

Hostipitalité

Avant même de commencer, je lirai, je relirai avec vous au titre de l'exergue, un long et célèbre passage de Kant.

Je le lirai pour commencer presque sans commentaire. Mais il veillera, par chacun de ses mots, sur toute cette conférence, sur toutes les questions de l'hospitalité, sur les questions historiques, à la fois sans âge, archaïques, modernes, actuelles ou à venir qu'aimante le simple mot d'hospitalité, les questions historiques, éthiques, juridiques, politiques, économiques, de l'hospitalité.

Il s'agit, comme vous l'avez sans doute déjà deviné, dans *Vers la paix perpétuelle*, du fameux *Troisième article définitif en vue de la paix perpétuelle* (Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden), dont le titre est:

"Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein": Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle. «Donc déjà se pose la question de conditionnalité, de l'hospitalité conditionnée ou inconditionnelle.»*

Deux mots sont soulignés par Kant dans ce titre: droit cosmopolitique (**Weltbürgerrecht**: droit des citoyens du monde): nous sommes donc bien dans l'espace du droit et non de la morale et de la politique ou d'autre chose encore, mais d'un droit déterminé dans sa relation à la citoyenneté, à l'Etat, au sujet de l'Etat, fût-ce d'un Etat mondial; il s'agit donc d'un droit international; l'autre mot souligné, c'est *hospitalité* (*der allgemeinen Hospitalität, de l'hospitalité universelle*). Il s'agit donc de définir les conditions d'un droit cosmopolitique, d'un droit dont les termes seraient établis par un traité entre des

* Les passages entre guillemets « » sont les commentaires faits par Jacques Derrida pendant la conférence et ont été ajoutés au texte par les éditeurs.

Etats, par une sorte de charte de L'ONU avant la lettre, et l'une de ces conditions serait ce que Kant appelle l'hospitalité universelle, *die allgemeine Hospitalität*.

Je le cite, ce titre, en allemand pour bien y marquer que le mot pour *hospitalité* est un mot latin (*Hospitalität*, mot d'origine latine, d'une origine troublante et troublée, mot qui porte comme sa propre contradiction incorporée en lui-même, mot latin qui se laisse parasiter par son contraire, l'hostilité, hôte indésirable qu'il héberge comme la contradiction de soi dans son corps propre, et dont nous aurons beaucoup à reparler).

Ce mot latin, *Hospitalität*, Kant lui trouvera, dès la première phrase de l'article que je vais lire maintenant, un équivalent germanique, *Wirtbarkeit* (qu'il mettra entre parenthèses comme un équivalent à *Hospitalität*).

Cet équivalent rappelé par Kant c'est donc *Wirtbarkeit*. Kant écrit: "Comme dans les articles précédents, il s'agit ici non de philanthropie, mais de droit (*Es ist hier ... nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede*) [en précisant qu'il s'agit ici de droit et non de philanthropie, Kant ne veut pas marquer, bien entendu que ce droit doit être misanthropique, ni même ananthropique, c'est un droit humain, ce droit à l'hospitalité – et c'est déjà pour nous l'annonce d'une grave question que celle de cette dimension anthropologique de l'hospitalité ou du droit à l'hospitalité: que dire et peut-on parler d'une hospitalité à du non humain, à du divin, par exemple, à de l'animal, à du végétal; doit-on l'hospitalité, et est-ce le bon mot quand il s'agit d'accueillir – ou de se faire accueillir par – l'autre ou l'étranger, comme dieu, comme animal ou comme plante, pour se servir de ces trois catégories conventionnelles?] Donc Kant en soulignant qu'il s'agit là de droit et non de philanthropie ne veut pas dire que le droit à l'hospitalité est anhumain ou inhumain mais qu'il ne relève pas, en tant que droit, de *l'amour des hommes comme mobile sentimental*. L'hospitalité universelle relève d'une obligation, d'un droit et d'un devoir réglés par la loi; ailleurs, dans la *Doctrine élémentaire* qui conclut sa *Doctrine de la vertu*, Kant distingue le *philanthrope* de ce qu'il appelle *l'ami des hommes* (et

je me permets de renvoyer ceux que cette distinction pourrait intéresser à ce que j'en dis dans *Politiques de l'amitié*, dans le passage consacré au "cygne noir"⁽¹⁾). Je reviens donc à cette première phrase et au mot allemand qui accompagne entre parenthèses *Hospitalität*: "Comme dans les articles précédents, il s'agit ici non de philanthropie mais de droit; et par conséquent l'hospitalité (*Hospitalität*) (*Wirtbarkeit*) signifie le droit pour l'étranger (*bedeutet das Recht eines Fremdlings*), à son arrivée sur le sol d'un autre (*seiner Ankunft auf den Boden eines andern wegen*), de ne pas être traité par lui en ennemi (*von diesem nicht feindselig behandelt zu werden*)."

Déjà, vous le voyez, l'hospitalité est opposée à ce qui n'est rien d'autre que l'opposition même, à savoir l'hostilité (*Feindseligkeit*). L'hôte accueilli est un étranger traité en ami ou en allié, par opposition à l'autre étranger traité en ennemi (ami/ennemi, hospitalité/hostilité). Le couple dont nous n'avons pas fini de parler hospitalité/hostilité est en place. Je voudrais avant de poursuivre ma simple lecture ou citation, souligner le mot allemand (*Wirtbarkeit*) que Kant ajoute entre parenthèses, comme équivalent du latin *Hospitalität*. *Wirt*, donc, (féminin *Wirtin*) c'est-à-la fois le patron et l'hôte, l'hôte qui reçoit (*the host*) le *Gast*, le *Gastgeber*, le patron d'un hôtel, d'un restaurant. *Wirtlich*, comme *Gastlich*, signifie "hospitalier", "accueillant". *Wirtshaus*, c'est le café, le cabaret, l'auberge, le lieu qui héberge. Et *Wirt* commande tout le lexique de la *Wirtschaft*, c'est-à-dire de l'économie, donc de l'*oikonomia*, de la loi de la maison «là où justement c'est le patron de la maison qui définit les conditions de l'hospitalité, de l'accueil, celui qui reçoit, qui est le maître chez lui, dans sa maison, dans son état, dans sa nation, dans sa cité, dans sa ville, qui reste le maître chez lui; là où il n'y a pas par conséquent, d'accueil inconditionnel, de passage inconditionnel de la porte.» Le *Wirt*, le *Gast* est ici aussi bien celui qui, en tant que hôte (*host* et non *guest*) reçoit, accueille, offre l'hospitalité dans son hôtel, que, et d'abord et pour cause, celui qui est le maître de maison, le patron, le maître *chez soi*. Au fond, avant même de commencer, nous pourrions arrêter là notre réflexion, sur la formalisation

d'une loi de l'hospitalité qui frappe violemment d'une contradiction le concept même de l'hospitalité en en arrêtant la limite, en le dé-terminant: l'hospitalité, c'est bien, il en faut, c'est un droit, un devoir, une obligation, une loi, c'est l'accueil de l'autre étranger en ami mais à la condition que l'hôte, le *host*, le *Wirt*, celui qui reçoit ou héberge ou *donne asile* reste le *patron*, le maître de maison, à la condition qu'il garde l'autorité du *soi chez soi*, qu'il se garde et garde et regarde ce qui le regarde, et donc affirme la loi de l'hospitalité comme loi de la maison, *oikonomia*, loi de sa maison, loi du lieu (maison, hôtel, hôpital, hospice, famille, cité, nation, langue, etc.), loi de l'identité qui dé-limite le lieu *même* de l'hospitalité offerte et garde l'autorité sur elle, garde la vérité de l'autorité, reste le lieu de la garde, c'est à dire de la vérité: donc limite le don offert et fait de cette limitation, à savoir l'être-soi *chez soi*, la condition du don et de l'hospitalité. C'est là le principe, «on pourrait dire, l'aporie,» à la fois de la constitution et de l'implosion du concept d'hospitalité dont mon hypothèse est que nous ne cesserons d'en vérifier les effets. Cette implosion ou si vous préférez cette auto-déconstruction ayant déjà eu lieu, nous pourrions, je le disais, arrêter ici «la réflexion sur cette aporie». L'hospitalité est un concept et une expérience contradictoires en soi, qui ne peut que s'auto-détruire «autrement dit, se produire comme impossible, n'être possible qu'à la condition de son impossibilité» ou se protéger elle-même d'elle-même, s'auto-immuniser en quelque sorte, c'est à dire se déconstruire d'elle-même –justement– en s'exerçant, justement.

Mais pour ne pas arrêter ici avant même d'avoir commencé, je vais faire comme si nous n'avions encore rien dit et nous allons continuer pendant quelques temps encore.

Je vais donc, toujours à titre d'exergue, continuer, mais cette fois sans m'arrêter, la lecture de texte de Kant jusqu'au bout. On pourrait tomber en arrêt devant chaque mot mais comme c'est un exergue, je ne le ferai pas, j'irai de l'avant. Nous aurons mille fois l'occasion d'y revenir plus tard.

Comme dans les articles précédents, il s'agit ici non de

philanthropie, mais de *droit*; aussi bien l'*hospitalité* (*hospitalitas*) signifie le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi. On peut le renvoyer, si cela n'implique pas sa perte,² mais aussi longtemps qu'il se tient paisiblement à sa place, on ne peut l'aborder en ennemi. L'étranger ne peut pas prétendre à un *droit de résidence* (cela exigerait un traité particulier de bienfaisance qui ferait de lui, pour un certain temps, un habitant du foyer) mais à un *droit de visite*³: ce droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société, en vertu du droit de la commune possession de la surface de la terre, sur laquelle, puisqu'elle est sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini, mais doivent finalement se supporter les uns à côté des autres et dont personne à l'origine n'a plus qu'un autre le droit d'occuper tel endroit.⁴ – Des parties inhabitées de cette surface, la mer et les déserts de sable séparent cette communauté, d'une manière telle cependant que le *vaisseau* ou le *chameau* (le *vaisseau* du désert) permettent de se rapprocher les uns des autres par delà les contrées sans maître et d'utiliser, en vue d'un commerce possible, le droit de jouir de la *surface* qui appartient en commun au genre humain. L'inhospitalité des côtes maritimes (par exemple celles des barbares) qui permet de pirater les vaisseaux dans les mers voisines ou de réduire en esclavage les marins échoués, ou bien celle des déserts de sable (des bédouins arabes) qui considèrent comme un droit de piller ceux qui s'approchent des tribus nomades, sont contraires par conséquent au droit naturel⁵; mais ce droit d'hospitalité, c'est-à-dire l'autorisation accordée aux arrivants étrangers, s'arrête à la *recherche* des conditions de possibilité d'un commerce avec les anciens habitants. – De cette manière, des parties du monde éloignées peuvent entrer pacifiquement en relations mutuelles, relations qui peuvent finalement devenir publiques et légales et ainsi enfin rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique.

Si on compare à cela la conduite *inhospitalière* des Etats civilisés et particulièrement des Etats commerçants de notre partie du monde, l'injustice, dont ils font preuve, quand ils

visitent des pays et des peuples étrangers (visite qui pour eux signifie la même chose que la *conquête*) va jusqu'à l'horreur. L'Amérique, les pays de Nègres, les îles aux épices, le Cap, etc. étaient à leurs yeux, quand ils les découvrirent, des pays qui n'appartenaient à personne; ils ne tenaient aucun compte des habitants. En Inde orientale (en Hindoustan), ils introduisirent, sous le prétexte d'un simple projet de comptoirs commerciaux, des troupes étrangères, ce qui provoqua l'oppression des indigènes, le soulèvement des divers Etats de ce pays et jusqu'aux guerres largement étendues, la famine, la rébellion, la trahison et toute la litanie des maux qui oppriment le genre humain qu'on peut continuer à égrener.

La communauté (plus ou moins soudée), s'étant de manière générale répandue parmi les peuples de la terre, est arrivée à un point tel que l'atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous*. Aussi bien l'idée d'un droit cosmopolite n'est pas un mode de représentation fantaisiste et extravagant du droit, mais c'est un complément nécessaire du code non écrit, aussi bien du droit civique que du droit des gens en vue du droit public des hommes en général et ainsi de la paix perpétuelle dont on ne peut se flatter de se rapprocher continuellement qu'à cette seule condition.⁶

«La paix perpétuelle pour Kant n'est pas simplement un concept utopique projeté à l'infini. Dès qu'on pense au concept de paix dans sa rigueur, il faut penser à la paix perpétuelle. Une paix qui serait simplement une armistice ne serait pas une paix. La paix implique dans son concept de paix la promesse de l'éternité. Autrement, ce n'est pas une paix. Donc Kant ne fait ici que canaliser la structure même du concept de paix qui implique une promesse de renouvellement indéfini, donc éternelle.»

Maintenant nous commençons ou nous faisons semblant d'ouvrir la porte, «cette porte impossible, sublime ou non». Nous sommes sur le seuil.

Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité.

Pas encore.

Pas encore, mais le saurons-nous jamais? Est-ce là une question de savoir et une question de temps?

Voilà donc, en tout cas, la phrase que je vous adresse, telle que je vous l'ai déjà adressée et que je place maintenant entre guillemets: **"Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité"**. C'est une phrase que je vous adresse en français dans ma langue, chez moi, pour commencer et comme pour vous souhaiter la bienvenue «là où je suis reçu chez vous» où je prends la parole dans ma langue, ce qui semble supposer que je suis ici «chez moi», maître chez moi, que je vous y reçois, invite, accepte ou accueille, laisse venir et passer le seuil, en vous disant "bienvenu", "welcome".

Je répète: **"Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité."**

Déjà, vous l'avez entendu, j'ai utilisé, j'ai usé les mots les plus usés du code de l'hospitalité dont le lexique est fait des mots "inviter", "accueillir", recevoir "chez soi" alors qu'on est "maître chez soi" et du seuil.

Adresser dès lors, comme un hôte à un hôte, (*a host to a guest*), la première phrase par laquelle j'ai commencé, "nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité", cela semble contredire, dans une auto-contradiction, «une aporie, si vous voulez,» une contradiction performative tout ce que je viens de rappeler, à savoir que nous comprenons très bien tous ces mots, et qu'ils appartiennent au lexique courant ou à la sémantique commune de l'hospitalité, de toute pré-compréhension de ce qu'est et que veut dire l'"hospitalité", à savoir "accueillir", "accepter", "inviter", "recevoir", "souhaiter" la bienvenue "chez soi", là où chez soi, on est le maître de maison ou le maître de la cité, ou le maître de la nation, de la langue ou le maître de l'Etat, lieux depuis lesquels on souhaite la bienvenue à l'autre (mais qu'est-ce qu'une "bienvenue"?) et lui accorde une sorte de *droit d'asile* en l'autorisant à franchir un seuil qui soit un seuil, «une porte qui soit une porte», un seuil déterminable parce qu'identique à lui-

même et indivisible, un seuil dont la ligne soit tracée (la porte d'une maison, maison humaine, famille ou maison de dieu, temple ou hôtel-dieu, hospice, hôpital ou hôtel hospitalier, frontière d'un cité ou d'un pays, ou d'une langue, etc). Nous croyons bien entendre tous ces mots usuels dans la langue française –où je suis *comme chez moi*– et dans tout ce qu'elle traduit, la langue française (et la traduction est aussi un phénomène, nous le notions tout à l'heure, ou une expérience énigmatique de l'hospitalité, sinon la condition de toute hospitalité en général).

Et pourtant, alors même que nous nous entendons assez bien, je le suppose, sur le sens ou la pré-compréhension de tout ce vocabulaire de l'hospitalité et des lois dites de l'hospitalité, j'ai osé commencer par vous dire, comme en manière de "bienvenue": **"Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité"**. Contradiction performative, en apparence, que de souhaiter la bienvenue en avouant qu'on ne sait pas ce que veut dire "bienvenue", et que peut-être il n'y en a pas de bienvenu qui soit parfaitement bienvenue «qui ne soit pas justement hypocrite ou conditionnelle»; contradiction performative tout aussi insolite et déroutante qu'une apostrophe du genre "Ô mes amis, il n'y a nul ami", «phrase prêtée à Aristote», au sens et aux conséquences de laquelle elle n'est sans doute pas tout à fait étrangère, à supposer qu'on sache ce que "étranger" veut dire, et là encore se concentre toute la question de l'hospitalité.

Je vous dois donc, comme à mes hôtes, une explication. Cette petite phrase: **"nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité"**, qui nous implique, qui vous a déjà impliqué autoritairement, d'avance, dans un nous qui parle français, «phrase que nous comprenons sans comprendre,» peut avoir plusieurs acceptions. **Au moins trois et sans doute plus de quatre.**

Avant de commencer à les déplier, notez au passage que le mot "acception", de *accipere* ou de *acceptio* et qui veut dire en français le sens qu'on accorde à un mot (et que beaucoup font la faute tentante de confondre avec "acceptation"), ce mot

d'"acception" appartient précisément aussi au discours de l'hospitalité; il est logé au cœur du discours de l'hospitalité; l'acception, en latin, c'est, comme l'acceptation, l'action de recevoir, l'accueil accordé, la façon dont on reçoit. «Evidemment une réflexion sur l'hospitalité est une réflexion sur ce que ce mot "recevoir" veut dire. Que veut dire recevoir?» C'est comme un post-scriptum au *Timée* de Platon, là où il est dit que «Khôra», le lieu, est cela qui reçoit (*endekhomai, endekhomenon*), le receptacle (*dekhomenon* – qui peut signifier aussi "il est acceptable, permis, possible"); en latin, *acceptio*, c'est l'action de recevoir, la réception, l'accueil ("réception" et "accueil" sont aussi des mots que vous lisez souvent à l'entrée des hôtels ou des hôpitaux, de ce qu'on appelait aussi naguère des hospices, des lieux d'hospitalité publique). *Acceptor* est celui qui reçoit, qui fait accueil, qui réserve, comme on dit aussi, un accueil ou qui approuve, qui accepte l'autre, ce que dit ou fait l'autre. Quand j'ai dit que je parle ici chez moi, ma langue, le français, cela veut dire aussi que je suis plus accueillant au latin, aux langues latines qu'à d'autres, et vous voyez avec quelle violence je me comporte, au moment même d'accueillir, comme maître chez moi. *Accepto*, fréquentatif de *accipio* (à savoir du verbe qui importe le plus ici *accipio*) qui signifie *prendre* (*capere* ou comprendre pour faire venir à soi, pour recevoir, accueillir); *accepto*, donc le fréquentatif de *accipio*, signifie "avoir l'habitude de recevoir". *Accepto*: j'ai l'habitude de recevoir, de faire accueil, et dans cette mesure, de ce point de vue, c'est presque un synonyme de *recipio*, qui veut dire à la fois prendre en retour, de nouveau et recevoir, accueillir, accepter, le re- ayant parfois le sens du retour et de la répétition, du nouveau de "de nouveau", à nouveau, et quand le re- s'efface de recevoir au sens de accueillir, accepter, fût-ce pour la première fois. Vous voyez déjà que, outre l'idée de répétition nécessaire et donc de loi, d'itérabilité et de loi d'itérabilité au cœur de toute loi de l'hospitalité, nous avons là, avec la sémantique de l'acception ou de l'acceptation, de la réception, la double postulation du donner et du prendre (*capere*), du donner et du comprendre en soi et chez soi, «dans

sa langue» non pas une seule fois mais en se disant prêt à répéter, à renouveler à continuer dès la première fois. Oui, oui, soyez le/la bienvenu(e). L'hospitalité donne et prend à plus d'une reprise chez soi. Elle donne, elle offre, elle tend mais ce qu'elle donne, offre, tend, c'est l'accueil qui comprend et fait ou laisse venir chez soi, pliant l'autre étranger à la loi intérieure de l'hôte (*host*, *Wirt*, etc.) qui a tendance à commencer par dicter la loi de son langage et sa propre acception du sens des mots, c'est-à-dire aussi ses propres concepts. L'acception des mots est aussi le concept, le *Begriff*, la manière dont on saisit ou comprend, prend, appréhende le sens du mot en lui donnant un sens.

Je disais donc que la phrase que je vous ai adressée, à savoir, "nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité" peut avoir plusieurs acceptions. **Au moins trois et sans doute plus de quatre.**

1. La première acception, c'est celle qui dépendrait de l'accent mis sur le mot "savoir": nous ne *savons* pas, nous ne *savons* pas ce qu'est l'hospitalité. Ce non-savoir n'est pas nécessairement une déficience, une infirmité, un manque. Son apparente négativité, cette négativité grammaticale (le non-savoir) ne signifierait pas l'ignorance mais signalerait ou rappellerait seulement que l'hospitalité n'est pas un concept qui se prête à un savoir objectif. Bien sûr, il y a un concept de l'hospitalité, du sens de ce mot *hospitalité*, et nous en avons quelque pré-compréhension. Nous ne pourrions pas en parler autrement, à supposer que nous en parlions en sachant ce que parler veut dire. Mais d'une part ce que nous pré-comprenons ainsi, nous le vérifierons, est rebelle à une identité à soi ou à une détermination conceptuelle conséquente et stabilisable, objectivable. D'autre part, ce dont ce concept est le concept *n'est pas*, n'est pas un étant, n'est pas quelque chose qui, en tant qu'étant, chose ou objet, puisse relever d'un savoir. L'hospitalité, s'il y en a, est une expérience, au sens le plus énigmatique de ce terme qui non seulement, au-delà de la

chose, de l'objet, de l'étant présent, en appelle à l'acte et à l'intention mais une expérience intentionnelle qui se porte, au-delà du savoir, vers l'autre comme étranger absolu, comme inconnu, là où je sais que je ne sais rien de lui (nous reviendrons tout à l'heure ou plus tard sur la distinction si difficile et si nécessaire entre ces deux concepts pourtant indissociables, l'autre et l'étranger, distinction indispensable pourtant si l'on veut cerner quelque spécificité de l'hospitalité). «L'hospitalité est due à l'autre comme étranger. Mais si on détermine l'autre comme étranger, on introduit déjà des cercles de conditionnalité que sont la famille, la nation, l'Etat, la citoyenneté. Mais, il y a peut être un autre qui est encore plus étranger que cela dont l'étrangeté ne se limite pas à l'étrangeté par rapport à la langue, à la famille ou à la citoyenneté. Donc naturellement, j'essaie de déterminer cette dimension de non-savoir qui est essentielle dans l'hospitalité.» Il faut donc savoir tout ce qu'on peut savoir de l'hospitalité, sans doute, et il y a tant à savoir; il faut porter certes ce savoir à la plus haute et plus riche conscience possible; mais il faut aussi savoir que l'hospitalité se donne, et se donne à penser au-delà du savoir.

2. La deuxième acception de cette phrase apparemment négative: "**nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité**" pourrait paraître enveloppée par la première. Si nous ne savons pas ce qu'est l'hospitalité, c'est qu'elle n'est pas, elle n'est pas un étant présent. Cet acte intentionnel, cette adresse ou cette invitation, cette expérience qui appelle et s'adresse à l'autre comme étranger pour lui dire la "bienvenue" n'est pas en plusieurs sens du n'être-pas, je ne dis pas du néant. D'abord elle n'est pas parce qu'elle s'annonce souvent (mais ce sera là l'un de nos problèmes majeurs), comme une loi, un devoir ou un droit, une obligation, donc un devoir-être plutôt que comme un être ou un étant et sans même se référer au texte de Kant, par lequel nous avons ouvert cette séance, texte juridique qui définit le droit de l'étranger, donc, réciproquement le devoir ou l'obligation d'hospitalité de la part de l'hôte (*host*) qui est maître chez lui, qui est *qui il est* chez lui, nous pourrions aussi

invoquer tous les textes qu'on peut inscrire sous le titre "Les lois de l'hospitalité" – en particulier celui de Klossowski dans *Roberte ce soir*, texte sur lequel nous reviendrons bien sûr et qui analyse bien une contradiction interne et essentielle de l'hospitalité, contradiction qui se laisse pressentir dès cette sorte de préface ou de protocole intitulé "Difficultés" et où la contradiction temporelle de l'hospitalité est telle que l'expérience ne peut pas durer; elle ne peut que se préformer dans l'imminence de ce qui est "sur le point d'arriver" et ne peut durer qu'un instant, un instant parce que justement une contradiction ne peut durer sans se dialectiser (paradoxe kierkegaardien) et qu'on ne peut pas, dit le texte, "à la fois prendre et ne pas prendre". Je lis très vite ces "Difficultés" en y soulignant cette contradiction temporelle et la place préfacière ou protocolaire de ces "Difficultés" par rapport au texte ou à la charte intitulée "Les lois de l'hospitalité"

Quand mon oncle Octave prenait ma tante Roberte dans ses bras, il ne fallait pas croire qu'il fût seul à la prendre. Un invité entrait alors que Roberte tout à la présence de mon oncle, ne l'attendait pas, et pendant qu'elle craignait que l'invité ne vînt, parce que Roberte s'attendait à quelque invité d'une résolution irrésistible, déjà l'invité surgissait derrière elle, alors que c'était mon oncle qui entrait, juste à temps pour surprendre l'effroi satisfait de ma tante, surprise par l'invité. Mais dans l'esprit de mon oncle, cela ne durait qu'un instant et de nouveau mon oncle était sur le point de prendre ma tante dans ses bras. Cela ne durait qu'un instant... car enfin, on ne peut pas à la fois prendre et ne pas prendre, être là et n'y pas être, entrer quand on est à l'intérieur. Mon oncle Octave en demandait trop s'il voulait prolonger l'instant de la porte ouverte, c'était déjà beaucoup qu'il pût obtenir que l'invité apparût à la porte et qu'à l'instant même l'invité surgît derrière Roberte pour permettre à Octave de se sentir lui-même l'invité quand, empruntant à l'invité le geste d'ouvrir la porte, venant du dehors, il pouvait de là, les apercevoir avec le sentiment que c'était lui, Octave, qui surprenait ma tante.

Rien ne saurait mieux donner une idée de la mentalité de mon oncle que ces pages manuscrites qu'il avait fait mettre sous verre et encadrer pour les suspendre au mur de la chambre réservée aux visiteurs, juste au-dessus du lit, quelques fleurs des champs se fanant sur le cadre de style ancien.⁸

Les lois de l'hospitalité proprement dites seront marquées par cette contradiction inscrite dans l'essence de l'hôtesse, puisque l'intérêt, l'un des intérêts de ce livre de Klossowski est d'avoir traité le problème de l'hospitalité en y tenant le compte le plus aigu et le plus douloureux mais aussi le plus extatique de la différence sexuelle dans le couple et dans la relation de couple au tiers (au *terstis* qui est ici à la fois témoin et invité), bien sûr, contradiction inscrite dans l'essence de l'hôtesse que Klossowski analyse, comme souvent, dans le langage théologico-scolastique de l'essence et de l'existence, et qui devra conduire, selon une nécessité que nous mettrons souvent à l'épreuve, dans le renversement selon lequel le maître de céans, le maître chez soi, l'hôte (*host*) ne puisse accomplir sa mission d'hôte, donc l'hospitalité, qu'en devenant invité par l'autre chez lui, en étant accueilli par qui il accueille, en recevant l'hospitalité qu'il donne. Je me contenterai de lire, en attendant d'y revenir plus tard, deux passages des *Lois de l'hospitalité*, l'un qui décrit la contradiction de l'essence de l'hôtesse, l'autre, en conclusion, qui dit le renversement final des rôles de l'hôte et de l'hôte, de l'hôte invitant comme *host* (maître chez soi) et de l'hôte invité comme *guest*, de l'invitant et de l'invité, du devenir-invité, si vous voulez, de l'invitant. L'invitant devient comme l'otage de l'invité, de son hôte, l'otage de celui qu'il reçoit et qui le retient chez lui. Il nous faudra, il nous faudrait entreprendre un long travail sur l'otage, la logique, l'économie, la politique de l'otage. Le mot *otage* (dont *Littré* conteste, que dans son usage courant, il vienne de "ostage" qui, lui, provient de *hoste*, *oste* et qui a pu signifier, dans certains textes du XIII^e siècle, ce que nous appelons aujourd'hui otage; pour *Littré* "otage" viendrait de la contraction *hostaticum* de *obsidaticum*, de *obsudatus*, qui veut

dire "gage", de *obses*, *obsiditis*, otage, otage de guerre (incontestable), de *obsidere*, occuper, posséder, voire assiéger, obséder; *Le Robert*, lui ne fait pas tant de façon pour faire dériver *otage* de *hostage* qui veut dire logement, demeure, lieu où les hôtes sont logés, les otages étant d'abord, justement comme gages, garants, répondants de l'ennemi, logés chez le souverain. Je n'ai pas fait de recherche étymologique plus sérieuse mais il est incontestable que *obses* veut dire otage de guerre en latin; les deux étymologies s'allient d'ailleurs facilement: dans les deux cas, l'otage est le gage d'une occupation: l'otage est le gage de l'autre tenu dans un lieu et tenant lieu.

Il faudra poursuivre cette terrifiante et indépassable stratégie de l'otage aussi bien dans la direction d'une modernité et d'une spécificité techno-politique de la prise d'otage (qui n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était il y a seulement quelques décennies), que dans la direction (inverse, si on peut dire) de ce que Lévinas appelle l'otage, quand il dit que l'exercice de la responsabilité éthique commence là où je suis et dois être l'otage de l'autre, livré passivement à l'autre avant d'être à moi-même⁹ (le thème de l'obsession, de l'obsidionalité, de la persécution aussi jouant d'ailleurs un rôle essentiel et indissociable de celui de l'otage dans le discours de Lévinas sur la responsabilité devant autrui, qui suppose que je sois, en un sens non négatif de ce terme, originairement, en tant que moi; moi-même, en tant que je dis "me voici", sujet assujetti, subsituable, l'otage d'autrui). "C'est de par la condition d'otage, dit Lévinas, dans "La substitution", qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité" ou encore, et là le mot d'ipséité nous importera au plus haut point: "*L'ipséité dans sa passivité sans arché de l'identité, est otage. Le mot 'je' répondrait de tout et de tous*".¹⁰

Le maître de céans n'ayant de souci plus urgent que celui de faire rayonner sa joie sur n'importe qui, au soir, viendra manger à sa table et se reposer sous son toit des fatigues de la route, attend avec anxiété sur le seuil de sa maison l'étranger qu'il verra poindre à l'horizon comme

un libérateur. Et du plus loin qu'il le verra venir, le maître se hâtera de lui crier: "Entre vite, car j'ai peur de mon bonheur"¹¹...

«Donc il attend n'importe qui, n'importe quel arrivant et accueille l'arrivant en la pressant d'entrer comme un libérateur. On pourrait souligner chaque mot de ce passage. S'il y a un horizon, ce n'est pas ce que les phénoménologues appellent l'horizon d'attente puisque c'est n'importe qui. Il attend sans attendre. Il attend sans savoir qui il attend. Il attend le Messie. Il attend n'importe qui pourra venir. Et il le fera manger à sa table. Et il le presse de venir bien qu'il y ait aucun moyen de le faire venir plus vite. Il l'attend avec impatience comme un libérateur. C'est bien un espèce de Messie.»

Or il me semble que l'essence de l'hôtesse, telle que se la représente l'hôte, serait en ce sens, indéterminée et contradictoire. Car ou bien l'essence de l'hôtesse est constituée par sa fidélité à l'hôte, et alors elle échapperait d'autant plus à lui qu'il voudrait justement la connaître dans l'état contraire de la trahison; elle ne saurait le trahir pour lui être fidèle; ou bien l'essence de l'hôtesse est vraiment constituée par l'infidélité, et alors l'hôte n'aura plus aucune part à l'essence de l'hôtesse qui serait susceptible d'appartenir, accidentellement, en tant que maîtresse de céans, à l'un des invités. La notion de maîtresse de céans est prise sous la raison d'existence: elle n'est une hôtesse que sous la raison de l'essence: cette essence est donc limitée par son actualisation dans l'existence en tant que maîtresse de céans. Et la trahison n'a donc ici d'autre fonction que de rompre cette limitation. Si l'essence de l'hôtesse est dans la fidélité à l'hôte, cela permet à l'hôte de faire surgir aux yeux de l'invité l'hôtesse, essentielle dans la maîtresse de céans existante; car l'hôte en tant qu'hôte doit jouer sous risque de perdre, puisqu'il compte sur elle pour la stricte application des lois de l'hospitalité et qu'elle ne saurait se dérober à son essence, faite de fidélité à l'hôte de peur que, dans les bras de l'inactuel invité venu pour l'actualiser en tant qu'hôtesse, la maîtresse de céans n'existât que traîtreusement.¹²

Si nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité, c'est donc parce que cette chose qui n'est pas quelque chose n'est pas l'objet d'un savoir ni n'est sur le mode de l'étant-présent mais au moins de la loi du devoir-être ou de l'obligation, d'une loi de l'hospitalité dont l'impératif semble de surcroît contradictoire ou paradoxal.

3. Mais il y a encore une troisième acception, ou une troisième intonation, une troisième accentuation de la même phrase. Cette troisième accentuation semble aussi avoir rapport au temps et à l'achronie ou à l'anachronie essentielle¹³, voire à l'instant paradoxal dont nous venons de parler, mais en vérité, il s'agit d'une autre expérience, d'une autre dimension du temps et de l'espace. "Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité" sous entendrait "nous ne savons pas encore ce que c'est que l'hospitalité", en un sens du "pas encore" qui reste à penser: «ce n'est pas seulement le "pas encore" du seuil. Le seuil, c'est le "pas encore". Le seuil, c'est ce qu'on n'a pas encore franchi», non pas "pas encore" parce que nous le saurons mieux demain dans le futur, dans le présent futur mais "pas encore" pour deux autres types de raison:

A. d'une part le système du droit, du droit national ou international, le système politique «ou étatique» qui détermine les obligations et les limites de l'hospitalité, système du droit européen dont le texte de Kant, lu au commencement, nous donne au moins une idée, l'Idée régulatrice, et une très haute idée, ce système du droit et le concept du politique, voire du cosmopolitique qu'il inscrit et prescrit a une histoire, fût-ce l'histoire du concept d'histoire, de la téléologie et de l'Idée régulatrice qu'il met en oeuvre. Cette histoire et cette histoire de l'histoire appellent des questions et des délimitations (dont nous reparlerons, bien sûr) qui autorisent à penser que la détermination et l'expérience de l'hospitalité gardent un avenir par-delà cette histoire et cette pensée de l'histoire – et que donc nous ne savons **pas encore** ce que c'est que l'hospitalité par-delà ce droit européen, universellement européen.

B. et surtout, d'autre part, le "pas encore" peut définir la dimension même de ce qui, toujours de l'avenir, de ce qui reste à venir, vient de l'hospitalité, s'appelle et reste appelé par l'hospitalité. Ce que nous appelons l'hospitalité garde un rapport essentiel à l'ouverture de ce qui est appelé à venir. Quand nous disons que "nous ne savons pas encore ce que c'est que l'hospitalité", nous sous-entendons aussi que nous ne savons pas encore qui et ce qui va venir, ni davantage ce qui s'appelle "hospitalité" et ce qui s'appelle dans l'hospitalité, à savoir que l'hospitalité, d'abord ça s'appelle, même si cet appel ne prend pas corps dans du langage humain. Appeler l'autre, s'appeler l'un l'autre, inviter, s'inviter, se faire ou laisser venir, bien venir, saluer, se saluer en signe de bienvenue, voilà autant d'expériences qui viennent de l'avenir, qui viennent de voir venir ou de laisser venir sans voir venir, non moins que du "pas", donc du "pas encore", du "pas encore" passé du pas qui passe le seuil. Ce qui s'appelle hospitalité et que nous ne savons pas encore, c'est ce qui s'appelle. Et bien que "s'appeler" soit une forme grammaticale française intraduisible (et la question de la traduction est toujours la question de l'hospitalité), bien que "s'appeler", c'est son privilège intraduisible dans l'idiome français, puisse être réfléchi et non réfléchi (d'une part je m'appelle moi-même ainsi, il ou elle s'appelle lui même ou elle-même de ce nom; d'autre part on s'appelle l'un l'autre, l'une l'autre), bien que tout cela soit très français, donc, je ne m'en référerais pas moins ici à un célèbre texte de Heidegger, *Was heisst Denken?*

Heidegger y dit au moins deux choses qui nous importent ici au plus haut point et que je sélectionne donc trop vite.

D'une part, il insiste longuement dans les pages d'ouverture que je vous laisse lire sur ceci que "Ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore; toujours 'pas encore', le plus inquiétant, le plus sérieux, le plus grave, le plus insolite ou le plus louche, *das Bedenklichste* c'est que nous ne pensons pas encore: *Das Bedenklichste ist, dass wir noch nicht denken; immer noch nicht...*, toujours pas encore.." Et plus loin, après avoir noté que *Das Bedenklichste in unserer bedenkliche Zeit*

ist, dass wir noch nicht denken (le plus bizarre et inquiétant dans notre temps bizarre et inquiétant, c'est que nous ne pensons pas encore), il détermine le nom "*das Bedenkliche*" comme "*was uns zu denken gibt*" ce qui nous donne à penser, ce qui légitime sans doute la traduction régulière que choisit un peu artificiellement Granel pour *das Bedenkliche* par "ce qui donne à penser"; *das Bedenklichste*, ce qui donne le plus à penser.

Mais ce que je voulais surtout rappeler de ce livre, trop vite encore, hélas, ce qui s'y joue avec le "s'appeler", justement, le "*heissen*", qui veut dire "vouloir dire", sans doute, s'appeler, appeler (*was heisst Denken?*: qu'est-ce qui s'appelle penser? Que veut dire penser? car *das heisst* veut dire "ça veut dire", "c'est-à-dire"; mais *heissen* veut dire aussi ou d'abord appeler, inviter, nommer: *jenen willkommen heissen*, c'est souhaiter la bienvenue à quelqu'un, adresser une parole de bienvenue à quelqu'un). Et quand il analyse les quatre sens de l'expression "*was heisst Denken?*" (je vous y renvoie, c'est à la page 127 de la traduction, au début de la Deuxième Partie, cours du semestre d'été 1952, p. 79 de l'original), il note en quatrième lieu que ça veut dire aussi: "qu'est-ce qui nous appelle à penser? Qu'est-ce qui nous appelle, nous l'enjoignant pour ainsi dire, à penser?" *Was ist es, das uns heisst, uns gleichsam befiehlt, zu denken? Was ist es, das uns in das denken ruft?* Qu'est-ce qui nous appelle à la pensée, vers le penser de la pensée, en nous en donnant l'ordre, l'appel étant aussi l'appel à répondre présent, me voici?"

Il n'y a pas là de simple jeu de mots, Heidegger le souligne, et je vous invite à lire toutes ces pages (j'ai aussi tenté de le faire ailleurs), en particulier ce qui y rapporte cet appel ou cette invitation du *Heissen* à la promesse (*Verheissung*), à l'alliance et au *oui* de l'acquiescement avant la question (*Zusage, ein Zugesagtes*), à ce qui est promis (*ein Versprochenes*). «Heidegger se consacre beaucoup plus tard, enfin assez tard dans son itinéraire à cette valeur de *Zusage* qui veut dire acquiescement, *oui* de quelque sorte qui viendrait avant la question. Pendant longtemps Heidegger a présenté l'acte de questionner comme l'acte essentiel de la philosophie, de la pensée; c'est-à-dire la piété de penser (*Frömmlichkeit des Denkens*). Mais avant la

question, si on peut dire un avant qui n'est ni chronologique ni logique, pour qu'il y ait une question il faut d'abord qu'il y ait un acquiescement, un "oui". Pour interroger il faut d'abord dire "oui" d'une certaine manière. C'est ce qu'il appelait *Zusage* qui est plus originaire que la question. Et ici, il est question dans ce passage de *Zusage, ein Zugesagtes*, à ce qui est promis, d'un "oui" à la promesse.»

Mais comme je rentre de Freiburg-im-Brisgau où pour la première fois, j'ai passé en visiteur le seuil de la hôte de Heidegger dans la montagne, j'ai choisi de citer un autre passage de *Was heisst Denken?* qui à la fois nomme Freiburg-im-Brisgau, telle que cette ville s'appelle, Freiburg où ce cours fut donné, fait allusion à une certaine hôte dans la montagne et dit quelque chose d'essentiel quant à l'appel et à l'hospitalité.

Voici donc ce que dit Heidegger à la fin du Cours, dans le rappel des *Reprises et transitions*, de la première à la deuxième heure (je lis directement en indiquant ici ou là les mots allemands):

La pluralité de signification de la question "Qu'appelle-t-on penser?" tient à la pluralité de signification de ce verbe, qui est en lui-même une question: (s')appeler (*Heissen*). La ville où nous sommes s'appelle Fribourg-en-Brisgau; elle a ce nom.

La tournure si fréquemment employée dans le langage parlé: "*das heisst...*" (c'est-à-dire) signifie: ce qu'on vient de dire a en réalité tel et tel sens, doit être compris de telle et telle façon. A la place de la tournure "*das heisst...*", nous employons également la tournure "*das will sagen...*" (cela veut dire).

Par un temps incertain quelqu'un, qui est peut-être même seul, quitte un chalet de montagne pour gravir un sommet. Il s'égaré bientôt dans le brouillard qui tombe soudainement. Cet homme n'a aucune idée de ce que ça veut dire (*was es heisst*) que d'être en haute montagne. Il n'a aucune idée de ce que cela exige, de ce qu'il faut savoir faire et de ce qu'il faut dominer pour cela.

Une voix nous appelle à espérer (*heisst uns hoffen*). Elle

nous donne l'espoir comme un signe, elle nous invite à l'espoir, elle nous ordonne l'espoir, elle nous rejette à l'espoir.

La ville où nous sommes s'appelle Fribourg-en-Brisgau; elle porte ce nom parce qu'elle a été appelée ainsi – ce qui veut dire: elle a été hélée à ce nom et depuis elle se tient sous le hèlement, sous la Renommée de ce nom qui lui a été imposé et confié. Appeler ne veut pas dire originellement nommer, mais à l'inverse c'est nommer qui est une sorte d'appeler au sens originel: "désirer la venue" et "confier". Nous employons aussi le mot "Geheiss" pour les appels qu'on lance à quelqu'un à qui on enjoint de venir. Le "Geheiss" n'a pas son être dans le nom, c'est le nom qui est toujours une sorte de "Geheiss". Dans tout "Gel.eiss" règne un mouvement de "s'adresser à..." et par conséquent effectivement une possibilité de nommer.

Nous saluons (Heissen) un hôte comme le bienvenu. Ce qui ne veut pas dire que nous lui donnons le nom de "Bien Venu" mais que nous l'appelons précisément à venir et à effectuer sa venue comme un arrivant familier. Ainsi cependant, dans le salut de bienvenue en tant qu'invitation à la venue, il y a du même coup une dénomination, une invocation qui place celui qui est venu sous une certaine "vocation", dans une certaine renommée: celle d'un hôte qu'on a plaisir à voir.

"Heissen" –en gothique "Haitan"– c'est "appeler"; mais appeler est autre chose que le simple fait de laisser retentir un son. A son tour le cri est essentiellement autre chose que le simple fait que se produise un bruit.¹⁴

Après quoi Heidegger insiste sur la distinction classique, à ses yeux nécessaire, à mes yeux un peu plus problématique, entre le bruit, le cri et l'appel (*Schall und Schrei und Ruf*), mais laissons ici pour l'instant.

4. Enfin la quatrième acception possible de mon adresse initiale ("Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité") nous placerait à la fois à un carrefour critique des filiations sémantiques (ou si vous préférez étymologico-institutionnelles) et à un carrefour aporétique, c'est-à-dire à un carrefour ou à

une sorte de double postulation, de double mouvement contradictoire, de double contrainte ou de *double bind* (je préfère *double bind* parce que cette expression anglaise retient le lien au lien et donc à l'obligation, au ligament, à l'alliance). Que l'expérience de l'hospitalité rencontre l'aporie, là où on pense surtout que l'hôte offre à l'hôte le passage du seuil ou de la frontière pour l'accueillir chez soi, voilà qui peut paraître paradoxal. L'aporie, n'est-ce pas, comme son nom l'indique, le non-chemin, la voie barrée, le non-passage? Eh bien, mon hypothèse ou ma thèse serait plutôt que cette aporie nécessaire n'est pas négative; et que sans l'endurance répétée de cette paralysie dans la contradiction, la responsabilité d'une hospitalité, une hospitalité tout court, là où nous ne savons pas encore ni ne saurons jamais ce que c'est, n'aurait aucune chance d'advenir, de venir, de faire ou de laisser bienvenir.

Pour l'instant au titre du carrefour critique de la sémantique ou de l'étymologie et des institutions, je passe très vite et sans transition de la bienvenue à Benveniste. Bienvenue au bienvenu qu'est ici Benveniste.

Comme toujours, dans ce qui est un *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Benveniste part d'une institution, c'est-à-dire de ce qu'il appelle un "fait social bien établi"; et c'est à partir de ce "fait social bien établi", comme il dit, qu'il va étudier un lexique, ce qu'il appelle un "groupe de mots" qui s'y rapporte «à l'hospitalité». Le nom du fait social, c'est donc ici *l'hospitalité* – titre de ce chapitre 7 du tome I (*Economie, parenté, société*). Le "terme de base", c'est donc le latin *hospes* dont Benveniste rappelle qu'il se divise en deux, en deux éléments distincts qui, dit-il, "finissent par se rejoindre": **hosti-pet-s**. *Pet-* alterne avec *pot-* qui signifie "maître", si bien que *hospes* signifierait, note Benveniste "maître de l'hôte". Comme il trouve à juste titre cette "désignation un peu singulière" (ce sont ses mots), il propose d'étudier séparément les deux termes, *potis* et *hostis* et d'analyser leurs "connexions étymologiques". *Hostis* va comporter cet étrange passage entre ennemi et hôte dont nous reparlerons beaucoup. Mais commençons par *potis* qui rassemble la sémantique du pouvoir,

de la maîtrise ou de la souveraineté despotique.

Avant de revenir pour mon compte sur cette notion de maîtrise dont nous avons déjà beaucoup parlé «et qui conditionne l'hospitalité», suivons un instant Benveniste quand il explique "*potis*", au sens propre, "en propre" comme il dit. Il remonte au sanskrit où deux significations, "maître" et "époux" (c'est pourquoi j'ai commencé par *Roberte ce soir* où vraiment le maître est le maître de céans, donc le maître de la femme, l'époux) font l'objet dans le même thème de deux flexions différentes. C'est là un phénomène propre à l'évolution du sanscrit: une flexion signifie "maître", l'autre "époux". Quand Klossowski décrit les lois de l'hospitalité en parlant d'un maître de céans, d'un maître des lieux comme famille et comme maître de l'épouse, époux de l'épouse qui devient comme l'enjeu et l'essence de l'hospitalité, il est bien dans la logique domestique ou *oikonomique* (loi de la maison, de la lignée domestique, de la famille) qui semble commander cette histoire indo-européenne de l'hospitalité. Du sanskrit, Benveniste passe au grec *posis*, terme poétique pour époux, mari (cela veut dire aussi, bien que Benveniste ne le note pas, fiancé, amant, chez Euripide l'époux secret; et cela donnera en latin *potens*, *potentis*, le maître, le souverain, le potentat). *Posis* se trouve "distancé", précise Benveniste de *despotes* qui signifie seulement, selon Benveniste, la puissance, la maîtrise ou le pouvoir sans référence domestique au "maître de maison" (remarque qui me surprend beaucoup, je dois dire, bien que ma compétence soit très limitée, car je vois bien ailleurs des références à Eschyle qui note que *despotes* signifie maître de maison, et aux *Lois* ou au *Politique* de Platon où *despotes* signifie maître de maison, synonyme de *oikonomos* (*économiste* est celui qui fait la loi dans l'*oikos*, la maison ou la famille, le maître de famille étant aussi le maître des esclaves. Nous sommes là dans le passage entre famille et Etat). Benveniste rappelle ensuite que le grec *despotes* et son correspondant sanskrit *dam patih* entrent dans la composition d'expressions anciennes qui se rapportaient à des unités sociales dont l'extension pouvait varier, le maître de maison, *dam patih*, le maître de clan, *vis patih*, le maître de la

descendance ou de la lignée, *jas patih*. On pourrait suivre ici toutes les variables qu'il cite en iranien, lituanien, hittite, etc. Il ne cite pas, mais il aurait pu le faire, le mot *hospodar*, prince, seigneur, qui est passé en français et utilisé même par Voltaire, comme aussi bien l'*hospodarat* (charge ou dignité de l'*hospodar*), mot d'origine slave (*hospodin* en bohémien, *gospodar* en russe, *gospoda* en polonais, d'où *gospodarz*, hôtelier, maître de maison, hôte, aubergiste, etc).

Laissons un instant Benveniste et ses filiations sémantico-institutionnelles pour souligner de façon très générale et structurelle un trait paradoxal, à savoir que l'hôte, celui qui offre l'hospitalité doit être le maître chez lui, il (d'abord au masculin) doit être assuré de la souveraineté sur l'espace et les biens qu'il offre ou qu'il ouvre à l'autre comme étranger. Cela semble être à la fois la loi des lois de l'hospitalité et ce qui nous apparaît comme le sens commun dans notre culture. Il ne me semble pas que je puisse pouvoir ouvrir ou offrir l'hospitalité, si généreuse soit-elle, et même pour être généreuse, sans réaffirmer: ceci est à moi, je suis chez moi, sois le bienvenu chez moi, sans sous-entendre, donc, "fais comme chez toi" mais à la condition d'observer les règles de l'hospitalité, c'est-à-dire en respectant l'être chez moi du chez moi, l'être soi-même de ce que je suis. Il y a là comme un axiome d'auto-limitation ou d'auto-contradiction dans la loi de l'hospitalité. Comme réaffirmation de la maîtrise et de l'être soi chez soi, l'hospitalité se limite dès le seuil sur le seuil d'elle-même, elle reste toujours au seuil d'elle-même, elle commande le seuil – et dans cette mesure même elle interdit en quelque sorte de passer le seuil qu'elle semble permettre de passer. Elle devient le seuil. C'est pourquoi nous ne savons pas ce qu'elle est, et que nous ne pouvons pas le savoir. Dès que nous le savons, nous ne le savons plus, ce qu'elle est proprement, quel est son seuil d'identité.

«Pour reprendre la figure de la porte, pour qu'il y ait de l'hospitalité il faut qu'il y ait une porte. Mais s'il y a une porte il n'y a plus d'hospitalité. Il n'y a pas de maison hospitalière. Il n'y a pas de maison sans porte et sans fenêtre. Mais dès qu'il y

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

En disant cela, à savoir que l'hospitalité fait toujours d'une certaine manière le contraire de ce qu'elle prétend faire et s'immobilise sur le seuil d'elle-même, sur le seuil qu'elle remarque et constitue, sur *elle-même* en somme, sur son phénomène et son essence à la fois, je ne prétends pas dire que l'hospitalité est ce *double bind* ou cette contradiction aporétique et que donc là où elle est, il n'y en a pas. Non, je dis que cette apparente paralysie aporétique sur le seuil "est" (je mets des guillemets à "est" ou je le rature, si vous préférez) ce qu'il faut franchir, «c'est l'impossibilité qu'il faut franchir là où c'est impossible de devenir possible. Il faut faire l'impossible. S'il ya de l'hospitalité, il doit faire l'impossible,» ce "est" est pour que par delà l'hospitalité, l'hospitalité advienne. L'hospitalité ne peut avoir lieu qu'au-delà de l'hospitalité, qu'à décider en laissant venir, de franchir l'hospitalité qui se paralyse elle-même sur le seuil qu'elle est. C'est en ce sens peut-être que "nous ne savons pas (pas encore, mais toujours pas encore)" ce qu'est l'hospitalité et qu'elle attend sa chance, qu'elle se tend vers sa chance au-delà de ce qu'elle est à savoir la paralysie sur le seuil qu'elle est. En ce sens elle est toujours à venir, mais d'un à venir qui ne se présente et ne se présentera jamais comme tel, au présent «et d'un avenir qui n'a même pas d'horizon, de futur, un avenir sans horizon». Penser l'hospitalité à partir de l'avenir, de cet avenir qui ne se présentera pas, ou qui ne se présentera que là où l'on ne l'attendra pas comme présent ou comme présentable, c'est la penser à partir de la mort non moins que de la naissance. C'est

généralement le lieu de naissance qui aura toujours soutenu la définition de l'étranger dans la tradition (l'étranger comme non autochtone, non indigène, nous en reparlerons beaucoup) et le lieu de la mort. «L'étranger, d'abord, c'est celui qui est né ailleurs. Et on définit l'étranger à partir de la naissance plutôt qu'à partir de la mort.» Le "mourir ailleurs" ou le "mourir chez soi". Et nous lirons peut-être ensemble un passage de Montaigne à ce sujet, sur le mourir en voyage, dans un texte où après avoir énuméré ce qu'il appelle les "formes de mourir", et notamment hors de chez soi, il pose la question de ce qu'il appelle d'un mot sublime, mais peut-être seulement sublime, les *commourans*, ceux qui meurent ensemble, dans le même temps, comme si c'était possible, sinon dans le même lieu. Il ne parle pas, et pour cause, de Roméo et Juliette qui illustrèrent à cet égard un irréductible contretemps mais il se demande, je cite "Pourroit-on pas la rendre encore plus voluptueuse [la mort, donc], comme les commourans d'Antonius et de Cleopatra?"¹⁵

Alors ce qu'il faudrait c'est de poursuivre un peu cette analyse du carrefour *critique* des filiations sémantiques (ou si vous préférez étymologico-institutionnelles) et du carrefour *aporétique*, c'est-à-dire à un carrefour où une sorte de double bifurcation, de double postulation, double mouvement contradictoire, double contrainte ou *double bind* à la fois tétanise et entame l'hospitalité, la tend sur elle-même en la tendant vers l'autre, la prive et la gratifie de sa chance, nous verrions comment le pouvoir (la souveraineté despotique et la maîtrise virile du maître de céans) n'est autre que l'*ipséité* elle-même, le même du soi-même, pour ne rien dire du sujet qui est une surenchère stabilisante et despotique de l'*ipséité*, l'être soi ou le Selbst. La question de l'hospitalité est aussi la question de l'*ipséité* (Benveniste nous aidera aussi, à sa manière, à le confirmer depuis la langue, la *ut pote* et ce qu'il appelle le "mystérieux *-pse*" de *ipse*", nous devons arrêter sur telle phrase de Benveniste et sur son contexte, phrase à la fois lumineuse et philosophiquement un peu ingénue dans la forme de question et d'étonnement qu'elle manifeste. Benveniste écrit donc:

“Autant il est difficile de concevoir comment un mot désignant ‘le maître’ a pu s’affaiblir jusqu’à signifier ‘lui-même’, autant on comprend comment un adjectif marquant l’identité de la personne, signifiant ‘lui-même’ a pu assumer le sens propre de ‘maître’.”¹⁶ [Benveniste aime beaucoup le “sens propre” et se sert à chaque page tranquillement de cette expression, je l’avais déjà et souvent remarqué, comme si la requête du sens propre n’était pas la *même* justement que la requête du propre, de ce qui est cela *même* qu’il est, du soi-même, de l’essence même, le mot “même”, l’*ipséité* ne se séparant jamais de la propriété et de l’identité à soi de quoi ou de qui que ce soit]; puis il faudrait tenter une distinction difficile, subtile mais nécessaire entre l’*autre* et l’*étranger*; et il faudrait s’aventurer dans ce qui est à la fois l’implication ou la conséquence de ce *double bind*, de cette impossibilité comme condition de possibilité, à savoir l’analogie troublante, dans l’origine commune, entre l’*hostis* comme hôte et l’*hostis* comme ennemi, entre l’hospitalité et l’hostilité.

Notes

- 1 J. Derrida, *Politiques de l’amitié*. Paris: Galilée, 1994, p. 288 sq.
- 2 «Déjà vous allez voir surgir un grand nombre de conditions de l’hospitalité. On peut renvoyer celui qui arrive à la condition qu’en le renvoyant, on ne le conduise pas à sa perte. Nous avons tous aujourd’hui (en France en particulier, je ne me permettrai de parler que de la France) beaucoup d’expérience d’expulsion d’étrangers dont on peut savoir que cette expulsion conduira à leur perte soit pour des raisons politiques dans leurs pays d’origine soit pour des raisons pathologiques. Et il y a là toute une grave question de SIDA. Par exemple, on sait que quand on renvoie de la France des étrangers ils seront dans leurs pays de retour dans des conditions où le traitement de SIDA ne sera pas aussi bien réussi qu’en France. On fait ce que Kant dit qu’on ne doit pas faire. C’est-à-dire on renvoie quelqu’un là où le renvoie implique sa perte. Cependant si l’étranger se conduit bien chez nous, on ne peut pas le renvoyer. Mais ça veut dire aussi que c’est une conditionnalité. Alors quelles sont les limites? Quel est le contenu de ces conditions-là?»
- 3 «L’étranger peut passer mais pas résider. On ne lui accorde pas le droit de résident. Pour qu’il y ait un droit de résidence il faut qu’il y ait un accord entre les Etats. Tout ça est soumis –et c’est ce que veut dire cosmopolitisme– à une conditionnalité inter-étatique. Donc il n’y a pas d’hospitalité pour des gens qui

ne sont pas citoyens. Derrière cette réflexion il y a d’énormes problèmes sur lesquels Hannah Arendt a réfléchi à propos de ce qui c’est passé en Europe. Avec le déclin de l’Etat-nation nous avions affaire à des millions des gens qui n’étaient même plus des exilés ou des émigrés, mais qui étaient des personnes déplacées, c’est-à-dire des gens qui n’avaient même pas la garantie d’une citoyenneté, la garantie politique d’une citoyenneté, et avec les conséquences que cela entraîne. Et c’est le problème d’aujourd’hui: celui d’une hospitalité qui serait plus que cosmopolitique, qui irait au-delà des conditions strictement cosmopolitiques, c’est-à-dire impliquant l’autorité de l’Etat et la législation de l’Etat. L’étranger ne peut prétendre à un droit de résidence (cela exigerait d’un traité particulier de bienfaisance qui ferait de lui pour un certain temps un habitant de foyer), mais à un droit de visite.»

- 4 «Alors qu’est-ce qu’il nous dit, Kant, ici? Il dit que ce droit universel, droit politique impliquant les Etats, ce sont ceux qu’il appelle la commune possession de la surface de la terre. Il insiste sur cette surface commune pour deux raisons qui ne sont peut-être pas très soulignées par lui mais qui sont claires. L’une, c’est que la terre étant sphérique, circulaire, donc finie, il faut que les hommes vivent ensemble. Et la surface, c’est à la fois naturellement l’espace, la superficie. Mais c’est aussi la superficialité, c’est-à-dire que ce qui est commun, ce qui est *a priori* en partage à tous les hommes, c’est ce qui n’est ni au fond ni au dessus. Ce qui est au dessus c’est la culture, c’est les institutions, c’est la construction. C’est-à-dire tout ce que les hommes construisent, ça ce n’est pas propriété commune: la fondation, l’institution, l’architecture donc la culture, ça ce n’est pas propriété naturellement commune. Ce qui est commun, c’est la surface naturelle. Et comme on va le voir plus loin, c’est un droit naturel qui fonde cette hospitalité universelle.»
- 5 «Ce que Kant ignore ici, c’est que justement le droit musulman dont on parlait tout à l’heure, le droit d’hospitalité est d’abord fondé dans un droit nomadique. Le droit d’hospitalité est d’abord un droit nomadique justement lié à une somme d’écarts qui est un droit préislamique dans lequel le droit islamique et l’hospitalité se sont enracinés.»
- 6 I. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Paris: Flammarion, 1991, pp. 93-95 et 96-97.
- 7 «Je dis “inviter”; permettez moi de marquer d’une parenthèse le lieu d’un développement que je n’aurai pas le temps aujourd’hui d’engager. Je crois que justement l’invitation définit l’hospitalité conditionnelle. Quand j’invite quelqu’un à venir chez moi il y a la condition que je le reçoive. Tout ça est conditionné par le fait que je reste chez moi et je prévois sa venue. Mais ce qu’il faudrait distinguer de l’invitation c’est ce qu’il faudrait appeler la visitation. Le visiteur n’est pas forcément un invité. Le visiteur, c’est quelqu’un qui peut venir à tout moment, sans horizon d’attente, qui peut venir par surprise comme le Messie. N’importe qui peut venir à n’importe quel moment. C’est comme ça que dans la langue religieuse, dans la langue de Lévinas, d’ailleurs dans la langue chrétienne on parle de la visitation qui est l’arrivée de l’autre, du Dieu là où personne ne l’attend. Et personne n’est là pour poser des conditions à la venue. Donc la distinction entre

l'invitation et la visitation, c'est peut-être la distinction entre l'hospitalité conditionnelle (l'invitation) et l'hospitalité inconditionnelle, à savoir si j'accepte la venue de l'autre, l'arrivance de l'autre qui peut venir à n'importe quel moment sans me demander mon avis et qui peut être aussi bien intentionnée ou qui peut être le pire: la visitation peut être l'invasion aussi par le pire. Et l'hospitalité inconditionnelle devait être ouverte sans horizon d'attente, sans anticipation, à n'importe quelle surprise de visitation. Je ferme cette parenthèse, mais évidemment elle devrait compter beaucoup.»

8 P. Klossowski, *Roberte ce soir*. Paris: Editions de Minuit, 1953, pp. 10-11.

9 «Je suis otage de l'autre en tant que j'accueille le visage de l'autre, en tant que j'accueille l'infini. Pour Lévinas l'accueil de l'autre est l'accueil d'un autre qui est infiniment autre et qui par conséquent me déborde infiniment et où par conséquent j'accueille au-delà de ma capacité d'accueillir. Dans l'hospitalité j'accueille un autre plus grand que moi et qui par conséquent peut bouleverser l'espace de ma maison.»

10 "La substitution", p. 500 in *Revue Philosophique de Louvain*, août 68, repris dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 142-145, où la phrase "le mot "je" répondrait de tout et de tous" devient "Le mot "je" signifie "me voici", répondant de tout et de tous". Deux pages plus haut résonnait la formule qu'il nous faudrait évidemment analyser dans son contexte et la logique de ce que Lévinas appelle ici la substitution, le sujet comme sujet de la substitution, la formule, donc "Le sujet est otage" (p. 142). Et puis il y a Sygne de Coufontaine de *L'otage* de Claudel que nous devrions lire ensemble, comme nous devrions lire *L'Echange*.

11 Klossowski, *ibid.*, pp. 11-12.

12 *Ibid.*, pp. 13-15.

13 «Chez Lévinas cette notion d'anachronie est essentielle à la définition du sujet commé hôte et comme otage. Donc anachronie de cet instant paradoxal»

14 M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, tr. J. Granel. Paris: Puf, 1959, pp. 228-230.

15 Montaigne, *Essais*, III, IX, p. 1102

16 E. Benveniste *Vocabulaire des institutions indo-européens*, t. 1, Paris: Minuit, 1969, p. 90.

Konuksev(-er-/mez-)lik

Başlamadan önce, konuya adını vermek üzere, Kant'tan uzun ve ünlü bir bölümü sizle birlikte yeniden okuyacağım.

Başlangıç olarak bu bölümü hemen hiç yorumlamadan okuyacağım. Ancak bu bölüm, her bir sözcüğüyle tüm bu konferansa, konukseverlikle ilgili tüm sorulara, basit konukseverlik* sözcüğünün çektiği tarihsel, yaşı olmayan, arkaik, modern, güncel ya da gelecekteki sorulara; konukseverliğin tarihsel, etik, hukuki, politik, ekonomik sorularına ağırlığını koyacak.

Sizin de kuşkusuz tahmin ettiğiniz gibi burada söz konusu olan *Ebedî Barış Tasarısı*'ndaki ünlü *Ebedî Barış Tasarısına Yönelik Üçüncü Kesin Maddé*'dir (Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden); bunun da başlığı şudur:

"Das **Weltbürgerrecht** soll auf Bedingungen der allgemeinen **Hospitalität** eingeschränkt sein" (**Kozmopolitik hukuk** genel **konukluğun** koşullarıyla sınırlandırılmalıdır). «Dolayısıyla daha şimdiden koşulluluk sorusu, koşullanmış ya da koşulsuz konukseverlik sorusu ortaya çıkmaktadır.»**

Bu başlıkta Kant tarafından iki sözcüğün altı çizilmiştir: **kozmpolitik hukuk** (**Weltbürgerrecht**: dünya vatandaşları hukuku): dolayısıyla ahlakın ve politikanın ya da başka birşeyin değil, hukukun, fakat yurttaşlıkla, bir dünya devleti de olsa devletle, devletin tebaasıyla ilişkisinde belirlenen bir hukukun alanındayız; demek ki uluslararası bir hukuk söz konusudur); altı çizilen öbür sözcük *konukluktur* (*der allgemeinen Hospitalität*, **genel konukluk**). Dolayısıyla kozmpolitik bir hukukun,

* Fransızca "hospitalité" karşılığı olarak bağlamına göre "konukseverlik" ya da "konukluk" deyimini kullanılmıştır. – ç.n.

** Bu metinde « » işaretleriyle gösterilen bölümler Jacques Derrida tarafından konferans sırasında yapılmış yorumlardır ve daha sonra editörler tarafından eklenmiştir.

Yapı Kredi Yayınları
Cogitó - 85

Pera Peras Poros
atelier interdisciplinaire avec et autour de
Jacques Derrida
ile birlikte disiplinlerarası çalışma

Yayına Hazırlayanlar: Ferda Keskin-Önay Sözer

Kitap Editörü: Ayşe Batur
Düzeltili: Korkut Tankuter

Genel Tasarım: Faruk Ulay
Kapak Tasarımı: Nahide Dikel
Baskı: Haziran 1999

ISBN 975-08-0041-9

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 1998

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Plaza E Blok Manolya Sokak 1. Levent 80620 İstanbul
Telefon: (0 212) 280 65 55 (pbx) Faks: (0 212) 279 59 64
<http://www.ykykultur.com.tr>
<http://www.shop.superonline.com/yky>
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr

İÇİNDEKİLER

Préface • 7
Önsöz • 9

Pera Peras Poros • 11
Pera Peras Poros • 14

Jacques Derrida
Hostipitalité • 17
Konuksev(-er-/-mez-)lik • 45

Bernhard Waldenfels
Topologie de l'étranger • 73
Yabancı'nın Topolojisi • 86

Gabriella Baptist
La ville de l'autre • 99
Başkası'nın Kenti • 114

Önay Sözer
Comment passer avec Jacques Derrida
la porte refermée de l' 'aporie ultime' • 127
Jacques Derrida ile Birlikte, 'En-son Apori'nin
Yeniden-Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir • 142

Stefanos Yerasimos

La Limite et le passage dans l'espace musulman • 157
Müslüman Uzamında Sınır Çizgisi ve Geçit • 165

Doğan Kuban

Borders No, Interface Yes: Cities in Continuity • 173
Sınır Çizgilerine Hayır, Arayüze Evet:
Süreklilik İçinde Kentler • 188

Préface

Dans ce livre, nous publions en bilingue les textes d'un atelier interdisciplinaire réalisé à Istanbul le 9 et 10 Mai 1997 avec et autour de Jacques Derrida. Ce rencontre a eu lieu à l'Université de Boğaziçi, en collaboration avec l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes - George Dumézil, la Société Turque de Philosophie (Cercle Phénoménologique d'Istanbul), le Département de Philosophie de l'Université de Boğaziçi, l'Institut Culturel Italien et l'Institut Goethe (à Istanbul).

Nous pensons que c'est un travail unique, ayant comme modèle de pensée Istanbul avec ses frontières et ses passages, avec son identité et ses étrangers, rassemblant les diverses disciplines comme la philosophie, l'histoire et l'histoire de l'art.

Nous serions heureux que ce livre puisse prendre une forme durable.

*Ferda Keskin
Önay Sözer*

Istanbul, 1/6/1999

PERA PERAS POROS

Atelier interdisciplinaire avec et autour de
Jacques Derrida
ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma

COGITO

YKY