

LE DON D'HOSPITALITÉ. QUAND RECEVOIR, C'EST DONNER

Alain Caillé, Philippe Chanial, François Gauthier et Fabien Robertson

La Découverte | « [Revue du MAUSS](#) »

2019/1 n° 53 | pages 5 à 26

ISSN 1247-4819

ISBN 9782348043598

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2019-1-page-5.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le don d'hospitalité

Quand recevoir, c'est donner

*Alain Caillé, Philippe Chanial,
François Gauthier, Fabien Robertson*

Peut-on imaginer une société où il serait interdit d'accueillir celles et ceux qui viennent à nous – ou chez nous –, de leur ouvrir notre « intérieur », voire de mettre les petits plats dans les grands pour les recevoir comme il se doit, comme des hôtes ? Les expressions de bienvenue, ou même les plus ordinaires salutations, les bras ouverts, les mains tendues, les sourires et regards complices, y seraient soumis à un contrôle tatillon – peut-être même auraient-ils disparu. Si un tel scénario nous répugne pour des raisons morales, politiques ou même esthétiques, ne nous apparaît-il pas également incongru, sinon invraisemblable, d'un point de vue sociologique et anthropologique ? Peut-on se représenter une vie sociale dépouillée de ces multiples rites d'accueil et de reconnaissance mutuels, une société où jamais nous ne demanderions, donnerions, recevions, rendrions ces formes d'aide, de considération et d'attention ? Au contraire, sans ces menus faits et gestes par lesquels nous nous ouvrons à autrui, comment pourrions-nous entrer dans le monde, dans la ronde du social ? En ce sens, nous pratiquons au quotidien, sans toujours la désigner sous ce terme, la plus ordinaire hospitalité.

Se recevoir les uns les autres, s'accorder l'hospitalité, c'est la marque de l'amitié. Pour elle, par elle, nous donnons, recevons et rendons des visites. Mais recevoir des inconnus, étrangers, c'est

autre chose. Et autre chose encore d'en recevoir un, plusieurs, beaucoup ; pour un temps ou pour toujours. L'inconnu, les inconnus, devons-nous les accueillir inconditionnellement du seul fait qu'ils nous le demandent ? Mais au nom de quoi ? De ce que Jacques Derrida appelait la Loi de l'hospitalité, dont il est tentant de chercher une illustration dans l'hospitalité des Anciens ou des peuples barbares ? Or celle-ci s'exerçait à très petite échelle et selon les normes de l'honneur aristocratique. Mais ce n'est plus guère notre monde. Au nom de quoi, alors ? De notre commune humanité ? Sans doute. Mais il faut aussi qu'elle s'accorde avec les normes de la commune socialité. Pour que les exigences de la commune humanité et de la commune socialité¹ s'accordent, elles ne doivent pas servir de travestissement à des visées mercantiles ou criminelles inavouables : casser le marché du travail par du travail au noir, faire prospérer des filières de passeurs mafieux et esclavagistes.

Que de tensions, que de contradictions traversent l'hospitalité contemporaine ! Comment se frayer un chemin à travers elles ? Peut-être, et tel est le pari de ce numéro, cesserons-nous de naviguer à vue si nous nous dotions d'une bonne boussole : la boussole du don et de la norme maussienne de l'inconditionnalité conditionnelle. Elle nous invite à reconnaître la pluralité des formes du don d'hospitalité, toujours en tension, tant il s'opère nécessairement de manière différente par des particuliers, par des réseaux humanitaires ou citoyens et par des États. Mais elle invite aussi chacune de ces catégories d'acteurs à faire droit à la légitimité des autres dès lors qu'ils s'efforcent, chacun à son niveau et à sa mesure, de concilier commune humanité et commune socialité.

Entrons donc dans la complexité de ce sujet d'une actualité si brûlante en faisant un détour par l'histoire et l'anthropologie.

Du « délit d'hospitalité » au principe de fraternité

« Que devient un pays, on se le demande, que devient une culture, que devient une langue quand on peut y parler de “délit d'hospitalité” ? », s'interrogeait Jacques Derrida en 1996. Ce n'est pas du

1. La « commune humanité » et la « commune socialité » sont deux des quatre principes défendus par le *Manifeste convivialiste* (Le Bord de l'eau, Lormont, 2013).

don d'hospitalité ordinaire dont s'inquiétait le philosophe. Dans le contexte du mouvement des sans-papiers des années 1990, ce qui l'indignait était qu'à travers cette notion de « délit d'hospitalité », l'empathie et la solidarité à l'égard d'immigrés en situation irrégulière puissent être jugées illicites. Comme si, dirions-nous, le don était, en l'occurrence, « hors la loi ». Or, dans le contexte actuel de la « crise migratoire », cette question du délit d'hospitalité a en quelque sorte conduit à réaffirmer la vérité sociologique que nous suggérons dans notre dystopie initiale. Dans sa décision du 6 juillet 2018, le Conseil constitutionnel n'a-t-il pas en effet affirmé qu'« il découle du principe de fraternité la liberté d'aider autrui, dans un but humanitaire, sans considération de la régularité de son séjour sur le territoire national² » ? La référence à l'« idéal commun » de fraternité (art. 72.3 de la Constitution) a ainsi conduit le législateur, dans la nouvelle rédaction de la loi, à exonérer de toute poursuite ce type d'aide au séjour – mais non à l'entrée sur le territoire – lorsqu'il est accompli « dans un but exclusivement humanitaire ». À ce titre, le Conseil constitutionnel n'a pas seulement réglé une question juridique d'ordre technique : il a aussi et surtout reconnu combien, en République, l'un des piliers de la vie commune est bel et bien cette libre hospitalité. Il en a aussi strictement circonscrit les contours : le don d'hospitalité des particuliers ou des associations sera « humanitaire » ou ne sera pas³. Pour autant, l'hospitalité ne devrait-elle relever que de l'humanitaire⁴ ? Après tout, le don n'est pas avant tout une affaire de bons sentiments : il est bien plus complexe et ambivalent, et le don d'hospitalité, nous le verrons, dramatise singulièrement ces ambivalences. En outre, faire ainsi droit, à l'instar de la plus haute

2. Rappelons brièvement les faits. Cédric Herrou – agriculteur de la vallée de la Roya, à la frontière franco-italienne – avait été condamné en première instance, puis en appel, à une peine de quatre mois d'emprisonnement avec sursis pour avoir pris en charge, en qualité de « porte-parole » de plusieurs associations humanitaires locales, des migrants en situation irrégulière. C'est à la suite de ces jugements que ce dernier, ainsi que Pierre-Alain Mannonion (contrôlé en octobre 2016 alors qu'il transportait trois Érythréennes blessées pour les héberger dans l'attente de prendre un train afin d'être soignées à l'hôpital de Marseille) ont saisi le Conseil constitutionnel selon la procédure de la question prioritaire de constitutionnalité.

3. Sage précaution des sages du Palais-Royal qui, en exigeant l'absence de « contreparties directes ou indirectes », vient rappeler qu'un tel don ne saurait se monnayer, nourrir de lucratifs trafics, voire alimenter les nouvelles formes d'esclavagisme.

4. Ou, au sens du *Manifeste convivialiste*, du seul principe de « commune humanité ».

juridiction française, à l'hospitalité privée ou civique, ne dit rien ou peu de l'hospitalité publique, qui concerne non seulement le séjour, mais aussi et surtout, à travers les politiques migratoires des États, l'entrée des étrangers sur les territoires nationaux.

Dès lors, il ne saurait suffire de célébrer les héros de l'hospitalité et de condamner, à travers l'inhospitalité des États, ses traîtres. L'enjeu le plus essentiel aujourd'hui est de penser ensemble ces trois formes d'hospitalité – privée, civique et publique –, dans leurs tensions constitutives. Et s'il s'agit d'y faire la part du don, il convient de penser non seulement les continuités mais aussi les discontinuités entre ce que nous avons nommé l'hospitalité ordinaire – sans laquelle la vie sociale ne serait tout bonnement pas possible – et l'hospitalité à l'égard des « étrangers », plus particulièrement de ceux que l'on nomme aujourd'hui les « migrants ». Comment alors penser l'hospitalité tout à la fois comme un principe universel et une institution toujours singulière, aux formes multiples au regard des cultures et de l'histoire mais aussi de la nature de ses bénéficiaires ?

Il faut ici se rappeler que, pour Lévi-Strauss, si la prohibition de l'inceste est le seul interdit universel, c'est qu'il répond à la nécessité de faire alliance, et plus concrètement à l'obligation de donner les femmes. Et donc d'en recevoir. De savoir aussi recevoir. Manière d'affirmer que l'identité ne se constitue jamais en vase clos, autour de son seul totem, mais aussi qu'elle ne se constitue pas non plus seulement contre une altérité radicale. L'hospitalité, qui est le pendant du don des femmes, est ainsi une manière de faire le pari que l'autre n'est pas tout à fait autre, qu'il est potentiellement un allié, voire l'un des nôtres. Bref, si l'hospitalité est bien l'envers positif de l'interdit de l'inceste, et dès lors un universel anthropologique, il en découle que, des Iroquois jusqu'à nous, elle est la condition même de la « civilisation ».

Pour autant si, à l'instar du don, l'hospitalité s'avère ainsi instituante, elle est aussi chose culturelle, instituée historiquement et politiquement. Et de ce point de vue, nous y reviendrons, l'hospitalité des Anciens n'est pas celle des Modernes. Plus encore, si dans le monde globalisé qui est désormais le nôtre, l'hospitalité fait tant question, n'est-ce pas parce qu'elle nous renvoie à cette (vieille) question biblique, devenue notre question politique fondamentale : « qui est mon prochain ? » (Luc 10, 25-37) ? Or elle ne saurait être tranchée de façon abstraite ou irénique. Comme le

suggérerait le regretté Étienne Tassin, si la politique est avant tout « une composition de mondes étrangers », l'hospitalité n'est-elle pas avant tout le principe constitutif de toute politique, l'institution par excellence d'un lien qui assure la paix en transformant, à l'instar du don maussien, l'ennemi en ami ?

Sommes-nous aujourd'hui encore capables d'hospitalité ?

Dans le contexte de la « crise migratoire », la question soulevée par Derrida se pose, vingt ans plus tard, avec plus d'acuité et d'évidence : sommes-nous aujourd'hui encore capables d'hospitalité ? N'avons-nous pas rompu avec la *philoxenia* du monde antique, cet « amour des étrangers » qui, parce qu'étrangers, devaient être accueillis tels des rois ou des envoyés de Zeus ? Ne sommes-nous pas devenus sourds à l'impératif catégorique chrétien d'accueillir inconditionnellement, dans son cœur comme dans sa demeure, « toute la vulnérabilité du monde » ? Le cosmopolitisme du « droit des gens », faisant de l'hospitalité un devoir moral et politique, n'est-il qu'une rêverie propre à un siècle des Lumières désormais révolu ? Qu'ils soient d'ici ou d'ailleurs, tout paraît se passer comme si les étrangers ne méritaient d'être reçus qu'à condition de monnayer leur présence, d'être un peu de chez nous ou de constituer « une chance économique » pour des nations vieillissantes. À ce titre, la manière dont les États européens – à l'exception, un temps du moins, de l'Allemagne – ont choisi de fermer leurs frontières aux hommes et femmes fuyant les guerres et les famines est pour beaucoup le symptôme d'une profonde misère morale de nos pays riches.

S'il n'est pas illégitime, nous l'avons rappelé, de contester l'inhospitalité publique des États et de l'opposer à la généreuse hospitalité de simples particuliers ou d'une myriade d'associations, la perspective de migrations massives, en raison des guerres, de la misère et du dérèglement climatique, nous place face à une situation en grande partie inédite. Elle ouvre une question urgente à laquelle nous ne saurions nous dérober : cette ère de migration généralisée appelle-t-elle nécessairement (et légitimement) une hospitalité tout aussi générale, inconditionnelle et de principe ? Comme le suggère Jacques T. Godbout ici même, l'hospitalité est « le lieu de la régénération constante du social, puisque c'est le lieu où se vit l'épreuve

de l'étranger [...] le lieu du don à l'état vif, l'épreuve du social entre le nous communautaire et l'étranger inconnu ». Mais comment cette épreuve se manifeste-t-elle aujourd'hui dans le vaste monde – sans frontières, vraiment ? – du capitalisme « global » qui est le nôtre ?

Cette interrogation sur la place de l'hospitalité dans un monde globalisé n'est pourtant pas si neuve. En 1762, dans la célèbre *Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, on pouvait lire sous la plume de Louis de Jaucourt :

L'hospitalité s'est donc perdue naturellement dans toute l'Europe, parce que toute l'Europe est devenue voyageante et commerçante. La circulation des espèces par les lettres de change, la facilité de se transporter en tous lieux ; les hôtelleries établies dans toutes les villes, et sur toutes les routes, pour héberger les voyageurs, ont suppléé aux secours généreux de l'hospitalité des anciens. L'esprit de commerce [...] a produit des commodités sans nombre, des connaissances plus étendues, un luxe facile et l'amour de l'intérêt. Cet amour a pris la place des mouvements secrets de la nature, qui liaient autrefois les hommes par des nœuds tendres et touchants.

Déjà Montesquieu, dans *L'Esprit des lois*, remarquait que « l'hospitalité, très rare dans les pays de commerce [...] se trouve admirablement parmi les peuples brigands ». Comme si chez ces peuples adeptes de la rapine, dont les mœurs n'auraient pas été policées par le commerce – bref, dans ces mondes traditionnels du don – violence et générosité se conjugaient, s'opposant ainsi à la fois à la douce urbanité et à l'utilitarisme impénitent des *commercial societies* modernes.

Voilà qui vient compliquer toute célébration compassionnelle des vertus d'hospitalité. En effet, si l'hospitalité traditionnelle relève bien du don, sa générosité ne prend sens que sur fond d'hostilité. Elle est « hostipitalité » (Derrida) : *hostis/hospes*, l'hôte est à la fois l'accueilli⁵ et l'étranger, potentiellement l'ennemi, l'hostile. Ainsi, comme le don lui-même, dont Mauss rappelait combien il « contient », au double sens du terme, la violence, les lois de l'hospitalité, à travers leurs minutieux rituels, sont marquées du sceau de l'ambivalence. Tant celui qui donne que celui qui reçoit peut se changer en ennemi : c'est l'accueilli qui s'installe indûment, qui se sert sans demander, qui met les pieds sur la table, qui chaparde⁶,

5. Comme le généreux accueillant, d'ailleurs.

6. Telle est la fameuse scène originelle des *Misérables* de Hugo, où Jean Valjean dérobe les chandeliers chez celui qui lui accorde, inconditionnellement, son hospitalité,

qui séduit la femme de la maison⁷ ; c'est l'accueillant qui profite de la faiblesse de l'accueilli, qui l'assomme de ses discours, de ses richesses dont il fait étalage, qui le vole, le tue, le mange même. Autrement dit, si l'hospitalité est la manière dont l'espace se prête au don, il en radicalise, insistons, les ambivalences.

Le *fiat* hospitalier – « Faites comme chez vous ! » – cache tout un ensemble de réserves, de non-dits, de règles plus ou moins secrètes. Tout généreux, voire inconditionnel qu'il paraisse, le don d'hospitalité est un don prudent et circonstancié. Limité dans l'espace (aucune maison n'est jamais ouverte à tous les vents et, par exemple, chez nous la chambre à coucher ne se partage pas), il l'est également dans le temps (on n'est jamais invité à demeure). Or, paradoxalement, ces limites, ces « seuils » ne sont-ils pas les conditions de l'hospitalité ? Bref, si l'hôte est aussi cet étranger menaçant, la vertu du don d'hospitalité, à travers ses multiples rites, repose avant tout sur son alchimie propre (et toujours incertaine) : substituer à la réciprocité de l'hostilité (et de la violence) celle de l'honneur, cette notion en apparence si surannée et révolue, tant celle du maître de maison qui s'honore de la compagnie de l'invité que de l'invité, honoré par l'invitation qui lui est faite [Pitt-Rivers, 1997]. En outre, ce sentiment d'honneur suppose que donateur et donataire non seulement aient quelque chose à donner – il ne suffit pas de laisser sa porte (ou ses frontières) ouvertes – pour ainsi nouer le « pacte d'hospitalité » [Benveniste, 1969], mais aussi qu'ils soient fiers chacun de donner leur part.

Hospitalité-marché et hospitalité inconditionnelle

Mais que reste-t-il alors de l'hospitalité lorsqu'à l'honneur, ou plus généralement à la logique du don, semblent se substituer l'esprit de commerce et, corrélativement, une sociabilité réduite comme peau de chagrin à l'entre-soi de nos relations affinitaires ? Ne tend-elle pas

Monseigneur Bienvenu. Pour une analyse lumineuse de cette scène, voir Terestchenko [2018].

7. L'« hospitalité amoureuse » – plus précisément, l'adultère désiré ou consommé dans la maison du mari trompé – est un grand thème romanesque. Voir *Le Lys dans la vallée* (Balzac), *Le Rouge et le Noir* (Stendhal), *La Nouvelle Héloïse* (Rousseau), *Dominique* (Fromentin), etc.

alors soit à se monnayer – des « commodités » hôtelières de Jaucourt ou Montesquieu au tourisme de masse contemporain, en passant par l'économie « collaborative » type Airbnb – ; soit à se donner inconditionnellement, dans un but « humanitaire » ? Pur intérêt, d'un côté ; absolu (voire impossible) désintéressement, de l'autre.

Dans le premier cas, celui de l'hospitalité-marché, la mainmise de la logique économique sur les dispositifs d'accueil substitue à l'appât du lien, propre au don, l'appât du bien, au sens du bien marchand. On paie l'accès à un bien privatif pour s'assurer d'un accueil parfaitement circonstancié, et qui dans son principe est purement intéressé de part et d'autre. On franchit le seuil, mais en passant par la caisse. À l'inverse, mais dans une perspective tout aussi étrangère à la logique du don, l'hospitalité tend à être défendue comme un devoir, inconditionnel et absolu, auquel il nous faudrait sacrifier⁸. Animée par la puissance d'un sentiment d'humanité, potentiellement universel, cette forme d'hospitalité ne manque pas de noblesse et, à l'évidence, les situations les plus dramatiques l'appellent légitimement. Pour autant, ce sentiment d'humanité suffit-il, à lui seul, à rendre possible l'hospitalité ? En absolutisant l'hospitalité, mais aussi la figure de « l'autre » – qu'il faudrait, parce que tout autre, accueillir –, ce sentiment ne risque-t-il pas, paradoxalement, de faire resurgir, avec une force menaçante, son double : l'envers de la *philoxenia*, la *xenophobia*, la « haine de l'étranger ». L'étrangeté de l'étranger ne sollicite plus alors l'accueil mais le rejet. D'ennemi potentiel, dont il s'agit par l'hospitalité justement de conjurer les possibles périls en le rendant familier, il devient l'ennemi réel, celui qu'il faut combattre, enfermer ou expulser.

Comment alors frayer un chemin entre l'utilitaire, le sécuritaire et l'humanitaire ? Le pari de ce numéro est que ce chemin n'est autre que celui du don. Non pas un don hyperbolique ou inconditionnel, pas plus qu'un donnant-donnant étroitement comptable, mais ce don modeste, parfois même « médiocre » [Caillé, 2014], tel que Mauss nous a appris à l'appréhender, ce pacte de reconnaissance mutuelle, ce pacte d'alliance qui permet de transformer l'ennemi en ami, l'*hostis* en *hospes*, l'étranger en hôte. Ainsi, si nous voulons

8. Ainsi, pour Derrida, « quant au don et au contre-don, le système d'échange n'appartient pas au domaine de l'hospitalité. L'hospitalité pure est un don sans retour, sans calcul de retour » [Seffahi, 2001, p.176].

redonner sens et vigueur au don d'hospitalité, ne faut-il pas, non seulement en reconnaître les formes plurielles, mais aussi pointer leurs ambiguïtés et leurs tensions respectives, leurs limites et leurs retournements possibles ? Il convient également de reconnaître que l'hospitalité peut parfois constituer un don empoisonné – tant pour les accueillis que pour les accueillants – ou, pire encore, l'alibi des pires formes d'exploitation. Par ailleurs, si l'hospitalité ne peut sans péril, voire sans périr, tomber dans les calculs opportunistes d'un utilitarisme dominant qui cherche à tirer profit de la misère, l'appréhender comme un don n'exige-t-il pas d'interroger ce que les partisans d'une hospitalité absolue écartent absolument : les formes de réciprocité et les devoirs mutuels qu'elle suppose ?

Peut-être alors pourrions-nous retrouver, sans irénisme, un *Homo donator* qui sommeille, et ainsi renouer, en l'actualisant, avec cette morale maussienne qui veut qu'on donne beaucoup à recevoir et qu'on reçoive beaucoup à donner. Mais n'est-ce pas aussi, dans cet esprit, l'esprit du don, que pourraient être esquissés les contours d'une cosmopolitique de l'hospitalité, qui se fixerait une plus haute ambition que la seule levée des frontières⁹ ? « Entrons » donc... dans le vif du sujet.

Grâces et misères de l'hospitalité

« Naturellement, entrez, entrez ! » C'est par ces quelques mots que, sous la plume de *Michel Terestchenko*, s'ouvre ce numéro : ces mots prononcés par Magda Trocmé, un soir de l'hiver 1940, lorsqu'elle accueillit, au presbytère du Chambon-sur-Lignon, une réfugiée juive fuyant les persécutions nazies¹⁰. Comment éclairer les ressorts du courage inouï de ces Justes, ce moment de grâce de l'hospitalité ? L'auteur montre ici qu'il fut le fait de femmes et d'hommes ordinaires qui n'ont jamais prétendu avoir agi de façon

9. Comme le souligne Michel Agier, « dans la forme idéale du capitalisme sans aucune entrave (dit "néolibéral"), cette figure de l'étranger absolu, indésirable dans la société, sans droits, sans lieu ni reconnaissance, est une main d'œuvre forcément disponible et sans autre coût social que celui, humanitaire, de la survie minimale, voire d'une sélection "naturelle" au bénéfice des plus débrouillard » [2018, p. 132].

10. À sa suite, plus de cinq mille juifs furent sauvés grâce à la protection des Chambonnais.

héroïque mais selon une évidence qui, à la fois, s'imposait à eux et était profondément ancrée en eux : « ouvrir sa porte plutôt que la laisser fermée ». À l'encontre de l'opposition abstraite entre égoïsme calculateur et altruisme sacrificiel, ces « amateurs inspirés » démontrent bien davantage toute la puissance morale de la fidélité à ses convictions, qui n'exige pas de renoncer à soi, à ses « intérêts les plus profonds », mais au contraire appelle, même au risque de sa vie, d'être fidèle et présent à soi.

Dans un tout autre contexte, celui de l'accueil des migrants, la psychothérapeute *Françoise Ducottet-Delorme* explore les traumas de l'exil et les difficultés à formuler les demandes d'asile dans ces conditions. Ce témoignage poignant vient montrer combien, en amont de l'hospitalité publique sollicitée (et souvent refusée), il s'avère nécessaire, mais aussi éprouvant, d'accueillir ses paroles brisées. S'y dévoile toute la délicatesse du lien d'hospitalité où « l'essentiel est de restaurer l'alliance entre elles et l'autre humain que nous sommes, leur faire éprouver la solidité et la fiabilité de la relation. »

Si grâce et misères se mêlent encore dans cet article, les deux suivants éclairent la face d'ombre de l'hospitalité contemporaine. *Mark R. Anspach* rappelant les origines du célèbre site Airbnb, démontre combien celui-ci, sous couvert d'inventer une « nouvelle économie du partage », mérite d'être appréhendé comme « le cheval de Troie d'un capitalisme sauvage », livrant ses « hôtes » aux annonceurs comme autant de marchandises. Pour sa part, l'enquête journalistique, parfaitement informée, d'*Antoine Peillon* nous plonge dans la réalité sordide du monde mafieux des « passeurs » et de leurs complices qui font miroiter dans les plus petits villages d'Afrique un horizon radieux aux jeunes hommes privés d'avenir. Avec, à la suite, les droits de passage exorbitants, extorqués aux candidats à la migration et « menés en bateau » dans des conditions périlleuses, « traités comme des chiens ». Il dévoile ainsi toute une économie criminelle, liée au trafic de stupéfiants, au proxénétisme et au travail illégal¹¹. Une nécessaire piqûre de rappel contre tout

11. Au point, souligne-t-il, que « le crime organisé est ainsi le grand pourvoyeur de l'esclavage moderne » et concernerait, en France, plus 130 000 personnes, vouées au travail forcé, notamment pour rembourser leurs dettes et survivre en l'absence de titres de séjour.

irénisme qu'étaient quelques saisissants témoignages de victimes de cette nouvelle économie de la traite...

Hospitalité des Anciens, inhospitalité des Modernes ?

Nouvelle économie de la traite, retour de l'esclavagisme ? Il faut ici rappeler avec Benveniste que, dans les sociétés indo-européennes anciennes, « à l'homme libre, né dans le groupe, s'oppose l'étranger (en grec *xenos*), c'est-à-dire l'ennemi (en latin *hostis*) susceptible de devenir mon hôte (*hospes*) ou mon esclave si je le capture à la guerre » [Benveniste, 1969, p. 355, nous soulignons] ou si je l'acquires par achat, notamment lorsque se développeront les grands marchés de l'Asie mineure. Ce lien entre étranger, ennemi, hôte et esclave, qui prend aujourd'hui une nouvelle actualité, invite à aborder avec prudence la fascination dont fait aujourd'hui l'objet l'hospitalité des Anciens pour mieux la contraster avec l'inhospitalité des Modernes.

Tel est l'un des enjeux de la lecture de quelques textes contemporains marquants consacrés à l'hospitalité que propose l'historienne *Marie-Adeline Le Guennec*. Avant de se demander s'il nous faudrait aujourd'hui « revenir à l'antique », elle dresse la carte de ces emprunts, parfois contradictoires mais toujours très riches et stimulants, aux mondes anciens pour penser le présent et agir sur lui.

Pour autant, le corpus antique pourrait-il nous permettre de formuler quelques hypothèses de portée générale sur les origines mêmes des pratiques hospitalières ? C'est à quoi s'attache le texte lumineux du grand anthropologue anglais *Arthur M. Hocart*, à travers une analyse comparée de la Grèce ancienne, de l'Inde classique et de son terrain privilégié, celui des îles Fidji. Sa thèse peut être ainsi résumée : « À l'origine, il y a un système de réciprocité qui liait l'hôte à certains de ses parents, lesquels revêtaient à ses yeux un caractère divin », puis « tandis que se multipliaient les relations en dehors du circuit habituel, la notion de parenté et son caractère sacré se sont étendus, par le biais d'une parenté fictive, à tout étranger jugé digne d'entrer dans le cercle familial ».

Au commencement était la réciprocité, et son caractère sacré ? Voilà qui vient étayer notre invitation à lire l'hospitalité en clé de don. En effet, si les sociétés grecques et romaines semblaient mani-

feuster une généreuse hospitalité – associée à l'idée de libéralité et de festins raffinés –, celle-ci constitue d'abord une institution qui définit qui est en droit d'être reconnu comme hôte, et donc qui, à l'inverse, reste un étranger, potentiellement un ennemi à combattre (voire un esclave). Bref, que l'hospitalité s'y pratique d'abord entre proches, notamment proches parents, puis entre ceux jugés dignes – n'oublions pas que nous sommes dans des mondes aristocratiques – d'être traités comme des proches. En ce sens, l'idée même d'un étranger en soi, d'une altérité absolue semble n'avoir guère de sens, pas plus que celui de son accueil inconditionnel en raison de son étrangeté même. C'est ce que Benveniste précise en ces termes : « C'est toujours parce que celui qui est né au dehors est *a priori* un ennemi, qu'un engagement mutuel est nécessaire pour établir, entre lui et EGO, des relations d'hospitalités qui ne seraient pas concevables à l'intérieur de la communauté [...] un ennemi, celui même que l'on combat, peut devenir temporairement un philos, par l'effet d'une convention conclue selon les rites et avec les engagements consacrés » [*ibid.*, p. 361]. Or cette convention, ce « pacte d'hospitalité » n'interrompt les hostilités qu'« à la faveur des réciprocités » qu'il établit solennellement. Il est donc la forme, classique, du don d'hospitalité.

Mais, bien évidemment, cette forme, cette institution, est traversée de multiples tensions et, de Homère au Nouveau Testament, connaît d'amples métamorphoses. C'est à celles-ci que s'attache *André Sauge*, qui étend notre enquête du monde grec au monde juif et à ce judéen subversif, Jésus de Nazareth. Dans le premier, « sur une échelle qui va de l'autre en tant que notre proche, *philos, socius, civis*, à l'*ekhthros*, celui qui est entièrement extérieur au système des obligations, il y a des positions intermédiaires de l'altérité, dont celles du *xenos*, du *Gast*, de l'*host*, de l'hôte, c'est-à-dire celles de l'étranger avec qui il est possible de nouer une alliance, même dangereusement ». La relation d'hospitalité relève donc de cet art, risqué, par lequel « répondre à une faveur par une faveur », sans calcul, permet de briser cette « relation en miroir qui transforme l'autre en ennemi ». En contraste, le monde juif relèverait d'une tout autre logique : celle de l'« exclusion inclusive ». Prime non plus la relation horizontale et toujours incertaine à l'autre, mais une relation verticale commandée par Yahvé qui prend sous sa haute protection les seuls membres de l'alliance. Or Jésus de Nazareth

n'a-t-il pas radicalement tenté de subvertir ce système ? Au point, suggère l'auteur, qu'il faudra traduire son invitation « Aimez vos ennemis » par ces termes : « Traitez comme des hôtes ceux qui ne font pas partie du système de vos alliances. » En d'autres termes, « accueillez et prenez sous votre protection » tous les êtres humains, tant les systèmes d'alliances ne peuvent intégrer l'altérité de l'autre et lui offrir le bénéfice de la protection des lois¹².

Pour autant, donc, il ne faut pas se tromper sur le sens de cette invitation à une hospitalité universelle : elle s'adresse avant tout à la bienfaisance des particuliers, conviés à constituer de multiples « fraternités », et non aux autorités politiques. Or l'hospitalité des modernes ne s'appuie-t-elle pas avant tout sur l'État, d'une part, et sur le marché, d'autre part ? D'où cette question, que nous avons évoquée, et dont nous reprenons les formulations saisissantes de *Montesquieu* et de *Jaucourt* : l'esprit d'hospitalité est-il soluble dans l'esprit de commerce ? La même question surgit concernant l'hospitalité publique (ou étatique). À celle-ci, la réponse de Michel Agier est claire : lorsque le rôle de pourvoyeur de l'hospitalité est délégué progressivement aux institutions publiques, « nous sortons du rapport fondamentalement anthropologique du don et du contre-don, lequel a institué l'hospitalité comme forme de l'échange » [Agier, 2018, p. 49].

À partir d'un exemple frappant, *Semyon Tanguy-André* et *Bruno Tardieu*, volontaires permanents de l'association ATD Quart Monde, montrent ainsi combien le conflit est aigu entre l'hospitalité privée et cette hospitalité publique, indissociable de violents mécanismes de contrôle social. Ou comment les pauvres se voient interdits, par la justice, de « recevoir » non pas ce que l'État leur donne, mais d'accueillir et soulager eux-mêmes, eux aussi, la misère. Comme s'ils n'avaient rien à donner.

On retrouve alors l'une des leçons des Anciens : l'hospitalité ne suppose-t-elle pas d'avoir justement quelque chose à donner – et d'en être fier – et ainsi de pouvoir reconnaître toute sa valeur à la relation qui se noue à travers elle : sa valeur de lien ? C'est à partir

12. Or force est de constater que le christianisme historique, qui se réclame du judéen, s'est rapidement approprié le rapport vertical inauguré par le judaïsme pour l'instituer comme principe de l'Église, modulant dès lors grandement la portée subversive de cet hospitalité inconditionnelle et universelle. Trahison de l'Église ou rappel du caractère anthropologiquement modeste du don et, dès lors, de l'hospitalité ?

de cette hypothèse que *Florian Villain* interroge le contraste frappant entre l'Italie du Nord et l'Italie du Sud au regard de l'accueil des migrants aujourd'hui et retrouve l'argument de Montesquieu. C'est le Nord, doublement moderne et « civilisé », dominé par l'« esprit de commerce », le respect du droit et de l'autorité de l'État, qui se montre le plus inhospitalier. À l'inverse, dans le Mezzogiorno, « arriéré », « incivique », parce que ses traditions y restent si vivaces, le don d'hospitalité à l'égard des migrants s'y déploie d'autant mieux que ces Italiens du Sud sont fiers de ce qu'ils sont, savent et savent faire, fiers de transmettre, comme ils le font pour leurs proches, leurs traditions et que des étrangers puissent en reconnaître la force et la beauté.

La question que nous soulevons au départ : « Sommes-nous encore capables d'hospitalité ? », peut alors, comme nous y invite *Fabien Robertson*, être reformulée en ces termes : « Que perdent nos sociétés quand elles perdent le sens de l'hospitalité ? » Non seulement, répond-il, « en refusant l'aide, on s'empêche de rentrer dans le cercle vertueux du don et du contre-don, qui ouvre à des dynamiques autrement plus précieuses, puissantes et durables, que celles du marché », mais, plus encore, si « l'homme n'est au monde qu'à la condition d'accueillir et d'être accueilli », alors n'est-ce pas « le roc de notre être-au-monde » qui se voit menacé ? Et si, au fond, la crise de l'hospitalité révélait avant tout une crise propre aux sociétés modernes, qui rechignent à prendre soin du monde, devenu inhospitalier non seulement aux autres, mais aussi à elles-mêmes ?

L'hospitalité comme don et comme relation

Quittons donc un instant, pour mieux y revenir, la question migratoire. Et interrogeons-nous plus avant sur ce qui, dans l'hospitalité, relève du don, en quoi celle-ci est fondamentalement une relation, qui se donne, se reçoit et se rend.

Dans un texte pionnier, publié en 1997, et que nous reprenons ici, *Jacques T. Godbout* avait montré combien, dans le don d'hospitalité, « recevoir, c'est donner », au double sens du terme : « celui qui donne reçoit et celui qui reçoit donne ». Autrement dit, l'hospitalité réussie est celle où celui qui reçoit... reçoit ! Mais, pour autant, l'invitation ne saurait être faite dans ce but. Le don d'hospitalité est

une dépense dont la réciprocité peut être espérée mais non garantie et encore moins exigée. Se manifeste ainsi un jeu permanent et subtil avec la norme de réciprocité, comme en témoigne cette expression québécoise utilisée à l'adresse des invités au moment de leur départ : « Comptez pas les tours, on n'est pas sorteux ! »

C'est cette même subtilité que met en scène *Tristan Bodammer* dans son étude des banquets de l'ancienne Russie. Don d'ouverture de pain et de vin, toast inaugural en l'honneur de l'invitant, effusion des sentiments amicaux, encouragés par l'ivresse, repas pantagruéliques comme partage mais aussi mise à l'épreuve de l'invité, accueil des pauvres à sa table, contre-don de cadeaux scellant l'alliance, ces banquets constituaient un fait social résolument total, mêlant les dimensions harmoniques et agonistiques du don¹³, reliant les différentes classes, les hommes et les femmes, les vivants et les morts, les hommes et Dieu sous un même toit.

On le voit bien ici : à l'instar du don qui, rappelait Mauss, consiste toujours à donner une part de soi – le fameux *hau* –, en accueillant au sein de son foyer, on donne aussi de sa personne. Accueillir, c'est déprivatiser son « chez soi », c'est l'ouvrir, jamais complètement et pour un temps donné, et s'y donner le temps d'une relation où l'on peut oublier – ou feindre d'oublier ? – l'asymétrie des hôtes. À ce titre, dans la mesure où c'est son propre foyer, son « intérieur » que l'on offre, il pourrait bien s'agir de la forme la plus radicale du don.

Tel est bien ce que vérifie, sur un tout autre terrain, celui de l'accueil familial de personnes âgées ou handicapées, *Célia Le Cocq-Foltz*. Interrogeant l'expérience de l'hospitalité au regard de ses divers « seuils », physiques, symboliques, affectifs, etc., elle montre combien l'ouverture de son « intimité » s'y accompagne légitimement de la question de sa limite. Et si les gestes du don contribuent à façonner les signes d'une humanité partagée, il faut aussi en penser les points de rupture, voire son délitement. Jusqu'à l'aban-don.

Cette question du seuil, de la frontière, est également au cœur de l'étude de *François Gauthier* consacrée au festival Burning Man. Fleuron de la nouvelle contre-culture mondiale des années 1990, Burning Man a notamment su conserver son « esprit » par

13. Hospitalité comme *potlatch* de Benveniste.

une politique d'hospitalité particulièrement exigeante. Si cette ville éphémère est vouée à l'expression, la liberté et la créativité individuelles, sa citoyenneté repose sur un ensemble d'obligations plutôt que sur des droits. Ces mêmes principes s'appliquent à l'accueil de ceux qui y viennent pour la première fois : suivant le principe d'inclusion radicale, les étrangers sont considérés comme des donateurs potentiels, à qui l'on s'empresse de donner pour les obliger à donner à leur tour et ainsi contribuer au merveilleux de l'expérience, dont les participants confient la fonction transformatrice. La communauté de Burning Man a ainsi savamment réussi à croître et à se reproduire par l'ouverture à l'autre et son inclusion dans les cycles du don. Car faire le pari de l'hospitalité, pour une communauté politique, c'est aussi accepter de voir son identité changer au contact de l'autre.

Comme le montrent ces travaux empiriques, l'hospitalité la plus concrète ne relève donc guère d'un accueil inconditionnel de bout en bout comme le préconise Jacques Derrida. À cette critique externe, faite à l'appui, *Joan Stavo-Debauge* ajoute une rigoureuse critique interne, textes à l'appui, en démontrant combien « le phénomène de l'hospitalité oblige Derrida à faire mentir son analyse hyperbolique du don ». Cette dernière, on le sait [Caillé, 2014 ; Hénaff, 2012], proposait, rien de moins, que de congédier la circularité maussienne du don/contre-don, jugée coupable de ne pas rompre suffisamment avec l'exigence de réciprocité propre à l'échange. D'où son invitation à appréhender l'hospitalité sous le régime d'un don gracieux et unilatéral. Mais, par ailleurs, l'hospitalité pour Derrida n'est authentique que si elle ouvre à l'arrivée de l'inédit, à la rencontre avec l'absolue « étrangeté » de l'étranger et « donne » ainsi l'occasion d'une transformation personnelle. Or, comment maintenir une telle inconditionnalité si dans l'hospitalité, pour inverser la formule de Jacques Godbout, « donner c'est aussi recevoir », c'est-à-dire, pour l'accueillant, être « transformé », « agrandi » par l'accueilli à travers cet « événement de la rencontre » ? L'hospitalité authentique suppose donc, pour le philosophe, que celui qui donne l'hospitalité reçoive en retour de son don ! Réciprocité, celle-là même du don maussien qui « fait retour » chez celui qui voulait tant s'en défaire¹⁴.

14. Plus encore, *mutualité* : « La réversion (donner c'est recevoir et recevoir c'est donner) est vraie des deux côtés du seuil, elle vaut pour l'accueillant comme pour

Vers une (cosmo)politique de l'hospitalité ?

Si, comme toutes ces contributions l'illustrent, le don, bien compris, permet d'appréhender au plus près l'extrême délicatesse de l'hospitalité – au sens, à la fois, de sa subtilité et de sa fragilité –, peut-on, en faisant retour sur la question migratoire, en tirer quelques conclusions politiques ? Et lesquelles ? Les textes qui suivent se proposent de dessiner les contours, incertains, d'une cosmopolitique de l'hospitalité.

Mais pourquoi, tout d'abord, revenir à cette vieille notion de cosmopolitisme ? S'agit-il, à l'instar des stoïciens, de penser le cosmos comme une cité, une république au sein de laquelle nous serions « citoyen du monde » (*cosmopolitèkès*) ? Ou, dans le sillage de Kant et son fameux *Projet de paix perpétuelle* (1795), de considérer que la finalité de l'histoire humaine ouvrirait à la constitution d'un monde gouverné par un droit universel ? L'expérience de la globalisation et des multiples ruses de l'histoire invitent à plus de prudence. Pour autant, comme le rappelle *Martin Deleixhe*, le cosmopolitisme kantien garde une profonde force subversive. On s'en souvient, le troisième article définitif du *Projet de paix perpétuelle* définit en ces termes ce droit cosmopolitique : « Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle. » Si Kant ne justifie qu'un « droit de visite », bref une hospitalité temporaire et non pérenne, ce droit n'a rien de touristique, tant il faut le comprendre au regard de cet impératif tout kantien : « Le droit qu'a chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive. » Or, souligne l'auteur, on aurait tort de voir là « une modeste recommandation juridique ». Bien au contraire, « elle ne fait rien de moins que d'écarter la version belliqueuse de la thèse de l'Autre constitutif ». Au lieu de lui prêter d'emblée, à l'instar de Hobbes ou Schmitt, des velléités d'agression, Kant reconnaît l'« indétermination radicale » des intentions de celui qui vient. Mieux encore, ce droit de visite, le philosophe ne le définit-il pas comme « ce droit, dû à tous les hommes [...] de se proposer à la

l'accueilli. » Ainsi, pour la personne qui reçoit l'hospitalité, « c'est sa présence même qu'il lui faut donner à recevoir ; présence qui doit arriver comme un présent offert à qui lui a donné l'accueil, comme le présent d'une présence qui doit se percevoir avec bonheur ou se recevoir comme un honneur ».

société » ? Nous serions tentés de dire de se présenter à elle comme donateur potentiel¹⁵. En outre, et l'on peut rejoindre ici Derrida, l'hospitalité manifeste une vertu « déconstructrice » au sens où cette épreuve de l'altérité interdit à toute identité collective de se figer et de se clore sur elle-même, pour s'ouvrir – en démocratie du moins, au sens de Claude Lefort – à son indétermination constitutive.

Comme le montre le philosophe espagnol *Daniel Innerarity*, l'expérience moderne de l'altérité suppose en effet que notre propre identité n'est pas absolue, que « l'étrangeté ne se limite pas au caractère étrange des autres », mais commence plutôt chez soi, comme « étrangeté face à soi-même ». Or cette étrangeté intérieure, qui ébranle tout renfermement solipsiste et tout calcul d'intérêt personnel, n'est-ce pas ce « qui presse ma volonté à s'ouvrir à la communication », c'est-à-dire au don et à l'hospitalité ?

Une autre façon de poser le problème consiste, comme nous y invite *Benjamin Boudou*, à inverser les termes de la question : « Peut-on croire à la valeur de l'hospitalité sans accueillir des migrants chez soi ? » Autre façon de penser, en en délimitant mieux le concept, la notion de « devoir d'hospitalité ». Contre toute vision grandiose d'un devoir inconditionnel mais aussi d'une réduction de l'hospitalité à une éthique humanitaire, l'auteur souligne combien elle suppose des réciprocités multiples qui n'engagent pas seulement des vertus privées (ce qui justifierait alors l'accusation d'hypocrisie adressée à ceux qui n'accueillent pas chez eux) mais de nécessaires relais associatifs et publics. En d'autres termes, qu'il s'agit d'une « obligation coopérative » imparfaite, non opposable, qui ne saurait contraindre chacun à être généreux, mais où chacun, à sa place, doit prendre sa part (État compris) afin de contribuer, dans un contexte d'injustice structurelle, à « soulager la détresse causée par la traversée des frontières ».

Tel est bien le sens de l'engagement décrit dans les contributions de *Camille Gourdeau* et de *Jean-Claude Métraux*. La première, consacrée aux pratiques de solidarité à l'égard de migrants en transit à Ouistreham, en analyse les formes et les ressorts au regard des réciprocités qui s'y nouent, notamment lorsque l'accueil est donné à domicile. La seconde, à partir d'une expérience associative à

15. Ce qui ne signifie pas, bien au contraire, que cette « offre de don » ne puisse être légitimement refusée.

Lausanne, esquisse les contours de « communautés transitionnelles », espaces relationnels et dialogiques où s'inventeraient de nouvelles formes de solidarité et de pluralité.

Une question essentielle reste encore en suspens : sur quelles forces peut reposer cette dynamique vertueuse de l'accueil ? *Elena Pulcini* propose de lui apporter réponse à travers une analyse des passions suscitées par la globalisation. Or ces passions semblent avant tout régressives et destructrices. La peur fait retour. Néanmoins, elle n'est plus, comme chez Hobbes, cette « force productive » qui conduit les individus à la raison – à la conscience d'une nécessaire autolimitation de leurs pouvoirs (de vie et de mort sur autrui) – et fonde la société politique moderne. À l'inverse, la peur globale est avant tout peur irraisonnée de l'« autre » comme figure indifférenciée de la différence ; « peur de la contamination » qui se transforme en haine et violence, en désignation de boucs émissaires, pour susciter en retour « l'explosion spéculaire, de la part des humiliés et des exclus, du ressentiment ». On ne saurait alors sortir, selon l'auteure, de ce cercle vicieux qu'en réinscrivant l'hospitalité dans le cycle du don. En effet, par la force des passions empathiques que le don suppose (compassion, générosité, etc.), il ouvre inconditionnellement à l'altérité mais pour autant que cette ouverture s'opère conditionnellement, *i.e.* sous condition de réciprocité et de reconnaissance mutuelle. Le pacte d'hospitalité, vu du don, est donc avant tout pacte de reconnaissance : s'il faut savoir donner – et ainsi reconnaître l'autre comme un donateur potentiel –, il faut aussi, pour le donataire, savoir « recevoir ce don – et le rendre, sans craindre d'éprouver, ni même d'admettre, de la gratitude à l'égard de l'invitant ». Bref, « c'est en conjurant l'interruption du cycle du don [que] nous pouvons ainsi empêcher le possible déchaînement des passions négatives et de la violence et jeter les bases favorables à une confrontation réciproque ».

Répétons-le, si l'hospitalité est don et suppose ces structures de réciprocité, elle contient toujours, au double sens du terme, une part de violence et d'hostilité, indissociable de l'expérience, toujours incertaine, de l'altérité. D'où ses dimensions indissociablement harmoniques et agnostiques. Mais, justement, l'harmonie comme la confrontation supposent qu'un lien réciproque se soit noué, que chacun ait été touché, atteint par l'autre, et virtuellement transformé par lui.

Or n'est-ce pas cette ouverture réceptive et « responsive » – « *la capacité d'écouter et de répondre de manière transformative* » – qui définit ce que le célèbre sociologue allemand *Hartmut Rosa* [2018] nomme « résonance » ? Dans le texte inédit que nous publions ici, il approfondit sa conception de la démocratie comme sphère de résonance pour souligner combien cette manière de se relier au monde et aux autres est aujourd'hui entrée en crise. Soumis aux forces de la croissance et de l'accélération généralisées, le monde et l'avenir ne nous répondent plus, tant il semble impossible de les façonner et de les faire nôtres par des moyens démocratiques. L'une des manifestations de ce rapport répulsif à ce monde « sourd et muet » n'est autre, pour celles et ceux qui se sentent « inaudibles, invisibles, isolés et sans voix dans un environnement indifférent, voire menaçant », que l'hostilité à l'égard des « étrangers ». Ainsi, « la figure du réfugié semble incarner la cause de leur propre aliénation au monde ». Comme le montre le succès des partis dits populistes, « le processus démocratique est alors appréhendé de façon antagoniste ou du moins agonistique, mais pas au sens de la volonté d'écouter et d'atteindre les autres, de réaliser quelque chose de partagé, et de forger le bien commun par un processus de transformation réciproque ». Au contraire, il s'agit de marquer la distinction entre amis et ennemis, de faire taire les « autres » voix pour faire entendre une voix unique et monocorde. Dans cette perspective, la « crise » de l'hospitalité n'est que le symptôme d'une crise de la démocratie comme sphère de résonance. Mais elle laisse ouvert un espoir : « Une société ne peut être injuste, violente, répressive ou destructrice à l'égard du monde extérieur si elle souhaite conserver sa capacité d'être résonnante à l'intérieur. » Bref, de s'instituer, selon la formule d'Hartmut Rosa, comme une « société de l'écoute ». De l'écoute de tous, même de ceux dont les propos contrarient nos « bons sentiments ». Nous serions tentés de dire, une « société du don », constituée par l'intégrale des contributions de chacun à tous. En ce sens, toute cosmopolitique de l'hospitalité commence chez soi, par une revivification de l'idéal de démocratie et celui du bien commun¹⁶.

16. D'où, nous l'avons souligné, toute l'importance des formes privées et civiques d'hospitalité grâce auxquelles s'instituent autant d'espaces publics horizontaux de résonance, en tension avec les sphères verticales du pouvoir des États.

Ce n'est, pourrions-nous conclure au terme de ce parcours, qu'en nous rendant capables d'interroger démocratiquement, dans la pluralité des voix et des raisons, ce qu'est pour nous le bien commun que nous serons à même de répondre à la question de savoir ce qu'il peut et doit être avec les autres. Et de définir ainsi les règles d'une hospitalité, à la fois inconditionnelle et conditionnelle, à hauteur des enjeux de notre temps.

Libre revue

Le grand intérêt du texte d'Hartmut Rosa dont nous proposons ici la traduction est d'étendre de façon séduisante et convaincante le propos développé dans son *Résonance*, de la sociologie à la philosophie morale et politique. On voit ainsi se dégager un paradigme de la résonance qui se présente comme un paradigme à vocation générale pour la science sociale, entendue en son sens le plus large (philosophie morale et politique incluse). Une belle alternative au paradigme de l'*Homo œconomicus* et du choix rationnel. C'est également, les lecteurs du MAUSS le savent, l'ambition (modeste) du paradigme du don. *Alain Caillé* propose ici l'esquisse d'une comparaison systématique entre les deux paradigmes et se réjouit de constater leurs très fortes convergences. Entre sociologues et philosophes, issus de traditions théoriques différentes, on peut donc se mettre d'accord, pas seulement négativement, dans une critique commune de l'utilitarisme et du modèle économique, mais aussi positivement, sur tout un ensemble de choix théoriques essentiels. Dans l'explicitation de ces choix, les deux paradigmes, du don et de la résonance, apparaissent étroitement complémentaires et s'éclairent l'un l'autre. N'est-ce pas une bonne nouvelle ?

Bonne nouvelle et invitation aussi à mettre en lumière toute la richesse de ce phénomène résolument total que constitue le don, pour mieux appréhender toute la polysémie ? Telle est l'invitation de *Richard Bucaille*, *Monique Trevisan-Bucaille* et *Jeanne Virieux* dans leur précieuse lecture maussienne du grand ethnologue anglais Malinowski. Et il est frappant d'observer combien ces multiples échanges – qu'ils relèvent davantage d'une dimension politique ou économique – nouent de multiples liens de réciprocité par lesquels l'étranger, proche ou lointain, est accueilli dans

autant d'espaces de dons qui tissent la toile subtile, et résonante, des sociétés trobriandaises.

Ce numéro consacré à l'hospitalité ne pouvait se clore sans évoquer la première des institutions hospitalières, du moins au sein du monde chrétien : l'hôpital. Or, comme le montre *Frédéric Spinhirny*, soumise au processus d'accélération tel que le décrit Hartmut Rosa [2010], cette vénérable institution n'est-elle pas aujourd'hui la proie d'un « management déraciné » qui, fasciné par l'« efficacité immédiate », ses multiples indicateurs-cibles, imperméables aux relations humaines, met en péril les conditions mêmes du don de soin et de l'accueil des patients ?

Pour ne pas finir sur une note trop sombre, nous invitons nos lecteurs et lectrices à savourer quelques lumineuses bonnes feuilles du prochain recueil de petits poèmes en prose de notre ami *Jean-Paul Rogues*, célébrant toute la chaleur et la délicatesse de l'hospitalité entre amis.

Grâces et misères de l'hospitalité, disions-nous.

Références bibliographiques

- AGIER Michel, 2018, *L'étranger qui vient. Repenser l'hospitalité*, Seuil, Paris.
- BENVENISTE Émile, 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, Minuit, Paris.
- CAILLÉ Alain, 2014, *Don, intérêt et désintéressement*, Le Bord de l'eau, Lormont.
- HÉNAFF Marcel, 2012, *Le Don des philosophes*, Seuil, Paris.
- Manifeste convivialiste*, <www.lesconvivialistes.org/>.
- PITT-RIVERS Julian, 1997, « La loi de l'hospitalité », in *Anthropologie de l'honneur*, Hachette, « Pluriel », Paris.
- ROSA Hartmut, 2018, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, La Découverte, Paris.
- 2010, *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris.
- SEFFAHI Mohammed, 2001, *De l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, La Passe du vent, Paris.
- TERESTCHENKO Michel, 2018, *Ce bien qui fait mal à l'âme. La littérature comme expérience morale*, Don Quichotte, Paris.