituent dans une expérience qui se renouvelle chaque fois. Ce « chaque fois » se fait lui-même chaque fois dans un lieu. Plus précisément, nous ne pouvons pas avoir affaire à l'absolu⁴²⁷. Il y a donc une constitution mutuelle et *réci-proque* entre étranger et propre, et nous ne pouvons guère dire que l'un précède l'autre. C'est ainsi que Waldenfels écrit que le propre « surgit de la séparation avec l'étranger⁴²⁸ ». Et il pense « l'identité propre [comme] [...] responsive, c'est-à-dire qu'elle s'affirme à travers la réponse [donnée à l'étranger], [et donc] elle ne préexiste pas à l'événement de la réponse du soi à la requête de l'étranger⁴²⁹ ». Cela est aussi une caractéristique de la pensée de Levinas pour qui le visage de l'autre est vu par le fait que celui-ci s'échappe de toute identification qui est, en même temps, une thématization. Par ailleurs, « autrui, écrit Levinas, n'apparaît pas seulement dans son visage – tel un phénomène soumis à l'action et à la domination d'une liberté. Infiniment éloigné de la relation même où il entre, il s'y présente d'emblée en absolu⁴³⁰ ». L'Autre lévinassien n'est alors pas tout à fait un étranger, du moins au sens où nous voulons le comprendre⁴³¹. Bien que l'étranger ait en lui les altérités et les

⁴²⁶ AULANIER Audran, « *Nationalisme et cosmopolitisme : La phénoménologie de l'étranger de Bernhard Waldenfels* » consultable : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03273623/>

⁴²⁷ Souvent, et osons dire de manière religieuse, l'autre et son altérité sont considérés dans la philosophie occidentale comme autre homme ou dieu. Les deux concepts sont souvent très normalisés et normatifs. C'est d'ailleurs pour cette raison que Michel Vanni insiste sur une distinction entre l'altérité et l'étrangeté : « le terme étrangeté est plus pertinent [...] que celui de l'altérité trop lié à l'autre homme, et souvent trop dépendant du même auquel il s'oppose dialectiquement, tout prêt à reformer avec lui une entité réconciliée d'un degré supérieur » VANNI Michel, *op. cit.*, p. 59. Et si ce n'est pas cette conséquence, comme c'est le cas chez Levinas, l'autre est renvoyé dans une absoluité qui le rend inaccessible à toute interaction et contact humain. Ce qui le rend très ambigu, entre un quasi-dieu et un quasi-homme. Cette approche ne peut clairement pas nous aider non plus pour dessiner les traits d'une relation avec l'étranger évitant la violence et essayant de faire la politique avec lui.

⁴²⁸ WALDENFELS Bernhard, « Entre les cultures », *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 137, 2005, pp.345-358

⁴²⁹ AULANIER Audran, *op. cit.*

⁴³⁰ LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, Paris, 1991, p. 236.

⁴³¹ L'étranger est compris ici dans sa situation. Il est donc situationnel. Ou, comme nous avons essayé de l'indiquer, il est toujours lié à son lieu. Aulanier l'explique avec Waldenfels : « Une pensée de l'étrangeté universelle et absolue oublierait que l'expérience de l'étranger part d'un lieu initial et que c'est justement à travers cette expérience de l'étranger qu'émerge le nouveau ».

étrangetés que l'autre présente aussi⁴³². Notre première tâche sera alors ici de méditer sur ce point important qui détermine le rapport entre l'éthique et la politique : la distinction entre l'autre et l'étranger⁴³³. Selon la définition que nous adopterions, le sens et la stratégie d'agir en hospitalité varieraient. Quant à Levinas, il ne répond pratiquement au processus de l'identification que par négation ou éloignement. Ce qui non seulement n'est pas sans risque

AULANIER Audran, *op. cit.* Nous pouvons bien nous rendre compte de la différence entre cette façon de penser l'étranger, et celle de Levinas qui absolutise et transcende l'étranger et son expérience, à tel point nécessaire, que sans lui le sujet ne peut pas se faire jour. J. Manzi et F. Toudoire-Surlapierre reformulent cela en prenant la question par un autre bout. Ils considèrent l'étranger non pas en tant qu'une identité, mais comme une identification, toujours liée à un point de vue qui le focalise. « Ce qui fait l'étranger, c'est le lieu d'où l'on se place, ce qu'il représente ou vectorise ». MANZI Joachim TOUDROIE-SURLAPIRRE Frédérique, *op. cit.*

⁴³² Pour expliquer cela, Richard Kearny propose une herméneutique capable de déconstruire les *a priori* et, dans le même temps, de préserver une dialectique entre l'autre et l'étranger provenant d'une intelligence qui se montre dans la pratique. Autrement dit, l'auteur essaye d'aller au-delà d'une dualité théorique pour montrer que ce qui importe est d'avoir une distinction claire qui, en même temps, ne nous noie pas dans les préoccupations théoriques qui empêchent toute réflexion sur les initiatives pratiques. Il décrit son projet en proposant « la nécessité d'une herméneutique déconstructive qui permette de traiter la dialectique de l'autre et de l'étranger selon une sagesse pratique qui exige des décisions éthiques exemptes de toute logique du sectarisme et de l'exclusion. La déconstruction est nécessaire pour reconnaître l'autre dans l'étranger et l'étranger dans l'autre ». KEARNAY Richard, « L'Autre et l'Étranger : entre Derrida et Ricœur » *Philosopher en français*, dir. Jean-François Mattéi, Paris : PUF, 2001, pp. 95-111. Notre préoccupation n'est donc pas seulement de faire une distinction, et d'une manière obnubilante, pour nous opposer à tel ou tel penseur. Ce que nous cherchons à montrer est la pertinence de notre propos concernant le rapport entre l'étranger et l'hospitalité. Autrement dit, c'est pour imaginer l'hospitalité et la politique qu'elle demande que nous nous voyions obligés de faire cette distinction entre l'autre et l'étranger, ce qui veut aussi dire que la sagesse pratique exigeant cette distinction, nous l'avons trouvée dans l'hospitalité. Cette distinction répond à un appel dans la philosophie contemporaine. Elle serait l'effort qui veut montrer et démontrer que : 1. l'éthique n'est pas et ne doit pas être exclue de la politique moderne (par l'expression politique moderne nous entendons plutôt la démocratie) et 2. le sort de cette aventure souhaitant un tel croisement ne peut pas être qu'une aporie. Nous ne pouvons pas accepter l'approche derridienne – et cela n'est qu'un exemple – qui, dans sa posture de philosophe, nous situe en face cette aporie et nous apprend que l'hospitalité ne peut exister que poétiquement ! Dans *Politique de l'amitié* il le résume ainsi : « Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans « communauté des amis », sans calcul des majorités, sans sujet identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux ». DERRIDA Jacques, *Politique de l'amitié*, Paris : Galilée, 1994, p. 40. Nous pouvons bien constater le manque de considération politique et aussi une obsession philosophique qui prime sur tout. Derrida, fidèle au principe philosophique, n'entre pas dans l'entente politique du monde et essaye d'écrire la politique seulement depuis la philosophie. C'est pour s'opposer à une telle démarche et pour pouvoir trouver les possibilités de dépasser les convictions modernes concernant la politique que nous pensons qu'une distinction entre l'autre (éthique) et l'étranger (politique) est nécessaire. Tout en étant conscient qu'il ne faut jamais croire à une distinction nette, éternelle et essentielle. Politiquement, nous pouvons traduire ce qui vient d'être dit dans la phrase suivante : « la relation à l'étranger dépend de l'image qu'une communauté se fait d'elle-même ». EVEQUE Evêque, « *Chronique d'un mort-vivant : Mise en altérité et devenir de l'homo sacer romain* », *Droit et cultures*, n° 76, 2018, pp. 31-83.

⁴³³ Nous sommes bien conscients qu'une telle distinction ne se fait que dans une réflexion théorique. Puisque la séparation absolue de l'autre et l'étranger est, en dernier lieu, tout simplement impossible.

politiquement, comme nous allons voir, mais montre aussi que l'aspect imaginaire de l'entendement social, qui est basé et lié à l'imaginaire social, n'est pas une priorité à surmonter. C'est également pour cette raison que l'autre lévinassien, même quand il est considéré et vu comme tiers ou l'autre de l'autre, demeure épisodique, dans le sens où nous ne pouvons pas aborder « les autres », mais toujours les autres un par un. Il ne peut pas avoir une entente plurielle de l'autre. Au contraire, nous pouvons analyser la pluralité de l'étranger. Comme nous l'avons remarqué, l'étranger est toujours pluriel.

Et nous pensons, ainsi que nous l'avons montré dans les chapitres précédents, qu'une autre manière de comprendre l'identification est possible : elle se fait jour et se joue dans une relationalité qui est propre au rapport avec l'étranger. Comme le souligne Waldenfels, « l'identité propre est responsive, c'est-à-dire qu'elle s'affirme à travers la réponse, elle ne préexiste pas à l'événement de la réponse du soi à la requête de l'étranger⁴³⁴ ».

L'étranger n'est pas l'autre précisément parce qu'il a un historique, il est historique. Et c'est pour cette raison qu'il est nécessairement étranger à des groupes ou des individus définis et qu'il ne peut pas être éternellement étranger comme il ne l'a pas toujours été. L'étranger met, donc, en évidence le tissage normatif qui fait d'une population une communauté ou une société. Bref, un nous. Ce tissage normatif est un imaginaire qui donne sens à tout ce qui a du sens dans la société. L'arrivée de l'étranger nous rend conscients du caractère relatif et limité de cet imaginaire⁴³⁵. C'est lui la première question, comme le dit Derrida, sa venue est toujours la première question, pour ceux et celles jusque là tranquilles dans leur terre d'insouciance. Mais cette question « me met en

⁴³⁴ AUANIER Audran, *op. cit.*

⁴³⁵ Souvent, ce qui se passe à ce moment-là, lors de l'immersion de l'étranger dans le lieu de Nous, montre l'écart que l'imaginaire a pu instituer entre les termes de l'étrangeté elle-même et ce qui se passe véritablement au passage de l'étranger. L'étranger diabolique, monstrueux et envahissant qui nourrit la peur d'invasion et d'assaut est un étranger qui n'est-pas-encore-arrivé. C'est l'étranger qui n'a pas encore trouvé sa place (le non-installé) dans l'imaginaire collectif d'une société ou d'une communauté. Ainsi, nous pouvons parler d'une halte de pré-installation de l'étranger qui s'éternise dans l'imaginaire social. Mais la vraie rencontre de l'étranger bouleverse, voire anéantit cela. À ce moment-là, nous pouvons parler d'une acceptation de l'imaginaire en termes de l'étranger et encore plus généralement de l'étrangeté. Ici, nous pouvons établir un critère et un jugement de la capacité d'accueil d'une société, et de sa capacité à « ménager [pour l'étranger] un accès à l'appartenance ». STAVO-DEBAUGE Joan, « De The Stranger d'Alfred Schütz au cas Agnès d'Harold Garfinkel », *SociologieS* 2015, consultable : <http://journals.openedition.org/sociologies/4955>

question⁴³⁶ » aussi, comme une question qui rendrait tout individu conscient de la relativité fragile et du caractère reconstitué d'une société. Derrida cite ensuite Levinas pour dire avec lui que l'étranger - comme la situation du tiers et de la justice chez ce dernier - est « la naissance de la question⁴³⁷ ».

Cette question se pose à propos du Nous puis du rapport que le Nous peut établir avec l'étranger. Bien que cette question ne soit pas nouvelle, elle mérite d'être réfléchi : quel rapport pouvons-nous établir avec l'étranger, qui puisse se tenir à l'écart de toute assimilation, mais qui, en même temps, ne se présente pas comme une disparition du Nous comme cela fait peur aux autochtones ?

§37 Lieu d'interculturalité

Ces questions font écho à une autre qui demeure ancienne. Qu'est-ce que le Nous ? Le Nous, ou la communauté des propres, ou encore le même, avec leurs nuances, peuvent être considérés en tant qu'une unité sémantique. Ce qui est à remarquer ici est que le Nous n'est jamais innocent ni naturel. Nous pensons à la belle phrase de Marina Garcés : « le mot de « nous » ne nomme pas une réalité, mais un problème⁴³⁸ ». Le Nous est un problème derrière lequel s'en cachent tant d'autres, et la sensibilité d'une politique de l'hospitalité vient précisément de la connaissance – ou reconnaissance – de son caractère problématique. Dans le Nous généralement se trouve une logique rassembleuse, s'opérant au détriment des différences, de la multitude et de la pluralité, en les réprimant.

Comme nous l'avons dit, l'étranger fait partie du tissage du Nous. Autrement dit, la position du Nous par rapport à l'étranger constitue à la fois le Nous et le rapport entretenu. Voyons d'abord la condition de *faire-partie* de l'étranger au sein du propre. Waldenfels l'explique dans une réflexion entre le propre et l'étrange :

⁴³⁶ DERRIDA Jacques, DUFOURMENTELLE Anne, *De l'hospitalité*, Paris : Calmann Lévy, 1997 p 11.

⁴³⁷ *Ibid.*.

⁴³⁸ GARCÉS Marina, « *La pregunta por un mundo común* », dans, *Le temps de l'hospitalité. Réception de l'œuvre de Daniel Innerarity*, dir. Luc Vigneault et autres, Québec : Presse de l'université Laval, 2015, p. 178.

L'opposition du propre de de l'étranger ne procède pas d'une simple délimitation, mais d'un processus *d'in* – et *d'exclusion*. Je suis là où tu ne peux pas être, et inversement. L'étranger est un lieu où je ne suis pas ni peux être, et où je suis cependant sur le mode de cette impossibilité⁴³⁹

Cet entre-deux se fait donc dans une condition particulière capable de changer notre conception du propre ou du Nous. Waldenfels le décrit encore davantage pour montrer que ce qui se fait jour dans cet espace d'entre-deux relève d'un ordre complètement nouveau et certes politique. Il nomme cet espace l'interculturalité :

...si l'on prend le terme d' « interculturalité » au sérieux, on parvient, comme c'est le cas pour l'intersubjectivité chez Husserl ou l'intercorporalité chez Merleau-Ponty, à une sphère d'entre [-deux] dont le caractère d'intermédiation ne peut ni être reconduit au propre, ni intégré à un tout, ni non plus soumis à des lois universelles. Ce qui se joue entre nous n'appartient pas plus à chacun d'entre nous pris isolément qu'à nous tous pris ensemble. En ce sens, cela forme un *no man's land*, une zone frontière qui unit et sépare tout à la fois. Ce qui n'est là qu'en tant qu'il échappe à la saisie par le propre, nous le caractérisons comme étranger⁴⁴⁰

Ce que nous apprennent ces phrases est que dans l'expérience de l'étranger le Nous ne peut rester lui-même. Waldenfels le reformule encore autrement : « l'expérience de l'étranger ne renvoie [...] pas seulement au fait de se retrouver face à l'étranger ; elle culmine en un devenir étranger de l'expérience elle-même⁴⁴¹ ». Cela n'a rien à voir avec une transformation herméneutique basée préalablement sur une séparation nette entre le soi - en l'occurrence ici le Nous - et l'étranger. Nous n'avons pas non plus à faire à une transformation que nous pouvons qualifier de romantique se faisant dans la rencontre. Ce qui est expliqué ici relève d'une conception de la relation du Nous et de l'étranger qui demande une compréhension propre à celle-ci. Une compréhension de la condition de relation, ou mieux, de la condition

⁴³⁹ WALDENFELS Bernhard, *La phénoménologie de l'étranger : Motifs fondamentaux*, p. 132.

⁴⁴⁰ WALDENFELS Bernhard, *op. cit.* p. 128. Par le biais de cette explication, nous pouvons nous rendre compte encore une fois d'une autre confusion qu'il peut y avoir quant à la distinction entre l'étranger et l'autre ou l'altérité. Elle consiste en ce qu'il est possible qu'au départ l'étranger et l'autre soient compris comme la différence, mais l'étranger ne demeure pas seulement une différence par rapport au propre. Il se distingue par les éléments qui le constitue comme le rapport et même l'ensemble de l'entre-deux. Alors que dans les définitions diverses de l'autre, nous pouvons voir qu'il n'y a pas assez d'avancement du point de départ, en quelque sorte, et que l'autre demeure seulement une différence, parfois absolue.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 138.

relationnelle de l'être humain. Cette condition est souvent occultée par les processus de la socialisation, c'est-à-dire d'appartenance et d'identification qui demandent des bases solides pour fonctionner comme des socles sociaux culturels, certes mythiques, mais efficaces. Sans oublier que cette efficacité est funeste, source d'exclusion et de marginalisation : une efficacité guerrière, faisant un à partir des multitudes variées et variantes – une efficacité violente.⁴⁴²

Arrêtons-nous un moment sur ce processus. À partir de quel point, de quel lieu le Nous établit-il la relation aux étrangers ou aux étrangetés ? Pouvons-nous parler du lieu du Nous ? Cette question va nous aider à mieux expliquer la compréhension de la relation évoquée plus haut. Selon Waldenfels, tout discours exprimant l'expérience de l'étranger, s'il ne se cache pas derrière un pseudo-collectif, s'énonce à partir d'un lieu qui ne correspond jamais à une intégration totale à la culture à laquelle il se rattache. Waldenfels compare ce lieu au point depuis lequel on utilise une carte : « le point rouge indiquant sur la carte la position de vision et d'action propre⁴⁴³ ». Un lieu impossible à comparer à d'autres points sur la carte, et qui n'est pas tout à fait repérable. De cette manière, le Nous culturel demeure un renvoi lexical qui se prononce à chaque fois d'une manière nouvelle et différente, par rapport à la position de l'étranger en face. « Le discours du nous relève de ces actes performatifs qui ne font pas que constater ce qui est, mais provoquent un certain effet⁴⁴⁴ », tout comme il est lui-même provoqué dans la relation avec l'étranger. L'appartenance sociale fait partie des effets du discours du Nous. Un tel discours met en lumière tout le « jeu » de la culture propre et étrangère et tous les rôles et les changements de rôles qui en découlent. Ainsi, le Nous se renouvelle depuis là où il est en face de l'étranger, et par conséquent, l'étranger se renouvelle aussi par rapport à sa position et aussi à celle du Nous, et, toute l'expérience que cela puisse avoir lieu. Ce lieu croisé, ce croisement lié aux localités est le point où une relation digne

⁴⁴² Cela est aussi ancien que les premières Cités-États de l'histoire de l'humanité. Castoriadis le dit avec les mots d'Aristote – certes pour développer une tout autre problématique –, mais nous pensons qu'il demeure intéressant de le citer : « Aristote [...] dit que les individus (donc aussi leurs travaux et finalement leurs produits) sont « tout autres et non égaux » et qu'il « faut les égaliser » pour qu'il puisse y avoir échange et société. Cette légalisation est l'œuvre du *nomos*, de la loi, de l'institution social-historique. » CASTORIADIS Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe*. 1, Paris : Seuil, 1978, pp. 254-255.

⁴⁴³ WALDENFELS Bernhard, *op. cit.*, p 141

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p 145

de l'hospitalité peut surgir. Autrement dit, l'hospitalité requiert avant tout une nouvelle compréhension du Nous et de l'étranger qui, loin de vouloir les effacer pour n'en faire qu'un, réveille des sommeils nationaux, des mythes rassembleurs et des récits nuisants de l'identification. Cette interculturalité est le lieu propre à l'hospitalité, dans lequel la conscience de la mutualité du Nous et de l'étranger règne.

§38 L'imaginaire social institué du Nous face à l'imaginaire de con-venir :
l'autolimitation de la société et son rapport avec l'hospitalité

Nous pouvons parler d'une sorte d'une « immobilité » de l'imaginaire institué de la société. Au contraire, l'hospitalité exige un imaginaire mobile ou mouvant, changeant et transformant. Un imaginaire littéralement a-venant⁴⁴⁵. Venir contient une signification particulière dans l'hospitalité. Dans le verbe venir, nous avons le présupposé d'un point qui nous appartient, ou qui, du moins, est plus proche de Nous que de l'autre – un point de gravité ou de gravitation qui est dans notre territoire de Nous. L'étranger vient à nous, mais, comme nous venons de l'évoquer, rien n'arrive à nous, rien ne vient à nous sans que nous ne mobilisions et faisons de l'espace un lieu d'interculturalité dans le sens employé par Waldenfels.

Comment pouvons-nous imaginer cette mobilité ? Qu'est-ce que nous devons faire ? Comment pouvons-nous aller vers l'étranger pour créer des lieux ? Pour répondre, nous allons mobiliser un concept de Castoriadis qui pourrait surprendre : celui d'autolimitation

Nous constituons par expliquer ce qui s'apparente à la notion d'autolimitation chez Castoriadis, à savoir le concept d'autonomie⁴⁴⁶. À la différence des philosophes comme, par exemple Kant, Castoriadis propose une définition de l'autonomie qui lui est propre et très différente par rapport à ce que

⁴⁴⁵ De l'ancien verbe avenir.

⁴⁴⁶ Dans le premier chapitre de cette étude, nous avons abordé la notion d'autonomie chez Castoriadis en la situant face à l'hétéronomie, comme des piliers théoriques de la pensée de notre philosophe. Nous avons trouvé pertinent également d'élaborer une réflexion sur l'hospitalité à partir de cette dualité. En revanche, l'autonomie ici ne sera pas placée dans une pluralité. L'autonomie donne la légitimité théorique à la notion d'autolimitation, ce qui nous permet de continuer notre cheminement pour arriver à la notion de la politique tragique dans le chapitre suivant.

nous pouvons voir dans la philosophie classique. Nous l'avons dit, c'est à partir de la redéfinition de l'autonomie par Castoriadis que nous allons pouvoir poursuivre notre analyse de l'autolimitation, pour la lier à la question de l'étranger, et aux conséquences qui en découlent – cela va constituer la dernière partie de notre chapitre.

Commençons donc par la réhabilitation que Castoriadis effectue du concept d'autonomie. Castoriadis considère l'autonomie en tant que « l'objet de la politique ». Selon lui, les institutions créées permettent aux individus d'accéder à leur autonomie et également de participer à tout pouvoir dans la société. C'est ce qui détermine le sens de la politique. Pour Castoriadis, la relation entre la politique et l'autonomie est une relation absolument intrinsèque. Il désigne l'autonomie comme la *praxis* par excellence, et la *praxis* est ainsi redéfinie comme étant profondément liée au destin politique de l'autre et des autres. Cela est un changement remarquable dans le sens de ces concepts.

Nous appelons *praxis* ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme étant autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie vie pédagogique, la vraie médecine, pour autant qu'elles n'ont jamais existé, appartiennent à la *praxis*. Dans la *praxis* il y a à *faire*, mais cet à *faire* est spécifique : c'est précisément le développement de l'autonomie de l'autre et des autres (ce qui n'est pas le cas dans les relations simplement personnelles, comme l'amitié ou l'amour, où cette autonomie est reconnue, mais son développement n'est pas posé comme un objectif à part, car ces relations n'ont pas de finalité extérieure à la relation même)⁴⁴⁷

Dans cette définition claire de la *praxis*, il y a quelques éléments à souligner. Comme nous l'avons mentionné, la *praxis* est étroitement liée à la position politique des autres dans la société. Castoriadis choisit le mot « visé » pour expliquer le mode de relation que nous établissons dans la *praxis* avec les autres, ou mieux, *pour* les autres. Les autres sont *visés* pour qu'ils puissent développer leur autonomie⁴⁴⁸. Un mot – *praxis* –, un mouvement qui

⁴⁴⁷ Castoriadis, Cornelius, *Institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975, p. 112.

⁴⁴⁸ Dans un autre texte, Castoriadis dit explicitement que l'autolimitation issue de l'autonomie prend une ampleur socialement plus importante si elle est pratiquée par des individus libres et responsables : « cette autolimitation peut être plus et autre chose que simple exhortation, si elle s'incarne dans la création d'individus libres et responsables ». Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, Seuil, Paris, 1997, p.73. Nous voyons que la responsabilité est au cœur d'une activité – *praxis* – qui constitue l'objet même de la politique.

revendiquent encore une reconsidération du rapport actif-passif du sujet et des autres. Les autres sont visés pour développer leur autonomie, une autonomie qui constitue le sens de la politique. L'autonomie qui, elle-même, constituerait le sens de la politique. Autrement dit, *nous visons les autres pour les autres*, et il y a de bénéfiques pour Nous aussi. C'est précisément ici que le sens que Castoriadis donne à la *praxis* devient important. Il repensera, ou mieux, mettra en question l'imaginaire dans lequel la théorie a la primauté sur l'activité. Cette théorie est, par principe, une théorie déjà affirmée et définitive, qui prend sa légitimité explicative dans une anticipation rationnelle des choses sociales. Or, cette anticipation n'est jamais possible. Dans la *praxis*, penser se fait et faire se pense. C'est là la différence de la *praxis* avec les activités techniques ayant leurs buts en dehors de leur existence et de leur déroulement. Il y a donc une différence essentielle par rapport à une téléologie de l'activité humaine qui détermine le sens de cette activité.

Il ne faut donc pas confondre l'action au sens de *praxis* avec l'activité technique qui consiste en la simple articulation des moyens à une fin fixée par avance : l'action qui vise la liberté des autres n'est pas étrangère à l'objet de sa visée – il y a en effet un rapport intrinsèque entre ce *qui* est visé (la liberté de tous) et ce *par quoi* il est visé (l'exercice par chacun de sa liberté) –, alors que dans le cadre d'une activité technique, les moyens n'entretiennent avec la finalité qu'ils contribuent à réaliser aucune autre relation que celle de cause à effet, les moyens n'étant choisis qu'en fonction de leur efficacité, ce serait dès lors un contresens d'assimiler l'action politique authentique à l'application d'une théorie préalable par le moyen de technique et instrument appropriés⁴⁴⁹ ».

Ce qui est visé dans la *praxis* ce sont les autres, ou mieux, la liberté des autres, et, ce par quoi ils sont visés, est l'exercice de la liberté. Dans une optique phénoménologique, il faut considérer également ce qui vise, qui requiert la position du sujet actif. Mais cette subjectivité ne prend sens que dans l'autolimitation quand elle est issue de la responsabilité. Autrement dit, c'est la responsabilité qui constitue le cadre dans lequel ce rapport – cet exercice – peut se dérouler. Selon Castoriadis, ce rapport est à faire. Il recèle une sorte d'avenir – ou à-venir – en lui. Étant donné qu'il ne s'agit pas d'une relation privée – dans laquelle nous pouvons entrer, et accepter ou prendre les positions déjà attribuées – nous pouvons dire que, dans le faire, et donc dans le à faire, le changement est

⁴⁴⁹ POIRIER Nicolas, *Castoriadis. Imaginaire radical*, Paris : PUF, 2004, pp. 77-78.

ce qui donne le sens à faire. En d'autres termes, dans le faire nous ne marchons pas selon les recettes déjà fabriquées. Nous faisons, et, avec cela, nous changeons, en changeant ce qui est en train de se faire. Quant à l'autonomie des autres, qui est « à faire », elle exige de changer les rapports, d'enlever des obstacles et de changer la manière même de *faire* et d'*être* pour les autres et leur liberté : de devenir autrement.

Ceci est évident dans l'hospitalité et dans notre rapport à l'étranger. En d'autres mots, pour que l'étranger devienne autonome, c'est-à-dire qu'il possède la liberté – ce qui est impossible s'il n'a pas des droits égaux avec les autochtones – nous sommes responsables d'exercer l'autolimitation des institutions au sein de nos sociétés. Pour mieux expliquer, il faut dire que nous faisons la *praxis* dans l'hospitalité quand nous nous donnons la tâche de, faire en sorte que l'étranger soit autonome, en procédant à la création de nouvelles institutions, par l'introduction de nouvelles significations au sein de la société qui mettent en question ce que nous trouvons injuste et les obstacles (de la loi à la pratique de la violence par les autorités, ou même par les autochtones), en vue de la liberté des autres. Cette revendication doit aboutir à une sorte de désintégration et même déconstruction du Nous. Le Nous sort de son territoire identitaire et de ses intérêts personnels et privés. Encore une fois, cette sortie n'est en aucun cas un acte purement altruiste et humaniste. Elle est un exercice pour garantir un acte purement altruiste et humaniste. Même si, il faut le redire, « la *praxis* ne se laisse pas ramener à un schéma de fins et de moyens [...] [puisque] dans la *praxis*, l'autonomie des autres n'est pas une fin, elle est [...] un commencement, tout ce qu'on veut sauf une fin ; elle n'est pas finie, elle ne se laisse pas définir par un état ou des caractéristiques quelconques⁴⁵⁰ ». Ici encore, la relation entre l'étranger et le propre, le Nous, se montre primordiale pour la société et surtout pour la politique démocratique.

S'il ne peut pas y avoir de fins définies dans la *praxis*, parce qu' « elle est tout autre chose que l'implication d'un savoir préalable⁴⁵¹ » il faut cependant, à la suite de Castoriadis, insister sur l'aspect lucide de la *praxis*. Elle n'est pas

⁴⁵⁰ CASTORIADIS Cornelius, *Institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975, p. 112.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 113.

un tâtonnement qui procède à l'action aveuglément. « Elle s'appuie sur un savoir, mais celui-ci est toujours fragmentaire et provisoire⁴⁵² ». Ces phrases représentent bien l'anthropologie et l'épistémologie inhérente à la pensée de Castoriadis. Il n'y a pas de savoir préalable dans la société prévoyant les évolutions et prescrivant les fins et le *telos* du social. Le savoir sur lequel la *praxis* s'appuie « est fragmentaire, car il ne peut pas y avoir de théorie exhaustive de l'homme et de l'histoire ; il est provisoire, car la *praxis* elle-même fait surgir constamment un nouveau savoir, car elle fait parler le monde dans un langage à la fois singulier et universel⁴⁵³ ».

Au-delà d'un constat épistémologique, ce rapport à la vérité et au savoir se situe au cœur d'une réflexion éthique sur la société et également sur notre rapport à l'étranger. La *praxis* qui se traduit dans le faire-pour-développer-l'autonomie des autres a un lien intrinsèque à l'éthique. Et les motivations de l'éthique dans la *praxis* ne sont pas non plus prédéfinies – tout comme ce qui se passe dans la rencontre avec l'étranger : la formation et la reformation du Je, de la relation et de l'étranger dans la réponse que nous donner au sein de la situation de responsivité. Tout s'y crée et se reformule, même le bien et le mal⁴⁵⁴.

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ibid.* Cela ne veut évidemment pas dire que la *praxis* s'exerce dans un relativisme incapable de porter une vérité – théorique ou pratique – pour guider nos actions, ce qui serait sans doute dangereux. Castoriadis, en soulignant cette relation entre la *praxis* et la vérité, s'attaque à l'idée – imaginaire – reçue selon laquelle nous vivons et faisons les choses à partir d'une vérité absolue qui, une fois obtenue, peut nous orienter éternellement dans nos actes et nos décisions. Autrement dit, ce que Castoriadis propose est une mise en question totale de cette « pensée héritée » qui ignore l'autonomie et le rôle constituant et instituant de la *praxis* dans la composition des valeurs et même de la vérité de l'homme. Face à cela, il propose une autre compréhension de la vérité : « il y a, à chaque instant et pour un état donné de notre expérience, des vérités et des erreurs, et il y a la nécessité d'effectuer toujours une totalisation provisoire, toujours mouvante et ouverte, du vrai » Cornelius Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, t. 2, *Prolétariat et organisation*, 1974, p. 322, dans POIRIER Nicolas, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁵⁴ Nous nous permettons de citer un long texte de Castoriadis dans lequel il essaye de se distinguer de Kant quant à la question du sujet et y développe aussi sa vision du rapport entre la vérité et la constitution du sujet et la place que cela occupe dans l'autonomie : « le sujet Kantien, comme le sujet platonicien (et chrétien), ne reconnaît de conflit qu'en lui-même – et ce conflit n'en est pas vraiment un : il ne pose aucun vrai problème, tous les problèmes sont, « en droit », résolus d'avance. S'il souffre c'est qu'il « voudrait » faire le Bien (qu'il connaît ou doit connaître *toujours*) mais qu'il ne le « peut » pas, ou, s'il le « peut », c'est à partir de « déterminations empiriques » et non pas pures. – Mais, en vérité, aucun problème n'est résolu d'avance, nous avons à créer le bien dans des conditions imparfaitement connues et incertaines, le projet d'autonomie nous est fin et guide, il ne résout pas pour nous les situations effectives ». CASTORIADIS Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe : Fait et à faire*. 5, Paris, Seuil, 1997, p. 66.

En se référant à la démocratie athénienne, Castoriadis présente l'accomplissement de l'autolimitation dans deux institutions représentant par excellence l'autonomie des sujets politiques athéniens. Il se réfère à la démocratie athénienne parce que, selon lui, les institutions de l'autolimitation y sont les plus importantes et les plus caractéristiques d'une démocratie – pour Castoriadis, la démocratie est le règne de l'autolimitation. Notre penseur présente ainsi la *graphé paranomôn* et la *tragédie* comme l'accomplissement de l'autolimitation qui est exercé par l'autonomie, dans la société athénienne. Ces deux institutions, ancrées dans la société athénienne, ne sont pas, toutefois, de même nature. Leurs exécutions et leurs effets sur la société appartiennent à deux champs sociaux distincts.

Nous allons à présent les définir, et il nous faudra également expliquer pourquoi nous nous pencherons plus longuement sur la tragédie, laquelle occupera explicitement les chapitres suivants de notre étude. Philippe Urfalino, dans un article consacré à la notion d'autolimitation, décrit la *graphé paranomôn* ainsi :

La *graphé paranomôn* est une institution originale par laquelle tout citoyen qui estimait qu'une décision ou un décret adopté par l'*Ekklesia* (l'assemblée des citoyens) était contraire aux lois ou aux intérêts de la cité, ou encore qui pensait que cette adoption avait été faite selon des procédures invalides, pouvait attaquer en justice celui qui avait proposé ce décret ou cette loi à l'assemblée⁴⁵⁵

La *graphé paranomôn* permet, nous allons voir en quoi, de souligner un aspect essentiel du rapport entre la vérité et la politique dans la société athénienne. Comme le dit Castoriadis à maintes reprises, dans une société autonome (auto-nomos), aucune valeur, loi ou norme ne vient en dehors de la société. Il y a, entre une société autonome et les sujets politiques autonomes, une relation de construction mutuelle. Et les valeurs, lois et normes de la société reflètent le rapport entre la société ou la politique, et la vérité. Si un individu peut mettre en question les lois adoptées par l'institution législative de la cité, cela signifie que le dispositif même qui rend possible cette remise en question, la *graphé paranomôn*, est conçu à partir de l'idée que tout peut être mis en question

⁴⁵⁵ URFALINO Philippe, « La démocratie : nécessaire autolimitation, impossible auto-institution », *Imaginer l'autonomie : Castoriadis, actualité d'une pensée radicale*, dir. Vincent Decombes et Florence Giust-Desprairies. Paris, Seuil, 2021, pp. 31-57

par la simple revendication d'un individu. La société entière fonctionne dans l'autonomie, par les sujets autonomes qui exercent leur autonomie dans la société, en la rendant autonome. Cela n'est possible qu'en ayant la conviction que l'homme est la source de ses lois et responsable de son destin politique. Philippe Urfalino souligne ce point comme l'un des aspects centraux de la réflexion de Castoriadis sur la démocratie, à savoir : « le rejet d'une conception procédurale de la démocratie [et] l'idée que le peuple souverain ne peut être limité que par lui-même⁴⁵⁶ ». Il y a donc quelque chose de plus qu'une simple procédure démocratique dans la démocratie, allant même au-delà de l'autolimitation, qui est de faire exister une sorte de liberté politique intimement liée à une interprétation de la vérité propre à la démocratie : *demos/kratein*, peuple/commander.

Castoriadis décrit ainsi un déplacement qui s'observe dans les instances politiques athéniennes, qui modifie le rapport institutionnel athénien à la vérité et la perception de cette dernière. La création d'institutions telles que le tirage au sort, le jury dans le tribunal athénien, la *graphé paranomôn*, ou encore l'élection, témoignent de deux aspects centraux dans le rapport que la société athénienne entretient avec la vérité. Ces institutions contiennent en leur conception deux éléments importants, constitutifs de la démocratie athénienne : le hasard et le nombre. La vérité absolue, qui est censée être le guide dans la politique et aussi ceux qui prétendent posséder la vérité, donnent leurs places dans la politique, ou dans ce dont s'agit du public au hasard et au nombre. L'innocence et la culpabilité sont approuvées par le nombre de jurés qui votent tout en ignorant le passé de l'accusateur comme de l'accusé. Les lois ne prennent plus leur légitimité de l'ordre divin ou de leur rapport aux vérités antiques, mais du nombre des votants. C'est précisément ce déplacement qui permet la constitution de dispositifs d'autonomie dans la société athénienne. Ainsi, nous comprenons mieux la description que Castoriadis donne de la vérité et du savoir comme fragmentaires et provisoires. Ce « contenu » de la démocratie, qui est non seulement sa raison d'être mais également sa caractéristique significative

⁴⁵⁶ L'auteur souligne également un troisième aspect de la réflexion de Castoriadis : « l'accent porté sur la configuration des orateurs ». Nous le mettons de côté en raison de la distance qu'il a par rapport à notre préoccupation. *Ibid.*

explique que cette dernière n'est seulement une bonne procédure paisible et pacifique de la politique. Si la démocratie exige l'autonomie, c'est précisément parce que son contenu, ou mieux son rapport à la vérité, selon le déplacement mentionné précédemment, peut être sauvegardé et se développer. Si la démocratie exige l'autonomie, c'est précisément parce que son contenu, ou mieux son rapport à la vérité, selon le déplacement mentionné précédemment, peut être sauvegardé et se développer, parce que « la démocratie ne peut pas se contenter de l'autonomie ; elle a ses propres fins⁴⁵⁷ ».

Avant d'aborder la tragédie et son rapport intrinsèque à la démocratie et à la politique tragique, nous souhaitons préciser qu'il ne faut pas confondre la *graphé paranomôn* avec la cour constitutionnelle des démocraties modernes. La cour constitutionnelle est une institution basée sur un imaginaire institué de la société. Elle est devenue dans les démocraties modernes une instance à laquelle nulle institution ne peut s'opposer. « Loin d'être un équivalent antique du contrôle de constitutionnalité des lois, la *graphé paranomôn* s'apparente plutôt à une révision des décisions de l'assemblée par une autre assemblée⁴⁵⁸ ». Ce point nous permet de souligner, à la suite de Castoriadis, le problème de la représentation dans les démocraties modernes. Les démocraties représentatives modernes ne peuvent pas assurer pleinement l'autolimitation et, par conséquent, l'autonomie de leurs sujets politiques. Les lois ne sont pas par écrites et votées par l'ensemble des sujets de la société, mais par leurs représentants. Nous voyons déjà la première dérive des démocraties, selon Castoriadis. Ensuite, les individus ne sont en mesure de s'opposer à une loi adoptée que par un recours à la cour institutionnelle. Ils ne participent pas activement ni à la constitution des lois, ni à l'annulation de celles-ci. Autrement dit, ils ne possèdent pas la puissance instituante des institutions. Aucun dispositif n'est conçu pour assurer l'autonomie radicale des sujet politiques dans les démocraties modernes. Ces sociétés ne peuvent pas s'autolimiter, et cela se manifeste par excellence dans la pratique de l'hospitalité. Leur rapport à l'étranger ou aux étrangers est

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ Un tribunal populaire dont le jury était composé de cinq cents à mille cinq cent un citoyens sélectionnés par tirage au sort. *Ibid.*, p.40. Voir également HERMAN HANSEN Mogens, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris : Les Belles Lettres, 2003, chapitre 8.

conditionné et déterminé par des instances qui n'ont pas de lien clair et direct avec les individus qui ont affaire aux étrangers ou à l'acte de l'hospitalité.

En ce qui concerne maintenant la tragédie, comme un accomplissement, elle-aussi, de l'autolimitation, nous allons voir qu'elle entretient un rapport à la vérité, au savoir et à l'ordre qui est tout aussi étroit.

Castoriadis explique que les tragédies athéniennes rappelaient à leurs spectateurs l'absence de l'ordre spontané donné, la responsabilité de l'homme, la nécessité de lutter contre l'*hubris*, le devoir d'être impartial et la possibilité toujours proche de la catastrophe⁴⁵⁹

La tragédie n'est pas exactement un dispositif institutionnel. Mais elle rappelle, en quelque sorte, la condition humaine, en dévoilant certains aspects, occultés par la raison, l'*hubris*, la technologie et la prétention totalisatrice à la puissance sans faille de l'homme. Elle dévoile également certains aspects de cette condition occulté par la raison, l'*hubris*, la technologie et la prétention totalisatrice la puissance sans faille de l'homme. Mais le plus important est son rappel de l'impossibilité de détenir la vérité. L'homme est condamné à vivre sans certitudes prédonnées. Cela constitue précisément la condition tragique de l'homme. La condition tragique de l'homme, à laquelle rien ne peut lui faire échapper. L'homme vit tragiquement, même si cela est occulté par des justifications, orientations, solutions religieuses, rationnelles, sociales et politiques⁴⁶⁰.

Face aux constructions humaines dans les domaines du savoir, de la politique, du droit de la morale, le tragique rappellerait une condition indépassable, une faiblesse première de l'humanité, qui dans ses efforts pour s'approprier la réalité serait comme condamnée à faillir. Xerxès, Étéocle, Agamemnon, ou Œdipe, Créon, Jason, Héraclès et Penthée, quelles qu'aient été leur puissance initiale, leur intelligence ou la justesse de leur cause, devaient, en raison même de leur engagement résolu dans leur entreprise, finir en victime détruites par un ordre supérieur, antérieur à leurs actions et auquel ils n'avaient intellectuellement pas accès⁴⁶¹

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Castoriadis résume cela en une formule : « peur de la liberté, besoin éperdu d'assurance ». CASTORIADIS Castoriadis. *Carrefours du labyrinthe : Fait et à faire, les carrefours du labyrinthe*. 5, p. 66.

⁴⁶¹ DE LA COMBE Pierre Judet, *Les tragédies grecques sont-elles tragiques ?*, Paris : Bayard, 2010, p. 80.

L'autolimitation et l'autonomie d'une société sont donc étroitement liées à sa perception de la vérité et des limites humaines en vertu de laquelle une politique sera démocratique ou non. Il s'agit d'une dimension substantielle de la démocratie sans laquelle il ne peut pas y avoir de démocratie.

La tragédie est le point culminant d'une sensibilité de la condition humaine. Elle rappelle ses limites mais aussi elle montre ceux qui sont occultés. Nous allons y revenir plus longuement dans la suite des chapitres.

§39 Conclusion

Une politique de l'étranger, basée sur une compréhension revisitée et intelligente de ce dernier, exige la mise en question des institutions imaginaires et des instances étatiques et sociales incapables de saisir cette compréhension : pour que l'étranger puisse trouver sa propre place dans l'institution imaginaire de la société. Cela veut dire que la politique de l'étranger demande une autolimitation pour donner le sens à cette politique.

Si l'hospitalité inconditionnelle n'est pas réalisable, si la possibilité elle-même de l'hospitalité va à l'encontre de toute législation dans les sociétés modernes, et si nous devons chercher d'autres sens, actes et pratiques de l'hospitalité, cela ne veut pas dire que nous sommes finalement destinés à tomber dans un réalisme et une assomption des pouvoirs en place. Si l'incompatibilité des institutions politiques modernes en matière de l'hospitalité nous saute aux yeux, si la raison d'être de l'État, l'administration et la gouvernance ne s'adaptent en aucun cas à la pratique d'une hospitalité digne de l'étranger⁴⁶², nous devons alors réfléchir à deux questions centrales.

Premièrement, comme nous avons essayé de le montrer, cette incompatibilité ne concerne pas uniquement l'étranger ou la pratique de l'hospitalité : il en va ainsi pour tout acte de con-venir. La pratique de l'hospitalité remet en question les évidences telles que : les droits de l'homme, dans un cadre national, s'hierarchisent en fonction de qui est autochtone (propre)

⁴⁶² Alain Brossat utilise le terme « différend » pour expliquer cela. Selon lui, il y a un véritable différend (dans le sens que Lyotard donne à ce terme) entre tout régime de rationalité politique et le principe de l'hospitalité. Alain Brossat, *Autochtone imaginaire et étranger imaginé. Retour sur la xénophobie ambiante*, Éditions du Souffle, Paris, 2012, p. 90-91

et étranger. Et donne la possibilité de revendiquer la justice doit se situer au cœur d'une politique de l'étranger.

Comment une politique basée sur cette revendication peut-elle s'imaginer et guider notre imagination ? Lorsque hiérarchiser des droits et relativiser l'égalité semble naturel, que la discrimination paraît normale, qu'entre l'égalité moderne et l'inégalité fondée sur la nationalité ou sur une hiérarchisation selon des critères économiques, raciaux, culturels, régionaux, la contradiction ne se manifeste pas comme un cri de sensibilité politique, nous pouvons parler d'une pathologie de, et dans l'imaginaire, qui n'est pas conscient de sa dérive. Le meilleur apport de la pratique de l'hospitalité est, précisément, cette prise de conscience. La sensibilité et la conscience qui viennent avec la question de l'hospitalité et de la xénopolitique pourraient, ainsi, se développer pour créer des nouvelles significations, institutions, des nouvelles questions et problématiques. La prise de conscience du fait que la démocratie n'est pas seulement la démocratie dans le territoire du propre, et que les *fins d'une démocratie* dépassent largement ses frontières – du moins formelles – montre l'état de santé de cette dernière en fonction de ce qu'elle peut avoir d'universel s'agissant des valeurs démocratiques. En outre, l'indifférence et la discrimination – qui ne s'arrêtent jamais à une seule des dimensions de la politique – prennent leurs racines dans l'imaginaire d'un corps démocratique, ces discrimination et indifférence peuvent rapidement se disperser du rapport de l'intérieur à l'extérieur (du propre à l'étranger), et contaminer d'autres rapports au sein de la société, pour aboutir à une exclusion dangereuse dans les différentes parties d'une société. Ici, l'autolimitation prend tout son sens dans ce qui s'oppose à cette perversion :

[...] l'essentiel se joue avec l'hospitalité dans le suspens ou la suspension du « réalisme », la mise entre parenthèses des normes qui régissent la vie courante, une forme de sortie de soi, d'oubli de toute « prudence », de tout calcul. Tout acte d'hospitalité véridique dessine l'espace d'une hétérotopie, d'un devenir autre qui gagne bien l'accueillant que l'accueil, qui les descelle et les transforme. La pratique de l'hospitalité vive redessine la communauté puisqu'elle suppose bien une entre-exposition des subjectivités [...] c'est-à-dire l'apparition d'une nouvelle communauté, celle du *Gast* et du *Gastgeber*⁴⁶³

Dans le chapitre suivant, nous allons examiner cette politique. Comment pouvons-nous exercer l'autolimitation malgré les obstacles mentionnés dans les démocraties modernes ? Est-il possible d'imaginer une politique capable de supporter et de mettre en place les vrais enjeux de l'hospitalité ? Une politique du con-venir est-elle possible ?

Nous allons répondre à ces questions en proposant le concept de la politique tragique, comme une politique en phase avec l'étranger et à la hauteur de la pratique de l'hospitalité.

⁴⁶³ BROSSAT Alain., *Autochtone imaginaire et étranger imaginé : Retour sur la xénophobie ambiante*, Paris : Éditions du Souffle, 2012, p. 100. Nous pouvons également parler d'un effet de sérendipité de l'hospitalité : l'hospitalité radicalise tous les problèmes qui la concerne. Ou mieux, nous pouvons oser dire que la radicalisation des questions majeures de notre époque nous amène à une réflexion sur l'hospitalité.

Chapitre 5. L'hospitalité et le tragique

§40 Tragique politique ; une politique s'inspirant du tragique

Jusqu'à présent, nous avons soulevé de nombreuses questions sur l'hospitalité et la pratique de l'hospitalité. Mais nous n'avons pas véritablement prévu les caractéristiques d'une politique de l'hospitalité. Une politique qui n'est pas basée sur le rationalisme ni sur le calcul des moyens pour arriver à des fins voulues, qui n'est pas fondée sur la programmation politique et qui ne se réalise pas de façon procédurale. En d'autres termes, pour que l'hospitalité soit pensée dans une politique, cette politique doit proposer un imaginaire capable de donner des significations dans lesquelles la liberté et la justice sont plus importantes que le bonheur et la réussite dans les objectifs politiques. En d'autres termes, nous cherchons à proposer une vision capable d'imaginer une politique basée sur le devenir des sujets. Une politique qui peut considérer à la fois les aspects éthiques et politiques des relations humaines dans l'hospitalité.

Ainsi, nous pensons qu'une entente du tragique, peut nous fournir une interprétation adaptée à la pratique de l'hospitalité. Dans ce sens, la politique de l'hospitalité est une politique trouvant ses significations dans le tragique.

De quoi, dans le tragique, pouvons-nous nous inspirer pour une réflexion sur la politique ? Quel rapport entretiennent la tragédie et le tragique ? Et, enfin, pourquoi le tragique ?

Dans ce chapitre, nous allons répondre à ces questions, ce qui nous permettra de souligner quels sont les liens entre une vision tragique du monde,

et une vision de la politique et de la démocratie. Nous allons défendre l'idée que la tragédie en tant que genre littérature qui propose une vision du monde particulière est née une fois pour toutes à Athènes. La tragédie tout comme la démocratie et la philosophie sont les créations imaginaires d'Athènes qui entretiennent les liens internes.

En poursuivant cette thèse, et avec Castoriadis, nous allons y saisir le germe⁴⁶⁴ à partir duquel une réflexion politique et éthique sur l'hospitalité, compte tenu de ce que nous en avons dit jusqu'ici, trouve tout son sens et sa cohérence.

§41 La tragédie un genre littéraire inédit

Née dans la tradition des fêtes grecques antiques, la tragédie se définit par des caractéristiques spécifiques propres à sa condition. Loin de prétendre donner une explication historique de la genèse de cette dernière, nous devons pourtant faire allusion, très brièvement, à certains aspects historiques et artistiques de la tragédie pour pouvoir plonger dans la signification politique que nous voudrions en tirer.

⁴⁶⁴ Le concept du « germe grec » revient, de manière récurrente, lorsqu'il aborde la politique et la philosophie de la Grèce antique. Pour le philosophe les innovations telles que la démocratie, la philosophie, la tragédie, la vision historique et la conscience de son historicité etc., sont les caractéristiques distinguant la société athénienne de toute autre société. Selon Castoriadis, ce que les athéniens ont créé ne se limitent pas à la démocratie athénienne. Nous pouvons les considérer comme un germe qui peut toujours se développer dans des contextes différents. Vibert explique cette notion castoriadienne ainsi : « Nous aborderons donc, dans un premier temps, les différentes dimensions de ce « germe grec » comme déploiement potentiellement illimité de l'aptitude social-historique humaine à l'auto-institution collective, qui se traduit par les créations concomitantes de la politique, de la démocratie, de la philosophie et de l'histoire. Ces « inventions », qui tout à la fois s'articulent, s'interpénètrent et se présupposent (processus circulaire contraignant à rompre avec les logiques rationnelles de la causalité et de la détermination), ne sont rendues possibles que par la rupture de la « clôture des significations » inhérente à l'existence des mondes sociaux jusqu'alors, sous la forme de la croyance en une norme ultime transcendante et contraignante, identifiée aux lois divines, ancestrales, traditionnelles, etc » VIBERT Stéphane, « Le nomos comme auto-institution collective. Le « germe grec » de l'autonomie démocratique chez Castoriadis », *Castoriadis et les Grecs*, dir. Caumières, Philippe, et al. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 2010, pp. 27-71. Mais il ne faut pas entendre le germe comme un modèle. « Il ne s'agit donc en aucune manière de revenir aux Grecs [...] La tâche est d'en montrer la fécondité et aussi les limites. » GREGORIO Francesco, « Le germe grec dans la philosophie de Castoriadis », *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, dir. Klimis, Sophie, et Laurent Van Eynde, Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 2006, pp. 45-61

Provenant des fêtes liées à l'agriculture et la culture du vin⁴⁶⁵, la tragédie se jouait pour les fêtes annuelles célébrant Dionysos le dieu de vin, ses excès et la démesure⁴⁶⁶. Dionysos est aussi le dieu étranger à la cité, accepté au cours des siècles jusqu'à devenir l'une des plus importantes figures parmi les divinités athéniennes. Enfin, il est aussi le dieu trans : moitié homme, moitié femme, et donc ni homme ni femme. Nous avons très peu de preuves historiques des premières tragédies et de conditions de leur mise en scène. Cependant, le peu de pièces qui nous sont parvenues suffit pour que la tragédie en tant que genre littéraire affecte profondément la pensée occidentale dans plusieurs champs, et dans presque tous les épisodes. Il faut, d'emblée, préciser que la signification de la fête, et notamment celle de Dionysos, dans l'imaginaire et la société grecque est tout à fait différente par rapport au concept de la fête pour nous : « à cette époque, les fêtes religieuses n'étaient pas seulement interruption du quotidien, loisir, réjouissance ; selon toute vraisemblance, elles étaient le contrefort du quotidien qui ne formait un tout qu'associé à elles⁴⁶⁷ ». Bref, la fête était une affaire publique par excellence.

Ce qui rend la tragédie très importante sur le plan historique est qu'elle émerge entre deux épisodes, et même entre deux visions du monde en Grèce. Elle se situe ainsi entre l'époque ou le monde homérique, d'un côté, et la vision philosophique ou rationnelle, de l'autre. Une partie importante des poèmes d'Homère était consacrée à l'explication du fonctionnement du monde naturel. Dans le contexte de ces poèmes, les trois mondes de la nature, des humains et des dieux vivaient ensemble en parfaite harmonie⁴⁶⁸. C'est cet agencement des

⁴⁶⁵ La tragédie, comme la comédie, est d'abord partie de l'improvisation. La tragédie provient des poèmes dithyrambiques et la comédie provient des poèmes phalliques. Dès lors, la tragédie a commencé à progresser peu à peu, chaque étape devenant meilleure que la précédente. Les poèmes dithyrambiques ou dithyrambes sont des hymnes extatiques et euphoriques chantés par des satyres en l'honneur du dieu du vin et de la fertilité, Dionysos. Les satyres sont des créatures mi-humaines et mi-chèvres qui ont célébré la mort et la renaissance de Dionysos en chantant des hymnes de Dithyrambe.

⁴⁶⁶ « Dans la deuxième quinzaine de mars, les Athéniens célèbrent les Grandes Dionysies ». MEIER Christian, *De la tragédie comme art politique*, Paris : Les Belles Lettres, 1991, p. 69

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 10

⁴⁶⁸ Comme le souligne J. S. McClelland le terme « système » ne doit pas, pourtant, être élaboré à un point tel qu'on puisse en conclure qu'il existait un système homérique sur la base duquel tout ce qui se passait dans le monde était expliqué et justifié et répondait à presque toutes les questions des gens intelligents. MCCLELLAND J. S., *A history of western political thought*, London : Routledge, 1998, p. 18

choses qui va être bouleversé lors de l'émergence des nouvelles formes politiques et juridiques dans lesquelles les Grecs ne pouvaient plus se référer à l'ordre homérique du monde pour lui donner du sens et pour en recevoir⁴⁶⁹. Nous pouvons parler d'un déplacement⁴⁷⁰ dans la vision, les normes et aussi l'imaginaire de cette époque. Ainsi, l'image du monde d'Homère, en tant qu'explication générale des affaires du monde, perdait de jour en jour sa noblesse et paraissait moins convaincante et représentative de la réalité. Toutefois, un nouvel ordre ou une nouvelle vision capable de donner sens au monde naturel et humain n'a pas encore émergé ; nous ne sommes pas encore arrivés à l'époque de la philosophie. La tragédie se situe précisément dans cet entre-deux historique de l'histoire de la Grèce antique. C'est dans ce sens que Marc Escola écrit :

Le « moment historique » de la tragédie se donne plus exactement à comprendre comme un moment d'indécision qui orchestre une confrontation entre les traditions mythiques, portées à la scène avec les anciennes légendes héroïques, et les formes nouvelles de la pensée juridique et politique en cours d'élaboration dans la cité grecque⁴⁷¹

Cependant, il faut ajouter qu'à cette époque déjà, un type d'individu émerge à partir des nouvelles configurations politiques et sociales. L'instauration de l'isonomie joue un rôle dans l'importance accrue de la tragédie au sein de la société attique : s'il y a une empathie allant jusqu'à la *catharsis* chez les spectateurs d'une pièce de tragédie, c'est qu'il y a aussi, et déjà, ce sentiment d'égalité entre tous les citoyens. Le héros tragique peut ressembler à quiconque qui regarde et suit le destin du héros. Loin de vouloir mettre sur un même plan le citoyen anonyme et le héros, nous souhaitons attirer l'attention sur le processus de la subjectivation dans la rencontre entre le moi et le héros. Ce dernier porte une dimension en quelque sorte familière de l'être, parce que nous

⁴⁶⁹ Sans tenir en compte ce qui était en train de passer à Athènes du V siècle avant J. C nous ne pouvons pas avoir une idée de ces changements, Christian Meier l'explique comme un événement inouï dans l'humanité : « Pour la première fois dans l'histoire du monde, une société en est arrivée à ce que les couches les plus larges du corps civique obtiennent le droit, d'abord d'intervenir de façon régulière et importante en politique, puis enfin d'y prendre une part décisive ». Meier, Christian, *op. cit.*, p. 8

⁴⁷⁰ Jean-Pierre Vernant le considère comme une ambiguïté qui est le tragique même de la tragédie en formulant cet exemple du héros tragique : « chez l'homme, c'est son caractère qui est ce qu'on appelle démon », et inversement : « chez l'homme, ce qu'on appelle caractère, c'est en réalité un démon », dans ESCOLA Marc, *Le tragique*, Paris : Flammarion, 2001, p 17

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 16. Nous allons revenir sur la place historique de la tragédie prochainement.

sommes dans l'isonomie, mais il possède aussi des valeurs héroïques supérieures qui le distinguent, et qui sont, au-delà des attributs mythiques, l'œuvre d'un travail social. Il existe donc bel et bien une différence déterminante entre l'individu quelconque et le héros. Pourtant, cette différence ne doit pas être considérée comme un détachement du social ou du mondain, du côté du héros. Nous pouvons alors être d'accord avec ce que Jean-Pierre Vernant dit de cette différence :

Seul l'individu héroïque, en acceptant d'affronter la mort dans la fleur de sa jeunesse, voit son nom se perpétuer en gloire de génération en génération. Sa figure singulière reste à jamais inscrite au centre de la vie commune. Pour cela, il lui a fallu s'isoler, s'opposer même au groupe des siens, se rattacher à l'écart de ses égaux et de ses chefs. [...] Mais cette distance ne fait pas de lui un renonçant [comme l'individu indien qui se détache de presque toute la vie mondaine], abandonnant la vie mondaine. Au contraire, en poussant à son extrême pointe la logique d'une vie humaine à un idéal guerrier, il entraîne les valeurs mondaines, les pratiques sociales du combattant au-delà d'elles-mêmes⁴⁷² ».

C'est cette caractéristique du héros qui permet à la société et aux spectateurs d'avoir une compassion avec lui. Elle prend des proportions inouïes dans la redéfinition des concepts comme l'ignorance ou la faute, et leur rapport au destin, à l'action, et au caractère d'acteur du héros dans la société⁴⁷³.

Avant de nous prolonger dans la signification tragique de la tragédie, et pour pouvoir comprendre la distinction entre la tragédie et le tragique, une réflexion sur la tragédie nous semble nécessaire. C'est Aristote qui formalise brillamment la tragédie comme un genre littéraire dans la *Poétique* :

⁴⁷² VERNANT Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour : Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris : Gallimard, 1989, p. 217

⁴⁷³ Pour une étude approfondie sur le concept de faute, voir SAÏD Suzanne, *La faute tragique*, Paris : François Maspero, 1978

La tragédie est donc une imitation d'une action noble, conduite jusqu'à sa fin et ayant une certaine étendue, en un langage relevé d'assaisonnements dont chaque espèce est utilisée séparément selon les parties de l'œuvre ; c'est une imitation faite par des personnages en action et non par le moyen d'une narration, et qui par l'entremise de la pitié⁴⁷⁴ et de crainte⁴⁷⁵, accomplit la purgation des émotions de ce genre. Par « langage relevé d'assaisonnements », j'entends celui qui comporte rythme, mélodie et chant, et par « espèces utilisées séparément », le fait que certaines parties ne sont exécutées qu'en mètres, d'autres en revanche à l'aide du chant⁴⁷⁶

Dans d'autres chapitres, Aristote décrit techniquement la composition de la tragédie. Il expose de manière détaillée ce à quoi ressemblait la tragédie grecque, en formulant des suggestions sur la façon dont une bonne tragédie peut être efficace. Selon lui et la définition qui en donne, citée ci-dessus, la tragédie est un acte sérieux et complet d'imitation, sous une forme dramatique et non sous une forme narrative, comme cela est le cas dans l'épopée. Cet acte dramatique interprété par les acteurs sur scène comprend des changements soudains, qui conduisent à une situation si malheureuse pour le héros de la tragédie que le public ressent de la crainte et de la pitié. Selon Aristote, la fonction correcte de la tragédie est d'éveiller les sentiments de crainte et de pitié, et, de cette manière, de créer la *catharsis* ou la purification de ces sentiments chez le public. Pour provoquer un tel sentiment dans le public, le personnage tragique doit porter des caractéristiques spécifiques. Aristote explique que la personne dont nous avons pitié est quelqu'un qui a subi un malheur, mais qu'il ne méritait pas. Ce qui peut en nous susciter la crainte est de voir quelqu'un qui nous rassemble avoir ce sort. Le héros tragique est de notre espèce, c'est-à-dire qu'il agit sans la pleine conscience des circonstances, cependant que sa chute et son malheur ne sont pas dus à son ignorance mais à l'erreur qu'il a commise. Le héros tragique a alors le pouvoir de prendre des risques, sans craindre des résultats de son action, ce qui le rend supérieur aux autres.

Comme le note Marc Escola, la tragédie « dans la *Poétique* d'Aristote est une *tekhnè* : la formalisation des règles qui régissent « l'invention » d'une

⁴⁷⁴ *Eleos*

⁴⁷⁵ *Phobos*

⁴⁷⁶ ARISTOTE, *Poétique*, Paris : Livre de Poche classique, 1990, chapitre VI.

tragédie⁴⁷⁷ ». A cela nous pouvons ajouter, à titre d'exemple, une autre description technique de cette dernière : contrairement au style narratif de l'épopée où il n'y a aucune mention du « présent », et également à la plupart des drames contemporains qui se déroulent uniquement dans le « présent », la tragédie met en scène une situation dans laquelle, et cette double temporalité lui est propre. C'est dans cette perception de la temporalité que « les tragédies renvoyaient les Athéniens du Ve siècle à des drames qui n'étaient pas pour eux une pure fiction. Ils ne considéraient pas les figures d'Œdipe, d'Agamemnon ou d'Antigone comme des figures légendaires ou inventées. La tragédie grecque apparaît alors, dans le contexte politique, culturel et religieux de la cité, comme une institution de réappropriation et de *reformulation du passé*⁴⁷⁸, comme une manière de faire de l'histoire ancienne »⁴⁷⁹.

Bien que la tragédie en tant que genre littéraire possède ses propres caractéristiques exhaustives, ce n'est pas sa description historique ou technique qui nous permet d'aller au cœur de notre problématique. Et si Aristote s'attache à expliquer les composantes qualitatives de la tragédie, son objectif est différent du nôtre, qui est une analyse du tragique⁴⁸⁰. C'est pour cette raison que nous allons nous limiter à ce que vient d'être dit en matière de la nature littéraire et historique de la tragédie pour passer à une analyse philosophique de cette dernière.

Pourquoi une analyse philosophique de la tragédie ? Il n'est pas infondé de répondre que seulement une réflexion philosophique de la tragédie permet d'aborder ce qui est le plus important pour nous dans cette dernière, à savoir le tragique. Par ailleurs, seule une telle réflexion peut nous amener au croisement théorique et politique entre le tragique et l'hospitalité, parce que c'est seulement dans une analyse du tragique que nous pouvons atteindre, non seulement, les

⁴⁷⁷ Escola, Marc, *Le tragique, textes choisis et présentés par marc escola*, Flammarion, Paris, 2001, p. 29

⁴⁷⁸ C'est nous qui soulignons.

⁴⁷⁹ BOUVIER David, « Mémoire de la cité et mémoire de la tragédie », *Études de lettres*, n°1, 2018, pp. 81-98.

⁴⁸⁰ C'est dans ce sens que Max Scheler critique l'approche d'Aristote en qualifiant « la célèbre définition d'Aristote selon laquelle la tragédie éveille en nous le sentiment de crainte [phobos] et de pitié [eleos : pitié], exprime l'effet de la tragédie, non son essence ». KAUFMANN Walter, *Tragedy and Philosophy*, New York: Anchor Books, , 1969, pp. 234-248

concepts de base d'une vision tragique, mais c'est avec le concept de tragique que la politique peut être pensée. En d'autres termes, la tragédie ne peut devenir un sujet de réflexion sur la politique que lorsqu'elle devient le tragique.

§42 La tragédie comme institution politico-sociale grecque

C'est à partir d'une telle préoccupation que nous allons nous concentrer sur le rapport entre le tragique et l'action politique. Se pose, d'emblée, une question : quelle action politique, ou mieux, quelle politique ? Dans quelle formation politique est-il permis de constater le tragique comme la dimension explicative de l'action ? Y a-t-il un rapport significatif entre l'observation de l'action comme tragique et la politique dans laquelle l'action s'effectue ? Pour répondre à ces questions, il faut se rappeler que la tragédie en tant que forme littéraire proposant la vision tragique du monde humain est née approximativement en même temps que la démocratie à Athènes. L'autre constat historique, aussi remarquable que le premier, est que la disparition de la démocratie coïncide également avec celle de la tragédie. Que peut nous apprendre cette simultanéité, cette coïncidence ?

La tragédie en tant que structure formelle du tragique et aussi en tant qu'institution sociale se donne à penser comme la représentation non seulement sociale, mais aussi comme celle d'une nouvelle vision du monde d'action qui observe les mythes et les nouvelles institutions sociales, éthiques, juridiques et politiques « avec l'œil du citoyen⁴⁸¹ ». Ainsi, il faut considérer la tragédie comme un élément social grec. C'est pour cela que lorsque Paul Ricœur entreprend une catégorisation du tragique à partir des tragédies de toute époque, il précise que :

⁴⁸¹ VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tome I, Paris : La Découverte, 2001, p.16

C'est pourtant de la tragédie grecque qu'il faut partir. Pour plusieurs raisons. D'abord parce que l'exemple grec n'est pas un exemple parmi d'autres ; la tragédie grecque n'est pas du tout un exemple au titre indicatif, mais la manifestation soudaine et entière de l'essence du tragique ; comprendre le tragique c'est répéter en soi-même le tragique grec, non point comme un cas particulier de la tragédie, mais comme l'origine de la tragédie, c'est-à-dire à la fois son commencement et son surgissement authentique⁴⁸²

Cela nous montre, même si nous pouvons constater d'autres tragédies dans l'histoire de la littérature et du théâtre occidentale⁴⁸³, que dans le rapport qu'elle établit entre le monde, le social et l'homme, la tragédie demeure grecque. Pour le dire autrement, la tragédie est grecque parce qu'elle porte en elle, comme le dit Castoriadis, une dimension politique cardinale⁴⁸⁴. C'est ici que la tragédie trouve son lien intrinsèque à la démocratie athénienne. Et c'est seulement à travers ce cheminement historique et conceptuel que nous pouvons trouver des rapports essentiels entre la tragédie et la philosophie. Pour soutenir la thèse selon laquelle la tragédie possède, entre autres, une dimension politique, Castoriadis met accent sur un élément central dans la conception du monde chez les Grecs :

La dimension politique de la tragédie tient d'abord et surtout à son assise ontologique. Ce que la tragédie donne à voir à tous, non pas « discursivement » mais par présentation, c'est que l'Être est chaos. Le chaos est d'abord précisément ici comme l'absence de l'ordre *pour* l'homme, le défaut de correspondance positive entre intention et les actions humaines, d'un côté, et leur résultat ou leur aboutissement, de l'autre. Plus que cela, la tragédie montre non seulement que nous ne sommes pas maîtres des conséquences de nos actes, mais que nous ne maîtrisons pas même leur significations⁴⁸⁵ ».

⁴⁸² RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*, Paris : Point, 2009, p.423

⁴⁸³ Par exemple les tragédies de la Renaissance, élizabéthienne, ou celles du XVIIe siècle en France.

⁴⁸⁴ Convaincu par cette idée, Christian Meier explique cela en le reformulant en une question qui montre bien l'état exceptionnel de la *polis* : « Pour cette communauté civique [le corps citoyen athénien] le politique était l'élément le plus important de la vie, drainant à lui une énorme masse d'énergie : tous les autres domaines de l'existence étaient soit rapportés à lui, soit négligés par rapport à lui. Tout cela amena sans doute, pendant une certaine période, une formidable intensité de vécu. Mais alors, cela ne signifie-t-il pas que, justement dans cette autre affaire publique qu'était la fête de la tragédie, on s'occupait aussi de ce type de problème, et que 'était une nécessité ? ». Christian Meier, *De la tragédie grecque comme art politique*, Les Belles Lettres, Paris, 1991, p. 12

⁴⁸⁵ CASTORIADIS Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe : Domaines de l'homme. 2*, Paris : Seuil, p. 374. Il faut cependant noter que tous les deux auteurs précisent que la tragédie n'est en aucun cas réductible uniquement à la politique, mais il existe un lien étroit entre la tragédie et la politique.

Cette compréhension ontologique du monde se distingue de toute vision existante dans le monde d'avant la modernité. Comparée aux autres visions ou imaginaires, ce concept grec du chaos comme étant l'origine de l'être se montre comme une folie qui engendre des conséquences philosophiques et politiques considérables. Au contraire d'un ordre constituant qui a pour tâche l'organisation harmonieuse du monde, et dedans tout élément, y compris les hommes et mêmes les dieux, trouve sa place définie, en Grèce antique et avec la considération du chaos⁴⁸⁶ comme assise ontologique du monde, s'ouvre tout un champ politique, philosophique et éthique dans lequel la mise en question de l'ordre, en tant que le fondement des normes et des actes, est permise. Cette vision n'est explicable que dans une considération de l'ordre dans laquelle c'est l'homme lui-même qui établit ce dernier. L'ordre est humain. Ce constat n'est en aucun cas un éloge du désordre. Au contraire, c'est seulement cette manière de voir le monde qui a permis aux Grecs de penser philosophiquement à l'ordre et à l'acteur de l'établissement de l'ordre, c'est-à-dire l'homme. Pour continuer notre réflexion sur le rapport entre l'hospitalité et le tragique un développement quant au concept du chaos semble judicieux. Qu'est-ce que signifie le chaos ? Et comment Castoriadis fait-il, à partir de ce concept, une articulation théorique de la démocratie ?

Le terme de « chaos » a dans le texte d'Hésiode une double signification : il signifie d'une part le vide, le néant (le non-être), mais aussi le désordre (l'être de ce qui est antérieurement à son organisation). [...] le monde émerge [donc] du vide, c'est-à-dire du néant, [le monde] est pure émergence en tant qu'il ne peut être considéré comme le produit d'une cause antérieure mais advient sans raison et à partir de rien ; [dans le deuxième sens] le monde n'est pas intégralement organisé mais repose sur un désordre primordial, les formes déterminées qui donnent au monde la figure d'un cosmos organisé émergeant de l'informe et de l'indéterminé [...]⁴⁸⁷

Il faut signaler que prendre le chaos comme l'élément central de l'ontologie grecque positionne Castoriadis dans une confrontation volontaire

⁴⁸⁶ « La catégorie du chaos apparaît dans le cadre de la relecture faite par Castoriadis de la pensée et de la politique grecques, notamment des penseurs « présocratiques » ainsi que des « poètes » (Homère, Hésiode, les tragédiens et les historiens), et c'est plus particulièrement à la signification que prend ce mot dans la Théogonie d'Hésiode que Castoriadis fait référence ». POIRIER Nicolas, *L'ontologie politique de Castoriadis : Création et Institution*. Paris : Payot, 2011, p. 433.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 433.

avec Platon, en particulier, et son concept de l'ordre et de l'harmonie de l'être. Castoriadis le note à plusieurs reprises en regrettant qu' « on tombe tout le temps sur des auteurs qui parlent de la « pensée politique grecque » en entendant par là Platon. [...] La création politique grecque est essentiellement la démocratie – laquelle est l'objet de la haine inextinguible de Platon. Il accumule sur elle les calomnies [...]»⁴⁸⁸ ». Pour comprendre l'esprit des Grecs antiques il faudrait, selon Castoriadis, avoir une vue d'ensemble des institutions sociales et politiques ainsi que des productions littéraires et artistiques de l'époque. De ce point de vue, « Platon et le platonisme doit au contraire se comprendre comme « la fin de la liberté grecque » et l'ouverture d'une période de la philosophie où se trouve forclosée la pensée du chaos, qui a été, d'après Castoriadis, celle des penseurs « présocratiques⁴⁸⁹ ». Ce n'est donc pas par hasard que Platon fut l'ennemi juré de la démocratie athénienne.

§43 Le Chaos en tant que base pour le tragique et la démocratie

La tâche de la politique n'est donc pas de *faire* conformément à l'ordre, qui peut être découvert par la méditation et la philosophie, mais de l'établir, tout comme la tâche de la philosophie qui n'est pas de montrer les accessibilités et voir qui nous amènent à un dévoilement de l'ordre occulté par l'ignorance, mais de juger et choisir à partir des actions humaines. L'ordre n'est pas en dehors de l'homme, et, plus radicalement, il n'est pas non plus en l'homme : il se dessine par l'actions humaines.⁴⁹⁰

À partir de ce constat, nous pouvons suivre une articulation conceptuelle qui nous amène au cœur d'une réflexion sur la démocratie athénienne en tant qu'élément philosophique par excellence. Autrement dit, ce que nous allons entreprendre n'est pas une description historique ou sociologique de la

⁴⁸⁸ CASTORIADIS Cornelius, Les carrefours du labyrinthe : *La montée de l'insignifiance*. 4, Paris : Seuil, 2007, p.229. Dans son ouvrage, Nicolas Poirier, donne d'autres références concernant ce sujet : voir *Ce qui a fait la Grèce*. 1, p. 39. Voir également « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous » *op. cit.* p. 365.

⁴⁸⁹ POIRIER Nicolas, *op. cit.* p. 434.

⁴⁹⁰ Pour Castoriadis le concept du chaos est un explicateur majeur de l'émergence de la philosophique et de la politique, il le résume ainsi en quelques mots : « c'est parce qu'ils perçoivent le monde comme Chaos que les Grecs édifient la Raison. C'est parce qu'aucune loi n'est donnée que nous avons à établir nos lois. La *paideia* grecque est conquise contre l'*hubris* ». CASTORIADIS Cornelius, *Ce qui a fait la Grèce*.1, p. 289. Dans *L'ontologie politique de Castoriadis : Création et Institution*, p. 435

démocratie athénienne, mais une méditation philosophique nous permettant de trouver des rapports entre cette dernière et la tragédie à Athènes qui met en scène la représentation de « l'absence de fondement⁴⁹¹ », ou, en d'autres termes, la primauté du *nomos* sur la *phusis*. C'est précisément cette distinction qui fait de la politique démocratique athénienne une exception historique étroitement liée à une sorte de philosophie. Comme le souligne Christian Meier :

L'audace extraordinaire de la politique athénienne, ses succès éclatants, le bouleversement que connaît la cité, toutes les possibilités et expériences nouvelles, la rapidité du changement, tout cela ne peut aller sans conséquences multiples au niveau de ce que Max Weber a appelé le savoir nomologique. Il s'agit de cette connaissance générale, générique, normative, à laquelle nous avons coutume de rapporter notre pensée, notre action et notre vécu, dans laquelle pensée, action et vécu doivent pouvoir se mettre en ordre pour que les choses « tombent juste⁴⁹² ».

Plus loin, il éclaire plus concrètement ce lien : « [...] la démocratie que [les athéniens] finissent par instituer dépend beaucoup plus de présupposés d'ordre mental que d'ordre institutionnel : après tout, la liberté d'action de l'Assemblée du peuple n'a guère de limites⁴⁹³ ».

Il est assez naturel de donner la priorité au *nomos* pour les athéniens, compte tenu des changements fulgurants et rapides de leur vie publique sur plusieurs niveaux, ne se reconnaissant plus dans l'assignation traditionnelle et héroïque. Jean Pierre Vernant emploie le terme « distinction » pour expliquer cette nouvelle conceptualisation des attiques dans laquelle, de la même manière que la polis n'est rien que ses citoyens, l'homme ne peut être connu que par ses actes. Une distinction claire se fait entre « le plan de l'humain [...] des forces physiques, naturelle, des dieux, etc.⁴⁹⁴ ». Ce plan de l'humain se traduit dans l'émergence d'un nouvel homme. L'homme athénien représente désormais ce que nulle culture antérieure n'avait pensé, nulle situation sociale n'avait donné, et nulle représentation échafaudée. La polis « voit surgir un homme tout différent, l'homme politique, l'homme civique, l'homme du droit grec, celui dont les tribunaux discutent la responsabilité dans des termes qui n'ont plus rien

⁴⁹¹ POIRIER Nicolas, *Ibid.*, p.436

⁴⁹² MEIER Christian, *op. cit.* pp. 47-48

⁴⁹³ *Ibid.*, p 49

⁴⁹⁴ VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et politique*, Paris : Seuil, 1996, p.436

à voir avec ceux de l'épopée⁴⁹⁵ ». Il y a donc deux images contradictoires de l'homme, et « comme les Grecs sont déchirés entre les deux, l'homme devient énigmatique⁴⁹⁶ ». Il faut attendre la philosophie pour que la question soit tranchée et que l'homme en tant qu'homme trouve son « harmonie » et sa place dans l'ordre de l'être. Le siècle de la tragédie est donc le siècle inquiétant des questions – les réponses viendront un siècle plus tard. Cela ne concerne pas que l'homme, « tout est contradiction, on est dans la mêlée, et les dieux mêmes se battent. Le monde est énigmatique, l'homme est problématique, donc l'homme est au centre⁴⁹⁷ ». L'homme est le centre signifie ici qu'il n'est qu'à l'homme de donner le sens à la vie, il est le seul responsable de cette entreprise. L'être et Dieu – en tant que sources de sens – viendront après, avec la philosophie. L'homme est le centre de ces questions puisque, tout miraculeusement, c'est lui et son action qui les créent ou qui les mettent en lumière.

Nous pensons que les questions kantiennes peuvent toujours être valables à poser à une vision du monde qui prend comme base de ce dernier le chaos. Nous allons ainsi tenter de voir, avec Castoriadis, comment il est possible de donner des réponses aux questions kantiennes à partir de la vision tragique grecque. Dans *Critique de la Raison pure*, Kant estimait que toute la philosophie se rapporte à quatre questions fondamentales : Que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ? Selon Castoriadis, malgré les longues discussions et les débats qui ont existé en Grèce concernant ces questions, la réponse grecque qui peut être considérée comme une vraie réponse est donnée à une question seulement. À la question « que m'est-il permis d'espérer ? », la réponse grecque est un « rien massif et retentissant⁴⁹⁸ ». Bien que cela puisse paraître étrange, la conséquence logique d'une telle vision du monde ne peut pas être autrement. Castoriadis l'indique ainsi :

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p.436

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 1996, p.436

⁴⁹⁸ CASTORIADIS Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe : Domaines de l'homme*. 2, Paris : Seuil, p 354

L'espoir n'est pas ici pris en son sens quotidien et trivial – l'espoir que le soleil brillera demain, ou que les enfants naîtront vivants. L'espoir auquel pense Kant est l'espoir de la tradition chrétienne ou religieuse, l'espoir correspondant à ce souhait et à cette *illusion* centraux de l'homme, qu'il doit y avoir quelque correspondance fondamentale, quelque consonance, quelque *adequato* entre nos désirs et nos décisions et le monde, la nature de l'être. L'espoir est cette supposition ontologique, cosmologique et éthique suivant laquelle le monde n'est pas simplement quelque chose qui se trouve là-dehors, mais un cosmos au sens propre archaïque, un ordre total qui nous inclut nous-même, nos inspirations et nos efforts, en tant que ses éléments centraux et organiques. Traduite en termes philosophique, cette hypothèse donne : l'être est foncièrement bon⁴⁹⁹

Si l'être est foncièrement bon cela veut dire que nous pouvons trouver la bonneté, qui est *a priori* dans l'ordre de cet être, et vivre et agir en harmonie en fonction de cette dernière. Dans ce sens, il n'y a pas de contradiction et dans les oppositions qui existent entre les êtres humains, et entre les choses, le côté bon est toujours repérable : il suffit que nous connaissions l'ordre et sa vérité. Le tragique représente la condition humaine tout à fait au contraire. Le chaos ne laisse rien qui puisse indiquer *a priori* la bonne manière de mener la vie. N'est-ce pas précisément cette question qui constitue tout le fondement tragique de la tragédie d'Antigone ? S'il y a un ordre repérable, pourquoi ne pouvons-nous pas donner la raison à Antigone ou à Créon ? La tragédie, par principe, nous montre que dans les conflits les deux côtés ont le droit et aussi la raison. C'est ainsi que la tragédie repose essentiellement sur le chaos comme assise ontologique.

À cela, nous pouvons ajouter une autre remarque. L'ordre par l'intermédiaire duquel nos désirs et nos décisions trouvent leur aboutissement et leur réalisation dans le monde est un ordre anthropocentrique. La raison d'être de l'Être dans tout son ensemble est l'homme. Et la structure de l'Être est conçue de sorte que l'homme puisse trouver son bonheur et effectuer son épanouissement. De ce point de vue aussi, l'ordre et l'espoir sont des éléments dans les religions qui prennent l'homme comme la meilleure des créatures. Tandis que, dans la vision tragique, l'ordre à établir ne garantit pas ni le bonheur, ni même l'accomplissement. Ce qui est promis est d'agir à partir de la liberté, bien que l'agir se fasse dans l'ignorance et qu'il crée lui-même la situation engendrant la chute du héros. C'est à partir de cette anthropologie que les notions

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 354

d'impartialité et de faute humaine comme faute du héros tragique deviennent propres à l'imaginaire grec. Cependant, le concept de chaos n'est pas élaboré par les tragédiens et dans les tragédies, c'est la tragédie qui trouve, en quelque sorte, sa bonne place sur ce concept qui existait bien avant l'émergence de la tragédie et l'instauration de la démocratie, dans l'imaginaire grec. Ainsi, « le chaos constitue la « catégorie » centrale de l'ontologie des Grecs, que l'on repérait, d'après Castoriadis, dans la poésie homérique et les tragédies ou dans les fragments « présocratiques⁵⁰⁰ ».

§44 Politique démocratique et son rapport à la philosophie :

Quelle politique cette vision du monde et de l'action appelle-t-elle ? Dans d'autres termes, quelle politique pourrait supporter cette vision du monde humain ? Un monde toujours remis en question par les sujets qui ne cessent de le créer ; une politique qui a renoncé au bonheur comme le but ultime, en faveur de la liberté.

Castoriadis donne une définition de cette politique qui est liée à la conception grecque de la liberté :

⁵⁰⁰ POIRIER Nicolas, *op. cit.* p. 431

Par la politique, je n'entends pas les intrigues de cour, ni les luttes entre groupes sociaux qui défendent leurs intérêts ou leurs positions (choses qui ont existé ailleurs), mais une activité collective dont l'objet est l'institution de la société en tant que telle. C'est en Grèce que nous trouvons le premier exemple d'une société délibérant explicitement au sujet de ses lois et changeant ces lois. Ailleurs les lois sont héritées des ancêtres, ou donnée par les dieux, sinon par le Seul Vrai Dieu ; mais elles ne sont pas posées, c'est-à-dire créées par des hommes à la suite d'une confrontation et d'une discussion collectives sur les bonnes et les mauvaises lois. Cette position conduit à la question qui trouve également ses origines en Grèce – non plus seulement : cette loi-ci est-elle bonne ou mauvaise ? mais qu'est-ce, pour une loi, que d'être bonne ou mauvaise – autrement dit, qu'est-ce que la justice ? Et elle est immédiatement liée à la création de la philosophie. De même que dans l'activité politique grecque l'institution existante de la société se trouve pour la première fois remise en question et modifiée, la Grèce est la première société à s'être interrogée explicitement sur la représentation collective instituée du monde – c'est-à-dire s'être livrée à la philosophie⁵⁰¹. Et, de même qu'en Grèce l'activité politique débouche rapidement sur la question : qu'est-ce que la justice en général ? et pas simplement : cette loi particulièrement est-elle bonne ou mauvaise, juste ou injuste ?, de même l'interrogation philosophique débouche rapidement sur la question : qu'est-ce que la vérité ? et non seulement : est-ce que telle ou telle représentation du monde est vraie ?⁵⁰²

La politique ou, plus précisément, la démocratie athénienne est un mouvement ou une mise en question constante des lois et des principes, posés par l'homme, par les sujets politiques de la cité. Cela nous montre à quel point la politique dans l'imaginaire grec est éloignée des significations politiques de notre époque. La démocratie assume le changement et l'instabilité, embrasse le chamboulement et revêt sa dignité à l'auto-institution. Cela est propre aux confrontations des *doxai*⁵⁰³ qui n'espèrent pas une vérité ultime et extérieure à la société. Ainsi « le « tragique » de la politique lui vient de ce qui la sous-tend : la pluralité⁵⁰⁴ ». Ici, nous avons un autre aspect de la démocratie athénienne. Il y a une signification particulière de la pluralité ou la collectivité : dans la politique nous avons affaire à la collectivité des non-experts. C'est l'une des plus grandes

⁵⁰¹ Il faut le rappeler que cela trouve ses racines, sans doute, dans la tragédie et la vision tragique.

⁵⁰² CASTORIADIS Cornelius, *op. cit.* p. 353-354

⁵⁰³ Castoriadis décrit une constitution de la vérité dans le régime démocratique/tragique « par le dialogue des *doxai* », CASTORIADIS Cornelius, *Ce qui a fait la Grèce*. 2, Paris : Seuil, 2008, p. 211

⁵⁰⁴ GUSTINVIL Jean-Waddirmir, « L'action politique, la communauté tragique », *Tumultes*, 2020/2, n° 55, pp. 93-104

différences entre la démocratie athénienne et les démocraties modernes d'aujourd'hui⁵⁰⁵.

Contrairement à l'obsession de l'expertise moderne, la politique à Athènes est l'objet de tous les citoyens, qu'il s'agisse des décisions, des exécutions et des mises en question. Face à « l'irresponsabilité croissante des appareils hiérarchico-bureaucratiques », Castoriadis émet l'objection philosophique suivante, qui provient de l'imaginaire grec : « le bon juge du spécialiste n'est pas un autre spécialiste, mais l'*utilisateur* ⁵⁰⁶ ». Ce ne sont pas les spécialistes – s'il y en a – de la politique qui peuvent indiquer aux autres le bon chemin, ce sont les citoyens, en tant qu'utilisateur de ses propres règles et lois, qui est capable de juger. C'est ainsi que l'instabilité et le bouleversement sont les signes de la bonne santé de la démocratie, même s'ils peuvent conduire cette dernière jusqu'à son anéantissement, faute d'autres critères. La démocratie est un régime de risque à proprement parler, et c'est cette caractéristique qui fait d'elle un régime tragique. Cela n'est nullement une critique, mais sa grande force.

Loin de considérer celle-ci comme un signe d'imperfection, l'instabilité institutionnelle d'une démocratie est plutôt ici la marque de sa créativité : ce que nous donne à voir l'expérience athénienne, dans l'activité d'auto-institution « lucide et délibéré » et les multiples « changements de régime » qu'elle engendra, c'est aussi, selon Castoriadis, une « vraie histoire et une histoire créatrice⁵⁰⁷

L'ouverture de la démocratie, et cela par principe, à l'indétermination, fait que la liberté de chacun atteint son sommet, mais cette liberté n'est pas garantie pour toujours. Elle est toujours menacée par des choix regrettables. C'est pour cette raison que Castoriadis écrit que « la démocratie ne comporte pas d'assurance absolue contre sa propre démesure⁵⁰⁸ ». L'*hubris* guette toujours la démocratie.

⁵⁰⁵ Considérées par Castoriadis comme les oligarchies libérales.

⁵⁰⁶ CQSTORIADIS Cornelius, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe*. 2, Seuil, Paris, 1986, p 363

⁵⁰⁷ « Anonyme », « Castoriadis– La démocratie comme régime tragique : indétermination et instabilité », disponible : <https://labyrinthes.wordpress.com/2013/02/18/castoriadis-la-democratie-comme-regime-tragique-indetermination-et-instabilite/>

⁵⁰⁸ CASTORIADIS Cornelius, *Ce qui a fait la Grèce* .2, Seuil, Paris, 2008, p. 204

§45 Vision tragique comme une éthique difficile

Rien ne peut faire durer la démocratie d'une façon organisée et assurée à jamais. Ici encore, nous pouvons constater l'importance de l'autolimitation qui s'opère dans l'autonomie collective et individuelle s'agissant de la démocratie. Réexaminons ce rapport entre l'*hubris* et l'autolimitation de la société. Il nous amènera à l'articulation entre la démocratie comme régime tragique et la pratique de l'hospitalité. Cette articulation permet également un rapprochement entre ce qui peut être considéré comme éthique chez Castoriadis et l'éthique lévinassienne.

Tout d'abord, il est important de rappeler que Castoriadis n'est nullement anti-éthique, bien que ce type de considérations apparaisse peu dans son œuvre. Il est évident qu'une définition de l'éthique qui occulte la dimension tragique, et donc politique, de la condition humaine, dans laquelle les choix dans une situation donnée seraient, en quelque sorte, sans coût, est dénoncée par Castoriadis. Pour le dire autrement, la définition orthodoxe et traditionnelle de l'éthique – qui est soit, une considération de la relation humaine qui se définit qu'entre deux personnes, soit une entente métaphysique du monde dans laquelle l'éthique a pour tâche la distribution hétéronome des normes et valeurs dans une société en prévoyant tout ce que peut être considéré comme acte humain – ne trouve pas sa place dans la pensée de Castoriadis. Toutefois, il croit à une sorte de raison pratique qui peut trancher là où rien ne peut garantir la validité des décisions. Dans ce sens, son concept de tragique se situe dans un paradigme de réflexion éthique⁵⁰⁹. D'autant plus que, pour Castoriadis, même dans la conception de l'autonomie, « l'autoréalisation de l'autonomie implique non seulement de traiter autrui comme être également autonome, mais elle implique encore pour se réaliser complètement de viser l'institution de l'autonomie pour tous, c'est-à-dire de se réaliser comme force sociale d'autonomie⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Nous avons longuement parlé de cette dimension d'éthique et son rapport à la philosophie dans le troisième chapitre de la première partie.

⁵¹⁰ MAESSCHALCK Marc, « Éthique de la discussion et la création sociale : Habermas versus Castoriadis », *Variation sur l'éthique : Hommage à Jacques Dabin*, sous la direction d'Hélène Ackermans, Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 1994, pp. 173-194

Dans son article intitulé « Anthropologie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », Castoriadis s'emploie à donner une nouvelle définition de l'éthique essentiellement liée et même entremêlée à la politique. Il explique que dans la tragédie athénienne et, notamment, dans *Prométhée enchaîné* et *l'Antigone*, la réponse à la question « qu'est-ce que l'homme » nous est donnée d'une façon particulière qui peut approfondir notre compréhension du rapport entre la politique athénienne de l'époque et la définition d'une éthique propre à cette société. Autrement dit, dans la formulation de la question, il faut, déjà, avoir une vigilance :

Nous parlons de l'« homme grec », de la « cité grecque », de la « conception de la nature grecque » etc., en oubliant que la caractéristique essentielle de l'histoire grecque ancienne est justement qu'elle est histoire au sens le plus fort de ce terme, que l'« esprit » des Grecs se réalise justement en tant que qu'altération, auto-altération, auto-institution, toutes consubstantielles à la tentative de la connaissance de soi, qui est action continue, travail, processus et non pas résultat figé⁵¹¹

Castoriadis exhibe comment en l'espace de quelques décennies la conception anthropologique de l'homme à Athènes s'est considérablement transformée. Si chez Eschyle c'est encore le don divin, celui de Prométhée qui fait de l'homme cette force remarquable qui peut changer et se changer et encore être conscient de ce changement, chez Sophocle « les hommes [...] créent eux-mêmes ces capacités et potentialité⁵¹² ». Castoriadis considère cela comme l'« esprit » du Ve siècle à Athènes. La cité est donc le chantier du changement auquel les nomes et les valeurs n'échappent pas. Comment juger alors ? Sur quel appui et à partir de quel critère ? Castoriadis emploie le terme *phronein* pour décrire l'éthique propre du tragique. Ailleurs, il définit ce terme par : le penser juste dans des situations réelles, mais pas dans la spéculation. Que pouvons-nous entendre par cette définition ? Dans quelle conception éthique cette justesse et cette justice prennent-elles leur légitimité ? Bien que dans la tragédie nous avons toujours le bien et le mal comme les pôles au regard desquels le jugement et même la conduite de vie sont possible, il faut dire que, du moins chez Sophocle, « ce bien et ce mal, le poète ne les définit pas en moralisateur, mais

⁵¹¹ CASTORIADIS, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe : Figure du pensable. Les carrefours du labyrinthe*. 6, Paris : Point, 2009, Paris, pp.

⁵¹² *Ibid.*

*politiquement*⁵¹³ ». Rien d'étonnant ici, car la condition de la *polis* rend tout complexe et difficile à déterminer. Rapidité, précipitation et changement sont les caractéristiques propres à la cité athénienne⁵¹⁴. Une nouvelle approche éthique se voit ainsi obligée de s'occuper de la politique, là où le rythme incroyable des transformations ne laisse rien demeurer en conformité aux règles pré-réfléchies dans la société. C'est ainsi que « l'homme marche vers le bien quand il arrive à tisser ensemble (*pareirôn*) les lois de la cité (*nomos khthonos ; khthôn [...]*) avec le jugement/justice des dieux, garanti par le serment⁵¹⁵ ».

C'est cela qui peut être nommé l'éthique tragique. L'éthique regagne sa détermination à partir des indéterminations politiques qui lui sont imposées. Comme on l'a laissé entendre, la distinction entre éthique et politique n'est plus une question, ce qui importe c'est la sagesse et la bonneté de les tisser ensemble, lesquelles font de l'homme un *hupsipolis* : « mot que sa polysémie rend intraduisible. *Hupsipolis* : grand dans sa cité, mais surtout grand (sublime [...]) en tant que membre de la cité, d'une communauté politique, c'est-à-dire humaine⁵¹⁶ ».

Cette qualité du sujet mobilisée par une éthique tragique, fait de celui-ci un citoyen inquiet du sort de la cité, de la communauté politique, et le situe face à une autre figure : celle de l'« homme *apolis* ». Ce dernier est celui qui « croit qu'il est le seul à pouvoir juger, ou bien celui qui croit avoir une âme ou un discours que personne d'autre n'a⁵¹⁷ ». Pour Castoriadis, cette figure est celle de l'homme de l'*hubris* « qui se laisse habiter par le *mè kalon*, le contraire du beau/bien⁵¹⁸ ». Ce qui fait l'homme *apolis* est précisément le dépassement des limites de *phronein* ; il ne peut pas être éthique parce qu'il n'est pas apte à la politique. Encore une fois, ce n'est pas l'exigence d'imputer les conséquences d'une décision qui requiert une éthique, cette dernière est déjà dans l'articulation qui se fait à partir d'une situation et de la subjectivation qui a lieu pour le décideur. L'éthique serait bien le moment où l'homme, se trouvant face à une

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ MEIER Christian, *op. cit.* p.8

⁵¹⁵ CASTORIADIS Cornelius, *op. cit.*

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ibid.*

situation inédite, prend l'initiative de faire. Et c'est en faisant que l'éthicité même de l'homme est comme rendue : l'éthique est sur le coup, et non pas après coup. Ne pas prendre cela en compte fait de l'homme un être d'*hubris*. En ce sens, le sujet de la tragédie est l'*hubris*. Et la définition de l'éthique se voit radicalisée dans une nouvelle vision de l'homme et de la politique. Une telle lecture de la tragédie nous amène alors vers une réconciliation de l'éthique et de la politique, et cette réconciliation porte en elle un sens fort du tragique de la condition humaine :

Antigone est sommet de la pensée, de l'attitude politique démocratique, qui exclut et condamne le monos *phronein*, qui reconnaît l'*hubris* intrinsèque des hommes, y répond avec la *phronèsis* et affronte le problème ultime de l'homme autonome : l'autolimitation de l'individu et la communauté politique⁵¹⁹

La démocratie basée sur cette vision tragique de la condition humaine, et qui mobilise une certaine éthique de responsabilité ou autolimitation, se distingue radicalement de tout autre régime politique précisément par cette idée qu'elle cherche principalement et sérieusement à se limiter. L'autolimitation est la condition de possibilité et aussi la garantie d'une démocratie.

Quelques questions s'imposent : pourquoi les sujet institués – parce que socialisés – deviennent-ils instituants en à aller au-delà de leur condition, socialement définie ? Autrement dit, et dans le langage de Castoriadis, pourquoi faut-il tisser les lois de la cité, la politique, avec la justice divine⁵²⁰ ? Quel critère pouvons-nous trouver pour que cet acte, qui est une mise en question constante de l'institué, devienne légitime, convaincant et mobilisateur ? Pourquoi cela est-il bon, et qui le sait ? Et encore plus important, comment peut-on le faire ?

Habermas⁵²¹, dans une critique de la conception philosophique qui comprend le monde dans et par le concept du langage, pose la même question :

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ La justice divine représente l'hétéronomie quant à la manière de se comporter et de juger le comportement des autres. C'est l'idée de ce qui peut être juste et bon selon les dieux. La justice se rend lorsque l'homme marche selon les valeurs prescrites par les dieux. Le jugement du bien ne provient pas des sujets de la société, mais d'une force supra sociale.

⁵²¹ Il faut dès le départ distinguer notre préoccupation de celle de Habermas. Le souci de Habermas dans son projet philosophique et les critiques qui en découlent envers d'autres philosophes n'est pas notre préoccupation dans cette étude, cependant, à nos yeux, certaines critiques faites par lui sur l'œuvre de Castoriadis sont pertinentes et nous permettent d'avancer

« qui est le sujet de ce savoir ? ». Pour lui, Castoriadis ne propose aucune raison ni réponse à ces questions et, pour son souhait de voir se fonder la dimension révolutionnaire dans la société, il dit « parce que nous voulons ». Mais encore, qui est ce nous, avec cette volonté radicale ? La réponse est encore plus mystérieuse en considérant toutes les difficultés d'une vision tragique de la politique dans la vie politique des sujets.

Habermas reproche à Castoriadis d'être incapable d'élaborer une conception transcendantale de l'intersubjectivité capable de sortir les sujets de leur état monadique et soutient que le projet de Castoriadis se retourne contre l'intention initiale de ce dernier d'élaborer un projet émancipateur de la société. En analysant la critique de Habermas, nous allons nous employer à donner la réponse à une partie de sa critique qui à nos yeux, n'est pas compatible avec la vision politique de Castoriadis et dans la deuxième partie, nous allons trouver des appuis pour approfondir une critique de la pensée de Castoriadis qui nous permettra d'aller vers notre définition de la politique tragique de l'hospitalité.

Si nous suivons Castoriadis dans sa perception politique du monde humain, il y a des risques, sinon des dangers dans l'approche habermassienne : fonder des lois de la cité à partir d'une éthique communicationnelle basée sur l'intersubjectivité transcendantale des sujets, en leur accordant une universalité normative qui assure leur validité universelle porte le risque d'une fixation de ces lois, et de la négation de leur caractère de leur caractère contingent institué par les sujets. C'est « [faire] l'impasse sur l'activité politique elle-même à l'origine de l'institution démocratique, pour se concentrer sur le fondement

le développement qui nous avons l'intention de faire à partir de la pensée de Castoriadis dans cette partie. Pour dire, très brièvement, de quoi s'agit-il la projet habermassien il faut prendre en compte son constat sur un grand nombre de courant de la philosophie du XXe siècle que selon lui souffrent d'un manque de conception transcendantale de l'être concernant l'aspect intersubjectif de l'homme. Selon lui, la philosophie au XXe siècle et, par conséquent, la philosophie politique ont été étonnamment impliquées dans la question du langage. L'émergence des philosophies analytiques, des écoles herméneutiques, de la linguistique structurale de Ferdinand de Saussure, et l'accent que certains philosophes existentiels comme Heidegger ont mis sur la nature comme langage ou même langagière de l'être, d'une part, et les critiques poststructuralistes de Derrida et Lyotard, axés sur les concepts langagiers, ont contaminé le monde de la philosophie au XXe siècle. Néanmoins, dans la libération, qui selon Jürgen Habermas est considérée comme l'achèvement du projet inachevé de la modernité, l'orientation linguistique et langagière extrême est supposée être l'un des principaux obstacles de la critique idéologique. Se tenir sur une position transcendantale en dehors du domaine du langage est un moyen de se débarrasser d'un monde complètement entouré par la linguistique et le langage.

transcendantal des lois⁵²² ». Plus radicalement, Castoriadis ne peut être en accord avec l'intersubjectivité transcendantale comme soubassement d'une éthique qui prend pour acquis le dialogue et la discussion dans la sphère publique comme un critère de l'éthique communicationnelle, parce qu'« il soutient [...] que les fondements catégoriaux des pratiques épistémologiques sont à trouver dans un certain nombre de pratiques sociales, et que les variations historiques de ces fondements sont à rapporter à l'autotransformation de l'« imaginaire social » de chaque unité sociale-historique considérée ». Ils ne sont donc ni rationaux ni transcendants mais ancrés dans la société et le social. Autrement dit, il ne peut rien avoir en dehors de la société de l'humain.

[...] les catégories mobilisées par le sujet sont des catégories socialement déterminées. Les catégories de temps et d'espace, par exemple, ne sont rien [...] en dehors de leur inscription à l'intérieur de leur spécification sociale qui est une spécification imaginaire. Ainsi, sans néanmoins refuser à la subjectivité une certaine indépendance dans la constitution de son expérience, Castoriadis cherche, [...] à réinscrire l'expérience que le sujet fait du monde à l'intérieur de conditions sociales sur lesquelles le sujet n'a pas de contrôle immédiat⁵²³

Cela provient, comme le rappelle Thibaut Tranchant dans son article, du projet philosophique général de Castoriadis qui est une critique visant la raison ou l'approche rationnelle. Ainsi, pour répondre à Habermas, Castoriadis rappelle que le sujet transcendantal lui-même est une création sociale-historique, ancrée dans une « ontologie de contingence⁵²⁴ » qui ne dit pas son nom. Le rationalisme tout comme le fonctionnalisme et le causalisme font partie, selon Castoriadis, de la « pensée héritée » qui est l'autre nom de la pensée hétéronome. Cette dernière ne peut comprendre la création originale de l'activité autocréatrice humaine étroitement liée à son imagination radicale ; et c'est pour cette raison que Castoriadis propose le concept de *ex nihilo* s'agissant de l'apparition des nouvelles formes historiques et sociales. La pensée héritée, selon Castoriadis, s'opère en identifiant toute forme de pensée à une « forme restreinte de

⁵²² POIRIER Nicolas, *op cit.* p. 441.

⁵²³ TRANCHANT Thibaut, « Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal », *Cahier Société*, n° 1, 2019, pp. 92-123

⁵²⁴ *Ibid.*

rationalité [dite] ensembliste-identitaire⁵²⁵ ». C'est pour « décolonialiser » l'activité réflexive de la pensée héritée et de la mathématique que Castoriadis se concentre sur le potentiel extraordinaire de l'imaginaire et de la force de l'imagination qui ne peuvent se reposer sur les formes transcendantales catégorielles. Mais Habermas reprend la question par l'autre bout :

Castoriadis part du fait qu'entre le langage et les choses dont on parle, entre la compréhension constituante du monde et la sphère intermondaine constituée, existe une différence ontologique. Cette différence pose que le langage ouvre à l'horizon de sens, au sein duquel les sujets connaissants et agissants interprètent les états de chose, au sein duquel ils rencontrent donc à la fois les choses et les hommes au contact desquels ils réalisent des expériences⁵²⁶

Ce qui souligné ici par Habermas est que la possibilité de validité de ce postulat – que Habermas le qualifie comme étant basé sur une vision langagière du monde – dépend de l'acceptation de l'intersubjectivité de la construction cognitive et expérimentale de la connaissance et de l'action du sujet. Autrement dit, « les prétentions du langage à une validité universelle sont constitutives de l'intersubjectivité sociale en tant que moyen d'action orienté vers l'intercompréhension par la discussion argumentée⁵²⁷ ».

Dès lors, comment répondre à la critique de Habermas, qui consiste, en somme, à dénoncer que la société se compose de l'institué et de l'instituant, et que ce n'est que de cette manière que le processus d'imagination se déroule, dans le cadre du développement du sens dans les visions du monde langagier toujours en évolution ? La création ontologique de nouvelles formes de sens, toujours en transformation et unique, relève d'un processus découlant de l'existence. Mais la transformation de l'activité démiurgique et imaginative en un projet révolutionnaire, un projet qui met l'accent sur les activités de sujets conscients, autonomes et autocréateurs, n'est pas claire ou n'a rien d'évident. La remarque d'Habermas mérite une réflexion sur l'œuvre de Castoriadis, et nous pensons que c'est à partir de cette remarque que nous pourrions arriver à une ouverture

⁵²⁵« Le concept d'« ensembliste-identitaire » chez Castoriadis est un concept de la logique. Il s'agit d'exhiber les types d'opérations se trouvant aux fondements de la pensée logique et qu'on peut ensuite identifier dans ses différentes instanciations historiques ». *Ibid.*

⁵²⁶ Habermas, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988, Paris, p. 377

⁵²⁷ MACSSCHALCK Marc, *op. cit.*

permettant de penser l'hospitalité tout en restant fidèle aux thèmes centraux de la pensée de Castoriadis. Ici, la critique centrale de Habermas vise directement la conception de la subjectivité chez Castoriadis : « son intérêt se porte sur le fait qu'une vie menée dans la conscience de soi et dans l'autonomie puisse permettre, dans un contexte de solidarité, réalisation de soi et liberté⁵²⁸ ». Bien que pour Castoriadis l'autonomie ne se réalise pas tant que celle des autres n'est pas acquise, Habermas note que cet objectif ne sera pas atteint puisque « [la] conception de la société [de Castoriadis] ne laisse aucune place à une *praxis* intersubjective, qui *puisse être attribuée* aux individus socialisés⁵²⁹ ». Autrement dit, Habermas aperçoit une contradiction de la pensée Castoriadis : si c'est l'autonomie qui tient le projet révolutionnaire pour une *société*, la conception de l'autonomie castoriadienne demeure essentiellement individuelle. Le problème qui se pose dans l'articulation des concepts politiques chez Castoriadis est le fait que ce dernier n'expose pas comment, ni pour quelle raison l'autonomie pourrait se transformer en une autolimitation sociale. C'est ici que la question de la responsabilité pour l'autre, dans son sens éthique, trouve toute son importance : « à qui imputer la responsabilité du fait que la société instituée se détache des origines de son auto-institution ?⁵³⁰ » Habermas considère cela comme un « problème de la théodicée⁵³¹ ». La dimension psychanalytique de la pensée de Castoriadis suscite une tendance à poser le sujet dans un double mouvement imaginaire : dans « l'inconscient individuel qui forme le noyau monadique de la subjectivité de l' « *infras* » un second flux d'imaginaire » existe qui produit des représentations par les pulsions. De cette « production imaginaire pré-langagière [...] se découle un monde privé, chaque fois nouveau et singulier qui au cours du développement de l' « *infras* », se télescope avec le monde socialement institué ». Le monde privé et le monde social du sujet s'intègrent mais ce processus d'intégration est indépendant de celui des autres. C'est ainsi que Habermas tire le résultat que, dans l'élaboration de la subjectivité, « les individus socialisés n'entretiennent entre eux aucune relation intersubjective

⁵²⁸ Habermas, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988, Paris, p. 394

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 390

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 393

⁵³¹ *Ibid.*, p. 392

authentique ». L'affirmation autonome des mondes privés et particuliers des monades devant le monde institué d'*a priori* met Castoriadis dans l'incapacité d' « offrir une figure qui fasse la médiation entre l'individu et la société⁵³² ».

Au lieu de l'éthique communicationnelle ardemment critiquée par Castoriadis, nous proposons l'éthique relationnelle ou responsive. Dans ce sens, l'objectif castoriadien de la politique qui est l'autonomie du sujet et l'autonomie des autres se voit reconfiguré : ce n'est pas le sujet qui doit chercher l'autonomie et ensuite celle des autres pour faire une société autonome, mais c'est plutôt l'autonomie qui commence justement dans l'articulation que les sujets effectuent pour qu'elle advienne, dans la relation que les individus établissent entre eux dans la société et cela malgré les obstacles sociaux et politiques. Pour le dire autrement, nous pensons qu'il faut un recul pour commencer en amont d'où Castoriadis termine. Il semble que Castoriadis n'a pas fait attention à cette articulation entre la subjectivation individuelle et la subjectivation politique. C'est cette articulation qui élabore la conception de l'autonomie. Rappelons-nous, l'autre est déjà dans ma subjectivation ; c'est en présence de l'autre qu'advienne ma subjectivité, l'Autre est dans une position d'*a priori* par rapport à moi. Ce que nous voulons éclairer n'est pas une décision moraliste du sujet qui donne, par une sorte de charité, la priorité à l'autre, mais que la subjectivité ne peut pas être conçue dans deux moments, ou mouvements, monadiques et sociaux : comme le disait Waldenfels, mon nom est donné par les autres, je commence à parler dans une langue qui est des autres, et je vis même dans un corps qui me demeure étranger. Néanmoins, cela ne veut pas dire que le vécu et l'expérience subjective humaine se réduisent à une certaine sphère ontologiquement partagée de laquelle rien ne s'échappe : cette dernière peut être la définition peut être la définition de l'intersubjectivité transcendantale habermassienne. Mais même pour que ma propre expérience subjective advienne individuellement ou socialement je suis dans une proximité existentielle et subjective avec l'autre. Nous pouvons donc répondre que le sujet cherche l'autonomie de l'autre dans la mesure où, précisément, la responsivité est déjà

⁵³² *Ibid.*, p. 393

l'autonomie, ou, du moins, ne peut devenir l'objet de conscience qu'en se comprenant comme autonomie.

En ce sens, l'homme institutionnalise sa relationalité problématique et, dès lors, à l'intérieur de cette institution, la tension entre l'institution et le caractère mouvant de la relation, aussi commence. La relationalité est première, même vis-à-vis de l'institution sociale et politique. La création de la forme de l'institution est *ex nihilo* puisqu'elle peut être différente et multiple, mais c'est sa raison d'être qui est liée à la relationalité. Cette dernière, mais aussi la responsivité remplacent ici la capacité transcendantale de la communication. Et si la responsivité est tragique, c'est parce que, justement dans la procéduralité de l'institution, elle peut se voir limitée, pervertissée ou perdue. En un mot, l'institution sociale trouve sa raison d'être dans la relationalité, mais cette institution même peut anéantir cette dernière.

Par ailleurs, mettons en lumière un autre aspect du tragique, qui est la conscience éthique de ma propre subjectivité. Le sujet est appelé à poursuivre ce but, mais la réalisation d'autonomie est impossible dans ce sens. Autrement dit, le tissage que fait l'*hupsipolis* entre les lois (politique) et la justice divine (éthique) définit l'autonomie du sujet. Mais Castoriadis ne nous dit pas pourquoi le sujet doit faire ce tissage. C'est ici que nous proposons de voir l'*hupsipolis* comme l'acteur éthique conscient d'une chose, que son sort est existentiellement lié à celui de l'autre, des autres, mais cette prise de conscience ne peut pas reposer uniquement sur l'écoulement des faits de sa vie courante. Il doit tisser les contradictions parce qu'il a dans sa propre subjectivation un métissage avec l'autre. Le moi marche en portant une portion de l'altérité, et c'est ce constat qui lui fournit la force et même la sagesse de pouvoir tisser les contradictions. Autrement dit, l'acceptation qui est, d'une certaine façon, le tissage des contradictions dans ma propre subjectivité, m'a déjà indiqué que la politique aussi exige une telle acceptation pour pouvoir agir. Cette considération est purement éthique, une éthique qui précède l'éthique pratique, et qui apparaît dans les recherches du sujet pour réaliser l'autonomie des autres.

La pratique de l'hospitalité repose intrinsèquement sur cette éthique. Une éthique qui voit sa condition de possibilité dans des moments politiques et par

les sujets conscients du fait que l'acte éthique précède le contenu éthique même. Ces derniers sont, dans ce sens, des sujets-autonomes-éthiques.

C'est seulement dans cette considération que l'hospitalité peut se débarrasser d'une sorte de moralisme qui ne cesse de l'empêcher d'être pratiquée autonomement – c'est-à-dire à la fois éthiquement et politiquement en tant que *phronèsis* dans les moments difficiles.

§46 Conclusion

Ainsi, notre étude cherche à se limiter seulement aux conditions et aux conséquences ou implications de cette définition de l'autonomie dans l'hospitalité. Ne pouvons-nous pas dire que, dans la pratique de l'hospitalité, chaque fois, le tissage expliqué plus haut advient ? N'est-il pas vrai, selon ce que nous avons esquissé à propos de l'étranger et de l'éthique de responsabilité, que l'hospitalité ne peut être pensée que dans une appréhension tragique de la politique ?

Ce que le tragique peut nous apprendre s'agissant d'une réflexion sur l'hospitalité est que les débats sur l'inconditionnalité et la conditionnalité de celle-ci sont tout simplement loin des soucis de *hupsipolis*, puisque, pour lui, et cette fois, pour la grandeur de la cité, il faut agir. Ainsi, la pratique et la politique de l'hospitalité peuvent être entendues comme une leçon des tragédies : dans ce monde où les significations rationnelles et où la menace technologique de la domination englobe cette pratique, dans toutes ses dimensions – de l'arrivée de l'étranger jusqu'aux changements et parfois aux arrangements identitaires, culturels qui se font entre les étrangers et les autochtones, en passant par les mises en question des frontières –, elle nous apprend que l'hospitalité se situe, politiquement, face à des significations imaginaires qui donnent sens positifs à des valeurs telles que la stabilité et la durabilité des programmes sociaux : les valeurs connues de l'imaginaire moderne. L'hospitalité, dans ce sens, est un rappel qui ne nous est pas désormais étranger : celui de l'instabilité consubstantielle à la politique. À travers ce rappel, le lien essentiel entre une pratique de l'hospitalité et la démocratie comme la condition de celle-ci apparaît.

D'un autre point de vue, l'hospitalité est aussi une institution, bien qu'éphémère et fugace, e la relationalité humaine. Cette institution porte en elle, et par nature, la tension qui coïncide avec la tension subjective que nous avons mentionnée plus avant, et avec la tension tragique de l'homme *hupsipolis*.

Nous pensons que ce cadre théorique de la politique est seul capable de considérer la pratique de l'hospitalité comme une *praxis* qui équilibre aussi la démocratie dans sa crise.

C'est dans cette optique que nous allons, dans le chapitre suivant, aller vers une conjonction entre la politique tragique (la démocratie) et l'hospitalité, qui doit donner une cosmopolitique.

Chapitre 6. L'hospitalité et la cosmopolitique

La cosmopolitique, par son appellation même, nous invite à réfléchir la politique à l'horizon du cosmos se traduisant politiquement en monde : elle est une politique pour le monde⁵³³. Elle donne à penser, par sa définition, une manière d'être au monde qui a en elle une exigence d'un dépassement, d'un aller-au-delà –ou une intelligence de reconfigurer nos rapports au monde. Elle est une exigence pour les autochtones de se déraciner des frontières imaginaires qui les enchaînent dans les communautés définies, souvent enfermées et rigides. Elle est une intelligence pour les nouveaux venus de faire de leurs souffrances d'être arrachés à leur sol, à leurs expériences et vécus, un investissement positif, un heureux travail d' « une mise en épreuve de soi⁵³⁴ ». Cette idée, soutenue par Etienne Tassin, propose une reconfiguration conceptuelle non seulement politique mais aussi éthique en matière de l'hospitalité et de la cosmopolitique :

[...] dans l'expérience du déracinement et malgré la souffrance d'arrachement du sol des souvenirs et d'expérience, nous pouvons constater une mise en épreuve de soi. Une nouvelle subjectivité⁵³⁵

La cosmopolitique est donc inévitablement une réflexion sur le monde, l'homme et leur rapport dans une considération universelle. La cosmopolitique

⁵³³ « Cosmopolitique est un néologisme de traducteur ou plutôt de philosophe singeant l'allemand. L'allemand, essentiellement chez Kant, dit *Weltbürger* pour *citoyen du monde*, avec l'adjectif correspondant, *weltbürgerlich*. Le français ne pouvant construire un adjectif sur l'expression *citoyen du monde*, on a fabriqué le mot *cosmopolite* sur le grec. » MUGLIONI Jean-Michel. « La découverte cosmopolitique de l'humanité », *Le Philosophoire*, vol. 31, n° 1, 2009, pp. 37-62.

⁵³⁴ TASSIN Étienne, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Paris : Bayard, 2012, p. 265

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 265

ne trouve ainsi son sens qu'eu égard à l'humanité entière. Elle paraît d'emblée comme une méditation qui prend, concernant notre préoccupation centrale dans cette recherche, la totalité des mouvements et des transformations de deux côtés : les hôtes autochtones et les hôtes allochtones. C'est dans cette considération que l'humanité entière prend son sens.

Ne relève donc du cosmopolitique que ce qui concerne l'humanité entière dans son présent et dans son avenir et non une partie de celle-ci. Un principe d'action, un droit ou un devoir, ne peut avoir un sens cosmopolitique que s'il a une dimension universelle. Or, l'humanité n'existe pas dans un espace abstrait : la Terre est à la fois le lieu et l'horizon de son existence. En ce sens, elle n'est pas seulement le globe terrestre qui se meut dans le système solaire, elle est aussi, et avant tout autre chose, le champ d'existence et d'expérience commun de l'humanité à partir duquel nous percevons, nous pensons, nous voulons, nous rêvons, etc. L'être humain est de part en part un être terrestre...⁵³⁶

Penser le cosmopolitisme est penser l'homme et la terre qui font le monde. C'est à partir de ce constat que nous allons développer une réflexion cosmopolitique de l'hospitalité⁵³⁷.

Ce qui nous donne à la fois la raison et la motivation pour estimer la politique de l'hospitalité comme une cosmopolitique, c'est l'apparition du sens du mouvement de l'hospitalité à travers ses conséquences centrifuges dans la politique, d'une part, et le rapport à soi et aux étrangers, de l'autre part. En d'autres termes, si dans la pratique de l'hospitalité, et avec ce qui se passe dans la déterritorialisation des sujets, les sujets vont vers une sorte d'éloignement de soi et d'expérience de devenir autrement dans la rencontre et le con-venir avec les étrangers, et si l'étranger avec son odyssée fait l'expérience du déracinement plus que tout autre, comment comprendre et imaginer ces phénomènes en dehors d'une désolation ?

Selon nous, une pensée cosmopolitique sur l'hospitalité, où se produit l'expérience du déracinement et de la déterritorialisation, rend non seulement ces

⁵³⁶ ZAKRA Yves Charles. « Exposition de l'idée cosmopolitique : La responsabilité pour l'humanité », *Archives de Philosophie*, vol. 75, no. 3, 2012, pp. 375-393.

⁵³⁷ Autrement dit, si le sujet des premiers chapitres était le rapport entre l'hospitalité et les autochtones et ce que présente l'hospitalité pour eux, et si dans le quatrième chapitre l'hospitalité de point de vue d'étranger et d'étrangeté a été développée, dans ce chapitre nous nous employons à faire une méditation sur l'ensemble de la problématique, à savoir une hospitalité dans les rapports des autochtones et étrangers. C'est cela, à nos yeux, qui constitue l'hospitalité cosmopolitique.

expériences positives, mais permet également de proposer une relation entre éthique et politique, comme nous l'avons expliqué dans cette étude, dans une dimension au-delà de l'imaginaire nationaliste qui est l'imaginaire des étatiques faisant la gestion de l'hospitalité. En d'autres termes, si nous nous souvenons que dans le premier chapitre de cette étude nous avons noté que l'hospitalité exige sa propre politique et éthique, ici nous pouvons considérer la cosmopolitique comme la politique de l'hospitalité. Par conséquent, nous pouvons dire que l'éthique de l'hospitalité est tragique et que la politique de l'hospitalité est une cosmopolitique.

§47 La cosmopolitique : une notion historique

Nous avons déjà abordé la question de la subjectivité et son rapport avec la responsabilité, l'éthique et également le tragique. Nous pouvons à présent réunir ces aspects de la subjectivité, déjà reconfigurée et transformée, dans une réflexion sur la cosmopolitique. La force centrifuge de la pratique de l'hospitalité nous permet de soutenir l'idée qu'entre l'hospitalité et la cosmopolitique existent des liens essentiels qui ne cessent d'être renforcés dans la critique de ce que, depuis maintenant quelques décennies, nous avons coutume d'appeler la globalisation économique de la planète. Autrement dit, la pratique de l'hospitalité doit être pensée de manière cosmopolitique, car l'imaginaire cosmopolitique est le seul capable de donner un sens à l'hospitalité en dehors du cadre nationaliste.

Aussi, la cosmopolitique comme alternative politique allant à l'encontre de ce que Tassin appelle l'acosmisme⁵³⁸ ne peut avoir sa validation théorique et pratique que dans une politique de l'hospitalité.

L'idée de cosmopolitique a pourtant une histoire, et nous arriverons à comprendre les enjeux énoncés en la situant dans son élaboration historique pour en faire, ensuite, une notion adaptée et pratique pour aujourd'hui. Autrement dit, il faut aborder ce concept, d'abord, de manière critique et historique, pour en faire une adaptation permettant élaborer une entente politique en phase avec la pratique de l'hospitalité, qui ne seulement la légitimise, mais surtout la motive.

⁵³⁸ Par l'acosmisme E. Tassin entend « la perte du monde comme demeure » qui se situe contre « les manière d'être au monde ». Nous y reviendrons. Sur l'acosmisme voir TASSIN, Etienne, *Un monde commun : Pour une cosmo-politique des conflits*, chapitre 5, Paris : Seuil, 2003

Au lieu de faire une généalogie de cette notion, nous nous limitons à une inspiration de ce qu'Étienne Tassin catégorise comme une généalogie de l'idée de la cosmopolitique.

Dans le monde grec, le cosmopolitisme en tant que philosophie qui se donne la tâche d'aborder les rapports des hommes au monde est venu tardivement. La cité est restée pour longtemps la référence centrale à partir de laquelle l'articulation des philosophes prenait forme. « Le monde était pensé chez Platon ou Aristote à travers le prisme de la cité (*polis*, *ciuitas*) au point que le Stagyrite pensait que Babylone avait un territoire trop vaste pour être considérée comme une cité-État⁵³⁹. »

Diogène de Synope est ainsi le premier qui s'est dit citoyen du monde⁵⁴⁰. « Il rejette la cité comme une entité « contre nature » (*para phusin*) [...]. L'exilé volontaire de la cité n'est « chez lui » qu'à l'échelle du *kosmos*, c'est-à-dire de la terre et du ciel, du tout cosmique⁵⁴¹ ». Il éprouve sa liberté dans sa non-appartenance non seulement à la cité, mais également à toute obligation qui le limiterait et l'identifierait, l'attacherait à quoi que ce soit. La liberté signifie ici non-appartenance et n'être soumis à aucune loi ; Diogène est un non engagé ou même un anti-engagement. Appartenir au monde comme tout, comme l'humanité passe ici inévitablement par une non-appartenance à rien, à personne. La non-appartenance à personne pourrait signifier à soi-même aussi :

[...] la compréhension cynique de la cosmocitoyenneté [...] ne renvoie à aucun *cosmopolis*, à aucun *cosmos*, à aucun ordonnancement du monde, à aucun ordre supérieur. Ne pas être membre, ne pas être assujéti à soi, et donc pas non plus maître de soi. Bref, n'être pas sujet, en aucun sens⁵⁴²

⁵³⁹ GONZALES Antonio, « Esclavage, universalisme et cosmopolitisme stoïciens entre cité idéale et histoire », *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*, Madrid, 28-30 novembre 2012. pp. 463-485.

⁵⁴⁰ « La seule vraie citoyenneté est celle qui s'exerce dans l'univers », aime à reconnaître Diogène de Synope, qui se dit volontiers « sans cité (*apolis*), sans maison (*aoikos*), privé de patrie (*patridos esteremenos*), mendiant (*hêtôkhos*), vagabond (*planêtès*), vivant au jour le jour (*bion ekhôn touph hémeran*) ». BAUDART Anne, « Individualisme et cosmopolitisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 2009/1, n° 61, p. 5-18.

⁵⁴¹ *Ibid.*

⁵⁴² Tassin, Etienne, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Payot, Paris, 2012, p. 280 Il continue plus loin que « dans l'esprit de Diogène, « être à tous » revient à « n'être à personne », sans distinction ; et donc pas même à soi ». *ibid.*

Nous pouvons établir alors un rapport intrinsèque entre la manière d'être soi et la manière d'être au monde. Diogène ne peut pas prendre le rôle d'un sujet puisqu'il revendique de n'être dans *aucun* monde, ce qui signifie *n'être d'aucun* monde. Nous pouvons dire qu'un sujet sans monde et n'est pas un sujet parce qu'il n'est pas répondant-de qui est la condition spécifique du sujet-dans-le-monde. Être sans monde c'est, donc, être sans subjectivité. La conséquence politique de ce cosmopolitisme se traduira dans l'impossibilité de définir la responsabilité. C'est dans cette optique que la question suivante prend toute sa validité : « Diogène n'a-t-il pas réduit son espace vital aux limites du tonneau ?⁵⁴³ ». Paradoxe insoluble pour celui qui a voulu le monde comme sa patrie. L'incapacité de se donner la responsabilité pour le monde veut bien dire « un individualisme radicalement apolitique⁵⁴⁴ ». Étienne Tassin désigne cette figure du citoyen du monde comme rebelle. Elle est rebelle lorsqu'il s'agit de l'identification. En d'autres termes, cette figure résiste à toute appartenance qui pourrait le lier comme sujet de la cité avec d'autres à une identité ou à un imaginaire collectif. Bien que cette résistance à l'identité puisse donner une approche critique du politique et être utile à la prise de conscience dans les processus d'identification, dans le cas de la figure rebelle, elle reste toujours au stade négatif. Cette négativité indifférente lui ôte toute tentative politique. Il est évident que cette indifférence, qui interroge le concept de responsabilité, remet également en cause la relation étique de cette figure aux autres et au monde. En d'autres termes, ne pas appartenir est, ici, associé à un écroulement éthique. Nous l'avons dit, dans ce cas, il n'est pas question de monde puisque Diogène ou la figure rebelle refuse non seulement tout sédentarisme mais de manière plus générale tout chez soi : être libre de circuler et n'avoir aucun souci pour la demeure. Cependant, il faut faire une distinction entre le sans-racine et le déraciné ; entre l'indifférence qui empêche toute prise de racine et la préoccupation qui exige le déracinement⁵⁴⁵. Si dans le cas du sans-racine rien ne peut être mobilisateur, c'est précisément puisque rien ne le retient à ce monde. Tandis que dans le cas du déraciné, c'est justement cet engagement d'être au

⁵⁴³ BAUDART Anne, *.op.cit.*

⁵⁴⁴ TASSIN Étienne, *op. cit.* p. 278

⁵⁴⁵ Étienne Tassin effectue une différence importante en identifiant la figure rebelle comme « être migrant [perpétuel] plus que nomade ».

monde et pour le monde qui exige un horizon au-delà des déterminations biologiques, contingentes et culturelles. La liberté s'éprouve dans l'acte même de déracinement.

Le cosmopolitisme cynique nous montre alors que l'homme de partout est l'homme de nulle part, que l'appartenance ne signifie pas simplement et uniquement une identification à une forme de citoyenneté, qui doit être ensuite rompue pour se revendiquer libre et de partout : du monde. Pour le dire autrement, ce cosmopolitisme ne tient pas compte aux aspects positifs d'être au monde.

Il existe un autre courant cosmopolite antique qui se distingue de la figure de rebelle, voire qui en propose un modèle inverse : le stoïcisme. Nous pouvons le considérer en tant que mouvement de pensée qui se soulève « contre [la] conception territoriale de la citoyenneté et de la liberté » qui été la pensée cité-centrique grecque, et également comme alternative face au cosmopolitisme cynique. « Car aux yeux des stoïciens, le monde est au contraire une grande cité, une cosmopolis, même si celle-ci n'a aucune réalité institutionnelle et politique, n'est pas une cité mondiale ou un État⁵⁴⁶ ». Le contexte historique du stoïcisme peut clarifier : la pensée politique en Grèce antique et dans la période dite classique était liée à la vie de la cité-État, de son système et de ses institutions. Les penseurs de la Grèce antique et les plus grands d'entre eux, tels que Platon et Aristote, ont présenté leur philosophie politique en relation avec les questions les plus fondamentales de l'ère de la cité-État. Avec le début des conquêtes d'Alexandre l'ère des cité-États s'est achevée et une nouvelle vie a commencé. La perte d'autonomie d'Athènes et d'autres *polis* a entraîné une grande transformation de la vie politique et de la conduite politique⁵⁴⁷. Si les deux ont en commun une résistance face à des identifications communautaires et les processus identitaires, le stoïcisme assume pleinement l'existence mondaine de l'homme. Cette existence lie l'homme dans différentes scènes sur lesquelles il

⁵⁴⁶ Tassin, Etienne, *op.cit.* p. 281

⁵⁴⁷ Cependant, il ne faut négliger les traces, bien que disparates, du cosmopolitisme dans la philosophie présocratique et même Socrate. Voir, par exemple, : GONZALÈS Antonio. « Citoyenneté, universalisme et cosmopolitisme stoïciens : le cas romain », *ARYS. Antigüedad : Religiones y Sociedades*, n° 16, 2019, pp. 19-45

faut savoir jouer différemment⁵⁴⁸. Le stoïcisme se donne à voir comme un dédoublement positionnel de l'homme : de même que l'homme est un citoyen du monde, il appartient aussi à des particularités comme la famille, ville et pays. Une différence décisive, par rapport au cynisme, caractérise le rapport de l'homme au monde dans le stoïcisme :

En étendant les limites de la cité aux dimensions de la terre, le stoïcisme entend substituer à l'allégeance politique envers la cité une allégeance plus haute, d'esprit religieux, envers le *politikon sytema*, cette communauté de vie rationnelle obéissant à une loi universelle commune à tous les hommes⁵⁴⁹

Il est important de noter qu'avec le stoïcisme une nouvelle entrée de l'éthique dans la vision politique s'ouvre, le stoïcisme « postule une socialité mondiale sous la forme d'une éthique et d'une civilité dont le fondement est dans la double unicité du genre humain et du monde⁵⁵⁰ ». Ainsi, le sage devrait vivre dans la ville, mais sa ville ne se limite pas aux murs de la ville. Cette ville a une loi repérable par la raison, sur laquelle la vérité et la justice règnent, par conséquent, le monde est la cité de Dieu et le sage doit essayer d'établir la justice dans cette ville. « C'est aussi que nous sommes assignés à des places, répertoriés dans des ordres qui imposent responsabilités et devoirs : il faut remplir son office ou ses offices. Telle est alors la figure de l'officier, qui officie, assume sa charge ou ses devoirs au sens du *De officiis* (Cicéron)⁵⁵¹ ».

Si dans le premier cas l'indifférence à l'égard des autres et du monde constitue une manière individuelle et atomique d'être au monde, la figure de l'officier prône un ordre éthique unificateur dans le monde qui établit également la manière d'être au monde. La politique est conçue, au passage, dans cette fresque du monde, comme une revendication d'être citoyen du monde et de ne pas appartenir aux frontières des villes et des pays. Si dans le premier cas, il n'y a pas d'étranger parce que nous sommes tous des étrangers, dans le second, parce que le monde est une grande cité et donc appartient à tous, il n'y a pas non plus,

⁵⁴⁸ TASSIN Étienne, *op. cit.*, p. 282

⁵⁴⁹ TASSIN Étienne, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Seuil, Paris, 2003, p. 163

⁵⁵⁰ *Ibid.*, 164

⁵⁵¹ TASSIN Étienne, *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Bayard, Paris, 2021, p. 281

par voie de conséquence, d'étranger. Les habitants du monde constituent le *cosmodemos*.

Le troisième moment du cosmopolitisme vient avec la modernité. Une nouvelle manière d'être au monde y est proposée qui attache l'homme au monde dans une justification juridique : le cosmopolitisme prend une allure entièrement politique. La figure éminente de ce cosmopolitisme est sans doute Kant. Dans *Projet de paix perpétuelle* il s'emploie à élaborer une réflexion philosophique et aussi politique sur la paix. Un point intéressant dans la pensée de Kant est qu'il ne détermine pas le destin des pays uniquement dans le cadre national-territorial, mais dans une large mesure, il le considère comme dépendant de l'ordre mondial. Il propose une vision plus globale basée sur la nature des relations politiques interétatiques qui constituent les relations internationales. Par conséquent, Kant croit au lien entre la politique intérieure et la politique étrangère des pays. Bien qu'il prête attention à la dualité et à la séparation des deux et à la préservation de cette frontière, il parle en même temps de la nécessité de l'harmonie entre l'ordre intérieur et l'ordre international, et du lien entre les deux. C'est pour cette raison qu'il pose des conditions précises pour établir la paix perpétuelle dans le monde. L'une des mesures prise par Kant dans son élaboration philosophique du cosmopolitisme est l'entrée du droit comme garant de la paix, mais ce droit ne concerne pas uniquement les sujets des États. C'est précisément ici l'invention de Kant : il propose les droits cosmopolitiques et, ainsi, il pose que c'est le droit de l'étranger de ne pas être traité comme ennemi. En d'autres termes, l'appartenance d'une personne à la communauté mondiale impose qu'elle soit respectée et sa dignité préservée. Kant attribue ce droit général au droit de tout être humain à la planète où il habite. Par conséquent, nous pouvons constater que, dans la théorie de Kant, le concept de droit part d'un lieu géographique spécifique (société nationale) et s'étend au niveau mondial. Nous pouvons alors dire que dans sa pensée pour une paix perpétuelle, le concept de droit est *délocalisé* et l'individu est reconnu comme un citoyen du monde avec des droits. Ici, l'idée de l'homme comme fin (et non comme outil) est présentée dans sa forme la plus étendue. Ce qui est important du point de vue politique dans la théorie de Kant, c'est que, premièrement, les relations internationales sont quelque chose au-delà des relations des pays. En second lieu, la question du droit

doit être considérée dans ses dimensions globales. Les dimensions globales de cette question font avancer notre compréhension du monde et cela nous amène à la relation entre le monde et le sujet. Ainsi, nous pouvons donc dire qu'avec Kant le concept juridique de cosmopolitisme est pris en considération dans la pensée moderne. En ce sens, la dimension juridique, et, par conséquent, un nouveau regard sur la politique, priment sur l'aspect ontologique. Ou plutôt, la dimension ontologique du cosmopolitisme est désormais liée à sa dimension juridique et la question est posée de telle manière qu'on ne peut la comprendre la dimension ontologique du cosmopolitisme sans une analyse philosophico-juridique. C'est pourquoi la question de Kant est d'une importance fondamentale pour une telle élaboration : « Existe-t-il dans la nature des dispositions qui autorisent à conclure que l'espèce progresse toujours vers le mieux, et que le mal des temps présents et passés se perdra dans le bien des temps futurs ?⁵⁵² » Il répond à cette question par l'affirmative en la considérant comme une hypothèse pratique du progrès et c'est à partir de cette question qu'il part vers sa problématique juridico-politique⁵⁵³.

Cependant, il semble y avoir un élément paradoxal dans l'élaboration juridico-philosophique kantienne : le cosmopolitisme de ce dernier est réfléchi sans pour autant dissoudre les entités politiques, à savoir les États. Ces derniers constituent même, d'une certaine façon, le cosmopolitisme. Autrement dit, les États sont garants d'un droit que sa mise en œuvre les dépasse. Si pour Kant ce sont les conditions et les mesures juridiques qui forment les relations et les attributions des hommes entre eux, quel sens prend alors la méditation sur la paix perpétuelle garantie par les instances qui ont le pouvoir de formation et d'attribution du droit des gens ?

C'est ici que l'hospitalité prend son contenu dans l'élaboration kantienne du cosmopolitisme :

⁵⁵² KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, dir. F. Alquié, Gallimard (Pléiade), Tome III, 1986, p. 292.

⁵⁵³ ZAKRA Yves Charles, « Exposition de l'idée cosmopolitique. La responsabilité pour l'humanité », *Archives de Philosophie*, vol. 75, n° 3, 2012, pp. 375-393

Ce reproche [sur le paradoxe] s'émousse cependant si on rompt avec une tradition bien établie parmi les interprètes et que l'on cesse de considérer l'architecture juridique kantienne comme ne reposant que sur deux étages juridiques – le droit civique et le droit des gens – et que l'on restitue son rôle au troisième étage du droit, le droit cosmopolitique dont le noyau normatif est le droit à l'hospitalité⁵⁵⁴

En effet, dans le troisième niveau de sa proposition, Kant laisse entendre ce que nous pensons pouvoir non seulement surmonter et ce qui peut être considéré chez lui comme un paradoxe, mais aussi un passage à partir duquel nous arrivons au cœur de notre réflexion sur le rapport entre le cosmopolitisme et l'hospitalité. Kant établit un lien essentiel entre le droit de visite et le caractère physique de la terre. Pour le dire autrement, il déplace la caractéristique physique de la terre vers une juridicisation de la terre. Ainsi, il universalise ce droit de visite dans sa proposition philosophique de l'hospitalité :

[...] le droit qui revient à tout être humain de se proposer comme membre d'une société, en vertu du droit à la commune possession de la surface de la terre, laquelle, étant une sphère, ne permet pas aux hommes de se disperser à l'infini, mais les contraint à supporter malgré tout leur propre coexistence, personne, à l'origine, n'ayant plus qu'un autre le droit de se trouver en un endroit quelconque de la terre⁵⁵⁵

Notons que ce qui nous importe ici, plus qu'une analyse détaillée de la philosophie kantienne, est de voir comment Kant aborde les questions que nous avons posées pour ce qui concerne le cosmopolitisme, à savoir celles de la manière d'être au monde et du rapport entre l'homme et le monde. Jusqu'ici nous avons pu comprendre que pour Kant, la manière d'être au monde passe par

⁵⁵⁴ DELEIXHE Martin. « Une réévaluation du droit cosmopolitique kantien : La citoyenneté européenne comme transition du droit de visite vers le droit de résidence », *Revue française de science politique*, vol. 64, n° 1, 2014, pp. 79-93.

⁵⁵⁵ KANT Emmanuel, *Pour la paix perpétuelle : Projet philosophique*, trad. Joel Lefebvre, Presses universitaires de Lyon, 1985, pp. 62-63 Une précision historique semble nécessaire avant de continuer, sous l'angle de l'hospitalité, notre développement du cosmopolitisme qui nous amènera à une cosmopolitique. Martin Deleixhe propose une révision à partir des textes parus dans les périodes différentes par Kant pour conclure que l'idée d'un État mondial n'a préoccupé le philosophe allemand qu'en une période précise : « Si l'État mondial a pu lui apparaître temporairement comme une solution (notamment en 1784 dans *Idée universelle pour une histoire d'un point de vue cosmopolitique*), il s'en détourne dès son opuscule *Théorie et pratique*, rédigé en 1793, dans lequel il évoque « un État qui, certes, n'est pas une communauté cosmopolitique soumise à un chef, mais qui n'en est pas moins un État fédératif de droit réglé par un droit des gens dont il est convenu en commun. À partir de là semble bien avoir été abandonnée la reconduction pure et simple de la logique contractualiste du jusnaturalisme au niveau des États ». DELEIXHE Martin, *op. cit.*.

l'entrée du droit cosmopolitique. Le nouveau rapport qu'il établit entre l'homme et le monde est aussi un rapport juridique. Nous allons continuer d'aborder cette conceptualisation du droit à partir de ce constat. Kant pose que tout un chacun jouit du droit de visite et de libre circulation puisqu'il provient de la rotondité de la Terre et sa surface *partagée*. Comment pouvons-nous entendre ce postulat ? Que signifie ce partage ? D'autant plus que « ce droit de visite n'est pas une largesse dont les individus seraient redevables aux États, c'est la condition de possibilité d'une appropriation juridique par les communautés politiquement organisées du territoire sans lequel elles ne peuvent exister⁵⁵⁶ ».

Plusieurs interprétations ont essayé de montrer les liens entre le droit de visite et la propriété de la Terre dans la théorie de Kant⁵⁵⁷. Nous proposons une voie différente : celle de considérer la Terre comme le seul objet inappropriable de l'être. Dans la description de Zarka cette proposition est ainsi posée :

[...] il convient d'aller en deçà de l'ego et de ses représentations ou de son expérience pour trouver leurs conditions mondaines primordiales. Nous sommes dans un double rapport : premièrement, de notre corps à la Terre-sol qui fait ce que nous sommes dans un rapport à nous-mêmes et aux autres corps, qui ouvre l'expérience de l'espace ; deuxièmement, nous sommes porteurs en nous-mêmes de toute l'histoire de la vie à partir de laquelle la temporalité se projette. La responsabilité cosmopolitique pour l'humanité inclut donc la responsabilité de ce tissu, de ce lieu et de cet horizon de l'existence humaine. Elle engage donc à repenser entièrement notre rapport originaire, voire pré-originaire, parce que pré-égologique, à la Terre, non dans la perspective d'une insistance sur l'enracinement, le lieu ou la contrée, mais au contraire sur l'inappropriabilité de la Terre⁵⁵⁸

Il faudrait peut-être voir la chose sous un autre angle. Est-il possible de définir l'hospitalité et ses conséquences sur les rapports étatiques et interétatiques, sur les résultats inévitablement conflictuels entre éthique et politique, par une juridicisation du rapport de l'homme au monde ? Malgré les interprétations diverses et variées, nous pensons que Kant a atteint le sommet de

⁵⁵⁶ DELEIXHE Martin, *op. cit.*

⁵⁵⁷ Voir Martin Deleixhe. *Ibid.*, En posant la question de savoir si Kant « saute allégrement du registre de l'être à celui du *devoir être* », mentionne le commentaire critique de Seyla Benhabib qui résume cette initiative kantienne en une « dérive naturaliste ». *Ibid.* B. Boudou aussi critique cet « argument théologique du don de la Terre commun aux hommes » en poursuivant M. Risse, M. Blake et A. Abizadeh et en mettant l'accent sur l'insuffisance morale voire l'injustice de l'idée de la propriété commune de la Terre. BOUDOU Benjamin, *Le dilemme des frontières : Éthique et politique de l'immigration*. Paris : EHESS, 2018

⁵⁵⁸ Zarka, Yves Charles. *op. cit.*

ce sujet⁵⁵⁹. Il faut prendre la présence de la Terre dans la théorie au sérieux, pour éviter de tomber dans l'*hubris de juridicisation*⁵⁶⁰ de tous les aspects de l'existence humaine.

Ainsi, et en se souvenant de la leçon lévinassienne sur l'inappropriabilité des espaces, nous pouvons dire que notre rapport à la Terre entraîne une conséquence importante ; notre manière d'être au monde est absolument lié à celle de la Terre : celle-ci dans son inappropriabilité se place au centre de la théorie de droit cosmopolitique. En faisant ce déplacement interprétatif nous situons le cosmopolitisme dans le rapport – par principe tragique – entre l'éthique et la politique. Autrement dit, ici, nous choisissons une autre voie que les débats et les interprétations autour de la théorie de kantienne. Pour montrer qu'une autre approche qui ne cherche pas à entrer dans l'imaginaire institué, qui est basé principalement sur une juridicisation de la Terre, et qui essaie de montrer qu'une interprétation radicale de la cosmopolitique dans un autre rapport à la Terre est possible. Nous cherchons donc à proposer une autre signification imaginaire de la Terre.

§48 La cosmopolitique, une double alternative : mondanéité politique et éthique

L'inappropriabilité de la Terre décrit une condition existentielle de l'homme. Celui-ci est le seul être vivant qui peut en être conscient. Autrement dit, la conscience ou la connaissance de l'homme de son rapport nu à la Terre lui rappelle sa condition essentiellement déracinée dans le monde. Nous pouvons dire que c'est ce constat qui permet à l'homme de se considérer mobile et qui nous fournit la base éthique et également politique de défendre l'idée cosmopolitique de l'hospitalité.

⁵⁵⁹ Nous pouvons bien voir qu'au sein même de la théorie kantienne du cosmopolitisme, existent plusieurs questions, notamment sur l'hospitalité, auxquelles il n'y a pas de réponses juridiques. Nous pouvons aborder, à titre d'exemple, le droit d'asile, qui va être traité comme une obligation métajuridique. Comme le souligne Deleixhe, il faut faire attention à ce que, pour Kant, le droit prend sens dans « la rencontre conflictuelle de libertés » parce qu'il est « arbitre entre les volontés libres », alors que dans le cas du réfugié nous sommes face à une *nécessité*. Comprendre et justifier cette nécessité ne provient pas d'une définition ou d'un « dispositif juridique », mais d'une « obligation morale universelle ».

⁵⁶⁰ Cela n'était certainement pas l'objectif de Kant, ici nous parlons des interprétations de sa théorie.

[...] l'homme a à s'orienter lui-même : il est libre, et en cela il est pour ainsi dire déraciné par rapport à l'animalité et la nature en général comme l'animal par rapport à la vie végétative. Méditer l'idée cosmopolitique, c'est penser à fond l'analogie du déracinement⁵⁶¹

Le déracinement, difficile voire une souffrance, forme inéluctablement non seulement, la base existentielle des expériences, mais aussi, et cela est plus important, de la subjectivité de l'humain. L'humanité, ainsi, se traduit en déracinement : du ventre de la mère aux lumières du monde, du giron familial aux réseaux inconnus sociaux, du silence et murmure interne au langage, de la langue maternelle aux langues apprises plus tard, de la maison à la ville, de la ville au pays, d'un pays à l'autre, au monde. L'humain est l'épreuve du déracinement. L'humain est donc par définition apatride existentiellement. Cela ne veut en aucun cas dire que les conditions politiques, sociales et internationales sont marginales, mais que seule une vigilance ordinaire provenant de ce déracinement et à l'égard de ce dernier est capable de situer l'humain au bon endroit dans ses revendications politiques, juridiques, sociales, économiques, etc.

Définir l'homme comme citoyen du monde et non pas comme athénien ou corinthien, ne vise pas à discréditer les organisations politiques conventionnelles et historiques en cités, relativiser les frontières et les appartenances géographiques, ni à donner une norme de l'organisation de la communauté des hommes, mais à penser l'essence de l'homme et son rapport au monde. Si l'homme doit se dire « du monde », c'est afin de se comprendre lui-même, de définir ce qu'il est pour établir la norme pratique d'un rapport moral à soi, au monde, aux hommes, et aux cités particulières. Se définir par son appartenance familiale ou patriotique, c'est se réduire à des déterminations contingentes, au corps qui naît à tel endroit à tel moment. En revanche, se penser du monde, c'est privilégier en soi la pensée, apatride, universelle, et essentielle⁵⁶²

Dans ce sens, l'hospitalité concerne toute l'humanité, puisque le processus de la subjectivation et la conscience d'être un *être-déraciné* qui cherche son refuge au monde est largement partagé au monde. Pour le dire autrement, désormais ce n'est plus valable ni efficace d'analyser les pratiques de l'hospitalité uniquement au sein des opérations étatiques ou même interétatiques.

⁵⁶¹ MUGLIONI Jean-Michel. « La découverte cosmopolitique de l'humanité », *Le Philosophe*, vol. 31, n° 1, 2009, pp. 37-62.

⁵⁶² GÉRARD Valérie, « Être citoyen du monde », *Tumultes*, vol. 24, n° 1, 2005, pp. 13-26.

Les rapports internationaux et les nouvelles conceptions philosophiques et juridiques, s'agissant des nouvelles reconfigurations issues de la globalisation, nous invitent à voir l'hospitalité à l'horizon du monde : une cosmopolitique pour l'humain. Cela engendre et exige des réflexions sur le monde, la citoyenneté et aussi la politique. Comment pouvons-nous lier l'exigence de la citoyenneté à l'hospitalité ? Plus concrètement, comment et par quelle voie l'hospitalité pourrait-elle participer à l'élargissement de la citoyenneté au-delà des abords de l'État-nation ? À quoi se réfère-t-elle dans le contexte où l'État-nation n'est plus considéré ni comme référence ni comme garant ? Tassin et Dayan-Herzbrun répondent à cette question sous forme d'alternative :

S'agira-t-il, plutôt, d'élever les formes politiques de la pluralité des expériences de vie contre la forme unificatrice d'une économie planétarisée ; d'opposer la pluralité des modes d'appartenance au monde, la pluralité des rapports civiques et celle des communautés d'acteurs politiques, à l'unicité fondatrice d'un rapport économique au monde ? Bref, ne convient-il pas plutôt de cultiver les figures inventives d'une pluricitoyenneté qui, tel un prisme politique, diffracte sur le monde les multiples expériences d'engagement politique menées au sein de communautés différentes mais liées entre elles par un même souci pour le monde⁵⁶³ ?

Nous pouvons donc trouver une nouvelle orientation cosmopolitique, celle qui part des expériences multiples et des découvertes inédites de l'humain dans son ouverture à l'étrangeté et à l'extranéité⁵⁶⁴ et ces conséquences politiques.

Revenons à la préoccupation initiale de la cosmopolitique : que propose ce déracinement s'agissant du rapport entre l'homme et le monde ? Quelle

⁵⁶³ DAYAN-HERZBRUN Sonia, et TASSIN Étienne, « Présentation », *Tumultes*, vol. 24, no. 1, 2005, pp. 5-9.

⁵⁶⁴ Les mots d'Étienne Tassin sont encourageants, il laisse de côté les questions – pourtant importantes auxquelles il faut répondre, mais dans une autre considération philosophique et technique – pour réhabiliter la définition politique en résonance avec l'hospitalité ou la xénopolitique : « On nomme ordinairement cosmopolitique une visée d'universalité qui affirme que l'unification du monde est un gage de paix mondiale. Celle-ci, pense-t-on, peut être atteinte soit par le biais de conventions et traités internationaux soit par l'autorité d'une Organisation des Nations Unies investie de la responsabilité de prévenir les conflits avant qu'ils n'éclatent, de les contenir s'ils se déclenchent, de guérir et reconstruire les mondes s'ils ont déployé leurs effets destructeurs. C'est là une vision internationaliste : la politique y est confiée aux États entendus comme garants des identités et des souverainetés nationales. Et c'est une vision déficiente : l'ONU n'a jamais empêché qu'une guerre se déclenche, n'a jamais atténué ses effets destructeurs, n'a jamais su reconstruire un monde d'après-guerre sur un mode viable et démocratique ». TASSIN Étienne. « Philosophie /et/ politique de la migration », *Raison publique*, vol. 21, n° 1, 2017, pp. 197-215.

manière d'être au monde y est-elle formulée ? Il faut encore s'arrêter sur la notion du déracinement. Nous pouvons l'aborder en trois temps qui jouent directement dans la perception que nous pouvons avoir de l'hospitalité dans le rapport que le déracinement établit au soi. Le soi se construit dans ou à partir du déracinement, et ce mouvement peut être résumé dans le processus de la psyché monadique à l'être sociable. Dans ce sens, nous écartons tous les débats qui insistent pour définir définitivement l'essence de l'homme : penchant à la sociabilité, animal social, etc., ou, au contraire, sauvage et méchant par nature, monstrueux et insociable au début devenant sociable par intérêt ou par violence de la socialisation – bref, le débat entre la sociabilité voulue ou subie de l'homme. La synthèse kantienne nous semble bien plus riche en matière de l'attribution anthropologique et des conséquences philosophiques et politiques. Dans son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant pose une nouvelle formulation : « sociabilité insociable⁵⁶⁵ ». La question est de savoir comment relier ce concept à la formation du soi dans une considération

⁵⁶⁵ Dans la pensée de Kant, les humains travaillent et s'efforcent dans l'étendue de la nature et poursuivent leurs objectifs dans la vie. La compétition entre humains n'est pas toujours saine et pacifique et conduit parfois à des conflits, surtout quand une compétition malsaine se mêle à une ambition égoïste. Pendant ce temps, certaines personnes atteignent leurs objectifs et d'autres sont confrontées à l'échec. Selon Kant, un tel processus de contenu conduira finalement à la croissance et au développement de l'humanité, même si les êtres humains sont confrontés au déclin, à la régression et à l'échec. Par conséquent, les êtres humains sont des créatures périssables, mais l'humanité - qui est sur la voie de la croissance et du développement - sera immortelle « dans le sens où elle améliorera pleinement ses capacités ». Bien que la concurrence croissante entre les gens mène les relations humaines à l'opposition et même à l'inimitié, du point de vue de Kant, la fin du travail est « l'ordre social » et « l'état de droit ». D'une part, les humains ont le désir et le besoin de se mêler à leurs semblables dans la société ; d'autre part, l'homme pense à lui-même et veut réaliser son individualité dans la vie. Kant formule cette tendance humaine double et contradictoire dans le terme de « sociabilité insociable ». La « sociabilité » et la « insociabilité » de l'homme proviennent de sa nature. L'homme est « social » parce qu'il tend à la vie sociale. Dans cette situation, selon l'interprétation de Kant, il ressemble plus à l'« humain ». L'homme est « rationnel » parce qu'il peut découvrir ses aspects différents et propres des autres et penser à lui-même dans la solitude et se trouver et se reconnaître comme unique parmi la foule des gens. Sur la base des pensées de Kant, l'espèce humaine atteint la croissance et le progrès dans le processus de « sociabilité insociable », ce qui signifie la combinaison d'être social et de s'éloigner de la société, à travers la culture des talents, des caractéristiques morales, du pouvoir créateur et de la promotion du goût artistique. Et il atteint la position d'orientation culturelle et de compétence sociale. La sociabilité répond aux besoins matériels des humains et permet à l'homme de pourvoir à ses besoins intellectuels. Elle est aussi une réponse à la solitude de l'homme dans la vie, de telle manière qu'il comble ses besoins matériels dans le cercle de la société et irrigue aussi sa pensée aux sources de la vie collective. Grâce à la socialisation, une personne atteint la culture et la civilisation, améliore ses capacités et apprend à utiliser sa volonté pour accomplir des actions morales. L'homme a le « devoir » de vaincre la nature et en s'éloignant de la vie instinctive, d'avancer vers l'ordre social civil et d'en asseoir les fondements dans le cadre d'une constitution civile et judiciaire. Il est vrai que l'homme est un être sage et moral, mais il est aussi entouré de tendances animales. Par conséquent, la vie humaine et la vie instinctive sont en conflit et en fluctuation.

politique. Peut-être devrions-nous partir du fait que l'homme n'est ni homogène, ni conséquent, ni cohérent et ni monotone. En conséquence, ni le soi ni la société créée par celui-ci ne produisent des actions uniformes et intégrées, ou des actions qui seraient toujours prévisibles. En d'autres termes, ce qui nous importe ici, c'est la situation qui vient après le constat de sociabilité insociable. La leçon que nous pouvons tirer de cette question en politique nous rapproche de ce qui a été dit dans le chapitre précédent : que l'être humain est multiple, et qu'il est l'acteur d'actions qui ne sont pas prévisibles et qui n'ont jamais un seul sens ou un unique but. En ce sens, non seulement il a des identités multiples, mais il vit également dans un réseau de personnes et d'actions multiples et diverses. Plus importante que les œuvres que cette caractéristique apporte, c'est l'attention à cette caractéristique elle-même, qui met en évidence l'hospitalité comme une forme de supporter et de vivre politiquement la multiplicité, parce qu'elle peut organiser des actions de l'homme déplacé. Cette pratique de l'hospitalité est tragique, puisque la multiplicité de vies et des actions, ne permet pas d'entraîner des conséquences souhaitées lors de la décision et du commencement, pourtant, elle se pratique sans être penchée sur le résultat qui peut être donné, mais pour le désir d'agir. La caractéristique d'une telle citoyenneté qui part sur la base de cette conscience tragique d'action, et par conséquent une pratique tragique de l'hospitalité, peut se résumer ainsi :

Citoyenneté du monde et sentiment d'exil sont conciliables si l'on pense le rapport au monde selon une dernière modalité, en distinguant la place universelle dans le monde et les rôles contingents, locaux, par l'intermédiaire desquels seulement on est vraiment du monde. L'homme ne peut honorer sa place dans le monde qu'en remplissant consciencieusement les rôles particuliers, éventuellement défavorables, qui lui échoient arbitrairement. Ces rôles sont à cet égard équivalents et indifférents — selon la métaphore classique, on peut être aussi bon acteur en jouant le rôle du roi que celui de l'esclave. Ils sont dans l'ordre, il convient donc de les accepter ainsi que les devoirs qu'ils définissent, tout en les considérant avec distance. Le citoyen du monde prend au sérieux les intermédiaires nécessaires de son rapport à la grande cité universelle — il apprend « à reconnaître sa patrie dans le lieu même de son exil — tout en les considérant avec détachement comme contingents et inessentiels au regard de ce dont ils sont les intermédiaires ». [...] Si l'homme s'arrache à ses attachements particuliers, affectifs et irréflechis pour s'élever à l'essentiel et aux lois générales du monde, il y revient avec distance par leur intermédiaire⁵⁶⁶.

⁵⁶⁶ Gérard, Valérie. « Être citoyen du monde », *Tumultes*, vol. 24, no. 1, 2005, pp. 13-26.

En second lieu, il nous faut ici de montrer le lien entre le déracinement comme condition de possibilité de l'hospitalité et le caractère inappropriable de la Terre. Dans son ouvrage *Terre ne se meut pas* Husserl donne une description de la Terre qui pourrait nous aider à mieux défendre l'idée de l'inappropriabilité de celle-ci. Ce qui rend sensible Husserl à la révolution copernicienne n'est pas le fait que le double mouvement de la terre soit démontré. Il n'est pas en désaccord de la théorie copernicienne non plus. Et d'une façon plus générale, il ne conteste pas les découvertes scientifiques. Ce qui lui importe en tant que phénoménologue et philosophe concernant la Terre est que celle-ci est donnée dans l'explication scientifique comme un corps. Il insiste sur le fait que présenter ou représenter la Terre comme un corps céleste tout comme les autres astres souffre d'une vision philosophique et phénoménologique. Un corps nous apparaît comme situé à un endroit et c'est à partir de cet endroit-là que nous percevons son mouvement ou son repos⁵⁶⁷. Comment la Terre nous apparaît-elle alors ? Le mode d'apparaître de la Terre ne peut être expliqué dans comme celui d'un corps. La Terre n'est ni située à un endroit ni n'apparaît dans un horizon ; elle est l'horizon même pour nous. Nous pouvons donc dire que pour Husserl la Terre n'est pas une chose : « la Terre elle-même est bien un sol et non un corps. La Terre ne se meut pas⁵⁶⁸ » Pour ce dernier, le sol a une explication phénoménologique : « il me faudrait un sol auquel se réfère toute expérience du corps et donc toute expérience de l'être persévérant dans le mouvement et le repos » et c'est dans ce sens-là que Husserl considère la Terre comme Terre-sol et non pas Terre-corps telle qu'elle est représentée scientifiquement. Ainsi, la Terre-sol a un caractère originaire à partir duquel l'expérience des choses est possible. La Terre-sol est donc partagée et inappropriable entre tous les humains⁵⁶⁹. Zakra propose une lecture intéressante dans laquelle le caractère

⁵⁶⁷ Les choses sont ou en mouvement ou en repos essentiellement dans une perspective phénoménologique.

⁵⁶⁸ HUSSERL Edmonde, *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989, p. 16

⁵⁶⁹ Dans ce sens précis, nous pouvons, selon Husserl, parler que de l'humain et de son expérience parce qu'en fin de compte toutes ces expériences et leurs légitimités qui se manifestent dans le sens sont constituées dans et par l'égo.

originnaire de la Terre-sol recule encore en pré-originnaire et où la Terre-sol peut devenir le sol des expériences dont il est possible de parler⁵⁷⁰ :

La Terre originnaire comme Terre-sol à partir de laquelle toutes nos expériences quotidiennes, individuelles, et commune, sont possibles ainsi que nos représentations scientifiques ouvre la possibilité d'une pensée de la Terre plus fondamentale à partir de laquelle notre être comme être terrestre peut se constituer dans ses différentes modalités, perspectives, imaginatives, cognitives etc. [Il considère ce constat comme un grand intérêt pour ce qu'il va ensuite développer] Nous y cherchons le premier moment d'un retour, en deçà de l'originnaire, à un préoriginnaire : l'inappropriabilité de la Terre comme Terre vivant des vivants qui fait ce que nous sommes originnairement, c'est-à-dire à la fois de manière antéprédicatif et antépossessive⁵⁷¹

La Terre prend alors une position préoriginnaire non pas dans une explication phénoménologique, mais plutôt dans son rapport à l'homme en tant que vivant et la vivant. Zakra effectue une distinction entre la propriété et l'appartenance. La Terre nous appartient mais cela ne veut pas dire que nous pouvons prendre sa possession. Il nous semble nécessaire de préciser que c'est à partir de cette distinction que l'hospitalité pourrait avoir sa justification cosmopolitique. L'appartenance à la Terre qui est aussi l'appartenance au monde est une manière spécifique d'être au monde qui veilleveille à ce que cette distinction ne soit pas oubliée. L'appartenance veut dire que la Terre nous concerne sans que nécessairement, dans un premier temps, une relation possessive s'installe entre l'homme et la Terre. Zakra désigne ce rapport comme

⁵⁷⁰ Paul Ducros explique la nécessité phénoménologique de la Terre pour la perception d'une manière détaillée : Si toute constitution de la terre ne peut oublier la Terre, cela se joue dans la perception elle-même avant sa relève par les sciences. Je peux ne percevoir que les choses valant comme corps — jusqu'à homogénéiser la corporéité — je ne cesse pourtant d'être sur le sol comme fonds. Tout percevoir est essentiellement motivé par le se mouvoir de la marche dont les sensations pédestres font l'épreuve de la résistance de l'appui inappropriable. Aussi dissimulée que demeure cette dimension, elle est toujours œuvrante ainsi que le révèle la réflexion phénoménologique. Lorsque je ne vis pas dans l'accomplissement des actes de perception, mais lorsque je les saisis comme actes, ils se donnent à moi avec la Terre-sol immobile comme archè. Le sujet percevant à partir de son se mouvoir constitue des choses et des corps qui se donnent comme unités intrinsèques apparaissant comme distinctes et s'arrachant du sol. Ainsi naît la division, la fragmentation de la terre, qui conduit à appréhender le sol comme ses parties. Il n'y a plus que la terre comme somme de ses parties incluant le sol qui n'est plus qu'un bloc refoulant la Terre-sol. Cependant une telle expérience (essentiellement visuelle) est motivée par les sensations pédestres de la marche ». DUCROS PAUL, « La Terre : La théorie du géostatisme d'Edmund Husserl », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 3, n° 5, 2007, consultable : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=171>.

⁵⁷¹ ZAKRA Yves Charles. « Exposition de l'idée cosmopolitique. La responsabilité pour l'humanité », *Archives de Philosophie*, vol. 75, n° 3, 2012, pp. 375-393

une solidarité non pas seulement avec les autres hommes mais avec tout le monde vivant – une manière d’être au monde :

L’inappropriabilité définit notre rapport originaire (ou comme je le dis préoriginaire) à la Terre. Cette notion qui est négative a pour versant positif ce que j’ai appelé « l’appartenance ». Notre rapport à la Terre est d’abord l’appartenance, l’appropriation est toujours seconde et se situe à un autre niveau. L’appartenance permet de penser notre relation fondamentale au monde de la vie qui est un monde solidaire, d’une solidarité qui ne peut en aucun cas être rompue sans que notre vie ne cesse. Nous sommes d’abord des êtres terrestres et pas seulement dans nos besoins corporels. Notre perception, notre imagination, nos rêves, notre pensée la plus abstraite sont terrestres. Ni les anges, ni Dieu ne les comprendraient. Donc le sens positif de l’inappropriabilité est l’appartenance et la solidarité avec le monde vivant⁵⁷²

Nous pouvons reformuler cela à partir de la pratique de l’hospitalité ; elle est, dans ce sens, l’épreuve de cette solidarité même si occultée par d’autres significations qui font oublier ce rapport. L’apparition de l’hospitalité comme une nécessité, éthique ou politique ou les deux, a un lien intrinsèque avec cette manière d’être au monde. Autrement dit, l’hospitalité sous tous ses rituels et sous toutes ses formes traditionnelles ou modernes, sous ses formes sacrées ou désenchantées, est en relation intrinsèque avec cette perception de la terre. La pratique de l’hospitalité signifie que la terre ne peut être possédée dans son intégralité, pour toujours et pour tous. Ainsi, elle a une forme de responsabilité envers la terre, qui n’aura de sens que si la terre ne peut pas être possédée. Zakra précise, que cette définition de Terre est une définition hospitalière :

La Terre-sol inappropriable est celle où personne n’a un droit plus fondé qu’un autre à s’approprier tel ou tel domaine. Il n’y a pas de domaine. Les domaines naissent avec le politique⁵⁷³. Cette conception de la Terre-sol est liée à une pensée du mouvement, de la libre circulation et de l’hospitalité⁵⁷⁴

Ainsi, le lien est manifeste entre cette cosmopolitique et la responsabilité pour la Terre, et, à travers celle-ci, une responsabilité pour l’humanité, qui se traduit en hospitalité. Notre rapport à la Terre et non pas à une ville ou à un pays nous conduit à établir un rapport cosmopolitique à l’humanité. C’est seulement

⁵⁷² ZAKRA Yves Charles. « Réponses : qu’est-ce que l’inappropriable ? », *Cités*, vol. 63, n° 3, 2015, pp. 151-159.

⁵⁷³ L’autre identifie une sorte de politique qui n’est certainement pas celle que nous entendons. Nous pouvons peut-être penser à la politique souverainiste ou nationaliste.

⁵⁷⁴ Zarka, Yves Charles, *op. cit.*

une telle perception de la Terre qui permet d'avoir une considération cosmopolitique pour les autres hommes⁵⁷⁵.

Déracinement entre en résonance avec ce que dit Tassin contre le souverainisme et le nationalisme identitaire.

La prise en considération des migrations et des mouvements d'exilés nous invite, elle, à considérer une autre entente du cosmopolitisme qui privilégie les brassages de peuples plutôt que les tractations entre États, les interactions aux frontières plutôt que l'édification de murs, le partage des expériences plutôt que la stigmatisation des étrangers, le bonheur des mixités plutôt que l'épuration des identités ; et qui, surtout, sait échapper à l'emprise idéologique du couple fantasmatique, ordinaire et contre-productif, de la souveraineté et de la nationalité⁵⁷⁶

Ainsi, la pratique de l'hospitalité renoue avec une cosmopolitique dissidente. Elle est dissidente parce qu'elle est riche en solidarité, motivée et rassurée pas le déracinement cosmopolitique, et qu'elle fait entrer des nouvelles significations dans l'imaginaire institué des sociétés engourdies dans le nationalisme étatique et la globalisation économique soutenue par un réseau interétatique. Tassin nomme ce mouvement une xénopolitique qui est une mondialisation :

⁵⁷⁵ Michaël Føessel l'explique clairement en abordant aussi les enjeux et les risques qui peuvent y avoir si l'un va être considéré sans l'autre : La plupart de nos appartenances sont tissées dans la proximité, il faut donc mettre en valeur la capacité humaine au retrait pour que le monde commence à être perçu comme un enjeu éthico-politique. Réciproquement, le monde en question doit être spécifié dans son rapport avec l'humanité terrestre, faute de quoi le cosmopolitisme se confondrait avec un universalisme abstrait. FØESSEL Michaël. « Le sol et l'horizon », *Raison présente*, vol. 201, n°1, 2017, pp. 41-51.

⁵⁷⁶ Tassin, Étienne. « Philosophie /et/ politique de la migration », *Raison publique*, vol. 21, no. 1, 2017, pp. 197-215.

[La xénopolitique] est composition de mondes et complication des existences, certes, mais elle retrouve aussi les vertus créatrices de l'exil par-delà les souffrances et les pertes. L'expropriation s'invertit non en appropriation mais en émancipation, les patries perdues ne sont pas retrouvées mais appariées autrement et, libérées des idéologies du sol et des enracinements, se retrouvent disponibles pour des compositions de communautés performatives et transitoires que soude l'agir ensemble quand il n'est pas tributaire d'appartenances antérieures ni d'assignations identitaires préjudicielles. [...] la mondialisation procède des singularités politiques [et non pas les identités nationales] que font naître ici et là des engagements citoyens situés et ciblés qui composent, par rencontres et croisements, des expériences de monde à chaque fois uniques et communicables, et tissent ainsi, peu à peu, de manière fragile et nullement planifiée, pas même organisée, un concert métastable non pas des nations unies mais de civismes protestataires transnationaux⁵⁷⁷

C'est donc une politique qui se distingue de la biopolitique gestionnaire et de la politique économiste des États qui sont désormais les organes d'une chimère globale dite « village planétaire ».

Dans un monde qui est amené à se réduire aux références comme le territoire frontalier, l'identité, la propriété et la souveraineté, etc., renouer avec l'étranger présente les nouvelles manières de s'identifier. Nous pouvons parler des politiques des subjectivations qui sont éphémères, décentrées, capillaires et multipolaires, car c'est grâce à des luttes, rencontres, recompositions et reconfigurations des rapports, qui naissent des nouvelles subjectivités qui ne sont plus celles qui dépendent d'une conception traditionnelle du sujet, mais qui sont des subjectivités des subjectivités réinventées, « qui sont communément multiples et nullement cohérentes, [qui] sont itinérantes, migrantes, exilaires [et] diasporiques⁵⁷⁸ ».

Une telle politique requiert par principe une exigence de résistance⁵⁷⁹ sur plusieurs fronts : une résistance subjective dans la formation ou dans

⁵⁷⁷ Tassin, Étienne. « Philosophie /et/ politique de la migration », *Raison publique*, vol. 21, n° 1, 2017, pp. 197-215.

⁵⁷⁸ Tassin, Étienne. « La condition migrante. Pour une nouvelle approche du cosmopolitisme », *Tumultes*, vol. 51, n° 2, 2018, pp. 193-221.

⁵⁷⁹ Penser la résistance à partir de la cosmopolitique demande forcément une considération de la subjectivité plurielle et multiple qui désormais est appelée déracinée dans notre recherche. Zakra souligne intelligemment que le cosmopolitisme kantien ne nous laisse pas un tel droit et nous en tirons la conséquence que le déracinement est aussi un dépassement de la théorie kantienne s'agissant du lien entre la cosmopolitique et le droit : « Il y a cependant un point de l'élargissement de la perspective cosmopolitique qui exige de rompre avec Kant. Il s'agit du droit de résistance. Kant avait refusé un tel droit, alors même qu'il avait revendiqué la liberté de

l'assomption de soi, qui ne considère pas le sujet comme « être-déjà-donné-à-soi » mais « né des prospections du monde⁵⁸⁰ ». Cette résistance est un processus de subjectivation. Objectivement aussi, cette résistance prend son sens dans les luttes diverses et multiples qui se font partout là où cette subjectivité est opérée. Ainsi, cette résistance commence à donner sens politiquement à la vie de ces sujets décentrés et déracinés. Nous pouvons donc dire que résister est exister et exister est résister :

Le fait d'être déraciné, exposé au vivre-avec-d'autres, altéré dans son être, voire aliéné au sens littéral de devenir étranger à soi-même par le fait d'un déracinement, peut être compris comme le mode sur lequel un être fait l'expérience de soi, *se découvre, se donne à nouveau naissance*⁵⁸¹

Le troisième moment du rapport entre le déracinement et la subjectivité consiste en une réflexion sur ce qui a été abordé plus haut concernant la Terre et la position qu'elle occupe par rapport au sujet. Autrement dit, il faudrait sortir « l'accès à la Terre-sol », comme le dit Zakra, de la perspective phénoménologique husserlienne, puisqu'elle est pour Husserl dominée par « la problématique de constitution de l'égo ». C'est l'égo qui légitime toute aperception et tout processus de signification du monde, et, au-delà de cela, le fait de légitimer, quel que soit son objet, trouve un point de départ dans l'égo. Zakra considère cet égo non déraciné et propose de quitter la perspective phénoménologique pour « aller en deçà de l'égo et de la constitution » phénoménologique basé sur ce dernier. Cependant, nous pensons qu'une déconstruction de l'égo est possible au sein même de la perspective phénoménologique. Une définition, qui est en même temps une mise en question du soi husserlien, se trouve chez Waldenfels à travers les expériences corporelles du soi. Il en résulte le concept du « soi divisé » et « brisé ». Nous allons défendre l'idée que cette description phénoménologique nous permet de maintenir le soi

la critique publique. Or un tel droit de résistance à un pouvoir tyrannique ou à des lois injustes ne peut-il pas être une manière de lutter non seulement contre l'oppression politique, mais aussi contre des pratiques industrielles ou des technologies qui portent durablement atteinte aux équilibres naturels uniquement dans un but productiviste dont la finalité n'est pas le bien d'une population ou de l'humanité, mais le profit de quelques-uns ?» Zakra, Yves Charles. « Exposition de l'idée cosmopolitique. La responsabilité pour l'humanité », *Archives de Philosophie*, vol. 75, no. 3, 2012, pp. 375-393.

⁵⁸⁰ TASSIN Étienne, *op.cit.* p. 271

⁵⁸¹ *Ibid.*,

phénoménologiquement perçu et de montrer que celui-ci renferme des liens étroits avec le déracinement.

Waldenfels part du problème de l'autoréférentialité dans la réflexion de l'égo chez Husserl, en expliquant qu'en fin de compte, celui-ci résout le problème en attribuant un caractère transcendantal. Le soi ne peut pas apparaître dans une réflexion phénoménologique en portant l'intention, car dans cette relation l'intention est déjà renvoyée à un soi qui est censé être ainsi construit. Il résulte que dans ce sens, le soi n'est pas une chose parmi d'autres au monde. Pour surmonter cette question, Waldenfels repart de la corporéité du soi et montre que la description phénoménologique de la construction du soi ne coïncide pas entièrement avec notre corps propre. En donnant l'exemple du cerveau, il essaye de clarifier ce rapport complexe : le cerveau n'est pas seulement un système fonctionnant sur les processus récurrents qui réagit selon les stimuli, dans ce cas nous pouvons analyser les réactions telles que la migraine, mais cela n'est pas un « cerveau en fonctionnement » se réduisant aux données mesurables.

Le cerveau en activité fait partie de notre corps propre en tant que vivant, il ne constitue pas une simple annexe physique. Distinguer simplement entre les deux positions, comme le fait Husserl, c'est rester encore trop étroitement lié au présupposé de l'incarnation de la conscience, ce qui nous ramène à la voie cartésienne⁵⁸²

L'aperception du soi n'est donc pas semblable à celle des choses du monde. « Pour saisir mon propre corps en tant que tel, une certaine distance est toujours requise. [...] [Une] position excentrique⁵⁸³ ». Pour parvenir à expliquer ce qui est en cours dans l'aperception de soi, Waldenfels propose « une persévérance dans l'idée de la division du soi⁵⁸⁴ ». Cette division qui est un mode d'apparaître propre au soi pose toute explication de la constitution comme étant après-coup originaire. Un retard ou une halte se trouve dans cette constitution qui suffit à faire de soi quelque chose de divisé. Waldenfels utilise la formule de « retrait de soi » en la comparant « aux angles morts de la rétine ». Ce que donne

⁵⁸² WALDENFELS Bernhard, *op. cit.* p. 94

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 95

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p.97

cette considération phénoménologique a une importance cruciale pour la cosmopolitique, puisqu'elle nous aide à apprendre à vivre non seulement avec les étrangers, mais aussi avec l'étrangeté en nous-même :

L'après coup originaire qui caractérise mon existence génère une étrangeté indépassable que je nomme *étrangeté ekstatique*. Si je suis hors de moi, ce n'est pas par accident, maladie ou faiblesse, mais par le simple fait d'être moi-même. Cette altérité résulte d'un renvoi à soi brisé, c'est-à-dire incluant certaines formes de retrait de soi. Lié à moi-même tout en étant coupé de moi-même, je ne suis ni un, ni deux, mais bien deux en un ou un en deux⁵⁸⁵

Nous pouvons, maintenant, mieux comprendre ce que signifie pour Étienne Tassin l'expérience de l'assomption de soi dans une pratique de la xénopolitique. Le monde dans la configuration qui est la sienne à notre époque exige un travail de reconsidération de soi et de son rapport au monde. Une définition traditionnelle du soi et de l'identité ne peut pas non seulement demeurer tenable compte tenu des reconfigurations du monde d'aujourd'hui, mais elle n'est pas non plus capable d'exister, son destin fatal est ce que Vincent Descombes désigne comme une « crise d'identité » face à laquelle il n'y a qu'une solution :

La solution est que nous sommes multiples, que chacun de nous a une identité plurielle. Si l'on veut dire par là qu'il est impossible de véritablement définir un individu – et donc de se définir soi-même – par une seule qualité, un seul rôle, une seule fonction, c'est parfaitement juste. Réduire quelqu'un à l'une de ses fonctions, ce serait tomber dans la pathologie d'un excès dans la définition de soi.⁵⁸⁶

Cependant, l'auteur avertit qu'un soi multi exemplaire n'est ni possible, ni souhaité⁵⁸⁷. Il faut prendre en considération la violence, la détresse et la désolation, comme le soulignait Arendt, qui entre dans cette expérience

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 99

⁵⁸⁶ DECOMBES Vincent, « Avons-nous une identité », in *L'identité, pour quoi faire ?*, dir. Jean Birnbaum, Paris : Gallimard, 2020, p.47

⁵⁸⁷ Cette approche centrifuge, s'agissant de la cosmopolitique et l'hospitalité, est une critique sérieuse des politiques identitaires fondées sur des ontologies essentialistes. Selon ce modèle, la nature supposée de la subjectivité, ainsi que la reconnaissance des personnes, des objets et des autres êtres, ainsi que la signification des relations humaines et des phénomènes, doivent être fondées sur leur identité fixe et immuable. En revanche, dans l'approche que nous proposons, l'identité se définit d'abord comme un « processus » qui n'a rien à voir avec les formats figés et statiques. En d'autres termes, la signification de soi et de l'identité ressemblera plus à un "verbe" qu'à un "nom" et ce qui rend possible l'unité du soi dans le temps est plus un type de relationalité qu'un type de substance.

impossible et douloureuse. L'assomption de soi prend tout son sens et son importance ici. Si l'on prend aborde la question sous un autre angle, on peut dire que le soi est déjà divisé, comme nous avons essayé de le montrer, et que tous les processus d'identification familiaux, locaux, nationaux, religieux, etc., sont critiquables puisqu'ils souffrent de deux pathologies. Premièrement, ils prétendent être des opérations identitaires éternellement valables, c'est-à-dire une fois pour toutes. Secondement, ils fonctionnent sur le principe d'aliénation. La cosmopolitique, ici, est prise pour nous comme le processus inverse. Dans ce sens, pour sortir de la crise d'identité, l'individu n'a « pour lui d'autre voie de salut que de parvenir à composer ensemble les composantes rivales de sa définition de lui-même, de façon à pouvoir exister en paix avec lui-même⁵⁸⁸ ». Nous pouvons penser à une sorte d'autonomie qui au lieu de se limiter dans le la formule de « se donner la loi », pourrait signifier « se donner la loi de soi » « se donner la loi de soi », un soi qui, inévitablement, se compose avec les autres et de manière changeante. C'est cette manière d'être au monde qui est une vraie cosmopolitique et qui est aussi, cela va de soi, une manière d'être hospitalier. Nous pouvons penser à la figure de *hupsipolis*, cet être social qui est à chaque étape de sa vie pris à faire un tissage, existentiel, des composants différents et même contradictoires de sa vie pour assurer un soi non seulement en paix avec lui-même, mais aussi et surtout avec les autres. Cette paix n'est pas une paix de cimetière, et elle n'est pas non plus une notion morale haïssant la politique jusqu'à ne plus apercevoir les conflits qui constituent les vies publiques humaines, ce qui est aussi la condition de possibilité de l'assomption de soi. Cette paix est un oui au « maléfice de la vie à plusieurs » qui se montre aussi comme une entente tragique de la vie humaine. Aucune téléologie, aucun intérêt et aucune motivation hétéronome ne peut entièrement expliquer ce que l'humain a fait et fait encore en politique.

§49 Hospitalité, cosmopolitique et démocratie

L'idée de l'hospitalité est ainsi essentiellement liée à une reconsidération du soi. Nous avons affaire à des sujets déplacés, décentrés et déracinés. Loin de vouloir diminuer la douleur et la souffrance d'être arraché de son sol des

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p.48

souvenirs et de son vécu, l'hospitalité s'opère dans le temps d'après l'arrachement arraché, et le sens politique de l'hospitalité, qui est une politique de solution, provient de ce qu'elle est concernée au moment où le déracinement et le déplacement ont déjà eu lieu. Bien que l'hospitalité dans sa considération transversale et cosmopolitique puisse être mobilisée dans l'analyse des causes de défection des mondes – issue de la guerre, de la finance globale, de dictatures, etc., – la dimension de l'accueil et de vivre-avec-des-étrangers constitue son noyau central. Elle s'emploie à chercher des solutions après le désastre.

Nous avons défendu l'idée que la cosmopolitique provient d'une reconsidération entre l'appartenance et la Terre. Cette reconsidération détermine ensuite un être hospitalier ou un être-concerné-mondialement.

Le rapport préoriginaire à la Terre est l'appartenance, non au sens où elle nous appartiendrait, mais au sens où nous lui appartenons sur toutes les dimensions de notre être. Pensée en ce sens, l'appartenance ne signifie plus une propriété, mais une co-naturalité qui fait ce que nous sommes. Or, concernant cette appartenance, l'homme a une responsabilité particulière parce qu'il est, bien sûr, le seul être capable de la comprendre mais de l'oublier aussi et de lui substituer la logique de l'appropriation avec les conséquences que nous savons désormais.⁵⁸⁹

C'est à partir de ce rapport à la Terre qu'une revendication d'un nouveau droit, que nous appelons « le droit d'être concerné », est possible. Ce droit exige une entente cosmopolitique de l'hospitalité.

Les êtres déplacés, décentrés et déracinés peuvent aussi être considérés comme des acteurs d'une démocratie cosmopolitique. Ici, la démocratie cosmopolitique se place face à deux éléments centraux de la configuration actuelle du monde : la souveraineté et la domination. Être concerné formulé comme un droit signifie aussi une manière d'être au monde et de revendiquer une appartenance au monde et à l'humanité. C'est dans ce sens que Tassin pensait à « l'intervention directe des publics démocratique⁵⁹⁰ » s'agissant des actions démocratiques et cosmopolitiques. La démocratie est donc entendue ici dans un autre sens :

⁵⁸⁹ ZAKRA, Yves Charles *op. cit.*

⁵⁹⁰ Lui-même inspiré par la formule d'Archibugi et Held dans « COSMOPOLITAN DEMOCRACY : PATHS AND WAYS. » *Il Politico*, vol. 77, n° 3 (231), 2012, pp. 13-31.

[...] l'idée d'une démocratie cosmopolite appelle et suppose la formation et le développement d'une « société civile globale⁵⁹¹ » capable de vigilance et d'initiative effectives concernant les problèmes non seulement locaux mais aussi globaux⁵⁹².

La communauté politique capable de pratiquer cette version de la démocratie est une communauté décentrée et déracinée dans un lien profond avec les étrangers et les étrangetés. Ainsi, plutôt qu'un régime gouvernemental procédural et organisable, la démocratie cosmopolitique s'approche du sens tragique de la démocratie. Elle est donc « moins comme un jeu procédural d'allocation des pouvoirs et de prise de décisions que comme une expérience communautaire faisant appel à une conscience politique partagée⁵⁹³ ». La non procédurabilité et non organisabilité constituent le caractère proprement tragique de la cosmopolitique démocratique, quise traduit concrètement en des pratiques diverse, inventives et créatives de l'hospitalité partout au monde.

S'agissant de la domination, nous pensons plutôt à ce que des interventions directes publiques et démocratiques laissent entendre dans et à partir des imaginaires institués des sociétés. Dans la compréhension horizontale et capillaire des actions des sujets déracinés, des êtres concernés mondialement, nous pouvons trouver de nouvelles implications dans une lutte qui cible l'imaginaire social qui engendre l'émergence et la poursuite de luttes anti-domination. En d'autres termes, la poursuite de ces actions sur la base de revendications cosmopolitiques trouve un caractère émancipateur, qui cherche ici et là à poser de nouvelles exigences – y compris sur le plan juridique. Ce mouvement constant commence à produire des significations qui, peu à peu, mettent en question les fondements de l'institution et produisent de nouvelles sensibilités dans le sens instituant. En un mot, la lutte prend ici un nouveau sens, puisque les structures de pouvoir – à plusieurs niveaux, identitaire, économique, sécuritaire et souverainistes, et à travers différentes institutions – cherchent à occulter cette dimension de la vie humaine en faisant émerger des significations qui, s'appuyant sur l'imaginaire collectif institué, donnent un sens à la vie qui

⁵⁹¹ Sur cette expression voir FALK Richard, « The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity: the Role of Civil Society Institutions » *International legal theory*, n ° 14, 1995

⁵⁹² TASSIN Étienne, *op. cit.* pp. 209-210

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 210

n'est pas en phase avec ce que défend et encourage une hospitalité cosmopolitique.

La responsivité comme étant la base de la responsabilité prend un sens cosmopolitique ici. Je suis concerné mondialement signifie aussi que je suis dans la position de répondre du monde. Pour pouvoir être en mesure de comprendre l'importance de cette manière d'être au monde, Tassin propose une « conversion mentale » ou « conversion utopique⁵⁹⁴ » dans le langage de Miguel Abensour. Comment pouvons-nous comprendre cette formule ?

Cette question nous amène au dernier moment de cette étude : il faut répondre que l'hospitalité et sa pratique se donnent comme un exercice dissident et séditieux que nous pouvons considérer comme une *paideia*.

§50 L'hospitalité : une *paideia*

Une hospitalité avec les traits que nous avons tracés peut-elle être imaginable ? Prise comme une éthique que nous pouvons, désormais, dire radicale, liée à la déterritorialisation des autochtones, entendue comme une force centrifuge, mobilisée dans une interprétation tragique de la politique et considérée comme le noyau d'une cosmopolitique démocratique des sujets déracinés, comment l'hospitalité va-t-elle pouvoir s'étendre sur le terrain et l'imaginaire sociaux ?

Nous proposons ici de considérer l'hospitalité comme une *paideia*. Une éducation civique qui corrige les dérives politiques et sociales en se pratiquant, qui s'apprend en s'exerçant : une conflictualité paisible. L'hospitalité est conflictuelle parce qu'elle est, comme pratique, centrifuge et revendicative, et paisible en tant qu'elle est démocratiquement politique.

La *paideia* est prise sérieusement en considération philosophique avec Platon. Dans *La République* et *Les Lois* nous pouvons voir l'importance qu'il accorde à cette notion⁵⁹⁵. Nous pouvons dire que, pour les Grecs, l'idée

⁵⁹⁴ ABENSOUR Miguel, « L'utopique et l'éveil », *L'homme est un animal utopique : Utopiques II*. Paris : Sens & Tonka, 2013, p. 13

⁵⁹⁵ Sparte occupe une position privilégiée dans l'histoire de l'éducation. Pour la première fois, ce gouvernement a utilisé la force de l'éducation dans son sens le plus large. Platon a été influencé

d'éducation est la représentation du sens et du but de tous les efforts humains et la justification ultime de l'existence de la société humaine et de l'autonomie : elle est un processus de formation conscient. C'est dans ce sens que Castoriadis en se référant à la Grèce antique dit que la *paideia* signifie processus et ethos⁵⁹⁶. Dans son sens grec, elle signifie alors une direction ultime et suprême pour la société dans définit la culture et la manière d'être digne de la citoyenneté⁵⁹⁷. Le but de *paideia* est de créer des êtres humains que les Grecs considéraient comme ayant le trait *Kalos kagalos*. En conséquence, elle enseigne aux humains comment commander et obéir civiquement. Sur cette base, il semble que *paideia* se préoccupe davantage d'établir un fondement culturel chez les enfants que de l'éducation artificielle de ces derniers. Ainsi, nous pouvons dire qu'elle est l'un des éléments les plus importants dans la philosophie de Platon et celle d'Aristote. La *paideia* est donc constructrice de l'humanité et de l'autonomie des individus d'une société. Elle se distingue alors de l'éducation et de la scolarisation.

Nous pouvons ainsi caractériser l'éducation contemporaine à partir de cette distinction. Castoriadis met l'accent, avec des termes vifs, sur cette différence, et explique que l'éducation contemporaine souffre d'une absence de dimension créatrice qui devrait la lier directement au social :

Ni élèves ni maîtres ne s'intéressent plus à ce qui se passe à l'école comme telle, l'éducation n'est plus investie comme éducation [voire la *paideia*] par les participants. Elle est devenue corvée gagne-pain pour les éducateurs, astreinte ennuyeuse pour les élèves dont elle a cessé d'être la seule ouverture extra-familiale, et qui n'ont pas l'âge (ni la structure psychique) requis pour y voir un investissement instrumental (dont d'ailleurs la rentabilité devient de plus en plus problématique). En général, il s'agit d'obtenir un "papier" permettant d'exercer un métier (si l'on trouve du travail)⁵⁹⁸

par l'éducation spartiate dans ses théories pédagogiques. Des caractéristiques telles que la vie communautaire des organisations militaires spartiates, la supériorité de la vie sociale sur la vie individuelle et privée, et l'éducation des enfants par l'État. En revanche, les Athéniens n'ont jamais tenté de privatiser l'éducation. À l'exception de Protagoras qui était pour une étatisation de l'éducation.

⁵⁹⁶ CASTORIADIS Cornelius. « Paideia' and Democracy. » *Counterpoints*, vol. 422, 2012, pp. 71–80.

⁵⁹⁷ Dans ce sens nous pouvons peut-être comparer la *paideia* à *bildung* en allemand et *growth* en anglais.

⁵⁹⁸ CASTORIADIS Cornelius, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe .4*, 2007, Paris : Points, pp. 20-21

Castoriadis voit cela comme la conséquence naturelle d'une « crise des contenus⁵⁹⁹ » dans le système éducatif occidental. Se présentent, à nos yeux, deux éléments de l'imaginaire capitaliste moderne comme étant la cause de cette crise. Le premier est une pathologie consubstantielle de la rationalité moderne, à savoir une expansion illimitée de la maîtrise rationnelle comme étant la signification centrale de l'imaginaire moderne : l'*hubris* dans la manière d'aborder toutes les questions sociales rationnellement et d'apporter les réponses dans la même logique. L'éducation, dans un sens large, est chargée de réaliser cet *hubris*. En vain, car c'est bien souvent cette approche rationnelle qui est à l'origine des problèmes sociaux et politiques. Le second élément, qui est un symptôme de l'approche rationnelle, consiste en un détachement de l'éducation de la société par une hétéronomisation du système éducatif⁶⁰⁰. Castoriadis les lie dans la notion d'irrationalité : « l'éducation de notre monde contemporain est sous l'emprise de cette autonomisation du fonctionnel : irresponsabilité consistant à tout poser dans la maîtrise rationnelle⁶⁰¹ ». Dans l'éducation contemporaine, au lieu d'établir une relation entre la connaissance, et la vertu, la solidarité et le sens de l'activité humaine, on met l'accent sur la formation professionnelle qui peut être considérée comme un entraînement. L'éducation professionnelle, spécialisée, scientifique et individualiste est la base de la philosophie éducative contemporaine. Avec ces caractéristiques, l'éducation contemporaine est une sorte d'éducation sophistique⁶⁰². En un mot, l'éducation contemporaine n'est pas faite pour produire l'autonomie ni l'enseigner parce qu'« au lieu d'être au service des individus, le système éducatif est devenu autonome de ces fonctions⁶⁰³ ». Ainsi, à la question que Castoriadis pose « pourquoi devons nous apprendre cela ?⁶⁰⁴ », l'éducation contemporaine ne

⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ Il ne faut pas sans doute oublier la figure de l'expert comme une figure centrale et légitimante de l'imaginaire de l'éducation contemporaine qui résulte immédiatement et naturellement de la rationalité moderne.

⁶⁰¹ CASTORIADIS Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe : Figure du pensable*. 6, Paris: Point, 2009, p. 134

⁶⁰² MARCOPOULOS J., « Contemporary Education and Its Relation to the Sophistic Thought. Paideia: Education in the Global Era » vol 2., Édité par Konstantine Boudoris and Kostas Kalimtzis., Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture. 2008, pp. 57-64

⁶⁰³ CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975, p. 164

⁶⁰⁴ CASTORIADIS Cornelius, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*. 3, Paris : Points, 2000, p. 180

répond que par des justifications fonctionnelles et économiques, puisque « le trait caractéristique du capitalisme entre toutes les formes de vie sociale-historique est évidemment la position de l'économie [...] en lien central et valeur suprême de la vie sociale⁶⁰⁵ ».

La *paideia* n'est donc pas une éducation hétéronome. Nous pouvons dire qu'elle est une *praxis* (dans le sens que Castoriadis donne à ce terme) au service du développement de l'autonomie des citoyens. Elle « ne relève pas d'une technique, mais davantage d'un art, et ne s'éclaire qu'en ayant le souci de la situation concrète à partir de laquelle elle s'entrepren⁶⁰⁶ ». Ainsi, la *paideia* trouve son trait principal, elle est pratique et couvre les problématiques de la société. C'est pour cette raison précise qu'elle s'entrepren⁶⁰⁷ et se développe par les sujets autonomes en vue de développer l'autonomie. Cette pratique est une nécessité pour une société autonome parce qu'elle « favorise [...] une forme de réflexion basée sur la problématisation qui s'attache non pas à la possession du savoir mais au désir du savoir⁶⁰⁷ ».

L'hospitalité pourrait ainsi être considéré comme la *paideia* à l'époque de la globalisation économique « à la dérive ». Le caractère autonome, dans l'hétéronomie du rejet des étrangers souvent liée aux idéologies centripètes, qui vient de sa dimension d'éthique radicale et de la subjectivation spécifique dont nous avons parlé, lui donne les traits d'un « voyage découverte » qui s'inscrit face au « voyage transmission⁶⁰⁸ ». Ce qui rend plus légitime le lien entre l'hospitalité et la *paideia* est le fait qu'elles se pensent dans une entente démocratique de la politique. La démocratie est donc le principe à partir duquel l'hospitalité pourrait être comprise comme une *paideia* qui rappelle, et par là enseigne, ce qui est exigé politiquement et éthiquement pour qu'une société se tienne en paix et pratique le vivre ensemble, bref, pour qu'elle advienne à se repose sur le fondement de la citoyenneté. Une telle considération de la *paideia*

⁶⁰⁵ CASTORIADIS Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe : Fait et à faire*, 5. Paris, Points, 1997, p. 159

⁶⁰⁶ CLAVIER Loïc, « L'enseignant dans la pensée de Castoriadis : évaluation et clôture symbolique dans l'éducation », *Éducation et socialisation*, n° 36, 2014, consultable : <http://journals.openedition.org/edso/1093>

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ Le caractère de l'éducation contemporaine. Voir SELLENET Catherine. « Un voyage découverte », *L'école des parents*, vol. 600, n° 1, 2013, pp. 30-35

dans la pratique de l'hospitalité, redonne aussi le sens perdu de la pédagogie⁶⁰⁹ en rappelant à la société des valeurs fondamentales sans lesquelles l'humanité des êtres humains se trouvera en crise. L'hospitalité comme exercice éducatif, pratiquée au sein de la société et non pas dans des endroits bornés, dans des circonstances variées, et non pas organisée par les experts mais par les sujets déracinés qui ont le désir de changer les rapports de pouvoir et les conditions dans lesquelles ils se trouvent avec les autres, donne une signification nouvelle à la *paideia* :

La Paideia jouera [ainsi] un rôle crucial dans une société démocratique future à l'égard de l'internalisation de ses valeurs, qui seront nécessairement celles dérivées de ses principes fondamentaux d'organisation : le principe de l'autonomie et le principe de communauté, qui serait contenues dans les institutions d'une démocratie inclusive. Ces valeurs [...] incluraient les valeurs d'équité et de démocratie, le respect de la personnalité de chaque citoyen, la solidarité et l'entraide, la compassion et le partage⁶¹⁰

Une interprétation de l'hospitalité comme une *paideia* pour les sociétés nous rappelle encore le caractère transversal et intersectionnel de sa pratique. Elle requiert non seulement des nouvelles méthodes et manières d'aborder les étrangers : le rapport du soi à l'autre, étranger, mais aussi les nouvelles formes d'aborder le Nous : le rapport du soi au soi qui passe désormais à une réidentification. La pratique de l'hospitalité dans ce sens, est un pari de la démocratie. Les camps aux marges des villes, les tantes dans les rues des villes et les étrangers présents au sien des sociétés sous différents formes de statut de séjours, trouvent leurs liens créateurs avec lieux et les imaginaires sédimentés du Nous dans une perspective heureuse d'apprendre à se réinventer dans le croisement avec ces lieux qui peuvent ainsi se définir comme *hétérotopies*. La pratique de l'hospitalité, comme une leçon à apprendre (dans les deux sens du verbe), fait apparaître le dysfonctionnement des institutions sociales imaginées et signifiantes dans d'autres imaginaires et d'autres constellations de

⁶⁰⁹ Pour Castoriadis la vraie *paideia* est morte avec la Révolution française. Voir FOTOPOULOS Takis, *The International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 2, n° 1, 2005, disponible: [https://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/other_languages/fren/2010.04_De%20la%20\(mes\)education%20a%20la%20Paideia.htm](https://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/other_languages/fren/2010.04_De%20la%20(mes)education%20a%20la%20Paideia.htm)

⁶¹⁰ FOTOPOULOS Takis, « From (mis)education to Paideia », *The International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 2, n° 1, 2005, disponible: [https://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/other_languages/fren/2010.04_De%20la%20\(mes\)education%20a%20la%20Paideia.htm](https://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/other_languages/fren/2010.04_De%20la%20(mes)education%20a%20la%20Paideia.htm)

significations incapables de donner le vrai sens à ce que cette ouverture et cet accueil apporte pour la société. Ainsi, nous pouvons voir comment les significations centrales de l'imaginaire des sociétés se montrent inaptes à signifier l'importance de la pratique de l'hospitalité – qui est une pratique fondamentalement émancipatrice – aux mêmes plans que d'autres aspects sociaux économiques ; si le temps de travail, les obligations économiques ou sociales, les fins conçues dans les logiques atomisées et atomisantes, rendent l'engagement de la pratique de l'hospitalité moins prioritaires que d'autres contraintes, cette pratique ne signifie plus seulement un acte solidaire avec et pour les étranger, elle est, ainsi, une interrogation radicale du fonctionnement de la société. Elle est aussi une *paideia* qui apprend la sensibilité d'entendre les murmures des pas des spectres revenants qui visent le but du renfermement, du repli sur soi qui célèbrent les valeurs identitaires, nationalistes, homophobes, misogynes. Une *paideia* pour saisir l'étrangeté dans la multiplicité et les défendre.

§51 Conclusion

Ainsi, en considérant l'hospitalité comme une *paideia*, nous pouvons dénombrer trois conséquences suivantes que cette dernière engendre dans la société.

L'expérience politique du sujet, maîtrisée et souvent appropriée par les institutions étatiques a engendré une indifférence, sinon un dégoût de la politique chez les individus. Les rencontrent dans les rues, les camps, les endroits improbables dans les villes et en dehors des limites urbaines, sur les îles et aux frontières, donnent les occasions de s'adapter et de se réinventer compte tenu des situations variées et changeantes. Cette expérience requerrait un autre rapport à la politique : les négociations, les manifestations, les contestations et les luttes sociales et politiques avec les autorités, les centres de pouvoir et les mécanismes de prises de décisions à l'échelle locale, nationale et même mondiale. C'est une vraie mobilisation qui sera à l'œuvre et qui sera aussi un retour au social et à la société. Nous pouvons considérer cette expérience politique du sujet comme une réconciliation des sujets avec la politique : une sortie du nihilisme.

La pratique de l'hospitalité, non organisable, non procédurale, présente dans les réseaux horizontaux associatifs ou sous les formats les plus disparates, montre que cette pratique dans laquelle la citoyenneté est à l'épreuve s'apprend concrètement en mettant en question la validité de tout programmes et de plans défini d'avance par les experts, qui prétendent prévoir et prévenir les reconfigurations dues à l'arrivée des étrangers, ou au fait de vivre avec les exilés et même aux adaptations que la vie de la diaspora exige pour tous les citoyens et les cohabitants. La pratique de l'hospitalité est une nouvelle version de la pratique civique qui ne peut être apprise que dans l'action chaque fois renouvelée. Ainsi, elle peut être considérée comme une évacuation de la signification et de de l'institution éducative dans son format traditionnel et étatique

Le changement climatique ne fait qu'augmenter le nombre des migrations sur tous les plans écologiques, économiques, politiques et sociales. Cela se rajoute à toutes les raisons déjà existantes pour lesquelles la migration devient une réponse à des contraintes de vivre. Pourtant, les sociétés d'accueil se montrent non préparées, inapte à mesurer les chances et les défis et incapable de donner et se donner les réponses à la hauteur de ces changements. Lesdits experts, les systèmes éducatifs et, de façon plus générale, l'imaginaire social et les institutions ne sont pas en mesure de réaliser l'urgence, l'importance et aussi la chance de ce défi : les programmes toujours basés ou pris dans les identités, les frontières et les appartenances ne peuvent pas former de bons citoyens capables de se réinventer et d'avoir l'intelligence et la vigilance de capter la sensibilité propre à la situation mondiale de notre époque. La pratique de l'hospitalité, concrètement et mondainement pourrait apprendre ce qui est la vertu et la valeur politique et éthique pour les sociétés qui affrontent plus que jamais la menace de se voir noyées à la fois dans les guerres de retour de l'extrémisme religieux ou idéologique et dans les avalanches des catastrophes naturelles désormais incontrôlables et désastreuses. Ainsi, les mouvements

civiques hospitaliers comme les écoles de civilité peuvent devenir le ciment de ce monde morcelé.

Alors, si « l'essentiel de l'hétéronomie – ou de l'aliénation, au sens général du terme – au niveau individuel, c'est la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrangé la fonction de définir pour le sujet la réalité et le sujet⁶¹¹ », l'hospitalité comme *paideia* prend tout sens émancipateur qui est basé sur le principe de l'« universalité⁶¹² » en tant que le fondement de la relationalité et de l'acceptation mutuelle dans notre Monde de la vie. La réalité représentée dans l'imaginaire institué se voit remise en question dans les décisions, les actes et les réponses que les mouvements des déracinés produisent en se redéfinissant et en donnant les nouveaux sens à la vie ensemble et à de nouvelles subjectivités émergées au cours de ce que nous avons appelé le con-venir.

⁶¹¹ CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975, p. 152

⁶¹² BENHABIB Seyla, *Situating Self*, Cambridge: Polity Presse, 1997, p. 28. L'auteure situe l'universalité face à l'universalisme. L'universalité peut être entendu comme la possibilité d'avoir une vision universelle.

Conclusion

Si l'hospitalité était communément présentée, dans l'imaginaire social des sociétés, comme une leçon de morale pour la philanthropie, il faut dire qu'aujourd'hui le sens de l'hospitalité est en train d'évoluer. Le réchauffement et le dérèglement climatiques exigent urgemment de réfléchir sur de nouvelles façons de vivre ensemble, puisque les catastrophes naturelles causent inévitablement des reconfigurations géopolitiques. Nous ne sommes qu'au début de l'ère des « grands déplacements ».

Ce qui se manifeste dans différentes dimensions naturelles et sociales, c'est que l'ère de la croyance en une raison instrumentale qui peut dominer la nature et la guider vers des objectifs humains est révolue. À l'ère de la globalisation capitaliste, la raison instrumentale n'apprivoise et ne canalise pas la nature, mais la détruit. Cette raison, qui est basée sur les significations du succès, de la victoire et du bonheur absolu, ne propose ni théorie ni imagination pour l'échec. Pour cette raison, lorsque la Terre et la nature sombrent irrévocablement dans le désastre, cet intellect, incapable de comprendre le désastre, s'attache à ses idéaux.

S'agissant de l'hospitalité, la montée ou le retour de courants intellectuels ou politiques qui ont exploité toutes leurs forces pour dénigrer et diaboliser l'immigration et les étrangers est l'un de ces idéaux caducs. C'est dans ce cadre que l'hospitalité acquiert son double sens et sa puissance. Premièrement, l'hospitalité est la seule réponse sage et intelligente à partir de laquelle une politique peut penser les changements démographiques majeurs qui se produiront dans un avenir proche en raison du changement climatique et leurs conséquences économiques, sociales et politiques. Deuxièmement, l'hospitalité

se trouve confrontée à d'anciennes méthodes et techniques encore accrochées au passé, qui n'ont pas la capacité de voir cette nouvelle réalité du monde. Si la réponse peureuse de ces forces est un repli sur soi ou un revenir à soi gonflé et inébranlable, l'hospitalité constitue, quant à elle, une réponse ouverte, courageuse et tournée vers l'avenir. Bien que cette réponse puisse avoir ses sources de légitimité dans l'éthique, elle est un engagement dans une vision proprement politique. Elle est une prévision, une préparation et une adaptation, bref, une réponse pour vivre ensemble dans les nouvelles configurations qui demandent des transformations importantes quant à la question de l'appartenance. Dans ce sens, l'hospitalité est un apprivoisement de la débâcle.

Dans cette réflexion sur l'hospitalité, l'appartenance joue un rôle clé. Elle peut être analysée en deux développements conceptuels. Si dans l'imaginaire de l'État-nation moderne, la citoyenneté définit l'incarnation de l'appartenance juridique et politique des individus à un État, l'hospitalité, à l'ère des catastrophes de la globalisation, se cherche une cosmo-citoyenneté. En ce sens, la relation de citoyenneté ne se définit ni par des voies juridiques ni par référence à un État. En d'autres termes, l'hospitalité dans cette interprétation met l'accent sur le droit d'avoir des droits plutôt que sur une définition nationale et juridique. Dans la deuxième transformation, qui peut être le fondement philosophique et politique de la première, le rapport de citoyenneté fondé sur le sol se transforme en rapport de cosmo-citoyenneté fondé sur la Terre. L'hospitalité promet l'élargissement des droits. L'homme a des droits en raison de sa vie sur Terre. Il a non seulement le droit de circuler et de se déplacer, mais le droit d'aller et de ne pas revenir, le droit d'arriver et de rester, le droit de choisir un lieu de résidence. Ces mots ne doivent pas être compris au sens de la philanthropie, mais comme des préoccupations politiques en temps de catastrophe. L'appartenance se voit donc réhabilitée à l'échelle terrestre ou planétaire. C'est ici que la signification cosmopolitique de l'hospitalité prend tout son sens.

Ainsi, l'hospitalité ferait partie des nouvelles réponses participant à un nouvel imaginaire, une réponse à des questions essentielles dont les réponses constituent l'imaginaire d'une société donnée. À la question « Qui sommes-nous en tant que collectivité ? », l'hospitalité répond par la proposition du devenir continu des déracinés, dans la préoccupation des déplacements. À la question

« Que sommes-nous les un pour les autres ? », l'hospitalité nous engage à une subjectivation basée sur la responsivité. C'est à partir de la responsivité, du répondre-de des sujets, que l'engagement et la solidarité prennent leur sens. C'est donc une proposition qui provient du souci de vivre ensemble paisiblement. A la question « Que voulons-nous, que désirons-nous ? », l'hospitalité dévoile un avenir commun, uniquement envisageable à travers une manière de vivre hospitalière. Et à la question « D'où sommes-nous ? », l'hospitalité s'exclame « toute la Terre ! », dans une compréhension cosmopolitique. Ainsi, l'hospitalité peut être considérée comme porteuse des réponses ontologiques, téléologiques et aussi identitaires, nécessaires à l'existence de tout imaginaire et lui permettant de donner du sens.

La pratique de l'hospitalité, qui est une pratique dans la multiplicité des rôles, positions, localisations, peut ainsi être considérée comme une alternative, un mode d'agir divergent, par rapport à la réaction des États en termes d'accueil des migrants et des étrangers. Elle dénote alors une forme de résistance face à un imaginaire basé sur les vieilles significations de l'appartenance identitaire-nationale ou économique-foncière – une résistance qui engage autant notre manière d'agir que celle d'être-au-monde. Agir avec les autres, dans la pratique de l'hospitalité, nous amène dans des espaces qui nous étaient inconnus auparavant. Connaître l'espace d'action n'est pas un résultat de réflexion et de contemplation ; ce savoir fait partie du processus que nous expérimentons : il s'apprend en se faisant. Dans cette expérience, moi et l'étranger entrons dans une sorte d'interagir, qui est transformateur. Nous n'agissons pas sur la base des dogmes que nous possédons qui orientent et justifient nos actes, mais la solidarité et l'engagement proposent un mode d'action dans lequel le non-savoir de l'espace et de l'autre fait partie de cette structure d'action. Ainsi, l'hospitalité est une sorte de résistance contre les idées qui cherchent à comprendre pleinement la réalité ou à en donner une définition complète comme introduction et première étape de l'action. Quant à la manière d'être au monde, il faut dire que l'hospitalité repose fondamentalement sur l'idée que même dans les raisons et les idées les plus solides sur l'appartenance et la propriété, il y a toujours des fissures et des lacunes. Si les guerres ont changé le rapport entre les sujets et l'appartenance ou la propriété par occupation ou annexion des territoires, l'hospitalité permet d'en

suggérer des remises en question pacifiques. Elle propose une manière d'être dans laquelle notre appartenance à la Terre est le point de départ et non une conclusion qui ferait de la Terre notre propriété. La proposition que nous appartenons à une Terre signifie déjà quelque chose de commun à propos de nous par rapport à une référence – la Terre. Une manière d'être-au-monde dans ce cadre nous apprend qu'avant toute appartenance et propriété, il y a un point commun entre nous : nous partageons tous notre appartenance à la Terre.

Ce commun, la Terre comme appartenance en partage : voilà le point de départ du souci de l'hospitalité !

Bibliographie

ABELLA, Manolo I. « Mondialisation, marchés du travail et mobilité ». *Migrations Société*, n° 79, 2002, pp. 181-194.

ABENSOUR, Miguel. « L'extravagante hypothèse ». *Emmanuel Levinas*, Cadrige, 2006, pp. 55-84.

ABENSOUR, Miguel. *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*, Sens & Tonka, 2013

ABENSOUR, Miguel. *L'intrigue de l'humain Entre métapolitique et politique*, Entretien avec Danielle Cohen-Levinas, Hermann, 2012.

ABENSOUR, Miguel. *Levinas*, Sens et Tonka, 2021.

AGIER, Michel. *L'étranger qui vient. Repenser l'hospitalité*, Seuil, 2018.

AGIER, Michel. « Le campement urbain comme hétérotopie et comme refuge : vers un paysage mondial des espaces précaires ». *Brésil(s), sciences humaines et sociales*, no. 3, 2013, pp. 11-28.

AKAMATSU, Etienne. *Comprendre Levinas*, Armand Colin, 2011.

ANSART-DOURLIN, Michèle. « Castoriadis. Autonomie et hétéronomie individuelle et collective : Les fonctions de la vie imaginaire ». *Cahier de psychologie Politique*, n° 7, 2005.

ANSART-DOURLEU, Michèle. « Autonomie et hétéronomie individuelle et collective, les fonctions de la vie imaginaire ». *Cahier de psychologie Politique*, n° 7, 2005.

ANTONIONI, Manola. « Lu, Vu, Entendu ». *Chimère*, vol.1, no. 76, 2012, pp. 225-237.

ARENDT, Hannah. *Les origines du totalitarisme, L'impérialisme*, Trad. Martine Leiris. Seuil, 2006.

ARENDT, Hannah. *On Violence and Thoughts on Politics and Revolution*, Pinguin classics, 1970.

ARENDT, Hannah. *The human condition*, The University of Chicago Press, 1974.

Aristote. *Poétique*. Livre de Poche, 1990.

AULANIER, Audran. « Nationalisme et cosmopolitisme : la phénoménologie de l'étranger de Bernhard Waldenfels ». *Implications philosophiques*, 2021. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03273623/>

BALIBAR, Étienne. « Altérités ». *Revue d'anthropologie du contemporain*, vol. 9, no. 1, 2016.

BALIBAR, Étienne. *Cosmopolitique : des frontières à l'espèce humaine. Écrits III, La découverte*, 2022.

BALIBAR, Étienne. *Violence et civilité : Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée, 2010.

BASTIANI, Flora. *L'épreuve de l'autre homme dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Thèse de doctorat, Université Toulouse II, 2009.

BAUDART, Anne. « Individualisme et cosmopolitisme ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 61, no. 1, 2009, pp. 5-18.

BENASAYAG, Miguel. BOUNIOL Béatrice. *Abécédaire de l'engagement*, Bayard, 2004.

BENSUSSAN, Gerard. « Difficile hospitalité, entre éthique et politique ». *Cités*, no. 68, 2016, pp. 15-32.

BENVENISTE, Émile. *Le dictionnaire des institutions indo-européennes : économie, parenté, société*, Minuit, 1969.

BERNASCONI, Robert. « The Ethics of Suspicion ». *Research on Phenomenology*, no. 10, 1990, pp. 3-18.

BESSON, Magalie. « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? ». *Éthique publique*, vol. 17, no. 1, 2015, <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/1745#quotation>

BIETLOT, Mathieu. « Hospitalité – pour des formes d'institution sous tension ». *Centre Franco Basaglia*, 19 novembre 2020, <https://www.psychiatries.be/hospitalite/hospitalite-institution-sous-tension/>

BLACKHAM, Harlod John. *Six existentialist thinkers*, Routledge, 1965.

BOUDOU, Benjamin. « La traversée du politique : Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action ». *Raisons politiques*, vol. 1, no. 45, 2012, pp. 211-233.

BOUDOU, Benjamin. *Le dilemme des frontières : Éthique et politique de l'immigration*, Éditions de l'École, 2018.

BOUDOU, Benjamin. *Politique de l'hospitalité*, CNRS, 2018.

BOURDIN, Jean-Claude. « Les équivoques de la civilisation », dir. Binoche Bertrand, Champs Vallon, 2005.

BOUVIER, David. « Mémoire de la cité et mémoire de la tragédie ». *Études de lettres*, 2018, pp. 81-98.

BROSSAT, Alain. *Autochtone imaginaire et étranger imaginé : retour sur la xénophobie ambiante*, Souffle, 2012.

BRUGERE, Fabienne et LE BLANC, Guillaume. *La fin de l'hospitalité : La fin de l'hospitalité ? L'Europe terre d'asile ?*, Paris : Flammarion, 2017

BUTLER, Judith. *La force de la non-violence*, Fayard, 2021.

CALIN, Rodolphe et SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Levinas*, Ellipses, 2011.

CALLINGWOOD, R. G. *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, The Clarendon Press, 1947.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. *L'Évidence de l'asile, essai de philosophie dys-topique du mouvement*, Harmattan, 2016.

CANABATE, Alice. « Entre hétéronomie et autonomie : réflexions sur l'imaginaire instituant et sur les pratiques de l'écologie politique associative », dir. *Philippe Caumière, Sophie Klimis, Autonomie en pratique(s)*, Presse de l'université Saint-Louis, 2019.

CASTORIADIS, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe*, Tome 1, Seuil, 1978

CASTORIADIS, Cornelius. « Paideia and Democracy ». *Counterpoints*, vol. 422, 2012, pp. 71-80.

CASTORIADIS, Cornelius. *Ce qui a fait la Grèce*. Seuil, 2008.

CASTORIADIS, Cornelius. *Domaines de l'homme : les carrefours du labyrinthe*, Tome 2, Seuil, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. *Fait et à faire : Les carrefours du labyrinthe*, Tome 5, Seuil, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. *Figure du pensable : les carrefours du labyrinthe*, Tome 6, Points, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. *Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.

CASTORIADIS, Cornelius. *La démocratie comme régime tragique : indétermination et instabilité*. <https://labyrinthes.wordpress.com/2013/02/18/castoriadis-la-democratie-comme-regime-tragique-indetermination-et-instabilite/>

CASTORIADIS, Cornelius. *La montée de l'insignifiance : les carrefours du labyrinthe*, Tome 4, Points, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. *Le monde morcelé : les carrefours du labyrinthe*, Tome 3, Points, 2000.

CHAUZY, Jean-Philippe. « Les défis à relever dans une économie mondiale en mutation ». *Migrations Société*, vol. 121, no. 1, 2009, pp. 127-139.

CHAVEL, Solange. *Se mettre à la place d'autrui, L'imagination morale*, Presses universitaires de Rennes, 2011.

CLAVIER, Loïc. « L'enseignant dans la pensée de Castoriadis : évaluation et clôture symbolique dans l'éducation ». *Éducation et socialisation*, 2014. <http://journals.openedition.org/edso/1093>

COUDERC, Mathieu. « Être étranger : pour une histoire sociale de l'extranéité ». *Hypothèses*, vol. 1, no. 20, 2017, pp. 15-24.

CRITCHLEY, Simon. « Introduction » to *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, 2003.

CRITCHLEY, Simon. *Une exigence infinie : éthique de l'engagement politique de la résistance*, François Bourin Éditeur, 2013.

CUSSET, Yves. *Prendre sa part de la misère du monde, Pour une philosophie politique de l'accueil*, Éditions de la Transparence, 2015.

D'IRIBARNE, Philippe. « Sérendipité et sciences sociales : enseignements d'une expérience vécue », *SociologieS*, 2013. <https://journals.openedition.org/sociologies/4529>

DAVIES, Paul. « Sincerity and the End on Theodicy: Three Remarks on Levinas and Kant ». *Simon Critchley and Robert Bernasconi*, The Cambridge Companion to Levinas, Cambridge University Press, 2003.

DAYAN-HERZBRUN, Sonia et TASSIN, Étienne. « Présentation ». *Tumultes*, vol. 24, no. 1, 2005, pp. 5-9.

DE LA COMBE, Pierre Judet. *Les tragédies grecques sont-elles tragiques ?*, Bayard, 2010.

DE SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, Payot, 1995.

DELACROIX, Isabelle. « Agir, c'est créer. Penser la démocratie en compagnie de Hannah Arendt et Cornélius Castoriadis », *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, Presses de l'Université Saint-Louis, 2006. pp. 223-256

DELACROIX, Isabelle. *Le social-historique, cet être évènement, Imaginaire et création historique*, Presse de l'Université de Saint-Louis, 2006.

DELEIXHE, Martin. « Démocratie et hospitalité : une lecture politique de la phénoménologie de Waldenfels ». *SociologieS*, 2018, <http://journals.openedition.org/sociologies/6857>

DELEIXHE, Martin. « Une réévaluation du droit cosmopolitique kantien : la citoyenneté européenne comme transition du droit de visite vers le droit de résidence ». *Revue française de science politique*, vol. 64, no. 1, 2014, pp. 79-93.

DELEIXHE, Martin. *Aux bords de la démocratie : Contrôle des frontières et politique de l'hospitalité*, Classiques Garnier, 2016.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1972.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1980.

- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles et PARNET, Claire. *Dialogues*, Flammarion, 1977.
- DELEUZE, Gilles. « Le devenir révolutionnaire et les créations politiques », *Futur antérieur*, n° 1, 1990. Leech, Clifford. *Tragedy*. Routledge, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, Minuit, 1990.
- DERRIDA Jacques, *Voyous*, Galilée, 2003, p. 196
- DERRIDA, Jacques et Anne Dufourmantelle. *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997.
- DERRIDA, Jacques, *A dieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. « Responsabilité et hospitalité ». *L'hospitalité*, Passe de Vent, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Politique de l'amitié*, Galilé, 1994.
- DESCOMBES, Vincent. « Avons-nous une identité ». *L'identité, pour quoi faire ?*, Gallimard, 2020.
- DUCROS, Paul. « La Terre : la théorie du géostatisme d'Edmun Husserl ». *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 3, no. 5, 2007. <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=171>.
- DUFOURMANTELLE, Anne. « L'hospitalité, une valeur universelle ? ». *Insistance*, n° 8, 2012/2, pp. 57-62.111
- ESCOLA, Marc. *Le tragique*. Flammarion, 2001.
- EVEQUE, Ralph. « Chronique d'un mort-vivat : mise en altérité et devenir de l'homo sacer romain ». *Droit et culture: revue internationale interdisciplinaire*, vol. 2, no. 76, 2018, pp. 31-83.
- FALK, Richard, « The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity: the Role of Civil Society Institutions » in *Cosmopolitan Democracy*, 1995,
- FÆSSEL, Michaël. « Le sol et l'horizon ». *Raison présente*, vol. 201, no. 1, 2017, pp. 41-51.
- FOTOPOULOS, Takis, « From (mis)education to Paideia », *The International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 2, n° 1, 2005, disponible sur [https://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/other_languages/fren/2010.04_De%20a%20\(mes\)education%20a%20la%20Paideia.htm](https://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/other_languages/fren/2010.04_De%20a%20(mes)education%20a%20la%20Paideia.htm)
- FOUCAULT, Michel, « Des espaces autres. » Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, *Architecture, Mouvement, Continuité*, no. 5, 1984, pp. 46-49. <https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heterotopia.fr/>.
- FOUCAULT, Michel. *Le corps utopique : les hétérotopies*, Lignes, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Œuvres*, vol. 1, Gallimard, 2015.
- FRANKENA, William. *Ethics*, Prentice-Hall, 1988.

GENDREAU, Geneviève. « La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis ». *Cahiers société*, no. 1, 2019, pp. 125-35. <https://doi.org/10.7202/1068423ar>

GERARD, Valérie. « Être citoyen du monde ». *Tumultes*, vol. 24, no. 1, 2005, 13-26.

GONZALES, Antonio. « Esclavage, universalisme et cosmopolitisme stoïciens entre cité idéale et histoire ». *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad, actas del XXXV coloquio del GIREA : Homenaje a Domingo Placido, 28-30 Noviembre 2012*. Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, pp. 463-485.

GOTMANN Anne, *Le sens de l'hospitalité : Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, PUF, 2001

GROSS, Noé. « Sur les hétérotopies de Michel Foucault ». *Le Foucaldien*, vol. 6, no. 1, 2020. <http://doi.org/10.16995/lefou.72> .

GUIST-DESPRAIRIES, Florence. FAURE Cédric. *Figures de l'imaginaire contemporain*, Éditions des archives contemporaines, 2014.

GUSTINVIL, Jean-Waddimir. « L'action politique : la communauté tragique ». *Tumultes*, vol. 2, no. 55, 2020.

HABERMAS, Jürgen. *Le Discours philosophique de la modernité*. Trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochiltz. Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1988.

HANSEN, Mogens Herman. *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Belles Lettres, 2003.

HAYAT, Pierre. *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Éditions Kimé, 1997.

HEGEL De Georg Wilhelm Friedrich, *Esprit du christianisme et son destin*, Trad. Franck Fischbach, Pocket, 1992.

HOBBS, Thomas. *Léviathan*. Gallimard, 2000.

HUSSERL, Edmund. *La terre ne se meut pas*. Minuit, 1989.

HUSSERL, Edmund. *Les méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, Presse universitaire de France, 1994.

INNERARITY, Daniel. « L'hospitalité élargie : Nous et les autres ». *Le temps de l'hospitalité : Réception de l'œuvre*, dir. de Luc Vineault et al. Presse de l'université Laval, 2015.

ION, Jacques. « Affranchissements et engagements personnels », *L'engagement au pluriel*, dir. de Jacques Ion, Publications de l'Université de Saint-Etienne, pp. 24-44.

JASPERS, Karl, « Kant's Perpetual Peace », *Philosophy and the Word: Selected Essays*, Trad. E. B. Ashton, Washington D.C.: Regence Gateway, 1986

JEFFREY, Kosky. « La libération de l'otage ». *Les études philosophiques*, n° 78, 2006/3.

JONAS, Hans. *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Trad. Jean Greisch, Flammarion, 2013.

KANT, Emmanuel. *Pour la paix perpétuelle : projet philosophique*, Traduit par Joël Lefebvre, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*, Anchor Books, 1969.

KEARNEY, Richard. « L'Autre et l'Étranger : entre Derrida et Ricœur ». *Philosopher en français*, dir. Jean-François Mattéi, Presse Universitaire de France, 2001, pp. 95-111.

KRISTEVA, Julia. *Étranger à nous-mêmes*, Gallimard, 1991.

KRTOLICA, Igor. « Le rhizome deleuzo-guattarien entre philosophie, science, histoire et anthropologie ». *Rue Descartes*, vol. 1, no. 99, 2021, pp. 35-51.

L. MORGAN, Michael. *Discovering Levinas*, Cambridge University Press, 2007.

LAPIERRE, Christopher. « Le fondement imaginaire du perçu chez Merleau-Ponty et Grimaldi ». *Revue de métaphysique et de morale*, 2015, vol. 3, no. 87, pp. 353-376.

LASCH, Christopher & CASTORIADIS, Cornelius. *La culture de l'égoïsme*, Climats, 2014.

LAVERGNE, Cécile. « Les stratégies de civilité : une politique des identités ? ». *Rue Descartes*, vol. 2-3, no. 85-86, pp. 164-176.

LAZZARATO, Maurizio. « Lutte de "minorités" et politique du désir ». *Chimères, revue des schizoanalyses*, no. 33, 1998, pp. 53-62.

LEVINAS Emmanuel. *Time and other*, Trad. Richard. A. Cohen. Duquesne university press, 1997.

LEVINAS, Emmanuel et Rolland, Jacques. *Dieu, la mort et le temps*, Livre de poche, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. « De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas. », *Esprit*, no. 234, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche, 1978.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Presse universitaire de France, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*, Payot & Rivage, 1998

LEVINAS, Emmanuel. *L'humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972

LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'Autre*, Presse universitaire de France, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*, Livre de poche, 2017.

LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*, Fata Morgana, 1994.

- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 1991.
- LIVIANA MESSINA, Aïcha. *L'anarchie de la paix : Levinas et la philosophie politique*, CNRS, 2018
- LLEWELYN, John. *Levinas: The genealogy of ethics*, Routledge, 1995.
- LORDON, Frédéric. *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Seuil, 2013.
- LORDON, Frédéric. « Métaphysique des luttes ». *Conflits des pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Presse de la fondation nationale des sciences po, 2008, pp. 24-26
- LUCKMANN, Thomas. *Social Construction Of Reality*, Penguin UK, 1991.
- MACQUARRIE, John. *Existentialism*, Penguin Books, 1991.
- MAESSCHALCK, Marc. « Étique de la discussion et la création sociale : Habermas versus Castoriadis ». *Variation sur l'éthique : hommage à Jacques Dabin*, Presse de l'Université Saint-Louis, 1994, pp. 173-194.
- MANZI, Joachim et TUDOIRE –SURLAPIERRE, Frédérique. « L'inconnu qui frappe à ma porte ». *Le livre de l'hospitalité : accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, dir. Alain Montandon, Bayard, 2004.
- MARKOPOULOS, Joannis. « Contemporary education and its relation to the sophistic thought ». *Paideia: education in the global era*, vol. 2, International Center for Greek Philosophy and Culture, 2008, pp. 57-64.
- MARTUCCELLI, Danilo. « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création ». *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 113, 2002/2.
- MARX, Karl. *Misère de la philosophie*, Édition sociale, 1972.
- MATTHEWS, Eric. *Twentieth-Century French philosophy*, Oxford University press, 1996.
- MCCLELLAND, John.S. *A history of western political thought*, Routledge, 1998.
- MEIER, Christian. *De la tragédie comme art politique*, Les Belles Lettres, 1991.
- MELLIER, Denis. BASS, Henri-Pierre. « Introduction : une radicale étrangeté au cœur du groupe ». *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, vol. 2, no. 69, 2017, pp. 5-7.
- MISRAHI, Robert. « Martin Buber, philosophe de la relation ». *Revue du MAUSS*, vol. 47, no 1, 2016, pp. 35-43.
- MOUFFE, Chantal. « Le politique et la dynamique des passions ». *Rue Descartes*, vol. 3-4, no. 45-46, 2004, pp. 179-192.
- MOUFFE, Chantal. *Le paradoxe de démocratie*, Trad. Denyse Beaulieu, ENSBA, 2018
- MUGLIONI, Jean-Michel. « La découverte cosmopolitique de l'humanité ». *Le philosophe*, vol. 31, no. 1, 2009, pp. 37-62.

MUNIER, Roger. « Réponse à une enquête sur l'expérience ». *Mise en page*, no. 1, 1972, <https://www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2007-2-page-7.htm#no1>

NDIAYE, Pap et MOUJOURD, Nassima. *Les constructions imaginaires et politiques de l'étranger*. <https://www.linflux.com/non-classe/les-constructions-imaginaires-et-politiques-de-letranger/>

NEWMAN, Jay. « Two Theories of Civilization ». *Philosophy*, vol. 54, no. 210, 1979.

OGILVIE, Bertrand. *L'homme jetable : essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Amsterdam, 2012.

PARK, Daesung. *La stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari*, thèse en philosophie, Université Toulouse Le Mirail – Toulouse II, 2020.

PELLUCHON, Corine. *Comprendre Levinas, Une philosophie pour notre temps*, Seuil, 2020.

PIERRON, Jean-Philippe. « L'engagement, L'envie d'agir, raison d'agir ». *Sens-dessus*, no. 0, 2006/1, pp. 51-61.

POIRIER, Nicolas & Cornelius Castoriadis. « L'imaginaire radical ». *Revue du Mauss*, 2003/1, no. 21, pp. 383-404.

POIRIER, Nicolas. « Castoriadis et l'imaginaire radical : une confrontation avec la phénoménologie ». *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 13, no. 2, 2017. <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=941#tocto1n4>

POIRIER, Nicolas. *Castoriadis : imaginaire radical*, Presse Universitaire de France, 2004.

POIRIER, Nicolas. *L'ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, Payot, 2011.

POUGET, Pierre-Marie. *Migrants, incarner les valeurs humaines : mondialiser l'hospitalité*, Chronique sociale, 2017.

QUERTIER, Cédric. *Guerres et richesses des nations : la communauté des marchands florentins dans la pise du XIV^e siècle*, thèse en histoire, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. « Who is the subject of right of man ? » *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, no. 2-3, 2004, pp. 297-310.

REA, Caterina. « Perception et imaginaire : l'institution humaine entre créativité et sédimentation. Une lecture à partir de Merleau-Ponty et Castoriadis ». *L'imaginaire selon Castoriadis : thèmes et enjeux*, dir. Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Presses de l'Université Saint-Louis, 2006, pp. 75-110.

RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté : finitude et culpabilité*, Points, 2009.

RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 2015.

RIQUETI DE MIRABEAU, Victor. *L'Ami des Hommes : Ou traite de la population*, Wentworth Press, 2018.

ROSELLO, Mireille. *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Stanford University Press, 2001.

SAÏD, Suzanne, *La faute tragique*, Paris : François Maspero, 1978

SALANSKIS, Jean-Michel. « L'étranger de l'hospitalité ». *Lignes*, no. 60, 2019, pp. 175-191.

SCHERER, René. *Hospitalité*, Économie. 2004.

SCHERER, René. *Zeus hospitalier*, Table Ronde, 2005.

SCHROEDER, Brian. « Reterritorializing subjectivity ». *Research in Phenomenology*, no. 42, 2012, pp. 251-266.

SCHÜTZ, Alfred. *L'étranger*, Allia, 2003.

SCHWEITZER, Albert. *The Philosophy of Civilization*, Prometheus Books, 1987.

SEBBAH, François-David. *L'éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle*, Presse universitaire de Paris Nanterre, 2018.

SEBBAH, François-David. *Levinas*. Perrin, 2010.

SELLENET, Catherine. « Un voyage découverte ». *L'école des parents*, vol. 600, no. 1, 2013, pp. 30-35.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la "machine" de guerre de Gilles Deleuze et Félix Guattari ». *Astériorion*, no. 3, 2005. <https://journals.openedition.org/asterion/425>

SIMMEL, George. *L'étranger*, Payot et Rivages, 2019.

STAVO-DEBAUGE, Joan. « De The Stranger d'Alfred Schütz au cas Agnès d'Harold Garfinkler ». *SociologieS*, 2015. <https://doi.org/10.4000/sociologies.4955>

STAVO-DEBAUGE, Joan. *Qu'est-ce que l'hospitalité ? Recevoir l'étranger à la communauté*, Liber, 2017.

TASSIN, Étienne. « La condition migrante : pour une nouvelle approche du cosmopolitisme ». *Tumultes*, vol. 51, no. 2, 2018, pp. 193-221.

TASSIN, Étienne. « Philosophie /et/ politique de la migration ». *Raison publique*, vol. 21, no. 1, 2017, pp. 197-215.

TASSIN, Étienne. *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Bayard, 2012.

TASSIN, Étienne. LOUIS, Camille. « Témoigner de la puissance d'agir », *Hippocampe*, no. 25 2016, <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/141016/temoigner-de-la-puissance-dagir>

TASSIN, Etienne. *Pourquoi agissons-nous ?*, Le Bord de L'eau, 2018.

TASSIN, Étienne. *Un monde commun : pour une cosmo-politique des conflits*, Seuil, 2003.

- TEJADO, Ricardo. « Quelle situation historique pour devenir ». *Chimère*, no. 33, 1998, pp. 89-104.
- TESTART, Alain. *Éléments de classification des sociétés*, Errance, 2005.
- THOMPSON, Simon. *The political theory of recognition : a critical introduction*, Polity, 2006.
- TOMES, Arnaud, Philippe Caumières & Cornelius Castoriadis. *Réinventer la pratique après Marx*, PUF, 2011.
- TRANCHANT, Thibaut. « Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal ». *Cahier Société*, no. 1, 2019.
- URFALINO, Philippe. « La démocratie : nécessaire autolimitation, impossible auto-institution ». *Imaginer l'autonomie : Castoriadis, actualité d'une pensée radicale*, dir. Vincent Descombes, Florence Giust-Desprairies, Seuil, 2021. pp. 31-57
- VANNI, Michel. *L'adresse du politique, Essai d'approche responsive*, Cerf, 2009.
- VANNI, Michel. *L'impatience des réponses : L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, CNRS, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre et Pierre Vidal-Naquet. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, La Découverte, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et politique*, Seuil, 1996.
- VIBERT, Stéphane. « Le nomos comme auto-institution collective. Le « germe grec » de l'autonomie démocratique chez Castoriadis », Caumières, Philippe, et al. *Castoriadis et les Grecs*. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 2010, pp. 27-71
- WALDENFELS, Bernhard. « Der Primat der Einbildungskraft. Zur Rolle des Gesellschaftlichen Imaginären bei Cornelius Castoriadis ». *Autonomie et autotransformation de la société : La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, 1989, pp. 141-160.
- WALDENFELS, Bernhard. « Entre les cultures ». *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 137, no. 4, 2005, pp. 345-358.
- WALDENFELS, Bernhard. « La responsabilité ». *Positivité et transcendance*, dir. de J.-L. Marion, Trad. Sophie-Jan Arrien, Presse universitaire de France, 2000, pp. 259-283.
- WALDENFELS, Bernhard. *Phénoménologie de l'étranger : motifs fondamentaux*, Hermann, 2019.
- WALDENFELS, Bernhard. *Topographie de l'étranger : étude pour une phénoménologie de l'étranger*, Van Dieren, 2009.
- WOLFF, Francis. *Trois utopies contemporaines*, Fayard, 2017.

ZARKA, Yves-Charles. « Exposition de l'idée cosmopolitique : la responsabilité pour l'humanité ». *Archives de philosophie*, vol. 75, no. 3, 2012, pp. 375-393.

ZARKA, Yves-Charles. « Réponses : qu'est-ce que l'inappropriable ? ». *Cités*, vol. 63, no. 3, 2015, pp. 151-159.

Table des matières

Introduction.....	11
--------------------------	-----------

Chapitre 1. L'hospitalité et l'imaginaire	37
--	-----------

§1	L'hospitalité, une définition	37
§2	Imaginaire et hospitalité	41
§3	L'imaginaire social de la société et la signification de l'hospitalité	45
§4	La gestion de l'hospitalité contre la pratique de l'hospitalité	49
§5	Société hétéronome, société autonome	51
§6	Hospitalité et autonomie.....	53
§7	L'imaginaire de l'hospitalité dans la modernité et ses paradoxes	56
§8	Les imaginaires antagonistes et l'hospitalité	59
§9	La proposition de con-venir.....	63
§10	Tension et solution, les notions qui caractérisent l'hospitalité	67
§11	Conclusion.....	76

Chapitre 2. L'hospitalité et l'éthique	77
---	-----------

§12	Éthique lévinassienne et la possibilité de penser l'hospitalité	78
§13	Les sources éthiques de l'hospitalité : la possibilité d'une redéfinition hospitalière de l'éthique et la politique	83
§14	Repenser l'éthique ; ouvrir le chemin pour une politique de l'hospitalité	93
§15	L'Éthique et l'hospitalité ; l'éthique de l'hospitalité	98
§16	Responsabilité centripète.....	101
§17	Responsabilité centrifuge	114
§18	Hospitalité entre politique et éthique ?	119
§19	Conclusion.....	125

Chapitre 3. L'hospitalité et la politique127

§20	Le mouvement de l'hospitalité comme force d'opposition contre la centripétence de la politique.....	129
§21	Politique de l'hospitalité : un mouvement centrifuge	134
§22	Humanisation du lieu, lieu de croisement : Levinas, Deleuze, Guattari	147
§23	Devenir de l'hospitalité	152
§24	Centripétence de la politique contre l'hospitalité	158
§25	Lutte hétérotopisante des dehors de la politique centripète	168
§26	Hétérotopie : extraterritorialité, régime d'exception, exclusion	171
§27	Conclusion.....	177

Chapitre 4. L'étranger.....179

§28	Brève histoire du rapport entre le soi et l'autre dans la philosophie moderne	179
§29	L'étranger et l'hospitalité : un rapport consubstantiel	190
§30	Qui est-il l'étranger : où est l'étranger.....	192
§31	L'étranger une définition impossible ?	195
§32	L'étranger-à, l'étranger-pour contre l'étranger absolu	199
§33	Question de l'étranger : croisement entre l'imaginaire social et la phénoménologie	202
§34	Imaginaire de l'étranger	207
§35	Que fait-il l'étranger ? au lieu de qui est-il l'étranger ?.....	211
§36	Politisation de l'autre : imaginer le lieu de l'étranger, les lieux étrangers.....	215
§37	Lieu d'interculturalité.....	219
§38	L'imaginaire social institué du Nous face à l'imaginaire de con-venir : l'autolimitation de la société et son rapport avec l'hospitalité	222
§39	Conclusion.....	231

Chapitre 5. L'hospitalité et le tragique235

§40	Tragique politique ; une politique s'inspirant du tragique.....	235
§41	La tragédie un genre littéraire inédit.....	236
§42	La tragédie comme institution politico-sociale grecque	242
§43	Le Chaos en tant que base pour le tragique et la démocratie	245
§44	Politique démocratique et son rapport à la philosophie :.....	249
§45	Vision tragique comme une éthique difficile.....	252
§46	Conclusion.....	262

Chapitre 6. L'hospitalité et la cosmopolitique265

§47 La cosmopolitique : une notion historique267
§48 La cosmopolitique, une double alternative : mondanéité politique et éthique.....276
§49 Hospitalité, cosmopolitique et démocratie289
§50 L'hospitalité : une *paideia*.....292
§51 Conclusion.....297

Conclusion.....301

Bibliographie305

Table des matières.....317