**La Question de l’hospitalité**

**Nathalie Roelens**

**(Ringvorlesung 26 mars 2015)**

« À tous les repas pris en commun, nous invitons la liberté à s’asseoir. La place demeure vide mais le couvert reste mis. » René CHAR *Feuillets d’Hypnos* de (1943-1944)

1. **Préambule lexicographique**

Le *Trésor de la langue française* (informatisé) définit l’hospitalité comme « l’action de recevoir chez soi l’étranger qui se présente ». Mais ce n’est pas aussi simple. Le mot *hôte* en français est ambigu. Il désigne aussi bien l’accueillant que l’accueilli. La racine latine *hospes, hospitem[[1]](#footnote-1)*, qui a donné *hôte* ainsi que *hospitalité*, *hôtesse, hôpital* et *hôtel*, *otage*(le mot a été pris comme désignation de la personne, après avoir signifié « logement, demeure »  *prendre, laisser* *en ostage),* a donné en anglais soit *host* (littéralement l’hôte qui héberge, « seigneur d’étrangers » ou « animal ou plante qui a un parasite »), soit *guest,* celui qui est hébergé.

L’allemand a trouvé une pirouette et distingue *Gastgeber* (*Wirt*) et *Gast, Gastfreiheit, Gastrecht* qui peut encore donner *entgästen,* « dés-hôter », dont nous aurons à reparler, mais est aussi apparenté à *Gabe* (don) qui a la même racine que *Gift* (poison).

Mais une autre étymologie plus lointaine doit être prise en compte, *hos-pes* est formé sur *hostis*, « hôte », d’une racine suffixée \*ghos-ti- (même sens), et sur un élément \**pet*- supposé être une trace de \*poti-, « pouvoir », l’ensemble signifiant quelque chose comme « maître de l’hôte (c.-à-d. de l’étranger, de l’ennemi) ». En anglais un deuxième lexème *host* renvoie encore à ce *hostis* initial, et peut désigner une foule et notamment une armée, « *hostile »*. On peut dire « *a host of troubles* » et dans la Bible *host* désigne une multitude soit angélique, astrale : la nativité selon Luc (2:13): « And suddenly there was with the angel a multitude of the heavenly host. » (King James Bible), soit ennemie (la plupart du temps).

Un troisième sens de *host* dérive d’un mot totalement indépendant -*hostia*, signifiant une victime ou un sacrifice. Un usage anglais archaïque appliquait ce mot au Christ des Evangiles et persiste dans *l’hostie* de l’Eucharistie, comme transsubstantiation du corps du Christ.

Dans *L’Encyclopédie,* la définition de l’*hospitalité,* de la plume du Chevalier de Jaucourt, insiste sur le perfectionnement d’âme, de celui qui offre un gîte et sur la libéralité envers les étrangers au-delà des liens du sang ou à l’égard de ceux qui cherchent une retraite contre les persécutions. [[2]](#footnote-2) Le lieu est d’ailleurs indissociable de l’acte. Les établissements ou édifices publics à cet effet semblent engendrés par le besoin de voyager des hommes et pour relayer les habitants assez charitables pour les héberger, leur donner asile, les mener aux bains publics, aux jeux, aux spectacles, aux fêtes : « Les Romains établirent à l’imitation des Grecs des lieux exprès pour domicilier les étrangers ; ils nommerent ces lieux *hospitalia* ou *hospitia*, parce qu’ils donnoient aux étrangers le nom de *hospites*. Pendant la solemnité des Lectisternes à Rome on étoit obligé d’exercer l’*hospitalité* envers toutes sortes de gens connus ou inconnus ; les maisons des particuliers étoient ouvertes à tout le monde, & chacun avoit la liberté de se servir de tout ce qu’il y trouvoit. Les Romains nommèrent même des *dii viales*, des dieux de l’hospitalité : dont *Jupiter hopitalis*, Jupiter hospitalier (on lui offre du pain, du vin et du sel) mais Vénus, Minerve, Hercule, Castor et Pollux jouirent aussi du même honneur[[3]](#footnote-3) ». L’étranger est souvent davantage vénéré que le concitoyen. Les lois des Celtes punissent beaucoup plus rigoureusement le meurtre d’un étranger, que celui d’un citoyen. Les Orientaux et les Juifs lavent les pieds de leurs hôtes ou leur offrent des libations. Les Perses mettent à leur disposition leurs femmes et leurs filles. De là on passe à l’idée de partager le lit de la fille de l’hôte.

Mais le grec [ξένος](http://fr.wiktionary.org/wiki/%CE%BE%CE%AD%CE%BD%CE%BF%CF%82#grc), *xenos*, étranger, a également imprégné l’hospitalité dans *xenion*, *xenia*, présents dont on gratifie les étrangers, selon l’ institution de la *xenia*, hospitalité ritualisé entre Etats ou  *hospitium publicum*: « On rompoit une piece de monnoie, ou plus communément l’on scioit en deux un morceau de bois ou d’ivoire, dont chacun des contractans gardoit la moitié ; c’est ce qui est appellé par les anciens, *tessera hospitalitatis*, tessere d’hospitalité[[4]](#footnote-4) » : « objet composé de deux morceaux semblables qui s’emboîtent exactement : poissons, têtes de bélier en bronze, ou deux mains jointes » (Schérer, p. 85), et « *proxène*, ce citoyen ou magistrat qui, à l’âge classique de la Grèce, introduisait les étrangers »[[5]](#footnote-5). Edmond Jabès parle encore de *philoxénie*: « Celui qui inopinément se présente à vous a toujours sa place réservée sous la tente. Il est l’envoyé de Dieu »[[6]](#footnote-6)

Ce qu’on appelle la *théoxénie*, ou test de l’hospitalité, est la visite d’un dieu incognito dans la maison de mortels pour mettre à l’épreuve leur hospitalité pour ensuite la récompenser : « Les dieux prennent souvent les traits de lointains étrangers, et vont de ville en ville en empruntant toutes les formes, pour s’enquérir des vertus et des crimes des humains » (Homère 17.485-487), un surmoi qui transforme l’hospitalité en devoir moral. Dans le mythe gréco-romain de Philémon et Baucis (*Métamorphoses* d’Ovide, VIII, 611-726), Jupiter et Mercure sous forme humaine reçoivent l’asile chez un vieux couple qui leur offre un accueil cordial et un repas champêtre et fruste mais généreux dans leur humble demeure. Pour les remercier de leur prodigalité, les dieux inondent toute la région inhospitalière hormis leur pauvre cabane qui se transforme en temple magnifique. A la fin de leur vie ils seront à leur tour transformés en un chêne et un tilleul, arbres de la « patrie » au sens de *Heimat*.[[7]](#footnote-7)

Dans la Bible, deux anges arrivent à Sodome et demandent l’hospitalité qui leur est refusée, sauf par Lot qui les presse de venir chez lui et leur prépare un festin et n’hésite pas à leur offrir ses propres filles pour qu’ils échappent aux sodomites qui proposent une « mauvaise »[[8]](#footnote-8) hospitalité, débauchée. La ville sera détruite mais Lot sera épargné, et sa femme, qui se retourne, changée en statue de sel. « Faire acte d’hospitalité, c’est en effet pour de nombreuses cultures honorer les dieux »[[9]](#footnote-9) et inversement « Tout étranger de par son altérité inquiétante possède cette dimension numineuse »[[10]](#footnote-10).

On le voit, l’hospitalité n’est pas une sinécure. Elle a toujours été considérée comme un devoir moral depuis la nuit des temps jusqu’à Levinas qui invoquait « l’étranger, la veuve et l’orphelin envers qui je suis obligé[[11]](#footnote-11) ». L’hospitalité fut de tout temps érigée en vertu, un devoir sacré et inviolable.

Avec l’expansion du commerce, la commodité des transports et la généralisation de l’hôtellerie, la bienfaisance des particuliers devient plus rare. Les trois conditions pour que l’hospitalité soit réussie ne sont plus remplies, à savoir :

1. que celui qui demande l’hospitalité soit hors de sa patrie pour des raisons innocentes,
2. qu’il soit honnête homme et
3. qu’on ne loge pas pour de l’argent.

« *L’hospitalité* s’est donc perdue naturellement dans toute l’Europe[[12]](#footnote-12)» et remplacée déjà au XVIIIe siècle par l’agrément vénal et l’appât du gain. On pourrait ajouter que le parasitisme qui était une des conséquences d’une hospitalité tutélaire et charitable, devient la norme : le voyageur parasite les lieux et les êtres en les souillant de son argent. Et le touriste actuel de corroborer encore cette réputation d’intrus, finalement de parasite au sens biologique de tirer profit de l’organisme sur lequel il vient se greffer. Même si les anglo-saxons désignent l’industrie hôtelière sous l’expression *hospitality industry*, les hôtels et restaurants pratiquent l’accueil, mais pas l’hospitalité.

Revenons une dernière fois à l’étymologie. Marcel Duchamp, dont on connaît le goût pour les calembours (*lit et ratures, objet dard,* *LHOOQ*) et les *ready made*, rattache à ces deux *hôtes* (*host* et *guest*, *Gastgeber* et *Gast*) le mot *ghost*[[13]](#footnote-13), le fantôme, faisant fusionner par amalgame *host* et *guest* qui s’étaient éloignés dans une conjonction spectrale : *ghost (Geist).* Ce calembour fut exploité en 1953, lors du vernissage de l’exposition parisienne de Bill Copley, artiste américain, précurseur du Pop art, sur l’emballage de bonbons offerts aux invités. *A Guest + A Host = A Ghost.* Selon Stephen Jay Gould, dans cette conjonction « le *host* anéantit le *guest* pour engendrer la vacuité du *ghost* »[[14]](#footnote-14) L’argument étymologique, selon lequel le *ghost* clôt un cycle depuis la naissance, la croissance jusqu’au déclin et la mort, intensifie l’ironie de l’anéantissement.



|  |
| --- |
|  Au niveau du signifié, le *host* qui prodigue l’hospitalité offre une *hostie* (bonbon) au *guest* qui, après l’avoir mangé, reste avec l’emballage comme un linceul de fantôme d’une substance désormais vide, annihilée a « *nihilistic shroud of Dada* ». L’offrande d’une *hostie*, le *caramel* (d’ailleurs anagramme de *Marcel*) rappelle le rapport de l’hospitalité à l’oralité mis en exergue par Alain Montandon, un invité absorbé par l’hôte, voire cannibalisé : « Être accueilli réactive sans nul doute les nostalgies premières et archaïques qui servirent de modèle : la sécurité, la chaleur du refuge, le nourrissage continu, le visage de la mère. La main, le regard, la bouche participent de l’établissement des liens, de la reconnaissance, de l’autre et de soi, de l’oralité, oralité qui met en place le passage du dedans et du dehors, du manger et de l’être mangé, du cannibalisme et de l’ogre. D’où une question : qui de l’hôte accueillant ou de l’hôte reçu mangera l’autre ? »[[15]](#footnote-15) Toutes ces connotations de l’hospitalité vont hanter nos propos. |
|  |

1. **Topos de la littérature occidentale**

Après ces préambules étymologiques qui grèvent le mot d’une charge connotative considérable, j’aimerais retenir cinq scènes d’hospitalité dans la littérature occidentale

* Homère
* Mozart/Da Ponte
* Flaubert
* Klossowski
* Pasolini
	1. **Homère**

Ulysse sans cesse se demande abordant un rivage étranger : « Hélas ! en quelle terre encore ai-je échoué ? / Vais-je trouver des brutes, des sauvages sans justice / ou des hommes hospitaliers, craignant des dieux ? »[[16]](#footnote-16) Si Ulysse supplie sur le seuil un accueil bienveillant, c’est qu’il a déjà une idée bourgeoise du retour au foyer, c’est qu’il veut ponctuer son aventure de haltes rassurantes. « Ce qui fait l’humain, c’est la ‘terre donneuse de blé’ qu’Ulysse embrasse à son retour à Ithaque, ce blé si essentiel au pain de l’hospitalité »[[17]](#footnote-17) et comme le dit Pierre Vidal-Naquet « Toute l’Odyssée, en un sens, est le récit du retour d’Ulysse à la normalité, de son acceptation délibérée de la condition humaine »[[18]](#footnote-18)

L’hospitalité idéale, il la trouve en partie chez les Phéaciens (le roi Alcinoos et sa fille Nausicaa), car elle est harmonieuse et pleine. Ulysse est reçu avec grande prodigalité : « Le désir du voyageur de trouver un traitement favorable est exaucée au-delà de tous ses vœux, et c’est le tableau d’une hospitalité idéale qui est dressé »[[19]](#footnote-19) . Les Phéaciens contrastent avec l’hospitalité séquestration, incarcération, aliénation qu’il connaît chez la magicienne Circé ou chez la nymphe Calypso, dont l’hospitalité enchantée, ensorceleuse, par la « rétention de l’hôte », par sa prise en otage (*hostage*), est un « obstacle au *nostos* »[[20]](#footnote-20) ([νόστος](http://fr.wiktionary.org/wiki/%CE%BD%CF%8C%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%82) : « retour »[[21]](#footnote-21)). Quant à l’épisode de Polyphème, il devient une parodie cynique de la scène d’hospitalité. Le seul don du Cyclope : « Je te mangerai le dernier, voilà mon présent (*xenion*) » (Odyssée, XXI, 37). La perversion, l’hostilité, la fondamentale inhospitalité, l’anthropophagie renversent une hospitalité humaine. Aussi la mort de Polyphème est-elle une simple vengeance de celui qui déshonore Zeus Xenios. Polyphème reviendra sous forme de Cyclope bénin dans la figure d’Eumée, le porcher qui accueille Ulysse mendiant à Ithaque : « Etranger, je n’ai pas le droit quand même viendrait quelqu’un de plus miséreux que toi, de manquer de respect envers un hôte. Ils sont tous envoyés de Zeus, étrangers et mendiants. Et notre aumône leur fait plaisir si petite soit-elle »[[22]](#footnote-22)

Or l’hospitalité des Phéaciens se rapproche d’une hospitalité et cohabitation momentanée bourgeoise, sans surprise, où l’on soigne sa « face » Goffman, balisée de toutes sortes de règles à accomplir, celles que les traités du savoir-vivre préconiseront au 19ième siècle réglée par une « eurythmie des relations sociales »[[23]](#footnote-23), par un cérémonial très codé avec des « convives que l’on aura choisis de manière harmonieuse, en évitant d’inviter ensemble des personnages qui peuvent entrer en conflit (et en particulier pour des raisons politiques) »[[24]](#footnote-24) et une temporalité calibrée – l’hôte doit être de passage, au-delà de trois jours il pue comme le poisson -. En outre, certaines pièces dans l’intérieur bourgeois[[25]](#footnote-25) étaient exclusivement ou presque affectées à la réception : « salon, bibliothèque, salle à manger, vestibule et bureau, fumoir, salle de billard et jardin d’hiver »[[26]](#footnote-26). Tout cela mène à l’abolition de la surprise : « La décoration flattant l’œil est soignée : vase plus ou moins riche et élégant avec des fleurs (artificielles en hiver, naturelles en été), des pyramides de fruits, pâtisseries, bonbons, le dessert dressé à l’avance, tout indique qu’il n’y aura pas de surprise »[[27]](#footnote-27). Mais la relation hôte-hôte demeure asymétrique car l’hospitalité implique une dépendance de l’accueilli envers des règles extérieures. Et l’invité, bien sûr, n’est pas chez lui, se fait vite débiteur et doit sans cesse compenser par des contre-dons. D’où, une situation inconfortable et une gêne réciproque.

 De sorte que le rituel s’avère intenable, l’agonistique guette. Le *hostis* hante le *hospes*, l’ennemi dans l’étranger. Alcinoos fait attendre Ulysse, lui demande son identité avant même de lui donner à manger. La prodigalité se teinte donc de suspicion. Ce rejet initial trouve bien entendu sa cause dans la crainte du non-familier, de l’inconnu, de celui qui pourrait être un brigand, un pirate semblable à ceux qui errent ‘sans but sur la mer’ et qui ‘s’en vont à l’aventure, jouent leur vie et ravageant les côtes étrangères » (*Odyssée*, 1. 71-74) On fait tout pour transformer l’intrusion menaçante de l’élément exogène en élément en harmonie avec la société endogène. Montandon propose l’idée que « la peur de l’étranger motive un accueil prodigue qui fonctionne comme une conjuration face aux dangers potentiels que le personnage venu du dehors représente. »[[28]](#footnote-28) Angoisse de l’intrusion dans la sphère domestique, source de crainte et de tremblement. « La distinction permet d’établir à la fois l’identité et la différence, identité d’appartenance et exclusion d’une société. Elle constitue étymologiquement l’acte de séparation qui impliquera, surtout à partir du XVIIe siècle, une notion de supériorité. La distinction entre la noblesse et le peuple permet l’établissement de la distance et de la différence entre états. […] La cohérence et l’identité du groupe est principalement assuré par l’étiquette. » (Montandon, p. 154-155) « Elle fonctionne comme un rempart protégeant l’individu de toute intrusion et aliénation » (p. 155) « On n’aime pas les étrangers », cela revient sociologiquement à jouer sur les différences de culture, de couleur, de race, de religion, de classe sociale, etc., dans un repli identitaire dont la frilosité et les conséquences sont trop bien connues. (Montandon, p. 155)

Aussi Montandon repère-t-il deux risques à ce que nous aimerions appeler « l’hospitalité irénique, consensuelle » : le narcissisme et l’assimilation. « Ce qui apparaît comme une volonté de plaire et de flatter l’hôte est également narcissisation de celui qui reçoit, étalant en pleine lumière espaces et objets, manières et discours qui le mettent en valeur »[[29]](#footnote-29) .Le Don : pouvoir emprise asymétrique l’hôte munificent humilie l’invité écraser l’autre par son opulence 🡪 dégénère. « L’hospitalité n’est pas rencontre de l’autre dans son altérité, mais rencontre du moi dans l’autre »[[30]](#footnote-30)

 L’assimilation se traduit par un verbe que les frères Grimm mentionnent dans leur Dictionnaire, *entgästen*. Il signifiait le fait d’enlever les habits de celui qui était reçu et de lui donner de nouveaux vêtements, ceux de son hôte « de sorte que extérieurement ils cessait d’avoir l’apparence d’un hôte »[[31]](#footnote-31). On retrouve ce « désotage » lors de la scène canonique de l’accueil par les Phéaciens en réponse au rite de supplication du Zeus Xénios, invocation qu’Ulysse adresse à Nausicaa, la fille d’Alcinoos, roi des Phéaciens, alors que naufragé, nu et affamé, il se jette aux pieds de cette fille gracieuse, aux beaux bras blancs , Ναυσικαα λευκωλενοs

Ah ! reine, prends pitié ! c’est toi que la première, après tant de malheurs, ici j’ai rencontrée ; … donne-moi un haillon à mettre sur mon dos ; n’as-tu pas, en venant, apporté quelque housse ? … Que les faveurs des dieux comblent tous tes désirs.

 Nausicaa : … ne crains pas de manquer ou d’habits ou de rien que l’on doive accorder, en pareille rencontre, au pauvre suppliant …[[32]](#footnote-32)´

Or ces deux risques ne font que solidifier l’institution initiale. Notre hypothèse commence à s’articuler ici : l’hospitalité codifiée, mise en scène, façade, n’est pas souhaitable car elle lisse les rugosités de la rencontre interculturelle. Ce léger vacillement de la méfiance semble nous plonger au cœur de l’interculturalité, dont l’hospitalité, en se polissant, en se spiritualisant, va perdre l’intensité de l’étonnement dont nous aimerions doter la rencontre interculturelle dans le sillage des thèses de Dieter Heimböckel : « *Das Gewahrwerden der eigentümlichen Andersheit manifestiert sich als Staunen. Es ist ein Staunen einerseits über das Andere, andererseits über das Denken-wie-üblich und seine Begrenztheit. Das Staunen initiiert den Ausbruch aus dem Denken-wie-üblich und setzt damit ein Staunen über die Begriffe des Eigenen und Anderen frei. Das Staunen ist das Vehikel der Interkulturalität. […] Das Staunen ist Ausdruck der Begegnung mit dem Unvertrauten, eine ‚Weise bewuβtwerdenden Nichtwissens“ (Guzzoni 2012 : 12)* » [[33]](#footnote-33) Cet étonnement suppose une réceptivité : « Wer sich nicht darauf einlässt, von etwas Unvertrautem überrascht zu werden, oder wer glaubt, alles bereits zu kenne, der ist vor Überraschungen, die ihn ins Staunen versetzen, vergleichsweise geschützt. » [[34]](#footnote-34) Rappelons que *xenos* signifie à la fois étranger et étrange, inhabituel. C’est l’inhabituel qu’il faut sauver dans la rencontre avec l’altérité comme geste interculturel.

Les cas suivants sont la déconstruction de la scène initiale, où le *ghost* réapparaît, où l’invité s’avère d’une autre nature ontologique que l’hôte, incommensurable. La littérature met le doigt sur les risques inhérents à l’hospitalité et propose finalement ce que Jacques Derrida appellera « l’hospitalité inconditionnelle » ou « hospitalité absolue ».

**2.2. Mozart/da Ponte, *Don Giovanni,* 1787**

Dans *Dom Juan ou le Festin de pierre* de Molière, (1682, première impression, comédie en cinq actes et en prose (1665)), la gravité de la rencontre avec le Commandeur que Don Giovanni avait tué dans un duel est tournée en dérision par Sganarelle.

Acte IV, scène 8 : la statue du commandeur « Je vous invite à venir demain souper avec moi, en aurez-vous le courage ?

Dom Juan « Oui, j’irai, accompagné du seul Sganarelle »

Acte V, scène 6

LA STATUE, DOM JUAN, SGANARELLE.

LA STATUE.- Arrêtez, Dom Juan, vous m’avez hier donné parole de venir manger avec moi.

DOM JUAN.- Oui, où faut-il aller ?

LA STATUE.- Donnez-moi la main.

DOM JUAN.- La voilà.

LA STATUE.- Dom Juan, l’endurcissement au péché traîne une [mort](http://www.toutmoliere.net/spip.php?article270) funeste, et les grâces du Ciel que l’on renvoie, ouvrent un chemin à sa foudre.

DOM JUAN.- Ô Ciel, que sens-je ? Un feu invisible me brûle, je n’en puis plus, et tout mon corps devient un brasier ardent, ah !

Le tonnerre tombe avec un grand bruit et de grands éclairs sur Dom Juan, la terre s’ouvre et

l’abîme, et il sort de grands feux de l’endroit où il est tombé.

SGANARELLE.- Voilà par sa [mort](http://www.toutmoliere.net/spip.php?article270) un chacun satisfait, Ciel offensé, lois violées, filles séduites, [famille](http://www.toutmoliere.net/spip.php?article210)s déshonorées, parents outragés, femmes mises à mal, maris poussés à bout, tout le monde est content ; il n’y a que moi seul de malheureux, qui après tant d’années de service, n’ai point d’autre récompense que de voir à mes yeux l’impiété de mon maître, punie par le plus épouvantable châtiment du monde [[21](http://www.toutmoliere.net/acte-5.html#nb21)] .

Dans le *Don Giovanni*, (opéra en deux actes, *dramma giocoso*, « drame joyeux ») de Wolfgang Amadeus Mozart, 1787, sur un livret de Lorenzo da Ponte inspiré du même mythe, l’hospitalité doit affronter l’incommensurable, l’impensable (*non l’avrei giammai creduto*), la statue revenante de l’homme qu’il a tué. La statue du Commandeur invite Don Giovanni à se repentir, mais celui-ci refuse obstinément. Il sera englouti par les flammes de l’Enfer. Le Commandeur est d’une autre nature ontologique : « *Non si pasce di cibo mortale /chi si pasce di cibo celeste* », il n’est plus le *guest* mais le *ghost*. Tout invité est potentiellement un dieu, potentiellement un démon. En outre, en invitant à son tour Don Giovanni à venir manger chez lui, il scelle la réversibilité des rôles que suppose l’hospitalité. Cette permutation des places met le doigt sur l’ambiguïté lexicale entre *l’hôte* invitant et *l’hôte* invité et sur le caractère intenable de leur distinction.

Atto II, scena finale] **La Statua**Don Giovanni, a cenar teco m’invitasti,
e son venuto.

**Don Giovanni**
Non l’avrei giammai creduto.
Ma farò quel che potrò! Leporello,
un’altra cena fa’ che subito si porti!

**Leporello**
Ah, padron, siam tutti morti!

**Don Giovanni**
Vanne, dico…

**La Statua del Commendatore**
Ferma un po’.
Non si pasce di cibo mortale
chi si pasce di cibo celeste.
Altre cure più gravi di queste,
altra brama quaggiù mi guidò!

**Leporello**
La terzana d’avere mi sembra,
e le membra fermar più non so.

**Don Giovanni**
Parla dunque: che chiedi, che vuoi?

**La Statua del Commendatore**
Parlo, ascolta, più tempo non ho.

**Don Giovanni**
Parla, parla, ascoltando ti sto.

**La Statua del Commendatore**
Tu m’invitasti a cena,
il tuo dover or sai.
Rispondimi: verrai tu a cenar meco?

**Leporello**
Oibò, oibò, tempo non ha, scusate.

**Don Giovanni**
A torto di viltade tacciato mai sarò!

**La Statua del Commendatore**
Risolvi!

**Don Giovanni**
Ho già risolto.

**La Statua del Commendatore**
Verrai?

**Leporello**
Dite di no, dite di no!

**Don Giovanni**
Ho fermo il core in petto:
non ho timor, verrò!

**La Statua del Commendatore**
Dammi la mano in pegno!

**Don Giovanni**
Eccola! ohimè!

**La Statua del Commendatore**
Cos’hai?

**Don Giovanni**
Che gelo è questo mai!

**La Statua del Commendatore**
Pentiti, cangia vita!
È l’ultimo momento!

**Don Giovanni**
No, no, ch’io non mi pento! Vanne lontan da me!

**La Statua del Commendatore**
Pentiti, scellerato!

**Don Giovanni**
No, vecchio infatuato!

**La Statua del Commendatore**
Pentiti… Pentiti!

**Don Giovanni**
No!… No!…

**La Statua del Commendatore**
Sì!

**Don Giovanni**
No!

**Leporello**
Sì, sì!

**Don Giovanni**
No, no!

**La Statua del Commendatore**
Ah, tempo più non v’è!

**Don Giovanni**
Da qual tremore insolito
sento assalir gli spiriti!
Donde escono quei vortici
di fuoco pien d’orror?

**Demoni**
Tutto a tue colpe è poco!
Vieni! c’è un mal peggior!

**Don Giovanni**
Chi l’anima mi lacera!
Chi m’agita le viscere!
Che strazio, ohimè! che smania!
che inferno! cheterror!

**Leporello**
Che ceffo disperato!
Che gesti da dannato!
Che gridi! che lamenti!
Come mi fa terror!

**Don Giovanni**
Ah!
**Leporello**Ah!

* 1. **Gustave Flaubert, *Saint Julien l’Hospitalier,* 1877**

|  |
| --- |
|  |
|  |
|  |
|  |
|  |

Pour l’un de ses *Trois Contes*, Flaubert s’est inspiré d’un vitrail du XIIIe siècle qui se trouve dans le déambulatoire de la cathédrale de Rouen et qui rapporte la légende de Saint Julien l’Hospitalier. Réel culte au moyen âge, un « ostel Saint-Julien » une locution commune pour désigner un logis confortable, on priait le saint quand on cherchait refuge. Aussi est-il devenu le saint tutélaire de voyageurs, des errants, des malades. Mais contrairement à la légende (racontée dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine) où Julien incarne la charité chrétienne et *hospitalière*, car il fonde un *hôpital* pour les pauvres et les lépreux, charité qui repose encore sur un contrôle de l’autre, Flaubert invoque dans sa version à la fois morbide et mystique une idée de respect devant l’altérité absolue de l’autre (l’hospitalité inconditionnelle). Comme dans le sacrifice d’Isaac par Abraham, on a ici un « rapport absolu avec l’absolu » (Schérer, p.39), un abaissement extrême de celui qui reçoit jusqu’à l’anéantissement. L’hospitalité est ici liée aux thèmes de l’exil et de la pénitence, et englobe jusqu’à l’intimité du lit comme lieu d’hospitalité par excellence, espace érotique et tombeau.

Né de parents nobles, dans un château, Julien devient un jeune homme vigoureux, ardent, et très cruel, passionné de chasse. Un jour, après avoir massacré une harde de cerfs, il voit s’avancer vers lui le grand mâle qui la commandait, et celui-ci lui parle : « Maudit ! un jour, cœur féroce, tu assassineras ton père et ta mère ! ». Effrayé de cette prophétie, Julien délaisse la chasse ; mais peu de temps après, il manque de tuer accidentellement son père et sa mère. Il prend la coiffe de sa mère au loin pour les ailes d’une cigogne. Il fuit alors le château et mène une vie d’aventurier. Devenu un mercenaire célèbre, il loue ses services à l’empereur qui lui offre sa fille en mariage, et les deux jeunes gens vivent heureux, jusqu’au jour où Julien se laisser attirer par des animaux sauvages dans la forêt. Entre-temps, ses vieux parents sont arrivés au château : leur belle-fille a le plus grand mal à les reconnaître en ces mendiants et leur offre son propre li. Quand Julien rentre, dans l’obscurité, Julien croit trouver sa femme en compagnie d’un amant et il les massacre. .Le voilà de nouveau errant sur les routes, menant la vie d’un pèlerin. Il finit par se fixer au bord d’un fleuve et fait le métier de passeur. Un jour, en plein orage, il est appelé de l’autre rive par un affreux lépreux. Il va le chercher, et l’homme lui demande l’hospitalité. Il mange toutes les provisions de son hôte, s’installe dans son lit et, ne pouvant se réchauffer, demander à Julien de venir à côté de lui, puis de s’allonger sur lui. Julien, par une espèce de fraternité absolue, inconditionnelle, « l’hospitalité mystique ou utopique » (Schérer, p. 257) s’exécute, et tout à coup le lépreux devient Jésus qui entraîne Julien à sa suite, au Ciel. Julien par la faute d’une fâcheuse confusion, est l’inhospitalier par excellence, un parricide, un monstre devient donc un saint par transfiguration christique. « Sans doute y a-t-il une coïncidence ironique des deux hospitalités dont l’une aboutit au meurtre et l’autre à la sainteté. »  (A M. pp. 147-148)

Le lépreux va mettre à l’épreuve cette protection épidermique du sujet : « Certaines tribus aborigènes d’Australie du Nord se frottaient la peau pour en recueillir la sueur afin d’en recouvrir le corps de l’arrivant, exemple admirable à mes yeux d’un accueil qui fait tomber les barrières de l’étranger pour une intégration dans la sphère propre. Le corps de l’autre n’est plus élément extérieur, l’imposition des mains l’enduit de l’odeur de l’hôte pour l’assimiler. Bel exemple de proxémique où le don de l’odeur corporelle est signe de partage et d’identification à la personne, au groupe. » (AM p. 127)

Quand ils furent arrivés dans la cahute, Julien ferma la porte ; et il le vit siégeant sur l’escabeau. L’espèce de

linceul qui le recouvrait était tombé jusqu’à ses hanches ; et ses épaules,

sa poitrine, ses bras maigresdisparaissaient sous des plaques de pustules écailleuses. Des rides énormeslabouraient son front. Tel qu’un squelette, il avait un trou à la place du nez ; etses lèvres bleuâtres dégageaient une haleine épaisse comme un brouillard etnauséabonde.

— J’ai faim ! dit-il.

Julien lui donna ce qu’il possédait, un vieux quartier de lard et les croûtesd’un pain noir.

Quand il les eut dévorés, la table, l’écuelle et le manche du couteauportaient les mêmes taches que l’on voyait sur

son corps.

Ensuite, il dit :

 — J’ai soif !

Julien alla chercher sa cruche ; et, comme il la prenait, il en sortit un arômequi dilata son cœur et ses

narines. C’était du vin ; quelle trouvaille ! mais lelépreux avança le bras et d’un trait vida toute la cruche.

Puis il dit :

— J’ai froid !

Julien, avec sa chandelle, enflamma un paquet de fougères, au milieu dela cabane.

Le Lépreux vint s’y chauffer ; et, accroupi sur les talons, il tremblait de tousses membres, s’affaiblissait ; ses yeux ne

brillaient plus, ses ulcères coulaient,et, d’une voix presque éteinte, il murmura :

— Ton lit !

Julien l’aida doucement à s’y traîner, et même étendit sur lui, pour lecouvrir, la toile de son bateau.

Le lépreux gémissait. Les coins de sa bouche découvraient ses dents, unrâle accéléré lui secouait la poitrine, et son

ventre, à chacune de sesaspirations, se creusait jusqu’aux vertèbres.

Puis il ferma les paupières.

— C’est comme de la glace dans mes os ! Viens près de moi !

Et Julien, écartant la toile, se coucha sur les feuilles mortes, près de lui, côte à côte.

 Le Lépreux tourna la tête.

— Déshabille-toi, pour que j’aie la chaleur de ton corps !

Julien ôta ses vêtements ; puis nu comme au jour de sa naissance, sereplaça dans le lit ; et

il sentait contre sa cuisse la peau du Lépreux, plus froidequ’un serpent et rude comme une lime.

Il tâchait de l’encourager ; et l’autre répondait, en haletant :

— Ah ! je vais mourir !… Rapproche-toi, réchauffe-moi ! Pas avec lesmains ! non ! toute ta personne !

Julien s’étala dessus complètement, bouche contre bouche, poitrine surpoitrine.

Alors le lépreux l’étreignit ; et ses yeux tout à coup prirent une clartéd’étoiles ; ses cheveux s’allongèrent comme les

rais du soleil ; le souffle de sesnarines avait la douceur des roses ; un nuage d’encens s’éleva du foyer, les

flots chantaient.

Cependant une abondance de délices, une joie surhumaine descendaitcomme une inondation, dans l’âme de Julien

pâmé ; et celui dont les bras leserraient toujours, grandissait, grandissait touchant de sa tête et de ses pieds

les deux murs de la cabane. Le toit s’envola, le firmament se déployait ; — et Julien monta vers les espaces

bleus, face à face avec Notre-Seigneur Jésus, qui l’emportait dans le ciel.

Et voilà l’histoire de saint Julien-l’Hospitalier, telle à peu près qu’on la trouve, sur un vitrail d’église, dans mon pays.

« Comment peut-on dans l’accueil de l’autre parvenir à cette totale négation de soi, à la dissolution de son identité, à la fusion – forcément mortifère – avec l’autre dans la disparition de soi-même, à cet évanouissement de toute limite dans le sentiment océanique du renoncement absolu ? Par quel effet pervers, issu d’on ne sait quelle névrose, l’hospitalité devient-elle idéal mystique, et sous prétextes de charité chrétienne, mortification ultime dans une illusion dérisoire ? [...] Julien accueillant au terme de ses aventures celui qui a faim, qui a soif et qui a froid et lui offrant en sacrifice son corps nu pour réchauffer la lèpre de celui qui se révélera être le Christ. Christ ou Diable, Flaubert a d’ailleurs hésité. » (M.p. 128) « une chimère de l’hospitalité, d’une hospitalité utopique, impossible, irréalisable » (p. 128) « L’hospitalité absolue se donne comme proximité absolue, épousailles du même et de l’autre, union intime avec l’étranger dans un embrassement sexualisé » (p. 144)

« Tuer, c’est supprimer la distance, c’est donc se livrer à l’éros. Cette tragédie de la distance le conduit à l’exil, en terres étrangères, loin de ses parents. » (p. 145)

Cf. Saint François « le don suprême, excessif par lequel François se plie au désir de l’autre (au lieu d’écouter le sien propre) en donnant un bain au lépreux, défi à la répugnance » (Schérer, p.45)

Même le parricide est rédimé par la vertu de l’hospitalité

* 1. **Klossowski *Les lois de l’hospitalité***

Dans *Roberte ce soir* (1953), de Pierre Klossowski, premier volet de sa trilogie les *Lois de l'hospitalité*,[[35]](#footnote-35) le partage hospitalier est poussé à l’extrême. L’hospitalité consiste ici pour l’hôte à livrer sa propre femme à la jouissance de l’invité.

Octave, ancien professeur en scolastique, s’acharne à vouloir connaître au-delà de sa visibilité quotidienne sa femme Roberte, athée et inspectrice de la censure (elle persécute entre autre les œuvres pornographiques de son mari), souhaite la posséder quand il n’est pas là, saisir la Roberte infidèle dans une épouse remplissant fidèlement ses devoirs. Aussi doit-il faire appel à un tiers, l’invité, d’où le titre de la trilogie, *Les Lois de l’hospitalité*, d’où également l’inscription sur le mur de la chambre d’amis: « La délectation la plus éminente de l’hôte a pour objet l’actualisation dans la maîtresse de céans de l’essence inactuelle de l’hôtesse. Or, à qui incombe ce devoir sinon à l’invité ? »[[36]](#footnote-36) « L’hôte s’actualise dans l’invité ou, si tu veux, il actualise une possibilité de l’invité autant que toi, l’invité une possibilité de l’hôte » (*Les lois*, Paris, Gall., 1965, p.111)

 Le dessin *La Cheminée*[[37]](#footnote-37) représente un pas de deux ambigu entre Roberte (femme du théologien Octave), dont la jupe s’enflamme au contact de la cheminée alors qu’elle terminait une conférence sur la censure dans le salon de Madame de Watteville, et Vittorio de la Santa Sede, officier de la garde pontificale mais aussi danseur mondain, l’assaillant-sauveur qui lui arrache le pan de jupe pour éteindre la flamme. De façon analogue, le chasseur Actéon, dans *Le Bain de Diane*[[38]](#footnote-38), veut à son tour connaître Diane en tant que déesse tandis qu’elle n’est visible que sous l’apparence d’une mortelle. Deux tentatives de dévoiler, de mettre à nu ce qui se cache derrière l’apparence, étayées par des présupposés théologiques : Octave et Actéon veulent percer au travers d’un acte scopique « le mystère de l’union hypostatique, cette union entre la nature humaine et la nature divine »[[39]](#footnote-39), encore appelée « communication des idiomes », qui renvoie à l’hypostase, ou double nature de la personne du Christ. Ils croient pouvoir dévoiler le divin dans l’humain, l’infidèle dans l’épouse exemplaire. Le voyeurisme de l’un s’enchevêtre d’une procédure de divination, d’idolâtrie – il existerait une Roberte essentielle, « inactuelle » –, celui de l’autre d’une profanation – accéder à la déesse derrière la sensualité d’une mortelle. Il lui incombe en effet de mettre au jour un moment d’égarement dans la maîtresse de céans, l’épouse fidèle Roberte. L’hôte « désire donc actualiser par l’invité quelque chose en puissance chez la maîtresse de céans[[40]](#footnote-40)» jusqu’au point toutefois où l’hôte « aura cessé d’être maître chez lui[[41]](#footnote-41) ».

ANTOINE

 Quelle scène extraordinaire… cette jeune dame…

OCTAVE

 … dont la jupe a pris feu à la cheminée et qui en se retournant du côté du foyer alors qu’elle se précipitait en avant, se jette dans les bras de ce monsieur qui lui arrache la jupe pour éteindre la flamme.

ANTOINE

 Mais cette dame, c’est tante Roberte… Avouez, mon oncle, que vous vous êtes amusé à faire un montage, vous n’avez pas pris cette photo sur le fait ?

OCTAVE

 Je l’ai prise à l’instant même où tante Roberte faisait sa conférence dans le salon de la villa ; elle venait de s’accouder imprudemment au manteau de la cheminée, la jupe s’est enflammée pendant qu’elle parlait.**[[42]](#footnote-42)**

 Roberte aurait ainsi soudain dévoilé son intimité, serait devenue objet du désir d’autrui et donc potentiellement « communicable ». La gestuelle de ce corps « qui s’affole et qui s’allume »**[[43]](#footnote-43)** est en effet ambiguë, ou plutôt contradictoire : Roberte se débat-elle ou attire-t-elle l’assaillant ? Cela nous rapproche de la connaissance de l’essence inactuelle de Roberte, à savoir « ce qui l’incite à se faire brûler la jupe pour qu’un autre l’exhibe sous prétexte de la sauver du feu. »[[44]](#footnote-44) L’oncle est persuadé que par cette opération « Roberte s’ouvre et que le verrou de son identité saute. »[[45]](#footnote-45)

 L’impétueux « pas de deux » que Roberte esquisse avec son partenaire occasionnel devant le manteau de cheminée est, à la fois un combat et une étreinte, une lutte et des épousailles. Et dans ce dernier cas, Roberte est en pleine palinodie : elle exécute précisément ce qu’elle censurait : l’impudeur. Mais il y a plus. Il nous faut invoquer à ce stade ce que Pierre Fresnault-Deruelle appelle « fusion des registres ontologiques qu’en principe tout sépare. »[[46]](#footnote-46) L’hypothèse de Fresnault-Deruelle est la suivante : peindre « c’est œuvrer à rassembler ce qui ne demandait qu’à l’être mais qu’un sort contraire (l’Inertie, l’Incomplétude) maintenait jusque-là dispersé »[[47]](#footnote-47), l’Annonciation constituant le modèle canonique de cette tendance. Toutefois, ce raccordement, cette jonction semble toujours imparfaite. Le dessin[[48]](#footnote-48)[[49]](#footnote-49)[[50]](#footnote-50)

 A l’instar du combat-étreinte dans *La Cheminée*, dans les dessins pour *Le Bain de Diane*, le geste d’une main désavoue celui de l’autre main, une invitation est contredite par un mouvement de refus, le corps de la déesse est chaste et impudique, réservé et dévergondé, bref, indécidable. Au moment où Actéon croit voir Diane, il sera à son tour obnubilé par la honte. Ne maîtrisant plus son corps qui lui échappe, il esquisse lui-même un gigantesque et grotesque solécisme car, voulant se retirer, s’excuser, il tombe sur elle et en elle : « lui la bouscule par sa maladresse d’animal néophyte, elle se dérobe, et elle glisse, et il retombe sur elle et en elle : ah ! être si près du but, et si loin – cette bure de silence qui contrarie son besoin de dire, le met en feu. »[[51]](#footnote-51) Le fait que le museau ne s’emboîte pas tout à fait dans le creux entre le cou et l’épaule – « ah! être si près du but, et si loin » – résume toute l’ironie de la posture du voyeur. Manque de « fitness ».

 L’entreprise d’Octave avortera pour les mêmes raisons. Son voyeurisme, prêt à enfreindre tous les interdits de son milieu monogamique et bourgeois : l’interdit d’adultère, de prostitution, de comportement immoral, devra se heurter à l’absence d’intimité ou de secret de Roberte. Elle aura tôt fait d’anéantir, de révoquer les fantasmes théologiques ou érotiques – « essence inactuelle », « intellect incréé », « pur esprit », « lois de l’hospitalité » – de son vieux mari, son espoir, en la livrant à des tiers, de la voir en contradiction avec elle-même, mise hors d’elle-même, prise au dépourvu. Le corps jubilatoire, errant, et athée de Roberte tourne en dérision « l’épiphanie la plus classique: une assomption du corps dans le nom et du nom dans le corps. »[[52]](#footnote-52) Roberte n’est pas égale à elle-même, ne coïncide plus avec son corps. Dans *Le Souffleur ou le théâtre de société*, dernier volet de la trilogie (1960

 De même les spectateurs de plain-pied avec les dessins grandeur nature, devront également renoncer être accueillis dans l’univers graphique faussement car toute hospitalité est barrée. *Noli me tangere* nous dit l’image. Ou, comme avance Bernard Noël, « Nous sommes devant elles épuisés comme devant une strip-teaseuse qui ne révèle que son absence ».[[53]](#footnote-53) L’ « inviolable silence »[[54]](#footnote-54) attribué à la Roberte diégétique vaut encore davantage pour son image. Notre discours sera toujours impuissant face à son inviolable silence. « Ah ! Etre si près du but et si loin ». On ne restera jamais intacts après une contemplation mais on n’aura pas davantage dépucelé l’énigme que l’image nous oppose.

**2. 4. *Théorème* (1968) de Pasolini**

Un jeune homme fait irruption chez de riches bourgeois milanais. Puisque personne ne l’a invité, il se comporte comme un parasite ou comme un dieu, car il usurpe une hospitalité qu’on ne lui offre pas. Le traitement de la personne engage toujours le divin. C’est toujours un dieu qui est reçu. « L’individu est incertain et c’est pour cela qu’il appelle, à titre conjuratoire, la cérémonie hospitalière » (Schérer, p.131) Aussi ne s’agit-il plus d’une visite mais d’une visitation qui s'accomplit dans et par la possession physique. Il s’agit en effet de gens fort riches, appartenant à la bourgeoisie industrielle cossue du nord-ouest de Milan. Dans cet univers rétrograde, dans ce milieu qui reste foncièrement réactionnaire, confiné, réduit au silence de consentement de leur classe « murés dans leur silence », un monde où tout est ritualisé, « qui s’oppose à l’éclosion de tout miracle[[55]](#footnote-55) » pénètre par effraction un personnage inédit et extraordinaire scandaleusement beau. L’invité, se faisant progressivement inclure, entrouvre, déplie, délie ce monde clos, irrespirable, contribue au dépassement des limites spatiales et morales des habitants, vers le dehors de l’affranchissement. Jette le trouble dans une famille conformiste, perturbateur dans la quiétude bourgeoise. L’hôte est « l’étranger, l’inconnu, l’ennemi même, qui pourtant devient l’ami sacré » (Scherer, p. 149) il est *xenos* : étrange et *hostis*, ennemi potentiel. La servante Emilie, puis Pierre, le fils de famille, puis la mère et Odette, la fille, enfin le père, tous connaîtront le visiteur, au sens biblique du terme. Mais après son brusque départ, rien ne restera du message laissé. Seule l'humble servante connaîtra le salut car, à la différence des bourgeois selon Pasolini, elle n'a pas substitué de conscience à son âme, ni de morale à son sens du sacré. Il apporte dans la famille bourgeoise qui l’héberge « à la fois trouble et révélation Il est le porteur de lumière qui réveille en chacun la flamme assoupie par son exil terrestre et surtout par la flamme qui l’enferme » (Schérer p.42) « ange luciférien » (p.43). Sexualité taboue, proche de l’inceste, comme si l’hôte faisait partie de la famille. C’est par l’hôte que le scandale arrive. C’est en se prêtant à leurs désirs latents refoulés qu’il parvient à les escorter vers l’ailleurs : Pierre, timide, falot mais digne, vers l’ailleurs de l’art ; Odette, douce et inquiétante, vers la folie ; la mère, Lucie, raffinée, incarnant la haute bourgeoisie, vers le pavillon de la luxure, voire vers l’inceste ; le père, avec sa majesté naturelle, vers le désert ; Emilie, la servante, vers le haut de la lévitation, de l’apesanteur,

la vie privée jalousement préservée de ces familles de gens aisés ou d’industriels milanais, qui vont jusqu’à garder leurs stores baissés, au point que seule quelque domestique ose de temps en temps mettre le nez dehors, un cours instant, pour aussitôt se retirer de nouveau dans l’ombre impénétrable des pièces[[56]](#footnote-56).

L’invité, l’ange, l’étranger, l’hôte, pénètre par effraction dans le huis clos « feutré[[57]](#footnote-57) » de l’espace bourgeois « petit-bourgeois : au sens idéologique, bien sûr, et non au sens économique du terme[[58]](#footnote-58) » On pourrait appliquer à ce monde hermétiquement clos de la bourgeoisie milanaise le concept de « grand confinement[[59]](#footnote-59) » de Michel Foucault anticipant déjà sur le dernier Pasolini, d’auto-séquestration des bourgeois. On peut même voir les peupliers comme un rideau entre les deux univers, entre le dedans policé et le dehors sauvage, archaïque, sacré auquel appartient Emilie, d’origine paysanne.

L’invité, ange, émissaire de l’ailleurs, ouvre une brèche dans le monde du devoir, introduit l’arbitraire et le possible dans l’univers immuable des maximes : il entraînera les habitants vers le dehors pour les dévergonder, les tirer de leur vergogne, de leur vilenie bourgeoise, vers la fuite, le devenir-autre, l’émancipation du devoir. Paul se dépouillera de ses vêtements en pleine gare de Milan et fera donation de son usine à ses ouvriers.

Nous avons montré ailleurs que le phrasé de Pasolini est également parasité par des incises qui entament le monde clos de la bourgeoisie et de la phrase. Pasolini, par le biais de l’incise, non seulement opère une dilatation de l’énoncé, mais taille dans le vif, cisaille la phrase, la farcit d’une critique sociale donnant lieu à une énonciation clivée. Dans un récit en focalisation externe, les incises insèrent une subjectivité révoltée, critique.

Lucie vit dans le recueillement, le repli sur soi, *l’absorbement*, comme on dit en histoire de l’art (en l’occurrence Michael Fried). Elle va même jusqu’à mimer dans son corps propre les barrières topologiques qui entourent la villa, les volets fermés. Elle lit « ses yeux, obstinément baissés[[60]](#footnote-60) ». Son destin de femme sédentaire  sera perturbé par la scène du chalet, juché sur d’élégants pilotis et doté d’une petite alcôve, lieu d’une « luxueuse sauvagerie[[61]](#footnote-61) ». Des pensées « s’emparent d’elle[[62]](#footnote-62) », elle ne peut plus détourner le regard des vêtements du garçon « comme une suppliciée[[63]](#footnote-63) ». « Éperdue[[64]](#footnote-64) », elle se couche entièrement nue sur le plancher de la terrasse qui couronne le chalet.

Brusquement, elle froisse entre ses mains le maillot, se lève et le jette dans le vide, par-dessus la balustrade de la terrasse, de l’autre côté de l’étang, en direction des fourrés. Elle le regarde, là-bas, au fond, parmi l’herbe et les ronces, irrécupérable : de se trouver là lui confère une signification profonde, sa perte et son inertie se parent de cette violence expressive que prennent les objets dans les rêves[[65]](#footnote-65).

C’est pourquoi, avec une sorte d’arrogance (pour autant que le lui permette son visage de douce fille de la Lombardie, éduquée dans la piété, le respect et dans une innocente hypocrisie), elle fait fi de toute inquiétude, de toute honte, de tout appel à la raison : se consacrant à sa recherche avec autant d’obstination qu’un savant, ou qu’une bête affamée, qui rampe en silence[[66]](#footnote-66).

Lucie envisagera ensuite l’inceste, abordera un jeune étudiant et s’offrira à deux autostoppeurs pour terminer dans une petite chapelle de campagne.

Le père « (qui n’avait jamais fait pareille chose de sa vie)[[67]](#footnote-67)» « s’aventure » quant à lui à l’aube pieds nus dans le parc. Le tumulte modal se traduira ici par son égarement, son vagabondage qui nous ramène à l’extra-vagance de son attitude, « et va de nouveau se coucher, humilié et encore hors de lui, dans son lit[[68]](#footnote-68) », hors de lui car il a déjà quitté en partie le confort douillet. Mais la honte reprend le dessus. Le devoir fait taire l’aspiration profonde du sujet. Car « ce geste, […], pour un bourgeois, a quelque chose d’insensé[[69]](#footnote-69) ». Il faudra que l’hôte entraîne le bourgeois en Mercedes vers « un endroit quelconque de la route – un endroit désert [[70]](#footnote-70)» de la Basse, pour que sautent tous les interdits. L’incise requalifie le discours hégémonique de la phrase, forcer son hospitalité méfiante

Il m’est impossible de dire quelle sorte

de hurlement je pousse là : il est vrai qu’il est terrible

* + au point de défigurer mon visage

qui est alors pareil à la gueule d’un fauve -,

mais il est aussi, en quelque sorte, joyeux,

au point de me ramener à l’enfance[[71]](#footnote-71).

Le parasite, nous ramène à la théorie exposée par Michel Serres dans Le Parasite.[[72]](#footnote-72) S’appuyant sur la fable de La Fontaine Le rat de ville et le rat des champs ( Livre I, fable 9), Serres montre que le parasite est un bruit dans un système de communication donnant le schéma le plus simple du parasitisme : il y a un hôte, un parasite et un intercepteur .



L’hôte, c’est le propriétaire de la maison et des nourritures dont deux rats vont faire leur banquet.

Les rats font du bruit en mangeant la nourriture de l’hôte, parasitage, mais leur but n’est pas d’être entendus par l’hôte. Leur bruit est là, fait partie de leur processus parasitaire et il n’y a pas façon de l’exclure. Dans la fable de La Fontaine, le bruit qui interrompt le banquet, c’est le bruit du maître de la maison qui se lève et qui va voir ce qui se passe sur la table. C’est à ce moment précis que les rats doivent partir. Le bruit de fond a changé de sujet. C’est alors l’homme qui parasite le banquet des rats.

En termes biologiques, il y a un organisme « hôte » et qui est « hôte » de plein droit. On suppose alors qu’il y a aussi un organisme « parasite » qui en profite. Il arrive un moment où l’organisme parasite s’introduit dans l’hôte et commence à habiter son intérieur. Il poursuit son développement dans l’hôte grâce à celui-ci et, lorsqu’il passe à une nouvelle étape de son processus, il le rejette et en sort. L’hôte peut être tué, comme les sauterelles qui sont forcées de se jeter à l’eau par les vers qui les possèdent. Ou bien, il peut continuer à vivre, libre de parasites. On peut également imaginer d’autres fins pour cette histoire. L’hôte peut aussi se débarrasser de son parasite, par sa propre constitution physique, qui le protège, ou bien parce qu’il prend en compte le problème qu’il nourrit et décide de prendre des médicaments. Or Les positions ne sont plus sûres. L’hôte peut devenir parasite et le parasite hôte.

De cette manière, Serres veut penser que le parasitisme est une forme de relation où les positions ne sont pas si facilement assignables.



. Il est alors évident que « parasite », dans le vocabulaire de Serres, devient vite synonyme de « relation ». On peut donc parler d’un « contreparasitage » par le bruit.

Dès lors, le bruit de l’hôte devenu parasite est différent du bruit de fond que faisaient les rats. Il s’agit maintenant d’un bruit d’alarme qui est plus fort que ce dernier et qui vise à l’annuler. Seulement sous le bruit du signal d’alarme, bruit qui annule les parasites et la différence entre les parasites, le système s’arrête. Mais une alarme ne dure pas toujours, car elle serait bien vite parasitée. Le bruit de fond se réinstaure alors dans ce système transformé.

Revenons donc à la biologie[[73]](#footnote-73). Ce que Serres est en train de penser à l’intérieur des systèmes d’information, c’est au fond ce qui se passe dans tout le domaine du vivant. **La vie elle-même ne serait que cet effort parasitaire. Vivre est donc se nourrir d’autres vivants, d’eux-mêmes ou de ce qu’ils produisent.** « L’équilibre d’un vivant dans son milieu ressemble fort à celui que réalisent enfin et où parviennent ensemble parfois l’hôte et le parasite. (Ibid., p. 299.)

La vie elle-même pourrait ainsi être caractérisée comme travail, car un travail est toujours la lutte contre le bruit. Serres illustre ceci à travers la fable Le jardinier et son seigneur, où toute l’histoire se construit sur la tâche du jardinier qui consiste à protéger son jardin du bruit, voire du lièvre, auxquels il est inévitablement exposé (Livre IV, Fable 4). Il n’y a pas d’espace clos, et aucune fermeture n’empêchera qu’un nouveau trou ouvre un espace au lièvre-parasite. C’est la morale de l’histoire : le travail mené à l’extrême a comme résultat la destruction du jardin. La lutte contre l’envahisseur a des conséquences bien pires que l’invasion elle-même. Le parasite, le tiers inclus/exclu, est donc à la base de toute relation, qu’elle soit biologique, sociale ou technique. La position du parasite est cependant variable. Prenant compte des différentes figures dont il se sert tout au long de son discours, Serres détermine un peu plus ces positions : si le parasite est un homme, il sait jouer à la maîtrise des hommes et à leur domesticité ; si le parasite est animal, il est domestique ; si finalement le parasite est un objet, c’est un objet technique.

**En fait, ce qui lie la biologie, la société et le monde des objets techniques, c’est le fait qu’ils ont tous une origine intersubjective** **: « Toujours vient se brancher le parasite. Le parasite est toujours là, il est inévitable. Il est un tiers sur le schéma trivial, sur l’étoile à trois branches. Voici la relation inanalysable, j’entends par là qu’il n’en est aucune plus simple. Voici comment commence l’intersubjectivité. » [[74]](#footnote-74)**

On est devant ce que Serres considère comme le troisième coup au narcissisme. Le premier avait été un coup objectif transférant le centre de l’univers de la terre au soleil. Le deuxième était le coup subjectif, la transposition de la révolution copernicienne au monde de la subjectivité. Le troisième est maintenant le coup intersubjectif, ce qui voudrait peut-être aussi dire le coup relationnel, la considération du parasitisme comme le fondement de toute relation**, cf. p.25**

Modèle du furet : quasi-objet passe, change de position, va de l’un à l’autre. Le seul sujet de la circulation est la balle ou le furet ; les joueurs n’en sont que des stations. Le « je » qui surgit lors de la possession temporaire du quasi-objet est l’effet de celui-ci : le furet est un marqueur du sujet, il permet la transmission du principe d’individuation. Le rôle de parasite n’est donc attribuable à aucun des éléments du jeu ; on pourrait dire qu’il change de position. C’est alors l’être transformé en relation.

Le parasite a donc la forme ou la structure d’un joker : il peut jouer aussi bien un rôle constructeur qu’un rôle destructeur. Les systèmes économiques se construisent à travers la distribution de ces jokers permettant un flux continuel d’information. En période de vache maigre, il y a peu de jokers, peu de chances de ramifier le système : la détermination est forte et la contrainte règne. Les systèmes se rapprochent alors de la monosémie. L’absence totale de jokers, si cela était possible, serait le principe d’identité. Quand la récolte est trop abondante et que l’on doit se débarrasser de l’excédent, les bifurcations, les confluences de valeurs rendent possible qu’il n’y ait que des jokers : c’est le capital, l’équivalent général. On voit bien que ce modèle des bifurcations et des carrefours reproduit le système de communication d’Hermès, avec les dangers qu’il entraîne. C’est le système du décalage, illustré par la fable Le singe et le chat, où le chat se fait brûler la griffe pour que le singe puisse manger les marrons (La Fontaine, op. cit., Livre IX, Fable 17.)

 Le singe est ici le maître : le chat et lui ne sont pas égaux, mais ils ne sont pas rivaux non plus. Il y a un décalage : ce sont à la fois la commensalité et la dialectique maître-esclave qui sont décalées. Elles n’ont pas lieu. Mais le système bientôt doit se recomposer. Un bruit les oblige à fuir ensemble, mais seul le singe a profité. Le chat, par contre, n’a pas mangé des marrons et a la griffe brûlée. La chaîne parasitaire cède place à une autre chaîne parasitaire, et ainsi à l’infini.

Serres lui-même constate à plusieurs reprises qu’à la base de toute valeur (d’échange, d’usage), il y a une valeur d’abus, dont le rôle, comme le parasitage, est primaire. C’est la chaîne parasite qui introduit à l’origine ce tiers fatal.

1. **Economie hospitalière**

Le dénominateur commun des conduites hospitalières étudiées par les ethnologues sont les dons, présents réels ou symboliques échangés Marcel Mauss, Essai sur le don, *potlatch*, prestation contreprestation gratuit/intéressé potlatch revanchieren (AM, pp.2-3-) « Le don d’hospitalité […] excède toujours le besoin » (Schérer, p. 128) ce qui mène à la surenchère.

## Emmanuel Kant parlait déjà de tolérance originaire, œcuménique (*common land)*. Dans *Vers la paix perpétuelle* de 1795, l’hospitalité devient un impératif catégorique, art. 3 « Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d’une hospitalité universelle » « Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein. » (PUF, 1958 (trad. Jean Darbellay, p.107) « Il n’a besoin de rien d’autre pour s’instaurer et ne consiste qu’en l’établissement de l’hospitalité universelle » (Scherer. 58-59) « mettre en mouvement, faire circuler et interférer les peuples » (p. 59) « extraordinaire élargissement de son champ d’application puisqu’il ne s’agit de rien de moins que de la terre entière » (p. 60) « Alors qu’en allemand *Gastlichkeit* dérive de *Gast* (hôte), il utilise le néologisme *Hospitalität* qui désigne un droit de visite (*Besuchrecht* ), mais non d’accueil (*Gastrecht*) » p.63) « C’est que ce simple *Besuchrecht*, droit de visite, autorise chaque homme à faire partie de n’importe quelle société partielle, en vertu du « droit de possession commune de la surface de la terre (vermöge des Rechtes des gemeinschaftliche Besitze der Oberflache der Erde » (p.107) Admirable formule, de résonance rousseauiste et, par avance, proudhonienne (« La propriété, c’est le vol ») » (Montandon, p. 63) lié à la particularité de la forme de la planète « Celle-ci étant sphérique, ils [les hommes] ne peuvent s’y disperser à l’infini et ils doivent bien à la fin se tolérer les uns à côté des autres, *(sich nebeneinander dulden*), personne n’ayant originairement plus de droit qu’un autre sur une portion de la terre *(an einem Orte der Erde*). » (p.113/Schérer, p.65) *Verkehr*, « désigne à la fois, les relations des hommes entre eux et la circulation des marchandises » (S, p. 69) « aucune ‘philanthropie’ particulière n’incite à l’hospitalité. C’est une exigence de l’histoire ; et même, en tout premier lieu, de l’histoire économique » (S. p. 70) « constitution cosmopolitique, *weltbürgerliche Verfassung*, du genre humain » (S. p.72) colonialisme : les Européens ont abusé de leur « droit de visite », conduite inhospitalière des peuples civilisés.

Or, pour René Schérer « le national bloque le principe d’hospitalité » (Sch, p. 81). Il faut toujours appréhender l’hospitalité en dehors du droit, car elle a quelque chose d’« insuppléable ». Autrement dit « Le devenir-droit de l’hospitalité l’abolit » (S. p. 110) « je ne puis appeler du nom d’hospitalité l’espèce de convention tacite par laquelle les nations civilisées accueillent réciproquement leurs réfugiés politiques : cela reste encore dans le droit des gens » (S. p. 111) « C’est mieux que du droit, c’est de l’hospitalité » (p.114)

L’habitant local peut craindre pour son propre sentiment d’appartenance à en croire engendrant ce que Leone appelle « le parcours sémantique de l’aliénation/suspicion[[75]](#footnote-75) » où tout le monde suspecte l’autre de potentiel envahisseur Massimo Leone, car le sujet statique, sédentaire considère le sujet dynamique ou nomade comme un envahisseur potentiel et, partant, se retranche dans ses frontières car envisage « son propre exil, ainsi que la dissipation de son propre régime d’appartenance[[76]](#footnote-76) ». Les étrangers absolus ([Derrida](http://fr.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida)) : les exilés, les déportés, les expulsés, les déracinés, les apatrides, les nomades anomiques. Les diverses lois visant au contrôle de l’immigration ou les opérations de régularisation d’étrangers en situation irrégulière ne relèvent pas de l’hospitalité n’est pas l’intégration. Une certaine distance doit être maintenue avec l’étranger pour préserver l’altérité. L’arrivée des étrangers provoque un télescopage de cultures différentes mais aussi une ouverture sur le monde.

1. **Interculturalité *vs* hospitalité**

Notre hypothèse : l’interculturalité est une hospitalité déritualisée. Tous ces égards : déférence decorum ritualisé cérémonial, normatif et lisse COMmensaux, CONvivialité Eurythmie des relations sociales vs INTERculturalité agonistique

 L’Hospitalité absolue (Derrida) La condition a priori de l’acte hospitalier : « il faut que l’homme découvre son propre exil, qu’il assume le fait d’être étranger à lui-même, d’être un étranger, c’est-à-dire quelqu’un qui n’a pas de chez soi, pour qu’il puisse offrir l’hospitalité. » (Montandon, p. 148)

Anne Dufourmantelle en dialogue avec Derrida, nous rappelle que dans l’hospitalité, dans cette  « géographie –impossible, illicite – de la proximité[[77]](#footnote-77) », l’intimité peut se muer en haine, encore une fois l’hôte peut se muer en ennemi. Être hôte consisterait à la fois à consentir à l’exil, à être en souffrance de lieu et à entrer dans un rapport natif avec celui-ci, à le maîtriser, à assimiler l’ailleurs au connu. La pensée philosophique est elle-même concernée par l’aporie de la croisée indécidable des chemins : « Lorsque nous entrons dans un lieu inconnu, l’émotion ressentie est presque toujours celle d’une indéfinissable inquiétude. Puis commence le lent travail d’apprivoisement de l’inconnu, et peu à peu le malaise s’estompe. Une familiarité nouvelle succède à l’effroi provoqué en nous par l’irruption du tout autre[[78]](#footnote-78) ».Tant le corps que la pensée éprouvent la secousse de l’étonnement dans la rencontre avec le tout autre. Or l’authenticité de la pensée philosophique réside dans l’expérience initiale de la perte du sens, dans l’ébranlement devant l’altérité : « C’est pourquoi “la frontière, la limite, le seuil, le pas au-devant de ce seuil”, reviennent si fréquemment dans le langage de Derrida, comme si l’impossibilité de délimiter un territoire stable où la pensée pourrait s’établir était provocatrice de la pensée même[[79]](#footnote-79) ». Derrida se pose en outre la question de savoir si pour offrir l’hospitalité, il faut partir de l’existence assurée d’une demeure ou bien si c’est seulement depuis la dislocation du sans-abri, du sans chez-soi que peut s’ouvrir l’authenticité de l’hospitalité : « Seul peut-être celui qui endure l’expérience de la privation de la maison peut-il offrir l’hospitalité[[80]](#footnote-80)». Comme si le lieu dont il était question dans l’hospitalité était un lieu qui originellement n’appartenait ni à hôte, ni à l’invité, mais au geste par lequel l’un donne accueil à l’autre même et surtout s’il est lui-même sans demeure à partir de laquelle puisse être donné cet accueil. Une autre question taraude Derrida : « Quelles que soient les formes de l’exil, dit-il, la langue est ce que l’on garde à soi[[81]](#footnote-81) ». Il cite Hanna Arendt qui, à la question d’un journaliste : « Pourquoi êtes-vous restée fidèle à la langue allemande malgré le nazisme ? », répondait par ces mots : « Que faire, ce n’est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle ! » et elle ajoutait : « Rien ne peut remplacer la langue maternelle[[82]](#footnote-82) ».Une fois effectué ce passage à la limite, Derrida taxe la langue, comme rapport inaliénable à la mère, de lieu de la folie elle-même : « Il y a la folie du rapport à la mère qui nous introduit à l’énigmatique du chez-soi. La folie de la mère menace le chez-soi.[[83]](#footnote-83) » La réalité secrète, intime, de la langue que défendait Arendt, cette langue maternelle qu’elle disait « irremplaçable », abrite en elle la déraison, le traumatisme,  la haine. Elle est à l’image de la mère « unique et insuppléable », insiste Derrida, cette mère en qui le monde proche, désirant, amoureux, peut se muer en terreur. Du plus familier surgit l’inquiétude qu’un univers insensé se substitue de manière déchirante et presque impensable au monde donné par la mère : « Il faut rapprocher l’essence de la folie de l’essence de l’hospitalité, aux parages de ce déchaînement incontrôlable envers le plus proche[[84]](#footnote-84)».

Hospitalité de la littérature, son pouvoir d’assimilation de l’autre. Acte de lecture acte d’hospitalité « le sort fait à cette parole étrangère » (M : p. 261) « la parole de l’Autre, d’une ouverture à ce qui n’est pas soi. « Il faut, disait M. Joubert, toujours avoir dans la tête un coin ouvert à libre, pour y donner une place aux opinions de ses amis, et les y loger en passant. Il devient réellement insupportable de converser avec des hommes qui n’ont, dans le cerveau, que des cases où tout est pris, et où rien d’extérieur ne peut entrer. Ayons le cœur et l’esprit hospitaliers » (cité par Sainte-Beuve, in M, p. 261) intertextualité, insertion, greffe, appropriation, incorporation, collage) « la traduction, qui est l’accueil d’un texte dans une autre langue et une autre culture, tout comme la transposition est l’accueil d’un genre dans un autre genre, parfois même dans un autre art » (M, p. 264)

L’hospitalité réalise la temporaire « “intégration culturelle” où un sujet dynamique devient progressivement le sujet statique d’un nouveau milieu d’appartenance[[85]](#footnote-85) ».

 À l’« aliénation/suspicion » succède une « acclimatation/tolérance » des deux sujets (*host* et *guest*). Que ces attitudes soient passionnellement chargées s’avère somme toute bénéfique. Il faut surtout lutter contre *l’indifférence d’appartenance*, qui signerait la fin du dépaysement, ou contre l’hospitalité de façade de l’industrie touristique, qui en bafoue l’essence.

La philosophie, festin, banquet, symposium, débat, confrontation d’idées. Mais le festin du Diable guette toujours Le diaballein, la séparation, le Diable, triomphe sur le symballein, la réunion ou l’inclusion symbolique des commensaux dans l’analyse que Serres fait du Banquetde Platon.

Aristophane : « Chacun de nous est donc comme une tessère d’hospitalité (Platon, *Le banquet*, 91 d) Agapes agapè : terme chrétien qui désigne l’amour dans les Evangiles grecs « Tu aimeras ton prochain comme toi-même (*Agapeseis ton plèsion sou ôsseauton* » « Ce commandement moral évoque tout aussi bien le repas ou agapes confraternelles partagées, festins spécifiques du rituel Chrétien depuis la Cène » (Schérer, p.43) mais abus détournement, dionysiaque, bombances, éros païen et agapè chrétienne.

Fourier « tourbillon », incessant mouvement d’attraction et d’aspiration des forces du dehors. Le tourbillon est hospitalier d’origine » (Schérer, p. 119) multiplicité d’interférences, de compénétration. Incessante circulation

l’idéal de la commensalité : les commensaux mangent tous ensemble, mais ils ne se mangent pas entre eux.

Mise en scène, codification,

Décodification agonistique

Fitness, accommodation

Hospitalité de la littérature, son pouvoir d’assimilation de l’autre. Acte de lecture acte d’hospitalité « le sort fait à cette parole étrangère » (M : p. 261) « la parole de l’Autre, d’une ouverture à ce qui n’est pas soi. « Il faut, disait M. Joubert, toujours avoir dans la tête un coin ouvert à libre, pour y donner une place aux opinions de ses amis, et les y loger en passant. Il devient réellement insupportable de converser avec des hommes qui n’ont, dans le cerveau, que des cases où tout est pris, et où rien d’extérieur ne peut entrer. Ayons le cœur et l’esprit hospitaliers » (cité par Sainte-Beuve, in M, p. 261) intertextualité, insertion, greffe, appropriation, incorporation, collage) « la traduction, qui est l’accueil d’un texte dans une autre langue et une autre culture, tout comme la transposition est l’accueil d’un genre dans un autre genre, parfois même dans un autre art » (M, p. 264)

L’hospitalité réalise la temporaire « “intégration culturelle” où un sujet dynamique devient progressivement le sujet statique d’un nouveau milieu d’appartenance[[86]](#footnote-86) ». À l’« aliénation/suspicion » succède une « acclimatation/tolérance » des deux sujets (*host* et *guest*). Que ces attitudes soient passionnellement chargées s’avère somme toute bénéfique.Il faut surtout lutter contre *l’indifférence d’appartenance*, qui signerait la fin du dépaysement, ou contre l’hospitalité de façade de l’industrie touristique, qui en bafoue l’essence.

La philosophie, festin, banquet, symposium, débat, confrontation d’idées

Mais le festin du Diable guette toujours Le diaballein, la séparation, le Diable, triomphe sur le symballein, la réunion ou l’inclusion symbolique des commensaux dans l’analyse que Serres fait du Banquetde Platon.

Banquet de Platon Aristophane « Chacun de nous est donc comme une tessère d’hospitalité (Platon, Le banquet, 91 d) Agapes agapè : terme chrétien qui désigne l’amour dans les Evangiles grecs « Tu aimeras ton prochain comme toi-même (Agapeseis ton plèsion sou ôsseauton » « Ce commandement moral évoque tout aussi bien le repas ou agapes confraternelles prtagées, festins spécifiques du rituel Chrétien depuis la Cène » (Schérer, p.43) mais abus détournement, dionysiaque, bombances, éros paîen et agapè chrétienne.

Fourier « tourbillon », incessant mouvement d’attraction et d’aspiration des forces du dehors. Le tourbillon est hospitalier d’origine » (Schérer, p. 119) multiplicité d’interférences, de compénétration. Incessante circulation

Mise en scène, codification,

Décodification agonistique

Fitness, accommodation

*Hospes* : hospitalité codée, irénique

*Hostis* : hospitalité agonistique, incommensurable

(dans l’hospitalité normative sommeille l’hospitalité transgressive)

« hôtes illogeables » (p. 241)

Théologie négative de l’hospitalité : l’incommensurable, l’illogeable, l’absolu, l’apriori, le tout Autre (Levinas : tout autre est Tout Autre, coalescence de sens : le mendiant est un Dieu « le rameau du suppliant est le sceptre inversé du roi » (Schérer, p.152)., hospitalité inconditionnelle.

« La totale disponibilité débouche sur l’hospitalité » (E. Jabès, p. 67).

Derrida : interprétation messianique de l’hospitalité. « Nous sommes irréductiblement exposés à la venue de l’autre » L’arrivant absolu peut être n’importe qui. Accepter que le visiteur fasse loi chez soi. Respect pour l’altérité. L’hospitalité est l’éthique. Hospitalité inconditionnelle vs tolérance : accueil toujours limité.

« Pour qu’il y ait rencontre d’un vis-à-vis, réciprocité, échange », il faut qu’il y ait « un apriori de rencontre, une forme d’accueil, une structure d’hospitalité ‘en moi’ » (Schérer p. 137) « En dehors de cet entrecroisement, il n’y a qu’absence de l’autre, vide d’altérité, ou absorption de celle-ci dans un unique vision dominatrice » (p. 138) Hernan Cortès n’a pas constitué les Mexicains comme tels. L’Indien, tel qu’il était n’a pas été constitué (Husserl) dans la conscience européenne du XVIe siècle « interférence de mondes » (Husserl) « L’hospitalité moderne doit se faire ouverture aux autres mondes constitués » (p.140)

Conclusion : accommodation réciproque et non annexion à son propre paradigme. Interculturalité doit accepter l’altérité incommunicable, aveu d’impénétrabilité l’étonnement, la dépossession partielle, l’obstacle linguistique, le viol des espaces et des corps, le parasite « Le problème de l’hospitalité est un problème d’accommodation » (p.214)

Accueillir la parole de l’autre + de soi à soi auto-hospitalité, apprivoiser l’autre (hospes et hostis) en soi

1. http://projetbabel.org/ [↑](#footnote-ref-1)
2. « un dieu vengera plus sévèrement les fautes commises envers eux, les étrangers, que les fautes envers les citoyens » (Platon, Lois, V, 729, in Shérer, p.16. [↑](#footnote-ref-2)
3. Louis de Jaucourt, « Hospitalité », in *L’Encyclopédie*, *op. cit.,*t.VIII, p. 314. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Ibid*., p. 315. [↑](#footnote-ref-4)
5. René Schérer, Zeus hospitalier, Paris, Armand Colin, 1993, p. 37. [↑](#footnote-ref-5)
6. Edmond Jabès, Le livre de l’hospitalité, Paris, Gallimard, 1991, pp.81-84. [↑](#footnote-ref-6)
7. Jupiter déguisé en voyageur punissait Lycaon qui égorgeait ses hôtes, tandis que Latinus donne asile à Énée.

 « L’Ovide moralise et christianisé a fait de Philémon et Baucis une image du peuple juif attendant la révélation de Dieu (la cabane était image de l’église chrétienne). » (Montandon, p. 58. [↑](#footnote-ref-7)
8. René Schérer, op.cit., p. 202. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid*., p. 52. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid*., p. 53. [↑](#footnote-ref-10)
11. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 215. « l’être-arraché-à-soi-pour –un-autre-dans –le-donner-à-l’autre-le-pain-de –sa bouche » (Autrement qu’au-delà de l’êssence, Paris, Poche, 1990, p.126. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid*., p. 316. [↑](#footnote-ref-12)
13. Stephen Jay Gould, « The Substantial Ghost : Towards a General Exegesis of Duchamp’s Artful Wordplays, in *Tout-fait, vol1, issue 2, may 2000 renvoie à André Gervais, La réalité d’effets, pp.208* Le *guest* et le *host* interagissent pour s’anéantir l’un l’autre, à savoir pour produire un spectre dans leur fusion, un output spectral qui anéantit deux inputs vivants. Dans l’inter-action on a le préfixe *inter*- d’interculturel, comme démarche et non l’addition qu’on a dans la pluriculturalité. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibid., p. [↑](#footnote-ref-14)
15. Alain Montandon, *Désirs d’hospitalité. De Homère à Kafka,* Paris, PUF, 2002, p. 1. [↑](#footnote-ref-15)
16. Homère, *Odyssée*, 13, 200-202 in Montandon, *op.cit.,* p. 1. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid*., p. 36. [↑](#footnote-ref-17)
18. Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir,* La Découverte, 1991, p. 47, cité par Montandon, *op.cit.,* p. 37. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Ibid*., p. 37. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Ibid*. p. 25. [↑](#footnote-ref-20)
21. Que l’on retrouve dans *nostalgie, nostos* et álgos (« douleur ») soit, « mal du pays ». [↑](#footnote-ref-21)
22. Homère, Odyssée XIV, v.56-58, Paris, Flammarion, 1966 (trad. Mérédic Dufour). [↑](#footnote-ref-22)
23. Montandon, *op.cit.,* p. 6. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-24)
25. Contrairement à l’économie libidinale de l’hospitalité libertine, espace érotique, tromperie, lieux propices à l’initiation érotique, réduction des espaces afin de réduire la distance entre les corps, chapelles, bosquets, boudoirs, cabinets de verdure, boudoirs, alcôves, armoires, lits, l’espace de l’intimité libertine, canapés, sofas, effet aphrodisiaque, fantasmatique érotique ? [↑](#footnote-ref-25)
26. *Ibid*., p. 8. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Ibid*. pp. 8-9. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Ibid*., p. 41. [↑](#footnote-ref-28)
29. Alain Montandon, *Désirs d’hospitalité*, *op.cit*., pp. 9-10. [↑](#footnote-ref-29)
30. Montandon, p. 119. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Ibid* , p. 24. [↑](#footnote-ref-31)
32. ODYSSÉE, Chant VI, vers 149-179, trad : Victor Bérard, Les Belles Lettres, Paris, 1924 L’on retrouve ce rite de sa supplication dans les Evangiles. On lit dans Matthieu 25 au célèbre passage du Jugement dernier (v. 34 et ss) : « Alors le roi dira à ceux de sa droite. ‘Venez, bénis de mon père, héritez du royaume préparé pour vous dès la fondation de l’univers. Oui, j’étais affamé, et vous m’avez donné à manger ; j’étais assoiffé, et vous m’avez donné à boire ; étranger, vous m’avez accueilli ; nu, vous m’avez vêtu ; infirme, vous m’avez visité ; en prison, vous êtes venus à moi ‘ Alors les justes lui répondent : ’Seigneur, quand t’avons-nous vu affamé pour te nourrir, assoiffé pour te donner à boire … …’ Le roi répond et leur dit : ‘Amén je vous le dit : pour autant que vous l’avez fait à un de mes frères, le dernier, vous l’avez fait à moi-même.’ » [↑](#footnote-ref-32)
33. Dieter Heimböckel, « Die deutsch-französichen Beziehungen aus Interkultureller Perspective“ in Zeitschrift für Interkulturelle Germanistik, 4, 2013, p.22. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibid., pp. 22-23. [↑](#footnote-ref-34)
35. Pierre Klossowski, *Les Lois de l’hospitalité*, Paris, Gallimard, 1965, 1995 « l’imaginaire ». Les trois romans qui constituent cette trilogie ont d’abord paru séparément : *Roberte ce soir*, Paris, Minuit, 1953 ; *La Révocation de l’Edit de Nantes*, Paris, Minuit, 1959 et *Le Souffleur ou le théâtre de société,* Paris, J.-J.Pauvert, 1960, Gallimard, 1965. [↑](#footnote-ref-35)
36. Pierre Klossowski, *Roberte ce soir*, *op.cit.*, p.14. [↑](#footnote-ref-36)
37. Pierre Klossowski, *La Cheminée*, 1952-53, mine de plomb sur papier, 100 x 72 cm, Paris, coll. Nicole Doukhan. [↑](#footnote-ref-37)
38. Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, Paris, J.-J.Pauvert, 1956, Paris, Gallimard, 1980. [↑](#footnote-ref-38)
39. Pierre Klossowski, *Roberte ce soir*, *op.cit.*, p.43. [↑](#footnote-ref-39)
40. Pierre Klossowski, *Roberte ce soir (Les Lois de l’hospitalité, t.I),* Paris, Minuit, 1953, p. 15. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Ibid*., p. 19. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Ibid.*, p.24. [↑](#footnote-ref-42)
43. Daniel Wilhelm, *Klossowski, le corps impie*, 1979, Paris, Union Générale d’Editions, p.212. [↑](#footnote-ref-43)
44. Pierre Klossowski, *Roberte ce soir*, *op.cit*., p.55. [↑](#footnote-ref-44)
45. *Ibid.*, p.58. [↑](#footnote-ref-45)
46. Pierre Fresnault-Deruelle, « L’image-carrefour », in *Littérature*, 106 (Récit et images), juin 1997, p.71. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-47)
48. Le dessin de Diane et Actéon ne fait que corroborer cette conjonction ironique. Il s’insère dans la diégèse au moment où la déesse transforme le chasseur en cerf pour le punir de l’avoir vue nue au bain, et prononce la phrase : « *Nunc tibi me posito visam velamine narres / Si poteris narrare, licet.* » (Ovide, *Métamorphoses* III) (« Raconte maintenant que tu m’as vue ayant déposé mon voile – Si tu le peux, libre à toi ! ») (éd. J.- J.Pauvert, p.85) : *Diane et Actéon*, 1957, mine de plomb, 125x 75 cm, collection Marianne et Pierre Nahon, Paris. Actéon a bel et bien pu contempler, comme dans un éclair, le visage de Diane (et en même temps saisir sa nudité et sa honte), mais, une fois devenu cerf, son expérience demeure incompréhensible et informulable. Si la nymphe au bain encourage de récit de sa nudité, elle rend ce récit en même temps impossible: « Actéon, dans la légende, *voit* parce qu’il *ne peut dire* ce qu’il voit : s’il pouvait dire, il *cesserait* de voir. » (p.81, p. 69) Aussi les paroles de Diane sont-elles infiniment provocatrices – Raconte ma nudité –, mais également infiniment ironiques – Si tu le peux, libre à toi ! L’art permet de rassembler, tout en maintenant l’écart béant, l’incommensurable, en l’occurrence un homme-cerf d’une part et une déesse qui a enfilé un *corps d’emprunt* de mortelle de l’autre. Qui plus est, si elle s’exhibe dans sa nudité, c’est qu’elle consent à être souillée du regard d’un mortel et annule par là tout voyeurisme, toute possibilité d’être jamais *surprise*. [↑](#footnote-ref-48)
49. Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op.cit.*, p.81. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Ibid..*, p.69. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Ibid.*, p.85. [↑](#footnote-ref-51)
52. Daniel Wilhelm, *Pierre Klossowski: le corps impie*, *op.cit*., p.202. [↑](#footnote-ref-52)
53. Cité par Eric Corne, *ibid.* [↑](#footnote-ref-53)
54. Pierre Klossowski, *Roberte ce soir*, op.cit., p.73. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Ibid*., p. 142. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Ibid*, p.177. [↑](#footnote-ref-56)
57. Pier Paolo Pasolini, *Théorème*. Paris, Gallimard, 1978 (*Teorema*, Milano, Garzanti, 1968) p. 29. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Ibid*., p.11. [↑](#footnote-ref-58)
59. Michel Foucault,. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris, Gallimard, 1972. [↑](#footnote-ref-59)
60. Pier Paolo Pasolini, *Théorème, op.cit*., p. 19 [↑](#footnote-ref-60)
61. *Ibid*., p. 39. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Ibid*., p. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Ibid*., p. 42. [↑](#footnote-ref-63)
64. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Ibid*, p.42. [↑](#footnote-ref-66)
67. Pasolini, Pier Paolo. *Théorème, op.cit*., p.52. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Ibid*., p.55. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Ibid*., p.76. [↑](#footnote-ref-69)
70. *Ibid*., p.74. [↑](#footnote-ref-70)
71. *Ibid*., p.179. [↑](#footnote-ref-71)
72. Michel Serres, Le Parasite, Paris, Hachette, 1997. [↑](#footnote-ref-72)
73. Serres tient compte de cette interprétation biologique, mais depuis le début de son livre il rappelle aux parasitologues que « le lexique de base de cette science exacte est issu, on le sait, d’us et coutumes si archaïques et si courants que les tout premiers monuments de notre culture, au moins, le relatent déjà et que nous les observons, pour partie, encore : hospitalité, convivialité, manières de couchage et de table, rapports généraux avec l’étranger. Ce vocabulaire est donc importé, il garde quelques traces d’anthropomorphisme. » Michel Serres, Le Parasite, Hachette, Paris, 1997, p. 21. [↑](#footnote-ref-73)
74. Ibid., p.116 [↑](#footnote-ref-74)
75. Massimo Leone, « Sémiotique du sentiment d’appartenance », art. cit., p. 11. [↑](#footnote-ref-75)
76. Massimo Leone, « Sémiotique du sentiment d’appartenance », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n° 115, 2012, <http://epublications.unilim.fr/revues/as/721>, p. 6. [↑](#footnote-ref-76)
77. #  Anne Dufourmantelle, *De l’Hospitalité (invite Jacques Derrida à répondre de),* Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 8.

 [↑](#footnote-ref-77)
78. *Ibid*., p. 12 [↑](#footnote-ref-78)
79. *Ibid*., p. 17. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Ibid*., p. 19. [↑](#footnote-ref-80)
81. *Ibid*., p. 20. [↑](#footnote-ref-81)
82. *Ibid*., pp. 23-24. [↑](#footnote-ref-82)
83. *Ibid*., p. 24. [↑](#footnote-ref-83)
84. *Ibid*., p. 25. [↑](#footnote-ref-84)
85. Massimo Leone,  « Sémiotique du sentiment d’appartenance », *op. cit.*, p. 8. [↑](#footnote-ref-85)
86. Massimo Leone, « Sémiotique du sentiment d’appartenance », *op. cit.*, p. 8. [↑](#footnote-ref-86)