

POLITIQUES DE L'HOSPITALITÉ

Guillaume Le Blanc

P.U.F. | Cités

**2011/2 - n° 46
pages 87 à 97**

ISSN 1299-5495

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cites-2011-2-page-87.htm>

Pour citer cet article :

Le Blanc Guillaume, « Politiques de l'hospitalité »,
Cités, 2011/2 n° 46, p. 87-97. DOI : 10.3917/cite.046.0087

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. 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.

Politiques de l'hospitalité

Guillaume Le Blanc

CRITIQUE DE LA VIOLENCE ÉTHIQUE ET POSSIBILITÉ DE L'HOSPITALITÉ

Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, Zeus et Hermès sont descendus sur la terre pour tester l'hospitalité des humains : déguisés en vagabonds misérables, ils demandent, partout où ils vont, le gîte et le couvert, et se le voient à chaque fois refusés, à l'exception de Philémon et Baucis qui les reçoivent dans leur modeste chaumière, prennent soin d'eux et obtiennent en récompense la possibilité de ne pas être séparés par la mort, devenant après leur dernier soupir, un chêne et un tilleul dont les branches resteront emmêlées pour l'éternité. Cette possibilité de vivre éternellement ensemble pourrait laisser croire que l'acte hospitalier est pratiqué dans l'espoir d'une récompense, mais il n'en est rien. En réalité, le geste de Philémon et Baucis s'exerce d'abord à partir d'une perception de la vulnérabilité de leurs futurs hôtes dont la vie ne semble tenir qu'à un fil. La pauvreté des uns implique la structure de soin des autres. Ce n'est pas le fait d'ouvrir la porte à Dieu en personne qui garantit la possibilité de l'hospitalité mais bien davantage le fait que l'hospitalité est adressée à la vie pauvre, fragilisée, démunie. Certes, il existe cet avertissement dans L'Épître aux Hébreux : « N'oubliez pas l'hospitalité, grâce à elle, plusieurs, sans le savoir, ont accueilli des anges. »¹ Mais

1. Hébreux, 13, 2, cité par Antoine Nouis « Ouvrir à un ange » in *Les Cahiers croire*, « L'hospitalité aux sources de la rencontre », Paris, Bayard, novembre-décembre 2010, p. 13.

Cités 46, Paris, puf, 2011

cet avertissement n'indique pas que l'hospitalité se fait en vue de l'accueil des anges. Car l'accueil est ici pensé comme un accueil ignorant. C'est même l'absence de savoir qui fait la possibilité de l'accueil. Être hospitalier relève plus d'un pouvoir que d'un savoir et ce pouvoir est d'abord pratique, il passe par des gestes de prendre soin à l'égard de la vie fragilisée, sous la forme d'une attitude d'ailleurs rappelée dans la Genèse lorsque Abraham, assis sous sa tente, s'interrompt dans sa prière ou méditation pour venir en aide à trois étrangers qui passent par-là : « Qu'on apporte un peu d'eau pour vous laver les pieds ! Reposez-vous sous cet arbre. J'irai prendre un morceau de pain pour vous réconforter : après quoi vous passerez votre chemin. »¹ On pourrait multiplier les textes qui, comme la règle de Saint Benoît par exemple, soulignent qu'il faut être hospitalier en accueillant en particulier les pauvres et les marginaux. Mais il s'agit maintenant de se demander quelle est la nature de cette obligation d'hospitalité. Qui formule en particulier la règle selon laquelle je dois être hospitalier. À quoi est-ce que l'on consent lorsqu'on s'énonce pour soi-même une telle règle ? On peut énoncer une telle règle soit en faisant pour soi-même la part aux autres, soit en se comprenant soi-même comme un étranger potentiel, quelqu'un dont la forme de vie habituelle pourrait venir à manquer et ainsi conduire à une demande d'hospitalité, à l'instar de Mathieu qui dans l'Évangile signale : « J'étais un étranger et vous m'avez reçu. » Dans les deux cas, pratiquer l'hospitalité semble équivaloir à l'acte de faire venir l'étranger en soi, à l'expérience d'un brouillage de ses zones de familiarité. Pouvoir sortir des cadres familiers dans lesquels on est situé semble ainsi une condition de l'hospitalité. Il faut alors non accepter que soi-même puisse en venir à être aidé par un autre mais aussi que soi-même, de ce point de vue, ne forme pas un monde complet. Plus généralement, ce sont les frontières entre les individus qui sont ébranlées par l'acte d'hospitalité, car, au fond, nous ne savons pleinement ce qui entre et sort des existences dans l'accueil fait à une autre personne. Accueillir ne signifie pas simplement prendre soin d'une vie fragilisée mais également accueillir ce qui, chez quelqu'un d'autre, ne se laisse pas reconduire à la structure narrative de soi. Je n'accueille jamais une subjectivité neutralisée mais toujours des histoires, récits, des voix discordantes. Ainsi le soi de l'accueillant n'est-il jamais assuré de garder sa voix intacte quand il fait entrer l'autre voix chez lui. C'est cette porosité des frontières qui donne sens, par-delà les frontières

1. Genèse, 18, 4-5.

établies, à la possibilité de l'hospitalité. La violence qui sous-tend l'inhospitalité est dès lors volonté de maintenir les frontières du soi. Comme le signale Judith Butler, « notre peur de comprendre un autre point de vue que le nôtre masque la peur plus profonde d'être absorbé par celui-ci, qu'il s'avère contagieux et que la pensée de l'ennemi présumé nous contamine d'une façon qui nous mette en péril moralement »¹. Judith Butler suggère ainsi que la possibilité de l'hospitalité implique une volonté de savoir particulière, une volonté de comprendre un point de vue autre. Si l'hospitalité relève d'avantage d'un pouvoir que d'un savoir, elle mobilise la possibilité cognitive de se mettre à la place de l'autre, mais cette possibilité implique à son tour que l'identité ne soit pas considérée comme une forme souveraine pour celle ou celui qui pratique l'hospitalité. Car l'affirmation exclusive de son identité est liée à un souci des frontières de sa vie psychique. Il y a, de ce fait, un lien entre l'affirmation de ses frontières internes et l'affirmation des frontières externes. L'une est le relais de l'autre. Ne pas vouloir faire de place à l'autre, c'est considérer que l'autre ne peut exister qu'en étant à sa place, c'est-à-dire dans une place qui n'est pas la mienne, qui n'a pas à être la mienne. Mais, en refusant la moindre place à l'autre, c'est toute une existence qui en vient à être irréprésentable, car elle tend à être hors de tout classement officiel. Car le dépôt et garantie des frontières de soi et du groupe auquel une vie appartient ne s'établit pas seulement contre certaines formes de vie mais contribue à les effacer, à leur ôter toute voix, tout visage. En règle générale, nous avons besoin, pour effacer ces voix et ces visages, de les percevoir comme les symboles d'une altérité inadmissible, relevant d'un mal radical, d'une menace pour nous. « Le fait que certaines vies soient privées de visages ou que certains visages nous soient présentés comme autant de symboles du mal nous autorise à devenir insensibles face à ces vies que nous avons annihilées. »² Le défaut de perception attaché à certaines vies est le plus souvent présenté comme la conséquence de leur assignation à l'altérité engendrée par leur production maléfique. Mais ce maléfice est le plus souvent ce qui fait violence à l'identité que nous nous sommes forgée. De telle sorte que c'est bien notre incapacité à sortir de nos frontières qui engendre l'altérisation de certains sujets d'où résulte l'incapacité à envisager le moindre échange entre les vies ainsi discréditées et

1. Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Amsterdam, 2005 pour la traduction française, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 21.

celles qui se sont reconnues comme des vies accréditées. Si la panique du mélange est ce qui pousse quelqu'un à se retrancher dans une forteresse psychique, un for intérieur¹, pour se soustraire à toute emprise des autres, alors le fait même de penser l'autre comme autre est le moyen théorique et pratique pour le remettre à sa place, dans une place qui est par nature pensée comme différente que celle que nous occupons. Inversement, comme le souligne Derrida, « la capacité d'accueillir tient d'une certaine plasticité chez des personnes qui savent traiter avec elles-mêmes, qui sont plus libres et ont un bon rapport avec leur société intérieure »².

L'HOSPITALITÉ COMME INFRA-POLITIQUE

Peut-on traduire dans la politique l'exigence éthique de l'hospitalité sans buter sur l'anathème classique selon lequel un pays ne peut accueillir tous les pauvres du monde ? En fait, la question n'est pas simplement de savoir si l'hospitalité peut recevoir une signification politique, mais si ce partage éthique/politique est, tout compte fait, valable pour l'hospitalité. Pourquoi l'hospitalité serait-elle d'abord une exigence éthique avant d'être une expérience politique ? Il semble d'abord que l'hospitalité soit reléguée dans le camp éthique pour ne pas avoir à surgir comme valeur politique. Quand Michel Rocard souligne que « la France ne peut pas accueillir toute la misère du monde », il a pu sembler à certains qu'il indiquait avec vigueur une ligne de séparation infranchissable entre la politique nécessairement réaliste du respect des frontières et l'éthique de l'hospitalité. Pourtant, il a lui-même contribué, à effacer cette ligne qu'il avait soigneusement tracée en affirmant que la France, comme tout pays, si elle ne peut accueillir toute la misère du monde, « doit y prendre sa part ». Ceci revenait à reconnaître qu'il existe un devoir d'assistance que les pays doivent honorer, sous certaines limites, s'ils veulent être des démocraties et non simplement des États-voyous. La démocratie, ce n'est pas simplement « une force, une force déterminée en autorité souveraine, pouvoir de décider, de trancher,

1. Wendy Brown, *Murs. Les Murs de la séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009 pour la traduction française, p. 195.

2. Jacques Derrida, « Une hospitalité à l'infini », in Mohammed Seffahi (sous la direction de), *Autour de Jacques Derrida, De l'hospitalité*, Genouilleux, Vénissieux, La Passe du vent, 2001, p. 173.

de prévaloir, d'avoir raison et de donner force de loi »¹, c'est aussi et surtout ce régime en lequel se pose et insiste cette question, « Qu'est-ce qu'un semblable ? » et « Doit-on ne vivre ensemble qu'avec un semblable ? »² faut-il donc que la démocratie revienne en permanence sur elle-même, selon la logique d'une sphère qui renvoie au règne de l'*ipse* ? Comment l'équivoque par rapport au semblable pourrait-elle être introduite dans la démocratie, sans que cette équivoque ne soit aussitôt reversée du côté des dangers de la démocratie, selon la figure de l'ennemi intérieur que l'étranger à la nation vient souvent remplir ? Car, avec la construction moderne des nations, c'est tout le régime d'une anthropologie de l'hospitalité de l'étranger référée au noble étranger venu d'ailleurs à qui l'on doit hospitalité qui disparaît et qui est comme frappé de doute. La démocratie peut-elle récupérer quelque chose d'une telle anthropologie ? Oui, si nous acceptons de revenir sur la ligne de partage entre éthique et politique de l'hospitalité. Il se trouve que cette ligne de partage a été précisément remise en question par toutes celles et ceux qui, dans des registres différents, critiquent les ordres de grandeur de la nation contemporaine en faisant valoir d'autre voix. L'*imperium* de la nation est alors enrayé par les pratiques d'hospitalité des vies ordinaires. Celles-ci ne se laissent pas ordonner à la seule nécessité éthique de s'ouvrir à l'autre. Elles font valoir une critique des standards d'une nation en matière de frontières et de droit d'accueil. Cette critique a pour objet « les conditions qui font que certaines vies humaines sont plus vulnérables que d'autres »³. Elle répond, en tant que pratique de soin, à un *ethos* de l'indignation sous-tendu par une critique des formes que prend la démocratie sécuritaire qui s'efforce de construire un rempart de protection contre les supposées invasions. Il existe dès lors une infra-politique de l'hospitalité qui produit ses propres évaluations de ce qui est considéré comme illégitime. Cette infra-politique qui est souvent invisibilisée n'en exprime pas moins une échelle de valeurs irréductible à l'idée d'un gouvernement réaliste, propre à un certain nombre de gouvernés. Si un type de sociologie, largement dépendant d'une politique de l'expertise et du rapport, entreprend aujourd'hui, en tant que sociologie de gouvernants, de produire, dans son étude du réel, des

1. Cf. Jacques Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 31.

3. Judith Butler, *Vie précaire*, *op. cit.*, p. 57.

expertises au service des gouvernants¹, on peut alors comprendre que ces pratiques ordinaires d'hospitalité trouvent un faible écho dans l'ordre des discours et sont particulièrement vouées à l'euphémisation sociale.

Il importe d'envisager trois niveaux de l'expérience politique, par le bas, le milieu et par le haut et non un seul. Si, en règle générale, les problèmes politiques sont analysés depuis la sphère des différentes formes de gouvernementalité instituées (État, gouvernement, partis, syndicats, etc.), il serait erroné de réduire la politique à une expérience de l'institution au sens large et ainsi d'accréditer la thèse selon laquelle la crise de la représentation politique induit une crise de la vie politique. Car en réalité, il existe d'autres formes de la politique, en particulier l'infrapolitique des vies subalternes et la suprapolitique de l'aspiration cosmopolitique. Il faut alors se demander si la valeur de l'hospitalité s'articule à chacun de ces niveaux ou si elle ne suppose pas un type d'attente particulier que seules les perspectives infra- et suprapolitiques peuvent réellement traduire, la première par les pratiques d'entraide dévolues aux étrangers sans papiers, la seconde par l'appel à un idéal cosmopolitique destiné à déborder la stricte des frontières nationales. Il ne s'agit cependant pas tant d'une traduction politique d'une éthique de l'hospitalité mais plutôt de la possibilité de l'hospitalité comme problème politique. De fait, l'infra-politique des vies ordinaires qui militent dans des associations comme *resf*, *la gisti*, *sos Racisme*, les *Amoureux des Bancs publics*, etc. se nourrit le plus souvent d'un idéal cosmopolitique pour contrebalancer la politique des gouvernements. Si le monde est globalisé tant dans ses risques² que dans certains de ses circuits migratoires³, pourquoi ne faudrait-il pas penser l'hospitalité au plus près de la possibilité de la vie cosmopolitique ? L'hospitalité ne se réduit alors plus à « l'événement pur de l'accueil de l'autre »⁴. Ce n'est pas tant « l'expérience de la pure hospitalité » qu'il faut penser ici qu'une hospitalité où

1. Un récent exemple en a été fourni, sur la question de l'immigration, par le livre d'Hugues Lagrange, *Le Déni des cultures*, Paris, Seuil, 2010. En s'efforçant d'établir une causalité invérifiable entre origine culturelle des groupes ethniques étudiés et formes de délinquance, l'auteur a pu produire une causalité magique destinée à fournir un nouvel objet d'étude (les origines culturelles des sujets délinquants) et de nouveaux instruments statistiques au service des gouvernants. C'était peut-être oublier que la sociologie ne devient une sociologie des gouvernants qu'à la condition qu'elle ne soit plus une sociologie des gouvernés.

2. Cf. Ulrich Beck.

3. Cf. Saskia Sassen, *La Globalisation. Une sociologie*, Paris, Gallimard, 2009 pour la traduction française.

4. Jacques Derrida, « Une hospitalité à l'infini », *art. cit.*, p. 133.

le soin rendu à l'égard des vies fragilisées est en même temps une critique des étalons de normalité de la cité démocratique contemporaine, un effort donc pour revenir sur certaines violences faites aux vies étrangères au nom de l'impératif démocratique selon lequel « il faut défendre la société ». Le fait que des vies anonymes en viennent à former des collectifs qui militent pour les droits des sans-papiers n'est pas une simple extension des présupposés éthiques de l'hospitalité ; mais la construction d'un rapport de force où il s'agit de revenir sur les règlements, lois, décrets qui limitent les permis de séjour, le droit d'asile, etc. Aussi l'hospitalité formule-t-elle une critique explicite du caractère juste ou injuste de la condition d'étranger. Selon Luc Boltanski, « les personnes ordinaires mettent rarement en question (...) le cadre général dans lequel s'inscrivent les situations qui suscitent de leur part indignations et protestations. »¹ Pour Boltanski, les vies ordinaires mettent rarement en question les présupposés normatifs sur lesquels reposent les pratiques sociales quotidiennes. Pourtant, à prendre au sérieux les mouvements des sans-papiers, ce ne sont pas seulement les « épreuves de réalité » que subissent les étrangers, convocation à la préfecture, contrôles policiers multiples, etc. qui sont l'objet de la critique mais bien également les « formats d'épreuves », c'est-à-dire les règles sociales sur lesquelles sont basées de telles épreuves de réalité. Lutter pour l'obtention de papiers, contre l'invisibilité sociale, c'est alors bien lutter contre l'État en tant que « garant des épreuves de sélection »² et, ainsi, revenir sur la nature des épreuves sociales qui disqualifient d'emblée de jeu les vies étrangères en leur ôtant toute possibilité de participation.

Reprenant la distinction des trois types de politique évoquée ci-dessus, il faut souligner alors que le type de critique produit par de tels collectifs, qu'ils soient ceux des sans-papiers eux-mêmes ou des mouvements qui les représentent, est bien porteur d'une politique des gouvernés ou du moins d'un certain nombre d'entre eux comme alternative à la politique de gouvernement. Si « à l'évidence l'infra-politique est de la vraie politique »³, c'est dans la mesure où précisément les textes cachés des subalternes peuvent, sous certaines

1. Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 58-59.

2. *Ibid.*, p. 234.

3. James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2009 pour la traduction française.

conditions, devenir des textes publics qui contestent les normes admises de la représentativité politique classique.

POUR UNE NOUVELLE INTELLIGIBILITÉ DE L'IMMIGRÉ

L'hospitalité ne naît donc pas de la seule volonté éthique de faire advenir de l'autre, de laisser toute sa place à l'autre. Elle est certes amenée à faire sa place à l'autre, mais depuis une capacité performative propre qui consiste à prendre soin des vies étrangères en leur conférant de nouvelles possibilités narratives. Les vies déclarées irrecevables ne sont pas des vies infâmes sur lesquelles s'abat le *diktat* de l'hégémonie du récit national, mais des existences qui produisent du récit, une intelligibilité du monde, dont le point de départ est la raison estimée du départ. Les sujets déclarés irrecevables sont aussi des sujets expulsés des récits. Comme le souligne Judith Butler, « on peut considérer que tout commence dans l'ordre des discours, que certaines vies ne sont pas du tout considérées comme des vies, qu'elles ne peuvent pas être humanisées parce qu'elles n'entrent dans aucun des cadres dominants définissant l'humain »¹. Par contraste, l'hospitalité répond d'un souci de rendre des existences à nouveau intelligibles, là où précisément elles sont considérées comme inintelligibles. En contestant l'ordre exclusif des discours de l'État-nation, elle produit la possibilité de redonner sens à des narrations écartées et oubliées, qui révèlent que l'étranger, avant d'être un immigré, fut un émigré, quelqu'un qui est parti de chez lui, souvent au risque de sa vie. Contrairement à ce que suggère Derrida qui souligne que « l'expérience de la pure hospitalité doit partir de rien »², l'hospitalité ne consiste pas tant à « donner ce que l'on n'a pas »³ qu'à pouvoir entrer dans une compréhension narrative de l'autre vie. Cette narration de soi n'est pas un aveu extorqué à l'étranger, soumis à une logique de la véridicité. Il s'agit bien davantage de la construction d'une fiction de soi, où le fait même d'être auteur de sa narration est soumis à une révision possible. L'hospitalité est davantage un soin qu'une expérience de pure rencontre, car la dissymétrie

1. Judith Butler, *Vie précaire*, *op. cit.*, p. 61.

2. Jacques Derrida, « Une hospitalité à l'infini », *art. cit.*, p. 133.

3. *Ibid.*, p. 175.

n'est jamais annulée entre le donneur de soin et le receveur de soin. Ce soin est adressé à une vie subalterne dont les conditions sociales, qui lui sont faites, ne lui permettent pas d'agir *en son nom*, d'affirmer sa propre voix. C'est pourquoi, par les gestes concrets sur lesquels un subalterne prend appui dans l'hospitalité, la possibilité d'une aide pour remplir son dossier à la préfecture, de recharger son téléphone portable chez quelqu'un, etc., ce n'est pas seulement la forme d'une vie qui se maintient mais aussi son pouvoir narratif puisque, par l'hospitalité, des récits alternatifs sont de nouveau audibles, qui mettent en question certains attendus narratifs de la nation. Si la violence qui est à l'œuvre dans l'exclusion des vies est toujours renforcée et même engendrée par l'exclusion des vies hors des différents ordres autorisés des discours, alors la possibilité que des contre-discours émergent en prenant appui sur des pratiques d'hospitalité confère une nouvelle intelligibilité à la vie étrangère. L'étranger n'est plus alors seulement perçu comme un « hors-nation », comme un débarquant qui fait intrusion dans les normes de la nation d'« accueil ». Il redevient un sujet porteur d'un visage, quelqu'un dont l'existence a commencé bien avant son irruption dans la nation de destination. Il est permis ici de se remémorer le mot de Georges Perec : « ne pas dire seulement : 16 millions d'émigrants sont passés en trente ans par Ellis Island mais tenter de se représenter ce que furent ces 16 millions d'histoires individuelles »¹. Plutôt que de voir l'étranger comme un immigré tunisien débarquant sur l'île de Lampedusa, il faut comprendre qu'un étranger n'est pas d'abord un immigré mais bien un émigré, dont la logique renvoie à une décision de vie exprimant une intelligibilité propre. En permettant à d'autres récits d'étrangers de voir le jour, les pratiques d'hospitalité décontenaient la réduction de l'étranger à l'immigré et construisent une intelligibilité nouvelle où il ressort que l'étranger, avant d'être un débarquant, est d'abord un sujet qui quitte son chez-soi et les formes de vie quotidienne, de familiarité qui sont celles de toute vie. Sans cette reconsidération de tout le spectre de l'expérience de l'étranger, à laquelle la pratique de l'hospitalité est attachée dans ses potentiels narratifs propres, nous sommes condamnés à reprendre les schémas de la gouvernementalité état-nationale et à avoir sur le phénomène migratoire

1. Georges Perec (en collaboration avec Robert Bober), *Récits d'Ellis Island : Histoire d'errance et d'espoir*, Paris, ina/Éditions du Sorbier, 1980.

« une vue partielle et ethnocentrique comme si l'existence [de l'étranger] commençait au moment où il arrive en France »¹. Il est certain que cette vue partielle sur l'étranger contribue à le percevoir comme un autre, à accroître la différence entre « nous » et « eux », au point que cet étranger finit par devenir cet « Autre [qui] n'est jamais maltraité en raison de qualités ou de défauts qu'il exhiberait en tant qu'individu ou que groupe [mais qui] est maltraité d'entrée de jeu, au moment même où on commence à le désigner comme Autre. »² C'est cette désignation comme autre qui est remise en question par les différentes pratiques d'hospitalité qui contribuent à faire émerger des narrations communes où il est soi-même possible de s'envisager comme quelqu'un qui, sous certaines conditions, pourrait devenir cet étranger qu'il n'est pas encore.

L'hospitalité ne se réduit pas à un soin de l'étranger. En elle, c'est toute vie subalterne qui, prise dans l'incapacité de se soutenir toute seule, devient dépendante des différentes structures de prise en charge qui, chacune à leur manière, sont sous-tendues par un impératif d'hospitalité. La question est alors de savoir qui formule cet impératif d'hospitalité. Mais par-delà cette question se pose le problème de la relation entre hospitalité et « raison humanitaire ». En soulignant que l'hospitalité est pratiquée de l'intérieur d'une infrapolitique des vies ordinaires, j'ai suggéré qu'elle relevait d'un autre ordre que la logique gouvernementale induite d'une raison humanitaire. Si les sentiments moraux sont de plus en plus mobilisés dans les différentes formes de gouvernement humanitaire comme l'a souligné Didier Fassin³, il reste que la pratique d'hospitalité mobile une infrapolitique irréductible aux logiques de gouvernementalité par lesquelles les sentiments moraux sont mobilisés à l'intérieur d'institutions humanitaires. Car l'hospitalité ne relève pas seulement de dispositifs de gouvernementalité impliqués dans les différentes institutions de soin, elle relève d'un jeu de langage ordinaire et d'une rationalité pratique immanente par laquelle ce ne sont pas seulement des modalités du soin ou de l'accueil qui sont mises en avant dans l'hospitalité, mais aussi des types de critiques originaux qui portent sur les présupposés normatifs

1. Abdelmalek Sayad, *La Double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999, p. 56.

2. Christine Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les autres ?* Paris, la fabrique, 2008, p. 20.

3. Didier Fassin, *La Raison humanitaire*, Paris, Gallimard/ Le Seuil, 2010.

de l'entente démocratique. Si « la raison humanitaire gouverne en effet des vies précaires, vies des demandeurs d'emploi et des demandeurs d'asile, vies des étrangers malades et des malades du Sida, vies des sinistrés de catastrophes et des victimes de conflits »¹, la raison hospitalière ne se réduit pas à la raison humanitaire, car elle est porteuse d'une politique des vies subalternes reliée à un idéal cosmopolitique qu'elle incarne de manière singulière.

1. *Ibid.*, p. 11.