

João Maria André

Vulnérabilité, hospitalité et care dans des contextes de diversité culturelle

ABSTRACT: *After establishing a philosophical frame of reference, we begin by thinking about current responses to cultural diversity, in the context of vulnerability and the anthropological characteristics that arise from it. But a significant part of the situations of vulnerability in the contemporary world, the reality of cultural diversity resulting from displacement movements, the situation of ethnic minorities and some post-colonization phenomena place at the center of responses to the challenges of this multiculturalism the concept of hospitality: this concept not only has an ethical and political scope but is also characterized by its epistemological dimension and its anthropological meaning. The ethics of care, consideration, solicitude and resonance are then proposed as the referential framework within which we can today think about the social and political demands of welcoming those who represent difference within our societies.*

KEYWORDS: *Anthropology of Vulnerability, Hospitality, Ethics of Care, Immigrants and refugees.*

Nous vivons dans un siècle dont les paradoxes et les contradictions qui résultent du progrès sont la marque des rêves faustiens de l'humanité, mais, en même temps, de la finitude humaine et de notre dépendance par rapport au monde, à la nature et aux circonstances qui font de nous des enfants dans les mains du temps, de la fortune et du pouvoir, qui jouent avec la faiblesse parfois oubliée, mais toujours incontournable, de notre existence. Les progrès scientifiques et techniques permettent et nous font la promesse d'une vie plus longue, nous facilitent la vie quotidienne dans ses détails les plus petits et rapprochent l'humanité dispersée par tout le globe terrestre dans un mouvement que le concept de mondialisation traduit d'une façon exemplaire. Toutefois, les guerres, loin de diminuer, deviennent toujours plus sophistiquées, les déplacés, classifiés par le nom de migrants, ne cessent d'augmenter et constituent des masses énormes à la dérive par quelques coins de notre monde, et les murs, qui ont été la honte de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, retournent avec une force qu'on avait déjà oubliée. On voit ainsi que le rêve cartésien d'une science et d'une technique capables de nous faire comme « maîtres et possesseurs de la nature »¹ n'a

1 Descartes 1996, 62.

pas été suffisant à surmonter les obstacles au bonheur et à une vie plus heureuse et que les situations de vulnérabilité, tant sous le point de vue biologique, physique et individuelle que sous l'aspect psychique, spirituel et collectif croissent de plus en plus, en exigeant la réactivation des valeurs inscrites dans les traditions matricielles de notre culture et de nos civilisations, aujourd'hui en procès de naufrage et de désagrégation, comme nous rappelle le livre d'Amin Maalouf publié il y a quelques années². C'est pourquoi il me semble important de développer une réflexion dans un registre philosophico-anthropologique, épistémologique et éthique centrée sur les concepts de vulnérabilité, hospitalité et *care* et sur leurs implications dans les pratiques individuelles et collectives dans le cadre de la diversité culturelle et de la réponse aux défis que cette diversité suscite soit au niveau éthique, soit au niveau politique, soit au niveau organisationnel. Cette réflexion est une invitation à un changement de perspective, à un mouvement de contretemps par rapport à la logique la plus répandue dans nos sociétés et dans nos organisations et entreprises, plus orientée vers l'efficacité, le rendement, la subalternisation ou même l'élimination des différences et, avec elle, normalement des conflits, suite à l'homogénéisation des procédures, des savoirs, des styles de vie et des attitudes, en oubliant que la différence est peut-être une des plus grandes richesses de l'humanité et la source de toute créativité sociale, politique et historique.

La globalisation pourrait être l'accomplissement du rêve d'unification de l'humanité. Mais sa réalisation, réglée par la soif d'exploitation de l'hégémonie néolibérale, loin d'unifier, a augmenté les inégalités, la rupture entre l'hémisphère nord et l'hémisphère sud et entre le centre et la périphérie du système-monde du capitalisme post-industriel ; si les mouvements de mobilité au niveau des pays plus développés semblent, parfois, représenter et exprimer un monde où le dialogue est un chemin possible de rencontre entre peuples et cultures, la réalité des pays et des gens qui ont été soumis à des guerres ou à l'appauvrissement de leurs ressources naturelles, conséquences de la soif de domination et de contrôle des pays plus riches, déclenche des mouvements de délocalisation des populations, qui sont l'autre côté de cette globalisation hégémonique et de rapine³ : ceux-ci sont à l'origine des camps de réfugiés en beaucoup de pays de l'Europe et des immigrés discriminés dans l'accès au travail, à l'éducation et à l'habitation dans le procès d'installation dans les pays d'accueil. Par ces motifs, la multiculturalité des sociétés actuelles n'est pas simplement un monde pacifique où on vit ensemble au sein des organisations, des entreprises et des villes, mais un monde d'asymétries dans l'accès aux ressources plus élémentaires pour survivre et dans l'exercice d'une citoyenneté pleine de tous les droits individuels et communautaires. C'est un monde marqué par la vulnérabilité et c'est pourquoi dessiner les procédures et les politiques d'intervention dans ce monde implique de partir d'une philosophie de la finitude et de la vulnérabilité plutôt que d'une philosophie du pouvoir et de la volonté de puissance qui a toujours été la mentalité de la raison technoscientifique

2 Cf. Maalouf 2019.

3 Sur les notions de globalisation hégémonique et contre-hégémonique, cf. Santos 2002, 31-106.

moderne dans son projet de domination de la nature qui se prolonge dans celui des hommes et de l'humanité-même. Pour établir ce cadre philosophique de référence, on commencera donc par penser les réponses à la diversité culturelle dans le monde actuel, à la vulnérabilité et aux caractéristiques humaines qui en découlent. Mais l'articulation d'une partie significative des situations de vulnérabilité dans le monde actuel avec la réalité de la diversité culturelle et, d'un côté, avec les mouvements de déplacement qui sont à leur origine et aussi, de l'autre côté, avec la situation des minorités de nature ethnique ou résultant des phénomènes de post-colonisation, pose, au centre des réponses aux défis de cette multiculturalité, le concept d'hospitalité, lequel, loin d'avoir seulement une portée éthique et politique, se caractérise aussi par sa dimension épistémologique et par sa signification anthropologique. Une fois clarifiés ces présupposés et ces implications, il faut voir dans une éthique du *care*, de la considération, du soin et de la sollicitude le cadre dans lequel on peut aujourd'hui penser les exigences sociales et politiques d'accueil de ceux qui représentent la différence au sein de nos sociétés. Ce cadre et ces notions sont d'autant plus importants que nous vivons actuellement des temps qui permettent de deviner « la fin de l'hospitalité » surtout au niveau institutionnel ; il faut toutefois reconnaître que la militance au sein des organisations non-gouvernementales dessine un autre chemin plus solidaire et hospitalier⁴.

I

Pour présenter quelques traits d'une philosophie de la vulnérabilité, on doit commencer par trouver la base de la vulnérabilité dans la finitude : tout ce qui est fini n'est pas tout ce qu'il peut être, c'est-à-dire, n'est pas la plénitude actualisée de ses possibilités, mais est marqué par l'incomplétude, l'altérité et la relation avec un réel qui le surpasse et qui peut l'affecter dans l'accomplissement de ses potentialités. C'est parce que nous sommes humains, trop humains, et non des dieux, que nous sommes vulnérables par rapport à tout ce qui constitue notre entour, soit le monde naturel, soit le monde humain, soit le monde de la technique conçue comme médiation entre le monde naturel et le monde humain. Reconnaître la finitude connaturelle à la condition humaine est donc un important point de départ qui fait le contrepois nécessaire à l'affirmation de notre pouvoir.

Dans le cadre de notre finitude, la vulnérabilité signifie, premièrement, une asymétrie entre un sujet et son entour et dérive donc de notre condition connaturelle d'être en relation : nous ne sommes pas des monades sans fenêtres, nous ne sommes pas des substances autonomes, nous ne sommes pas des atomes dans l'univers, nous sommes constitutivement des faisceaux de relations. C'est parce que nous sommes en relations asymétriques avec le monde, avec les autres et, parfois aussi, avec nous-mêmes, que nous sommes vulnérables, c'est-à-dire

4 Cf. à ce propos, Brugère et Le Blanc 2017. Cf. aussi, Angier 2018.

que nous pouvons être affectés, de façon négative, par les circonstances, avec des conséquences qui affaiblissent notre pouvoir d'être et notre pouvoir d'agir devant un pouvoir d'agir autre qui nous surpasse et nous fragilise dans notre condition existentielle⁵. Mais si, dans cette situation d'asymétrie par rapport à ce qui nous entoure, nous pouvons être du côté des plus faibles, nous pouvons aussi être du côté des plus forts, comme le démontrent les procès de colonisation, par exemple, ou les procès d'esclavage, ou actuellement, les procès de décolonisation ou d'ouverture à des immigrés qui nous cherchent en demandant du travail, un logement, de l'alimentation et une vie meilleure.

Pour bien comprendre ces considérations sur la vulnérabilité et l'accent mis sur la caractéristique de l'asymétrie il faut faire attention à la signification étymologique du mot vulnérabilité. Ce mot vient d'un substantif latin, *vulnerabilitas*, construit sur le mot *vulnus/vulneris*, qui signifie blessure. Vulnérabilité signifie alors, d'un point de vue étymologique, la caractéristique d'un être en situation d'être blessé, ce qui signifie que la vulnérabilité n'est pas seulement la possibilité d'être affecté, mais, dans ce procès d'affection, la possibilité d'être négativement marqué ou touché par un coup ou un ensemble de coups qui lui causent de la souffrance, soit physique, soit psychique ou spirituelle. On pourrait énumérer plusieurs situations de vulnérabilité dans ce sens : les sans-toit ou sans-abri, les victimes de violence domestique, les malades, les reclus ou les ex-reclus, les personnes avec déficience, les toxicodépendants, etc. Mais, dans le cadre du thème de cette réflexion, je soulignerai surtout les immigrés, les réfugiés ou les membres des minorités ethniques ou religieuses, qui, déplacés de leur territoire d'origine ou habitant au sein de communautés avec une culture majoritaire différente et avec des droits de citoyenneté différents également, se situent asymétriquement par rapport aux membres des communautés où se déroule maintenant leur existence.

C'est sur la base de ces situations qu'on peut maintenant présenter quelques traits constitutifs de l'être vulnérable dans le cadre d'une philosophie de la vulnérabilité. Le premier trait concerne la déterritorialisation par laquelle les personnes en situation de minorité ou de mobilité extrême perdent les références spatiales qui donnaient sens à leur façon d'habiter le monde et de se déplacer dans le monde. L'espace n'est pas seulement un lieu où quelqu'un vit, comme la bibliothèque est le lieu des livres ou un restaurant le lieu où on mange. Comme le dit Michel de Certeau, « il y a espace dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse, et la variable de temps », en ajoutant que « l'espace est un croisement de mobiles » et en concluant que « l'espace est un lieu pratiqué »⁶. Or ce qui vectorise l'espace est le sens des directions, lequel donne du sens aux mouvements. Quand on est dans un espace familial on est, selon l'expression française très jolie, chez soi. Quand on abandonne l'espace familial et commence à se déplacer dans un espace autre on est hors de chez soi. Ça veut dire qu'on perd les références des univers symboliques

5 Pour cette notion de vulnérabilité, cf. Soulet 2014, 27-31.

6 Cf. de Certeau 1990, 173.

qui, par leur fonction nomique, donnaient du sens à nos mouvements⁷, ce qui crée une sensation de désorientation, laquelle, dans des cas extrêmes, peut conduire à ce que les sociologues appellent la terreur anomique qui, en certaines tribus primitives, peut conduire au suicide collectif. Nous pouvons encore ajouter, d'après les idées d'Edward Hall, que « les membres de toutes les cultures se comportent, entre autres, en fonction de modèles proxémiques »⁸ qui peuvent entrer en confrontation avec d'autres modèles ou avec des attitudes qui représentent une violation de ces modèles. Or quelqu'un qui est hors de chez soi, hors de son espace et hors de ses modèles d'orchestration de l'espace est profondément vulnérable parce que ses systèmes de défense sont brisés et, en même temps, sa capacité d'orientation spatiale. Cette vulnérabilité se voit augmentée par l'altération des références temporelles. L'espace et le temps forment un ensemble et un continu qui se définit réciproquement. C'est pourquoi les changements au niveau de l'espace impliquent aussi des changements au niveau du temps subjectivement vécu qui est différent du temps objectivement mesuré. La désorganisation des références provoque, premièrement, une clôture du temps de telle façon que, des trois dimensions habituelles du temps, passé, présent et futur, le futur devient bloqué et le présent souffre une contraction provoquée par l'expansion du passé, dont la nostalgie empêche une appropriation équilibrée du présent et de ses ouvertures sur l'avenir. Le continu temporel est ainsi blessé et, avec ces blessures du temps, c'est la conscience même qui devient malade par rapport au monde et aux autres. Mais, dans le contexte de ces réflexions, on peut ajouter aussi que les micro-temps de chaque culture ne sont pas exactement les mêmes, parce que chaque culture a sa façon spécifique d'expérimenter les rythmes temporels : le temps du désert n'est pas le même que le temps d'une grande ville métropolitaine ; le temps des champs n'est pas le même que celui sur les plages ou dans la mer ; le temps oriental n'est pas le même que le temps occidental, comme le temps des tribus africaines n'est pas le même que le temps des communautés latino-américaines. Avec le déplacement et la déterritorialisation c'est aussi le monde temporel qui change en intensifiant la vulnérabilité des gens qui se déplacent par la superposition de rythmes différents dans ce que Edward Hall appelle « la danse de la vie »⁹. Obligés à vivre dans un autre espace et avec d'autres rythmes et références temporels, les déplacés culturellement différents se voient aussi privés de la communauté de leurs proches comme leur famille et leurs amis, ce qui signifie une destruction du réseau de leurs références affectives, de leurs affiliations, des liens qui structuraient une gestion salutaire des émotions par rapport au monde, à la vie et à la société. Et si la constitution interne de la personne repose sur le rapport primordial d'un je avec un tu¹⁰, c'est cette constitution-même qui se dissout, le tu étant remplacé par un il

7 À propos de la fonction nomique des univers symboliques, cf. Berger et Luckmann 1976, 131-147.

8 Cf. Hall 1984, 180.

9 Hall 1984, 178-204.

10 Cf. Buber 1954; Pereira 1986, 5-167; et Kater 2007, 67-95.

ou un ça dépersonnalisé et sans visage. La conséquence est l'amputation de la dimension dialogique de l'existence personnelle qui se voit objectivée par rapport aux autres, perçus comme des menaces dans un monde marqué par l'étrangeté. Quelqu'un avec ses réseaux fragilisés des relations affectives et ses affiliations en procès de profond changement se caractérise, naturellement, par une profonde vulnérabilité. Un autre facteur qui contribue à accentuer la vulnérabilité des personnes déplacées qui vivent en situation de minorité dans un contexte de diversité culturelle est l'érosion de leur identité de base. Même si on est d'accord avec François Julien quand il affirme qu'il n'y a pas d'identité culturelle, mais des ressources culturelles qui sont mobilisées dans le procès de construction de l'identité personnelle¹¹, on doit reconnaître que le passage d'une situation dans laquelle l'identité présente une certaine stabilité à une autre où les changements interpersonnels se multiplient et se diversifient les ressources qui offrent des matériaux nouveaux comme références dans le procès d'identification (comme le sont les valeurs, les symboles, les habitudes, les mémoires, les matériaux artistiques et les croyances religieuses), ouvre ce qu'on peut appeler avec Nathalie Heinich, des troubles ou des crises de l'identité. Ces troubles et ces crises se manifestent objectivement et subjectivement par un procès de dissociation entre les trois moments de l'identité, c'est-à-dire, le moment extérieur de la désignation par les autres, le moment de l'intérieur vers l'extérieur de la présentation et le moment réflexif de l'auto-perception¹². Quand l'identité désignée et définie par les autres par rapport à nous ne coïncide pas avec l'identité que nous avons conscience de présenter aux autres et quand l'auto-perception acquiert conscience de cet écart, l'identité entre en procès de crise qui vulnérabilise profondément les sujets tant sous le point de vue de leur constitution individuelle que sous le point de vue de leur être en rapport avec les autres. Il faut encore souligner que, dans ces moments de crise d'identité, il y a deux dimensions qui me semblent fondamentales : l'identité narrative, dont parle Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*¹³, et l'identité-projet qui intègre ce qu'on peut appeler la composante utopique de l'identité. Par l'identité narrative nous avons la perception de que nous sommes ce que nous avons été et le chemin qui nous a conduit à notre être actuel. Mais quand ce chemin est fait de troubles, de vies fragmentées, cette identité narrative devient problématique et source de souffrance, en étant ainsi fragilisée et vulnérabilisée. Par l'identité-projet, que Paul Ricoeur appelle aussi identité-promesse¹⁴, nous savons que nous ne sommes pas seulement ce que nous avons été, mais nous sommes aussi déjà ce que nous ne sommes pas encore¹⁵. Cela veut dire que le projet que nous faisons pour notre existence dans l'avenir nous définit, au moment actuel, autant que la narration que nous faisons de notre passé, et c'est pourquoi le travail avec les plus vulnérables, comme le sont les immigrés et les

11 Cf. Julien 2017.

12 Cf. Heinich 2018, 78-94 ; pour les trois moments de l'identité, cf. Heinich 2018, 67-77.

13 Cf. Ricoeur 1990.

14 Cf. Ricoeur 2006, 74.

15 J'appelle aussi, à cette dimension de l'identité, « identité utopique », par inspiration de Bloch 1959.

réfugiés, doit toujours commencer par développer leur capacité de dessiner un projet de vie. Mais le blocage du temps futur, que nous avons déjà référé, fragilise, vulnérabilise et empêche l'émergence de cette identité-projet et c'est pourquoi la vulnérabilité caractéristique des gens qui vivent en contexte de multiculturalité présente comme trait définisseur la perte ou la dissolution de l'identité. À cette perte d'identité s'ajoute, d'une façon intensificatrice, la perte de la voix et de la parole. Vivre dans une société où on ne peut pas parler notre langue quand on ne sait pas encore parler la langue de ceux qui nous accueillent est être condamné à rester sans voix, quand la voix est le dispositif que nous avons pour affirmer notre existence, pour exprimer nos émotions, pour communiquer nos besoins, pour partager nos problèmes, pour dire « je » devant un « tu » auquel nous nous adressons. À cette dimension de ce qu'on peut désigner, avec Guillaume le Blanc, la vulnérabilité linguistique, s'ajoute une seconde dimension qui approfondit cette vulnérabilité, et qui se traduit dans l'incapacité d'être écouté¹⁶. De cette façon, à l'impossibilité de communiquer à l'autre ce qu'on sent, ce qu'on expérimente et ce qu'on est, c'est-à-dire, à l'impossibilité d'affirmer devant autrui son identité, on voit s'ajouter l'impossibilité de reconnaissance par autrui de ce que nous sommes, de notre propre identité. Le cercle se ferme et la vulnérabilité se reproduit en clôtures successives d'un silence oppresseur et dépressur.

Par ces traits qu'on découvre dans l'approfondissement d'une philosophie de la vulnérabilité, on perçoit qu'en partant d'une première signification physique (leur vulnérabilité commence par une fragilisation de l'inscription dans l'espace qui résulte d'une déterritorialisation de l'espace physique et de l'espace culturel), la vulnérabilité des déplacés a une portée existentielle sur la vie intérieure des individus, sur sa structuration psychique et sur toute la vie émotionnelle et a, en même temps, une signification sociale qui se répercute sur les relations avec les autres, lesquelles se voient menacées et même coupées du développement qui permet un rapport équilibré de la dimension existentielle avec la dimension sociale et une vie vécue pleinement¹⁷.

En approfondissant les caractéristiques de la vulnérabilité présentées ci-dessus et les trois dimensions qu'on vient d'énumérer il faut constater encore un autre détail qui nous semble ici très important : le concept de vulnérabilité nous permet, premièrement, de percevoir la fragilité de l'existence des personnes vulnérables, c'est-à-dire, des personnes qui se trouvent dans une situation qui présente la possibilité d'un trouble dans leur existence ; mais les personnes qui sont vulnérables, peuvent être déjà été touchées par ces troubles et alors elles ne sont pas seulement vulnérables, mais elles sont aussi personnes vulnérabilisées, personnes blessées dans le procès de leur existence individuelle et sociale. Pour ces personnes, les dangers de la vulnérabilité sont plus qu'une simple possibilité

16 Cf. Le Blanc 2007, 141-142.

17 Aux dimensions de la fragilité, comprises en tant qu'idéaux-types, se réfère, Martuccelli 2014, 40-45, explicitant la vulnérabilité en tant que question humaine, en tant que question sociale et en tant que dualité socio-existentielle, à quoi on a ajouté la dimension physique et territoriale qui nous semble incontournable dans ce contexte.

d'une existence inauthentique, ils sont déjà le fait d'une vie troublée et blessée par l'action des circonstances du monde, de l'histoire et des autres. Cela veut dire que, quand on pense les procédures par rapport aux vies précaires ou vulnérables, il faut non seulement faire attention pour éviter que ces personnes vulnérables soient blessées dans leur existence, mais il faut aussi une action de réparation de celles qui, à cause de leur vulnérabilité, ont été déjà blessées et ont besoin d'un soin spécial pour surmonter les troubles qui ont perturbé leur existence, tant du point de vue subjectif que du point de vue objectif.

Cette dernière remarque ouvre et complexifie les voies de réponse aux situations de vulnérabilité dans le contexte des mouvements de déplacement et de diversité culturelle, qu'on pourrait regrouper dans les axes d'action suivants :

- un axe qui réclame le développement d'une capacité d'accueillir l'autre que le concept d'hospitalité peut traduire et exprimer très bien ;

- un autre axe qui réclame, dans le cadre de cet accueil, une attention à l'autre, qui se concrétise en des actions et des procédures qui, tant du point de vue personnel que du point de vue institutionnel, peuvent se traduire par le concept de *care*, fondé sur une éthique qui prend sa valeur en tant que référence fondamentale :

- un troisième axe centré sur la capacité d'agir de la personne vulnérable, sur sa préservation et sa potentialisation ou *empowerment* ;

- et, finalement, un quatrième axe tourné vers le versant de la capacité d'autonomie, c'est-à-dire, d'agir de façon autonome et libre, ce qu'implique la reconquête de la liberté¹⁸.

C'est pour répondre à la multidimensionnalité de ces axes qu'on considère important d'infléchir maintenant notre réflexion vers le concept d'hospitalité et vers l'éthique du *care*.

II

Hospitalité est un mot qui a son origine dans le mot *hospes*, qui signifie, en même temps, celui qui reçoit et celui qui est reçu, mais qui signifie aussi l'étranger, c'est-à-dire, celui qui vient du dehors, dans une parenté très étroite avec le mot *hostis*, qui signifie aussi soit l'hôte, soit l'étranger, soit l'ennemi, et avec le mot *hostire* qui signifie, originellement, le sens de traiter d'égal à égal, compenser ou égaliser¹⁹. On pourrait dire alors que l'hospitalité correspond au procès par lequel quelqu'un qui est étranger et qui vient du dehors est reçu et accueilli dans l'espace familial d'une communauté, en devenant de cette façon d'étranger et de potentiel ennemi un hôte qu'on traite de façon égale à ceux qui font partie de cette communauté. Mais pour comprendre les implications du concept d'hospitalité dans le contexte de cette réflexion où il est mobilisé, il faut aussi prendre en compte que *hospes* peut traduire aussi le mot grec *xenos*, qui signifie également l'hôte et l'étranger et en

18 Cf. Chatel 2015, 62-73.

19 Cf., pour l'étymologie de *hospes*, de *hospitalitas* et de *hostes* et *hostire*, Grasse 2004, 35-46.

grec le concept étranger (*xenos*) s'applique à la fois dans une situation d'étrangeté à la polis, c'est-à-dire, désigne l'étranger politique, et aussi dans une situation d'étrangeté par rapport au monde hellénique, c'est-à-dire, désigne l'étranger culturel.

Dans le monde grec et dans le monde romain, les pratiques et les procédures envers l'étranger qui constituent celles de l'hospitalité, sont très bien précisées, tant dans leur aspect personnel et privé que dans leur dimension publique et institutionnelle ; mais on peut trouver ces pratiques au sein des religions et des cultures les plus diversifiées, soit dans le judaïsme, soit dans les cultures du Magreb, et soit des cultures nordiques à l'empire russe, de la Chine à la Polynésie et du Japon à l'Inde²⁰, ce qui nous permet de considérer l'hospitalité, en des termes généraux, comme un patrimoine de l'humanité. En ce qui concerne les deux plus grandes matrices culturelles de l'Occident, la matrice biblique et la matrice grecque, on peut trouver la présence de cette pratique d'une façon récurrente. Dans la Bible, déjà au livre de *La genèse*, dans le cadre des actes préalables à la naissance d'Isaac, on découvre un épisode dans lequel Abraham exerce son hospitalité aux trois hommes qui le visitent au Chêne de Mambré²¹. Plus tard, l'hospitalité est institutionnalisée juridiquement par le concept de villes-refuges, repris par Derrida d'après Levinas et Emmanuel Payot²², qu'on retrouve au livre des *Nombres*²³ et aussi au livre de *Josue*²⁴, destinées à accueillir les meurtriers qui ont frappé quelqu'un par inadvertance et qui sont poursuivis à cause de ce fait. Mais un des moments plus significatifs du texte biblique à propos du sens de l'hospitalité est sans doute la parabole du bon samaritain (reprise par le Pape Francisque dans l'encyclique *Fratelli tutti*, qui, à propos de la notion de « prochain », raconte l'histoire d'un homme qui, après avoir été blessé par des voleurs et laissé sans aide par un prêtre et un lévite qui sont passés sans s'arrêter, est soigné par un Samaritain, appartenant à une tribu que les Juifs méprisent, mais qui devient ici le prochain de l'anonyme blessé²⁵. On voit, donc, que l'hospitalité est inscrite dans notre matrice culturelle biblique. Mais dans la matrice culturelle grecque elle occupe aussi une place très importante. A titre d'exemple, fixons l'attention seulement, sur deux cas. Premièrement, l'*Odyssée*. On pourrait dire que presque toute l'*Odyssée* est un hymne à l'hospitalité puisque, comme réfère René Scherer dans son « éloge de l'hospitalité », « chacun des vingt-quatre chants de l'*Odyssée* est consacré à une hospitalité au moins ; presque tous comportent une cérémonie de réception, avec la succession des rites : le repas d'arrivée, le bain donné par les servantes, le récit du voyageur, le festin et, le cas échéant, les fêtes en son honneur, l'installation de sa couche, généralement dans l'entrée, les présents de départ dont la somptuosité dépend de la richesse et de la qualité des deux hôtes

20 Cf., à ce propos, Montandon 2004, 112-466.

21 Cf. *Gn.* 18, 1-15.

22 Cf. Derrida 1997, 43-46.

23 Cf. *Nb.* 35, 9-32.

24 Cf. *Jos.* 20, 1-6.

25 *Lc.* 10, 29-37.

»²⁶. On pourrait citer, pour illustrer ces rituels d'accueil de l'étranger, la réception faite par Nausicaa à Ulysse, décrite dans le Chant VIème²⁷ et aussi la réception faite par Eumée, le porcher, au même Ulysse qui retourne à Ithaque déguisé en mendiant²⁸. Dans un cas comme dans l'autre, il y a la référence spécifique à l'idée que les étrangers et les mendiants sont envoyés par Zeus qui est un dieu hospitalier, ce qui justifie le titre du livre de Schérer, qu'on vient de citer. Le deuxième cas très significatif, dans la culture grecque, du soin avec l'hospitalité est la tragédie d'Eschyle, *Les suppliants*, qui raconte l'histoire des Danaïdes, persécutées par les Égyptides, lesquelles arrivent à Argos, se réfugient autour de la statue de Zeus et demandent asile au roi d'Argos, qui, après avoir consulté l'assemblée du peuple, leur donne refuge. On pourrait invoquer d'autres exemples, mais ceux-ci suffisent à démontrer l'importance de l'hospitalité soit dans la culture judéo-chrétienne, soit dans la culture grecque.

Le Moyen Âge nous présente aussi un exercice très spécial de l'hospitalité et c'est même à cette époque que le mot *hostellerie* naît pour désigner un bâtiment, normalement appartenant à une abbaye, pour recevoir gratuitement les pèlerins et les étrangers ; il est possible de trouver la formule *hospital* pour désigner un lieu pour les hôtes, même si les pratiques concrètes qu'on adopte envers les pèlerins, extensives aussi aux militaires, ne sont pas partout les mêmes, par exemple, par rapport aux mendiants vagabonds ou à d'autres étrangers²⁹.

On pourrait encore parcourir les pratiques d'hospitalité à la Renaissance, mais, pour abréger, nous passons rapidement au XVIII^e siècle pour référer un des points les plus élevés dans ce qui concerne la considération de l'hospitalité : le texte de E. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, qui nous intéresse ici pour deux raisons. Premièrement, parce que le troisième article pour la paix perpétuelle énonce, en termes très incisifs, que « le droit cosmopolite doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle »³⁰. Deuxièmement, parce que, dans la l'argumentation de cet article, il y a des considérations d'une actualité surprenante. Le premier aspect est très important, surtout par l'adoption de l'expression « hospitalité universelle », par la clarification faite par Kant lui-même, qu'il ne s'agit pas de philanthropie, mais du droit qu'a l'étranger à n'être pas traité avec hostilité, ce que Kant appelle « droit de visite » (expression que d'autres auteurs considéreront discutabile au nom d'une « hospitalité inconditionnelle »³¹), et par le fondement présenté pour cette hospitalité universelle et pour ce droit de visite qui est « le droit de possession commune de la surface de la terre » : « Celle-ci étant sphérique, 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, personne n'ayant originairement plus de droit qu'un autre sur une portion

26 Cf. Scherer 1993, 158.

27 Cf. *Odyssée*, chant VI, vers 186 et suivants.

28 Cf. *Odyssée*, chant XIV, vers 48 et suivants.

29 Cf., Grassi 2004, 726-735.

30 Kant 1958, 107.

31 Cf. Derrida 1997, 56-58.

de la terre »³². Le second aspect constitue une critique des européens conquérants pendant les découvertes et la colonisation qui ont fait preuve d'une conduite inhospitalière d'exploration et d'occupation abusive des nouveaux territoires sans tenir compte de leurs habitants. Une leçon qu'on pourrait bien méditer aux temps actuels, quand une partie significative des migrants et des réfugiés le sont à cause des interventions désastreuses de l'Occident sur leurs vies et leurs institutions.

Le thème de l'hospitalité arrivera donc au XX^{ème} siècle configuré par ces propositions kantienne et deviendra le centre incontournable du discours philosophique d'auteurs comme Levinas, dont par exemple *Totalité et infini*³³ peut être lu comme une philosophie de l'accueil inconditionnel d'autrui par le don qui advient dans l'épiphanie de son visage qui ouvre à l'infini qui ne peut être saisi dans une répétition du même, ou de Jacques Derrida qui fait aussi de l'hospitalité le thème central de sa réflexion³⁴ et des villes-refuges un projet d'intervention sociale en même temps éthique et politique, en partant de l'idée qu'il partage avec Levinas que la philosophie est éthique et l'éthique est hospitalité³⁵.

Dans le contexte de ces premières décades du XXI^{ème} siècle, décades de migrations, déplacements, conflits et diversité culturelle, l'espace dans lequel s'inscrit l'hospitalité, dans son caractère subversif, défiant et désarmant, est un espace rempli par des ruptures, des coupures, des frontières, des démarcations et des murs, avec toutes les douleurs inhérentes. Il suppose la distance, la dépossession, la séparation et l'étranger en tant que catégories corrélatives et il invite à l'instauration de la capacité d'accueil en tant que forme de réalisation de l'humain dans son plus profond mode de donation et d'ouverture, dans la concrétisation plus gèneune, simple et gratuite de l'amour comme forme d'être et d'exister.

Poser des questions sur l'exercice de l'hospitalité c'est poser des questions sur les régions de l'existence dans lesquelles elle peut être exercée. Et si ces régions se dédoublent dans une diversité significative, son approfondissement réfléchit ce dédoublement au niveau philosophique et c'est pourquoi on doit reconnaître que l'hospitalité réclame une nouvelle épistémologie configurée par une écologie des savoirs et une anthropologie centrée sur la catégorie d'altérité, ce qui devra nous conduire ensuite à une éthique et à une politique du *care*.

Le théâtre des cultures, des idées et de la connaissance est le théâtre de la recherche de la vérité, comprise en tant qu'espace où la réalité se dit dans le jeu de sa transparence et de son occultation à la connaissance. La célèbre définition scholastique de la vérité comme « *adaequatio intellectus et rei* », c'est-à-dire l'adéquation (qui signifie égalisation) entre l'entendement et la chose à connaître, implique, dans sa limite, que la vérité suppose une égalité pleine entre la connaissance et les choses. Mais notre approche aux choses est une approche marquée par l'altérité, où l'égalité, si elle est une aspiration, est aussi une

32 E. Kant 1958, 107.

33 Cf. Levinas 1990.

34 Cf. Duformantelle et Derrida 1997.

35 Cf. Derrida 1997, 42.

impossibilité : d'où découle le caractère toujours conjectural et perspectiviste de notre connaissance. Notre connaissance est, comme notre regard, conditionné par l'endroit d'où l'on regarde, par l'angle de notre vision et par les caractéristiques de l'organe. La géométrie du regard et, avec elle, aussi la géométrie de la connaissance, n'est pas celle de la circonférence, qui enveloppe tout, mais celle du triangle qui, avec ses lignes, délimite des frontières de lumière et d'ombre, de ce qui est visible et de ce qui n'est pas visible, de ce qui est cognoscible et de ce qui n'est pas cognoscible. Le monde des idées est un monde avec des espaces triangulaires multiples et infinis, qui se superposent en partie et qui en partie s'excluent réciproquement. Il est donc un monde marqué par des multiples frontières qui creusent des distances, par des oppositions, par des dissidences. C'est pourquoi on s'habitue à expérimenter et à vivre la connaissance comme un espace dans lequel il y a un intérieur, dans lequel on se déplace et qu'on habite, et un extérieur que nous comprenons comme étrange, opaque ou étranger. On absolutise notre point de vue, notre perspective, comme vérité absolue, et on oublie que l'espace, le temps, la mémoire, l'imagination, les affinités privilégiées et les rejets réitérés, configurent notre relation avec la vérité en biais, obliquement, par médiation, de façon distancée et entravée. Cette spatialisation de la différence dans la connaissance engendre des conduites qui transforment le face-à-face en confrontation, la confrontation en combat et le combat en forme d'annihilation : l'idée de l'autre, la position de l'autre, la croyance de l'autre, la « vérité » de l'autre sont toujours terre étrangère et espace hostile. L'histoire de la science occidentale moderne est une expression de cette procédure que Boaventura Sousa Santos a classifiée avec l'expression de « pensée abyssale »³⁶. Dès le chemin dessiné par Francis Bacon, le parcours de l'épistémologie moderne montre une institutionnalisation de la connaissance scientifique faite sur des coupures épistémologiques que Gaston Bachelard a approfondies au XX^e siècle, lesquelles ont, comme contrepartie de l'affirmation d'une méthode et d'un sujet épistémique, la disqualification des autres formes de connaissance et de savoir et des autres sujets épistémiques différents du sujet de la science moderne et la consommation d'un projet épistémicide à un niveau global. On a tracé une ligne qui sépare la science occidentale et, comme dit Boaventura Sousa Santos, « de l'autre côté de la ligne, il n'y a pas de connaissance réelle ; existent des croyances, des opinions, de la magie, de l'idolâtrie, des entendements intuitifs ou subjectifs, qui, dans la meilleure hypothèse, peuvent devenir objectifs ou matière première pour une enquête scientifique »³⁷. Les conséquences de cette « pensée abyssale » ne sont pas seulement épistémologiques, elles sont aussi anthropologiques, éthiques et politiques. En disqualifiant le savoir des autres on disqualifie aussi les autres et on disqualifie leurs valeurs, leurs conduites et leurs formes d'organisation sociale et politique. Cela devient évident quand on pense tout le procès de la colonisation qui signifie, en dernière analyse, une annihilation de l'autre et des

36 Cf. Santos 2009, 23-71 et aussi Santos 2018.

37 Cf. Santos 2009, 25.

autres. C'est pourquoi la fin de l'empire politique doit être accompagné par la fin de l'empire cognitif, en écoutant les voix qui commencent à émerger et à affirmer ce qu'on peut appeler les Épistémologies du Sud, avec leur revendication du respect par rapport à d'autres formes de savoir et de penser la connaissance. Or si la « pensée abyssale » vit d'une uniformisation du savoir, la pensée « post-abyssale » promeut un respect par la diversification du savoir et de ses formes d'expression, soit au-dedans de la pensée traditionnelle (en respectant les spécialités internes et aussi les dissidences internes à la pensée abyssale), soit en dehors, en acceptant la légitimité des formes de savoir auparavant exclues. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre la notion d'« écologie des savoirs », proposée par Boaventura de Sousa Santos³⁸, comme le défi interculturel propre à ces temps de post-colonialisme, de diversité culturelle et de dialogue interculturel, qui part de la reconnaissance, d'une rencontre et d'une articulation de toutes les formes de savoir basée sur la reconnaissance de leurs limites internes et de leurs limites externes, c'est-à-dire, de son incomplétude, et projetant les savoirs et les connaissances comme forme d'intervention sur le réel et non seulement comme forme de représentation ou d'interprétation du réel. En pensant le procès de la connaissance comme un procès marqué par son incontournable caractère partial et limité, angulaire et perspectiviste, l'expérience de la rencontre de l'autre et de sa différence peut transformer le combat en dialogue, en démontrant comment la pluralité des points de vue enrichit l'approche à la vérité qui se réalise plus dans une attitude dialogique que dans une attitude dialectique, plus dans la rencontre et dans la potentialisation des points de vue non coïncidents que dans l'annihilation de l'adversaire, plus dans l'accueil de la différence que dans son excommunication. C'est ici que se révèle la fécondité de l'hospitalité au registre de l'épistémologie: le chemin vers la vérité réclame, dans sa complexité, la capacité d'approches à des perspectives qui ne sont pas les nôtres, l'attitude de dialogue avec ce qui nous semble étrange ou étranger et, donc, l'introduction d'un mouvement giratoire, elliptique et avec plusieurs centres. On peut ainsi parler d'une « épistémologie hospitalière », basée sur une herméneutique du dialogue, qui sache accueillir les différences dans l'espace propre de l'exercice de la pensée. Être hospitalier dans le registre épistémologique c'est être capable d'écouter les voix des autres savoirs, dans une herméneutique diatopique, que Boaventura de Sousa Santos a approfondie³⁹ à la suite l'œuvre pionnière de Raimon Panikkar⁴⁰, qui vise premièrement les comprendre, les respecter aussi et les évaluer dans leurs prétentions à exprimer les voix du monde et du réel. Cette épistémologie hospitalière fonde aussi une conception hospitalière de la relation entre les langues avec son application à la linguistique et à la traduction. Les mots sont liés aux cultures dans lesquelles ils sont prononcés, pour ce qui les enrichit et aussi pour ce qui les limite. Aucune culture n'est infinie, et aucune culture n'est complète. Aucune ne raconte le monde dans toute sa richesse et sa polyphonie,

38 Cf. Santos 2006, 127-153.

39 Cf. Cf. Santos 2006, 115-117 e 414-421.

40 Cf., à titre d'exemple, Panikkar 1996; Panikkar 2000, 46, 92, 96.

mais seulement de manière perspectiviste. D'où la nécessité d'un dialogue interculturel. Il ne suffit pas d'apprendre à lire et à traduire ce que disent les autres dans leur langue, facilitant ainsi leur compréhension. Il faut être conscient qu'il y a plus de monde au-delà du monde que nous sommes et dans lequel nous évoluons et que même si nous nous améliorons dans l'art de la traduction, la traduction ne sera jamais complète car ce sera toujours la réduction de l'autre monde à notre monde et autant nous aspirons à une langue de compréhension entre tous, que ce soit l'espéranto dont on rêvait dans la seconde moitié du XXe siècle, ou le *globish*, le *golbal english* avec lequel la moitié du monde aujourd'hui est colonisée par l'autre moitié, nous ne pourrons jamais transposer dans une seule langue la richesse, la diversité et la force de chaque langue. Le travail de traduction est, comme le dit subtilement Paul Ricoeur, marqué par le deuil de la traduction absolue, qui se manifeste par un sentiment de perte, mais, en même temps, par un plaisir inhérent à sa dialogicité, ce qui permet de comprendre sa proposition d'hospitalité linguistique, comprise comme un processus dans lequel « le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi [...] la parole de l'étranger »⁴¹. La langue n'est pas seulement un moyen de communication, mais est aussi un monde, une demeure et une maison et c'est pourquoi la linguistique doit avoir aussi une dimension hospitalière, en devenant capable de recevoir l'autre et d'être aussi reçue par l'autre, selon les principes du dialogue interculturel.

L'hospitalité a sa base et son principe de construction dans une anthropologie de l'altérité qui fait de la relation la catégorie centrale de son élaboration conceptuelle. Les idées d'homogénéisation et d'uniformisation des êtres humains ne se sont pas développées qu'au sein des dystopies. Dans la pratique, l'humanité est infiniment constituée par des êtres différents les uns par rapport aux autres et par des peuples qui font de la différence la marque de sa spécificité. Dans cette différenciation réside la limitation de chaque être humain et, en même temps, la richesse de l'humanité prise dans son ensemble. Chaque personne est autre de chaque personne et les personnes ne peuvent pas être réduites à une identité comprise comme réduction au même, où tous présenteraient les mêmes caractéristiques, les mêmes traits et les mêmes tendances. Nous sommes différents biologiquement, psychologiquement, socialement, politiquement et culturellement. L'identité absolue trouve sa métaphore privilégiée dans la sphère indistincte de la coïncidence de tous avec tous : elle est monocentrique dans sa configuration et dans ses manifestations et c'est pourquoi elle crée des distances par rapport à l'étrange ou à l'étranger à travers la passion de réplique de soi-même. Elle voit dans l'autre une menace et structure la relation avec lui en tant que démarcation, contraposition et exclusion, ou, en sens contraire, en tant qu'assimilation, ce qui signifie aussi son annulation. En contraste, la métaphore de la différence est le kaléidoscope des couleurs : elle est polycentrique dans ses dynamiques et dans ses expressions et, de cette façon, elle établit des ponts, elle invente des chemins destinés à parcourir l'inconnu et fait de

41 Ricoeur 2005, 21.

L'ouverture au différent son mode d'être et d'habiter le monde. Elle voit dans l'autre un complément irréductible et choisit le dialogue comme forme de relation. Si l'affirmation exacerbée de l'identité est xénophobe, la reconnaissance et le respect de l'altérité est xénophile ; si l'identité fait de soi-même exclusivement le chez-soi, l'altérité fait de soi-même l'habitation de l'autre et de l'autre le chez-soi de soi-même. Si l'identité postule l'identification et l'assimilation comme thérapie devant l'inconnu, l'altérité postule l'ouverture et l'accueil du différent en tant que réponse à l'émergence de ce qui se présente comme non-moi dans la langue, dans le corps, dans la pensée, dans les attitudes et en toutes les façons d'être et d'habiter le monde. En tant que réplique infinie du même, l'identité est l'affirmation d'une infinitude indistincte et homogène, qui se concrétise dans une anthropologie hypnotisée par la passion de l'égalité : une anthropologie pauvre, une anthropologie qui fait des autres êtres humains des miroirs infinis du même dans une métaphysique de la répétition, de l'écho, de la copie et de l'uniformisation. Une anthropologie de l'altérité est, par contraste, la reconnaissance de la singularité unique de chaque être humain, et, par conséquent, la conscience de sa finitude et de son ouverture à l'infinitude : parce que nous sommes différents et, comme tels, finis, il y a quelque chose dans les autres qui nous manque et il y a aussi quelque chose en nous qui manque aux autres. C'est pourquoi une anthropologie de l'altérité vit la passion de la pluralité comme acte d'amour avec ce qui est inédit et inouï, avec ce qui est hétérogène et distinct, avec ce qui surpasse les mesures avec lesquelles nous sommes faits. Comme dit Levinas, c'est le visage d'autrui qui s'offre à nous dans un mouvement de donation dans son mystère et son altérité radicale et qui nous empêche de l'objectiver parce que son accueil implique une dépossession par « son épiphanie dans le visage »⁴² qui est une épiphanie de l'absolument autre et qui renvoie vers l'invisible dans son infinité.

Si on part de cette mise en question du concept d'identité par une anthropologie de l'altérité, nous ne pouvons que repenser profondément la notion d'identité culturelle mobilisée dans tout dialogue interculturel et dans tout procès d'accueil de l'autre culturellement différent. Il faut contester toute notion d'identité culturelle unidimensionnelle, monologique, monocentrique et centripète et s'ouvrir à une notion d'identité culturelle plus plurielle et dynamique dans son mouvement social et temporel. Si la notion d'identité métisse, pensée par François Laplantine et par Alexis Nous, ouvre sur cette voie (« on appelle identité culturelle ce qui est le résultat de mélanges et de croisements faits de mémoires mais surtout d'oublis »⁴³), parce qu'elle repose sur un parcours métisse, qui est un parcours nomade, non linéaire, « qui ne rapporte pas des effets à des causes » et « est un parcours qui avance en tournant, en enveloppant, en déployant et, surtout, en déplaçant les littératures, les musiques, les cuisines, les langues... d'un espace à l'autre »⁴⁴, alors on pourrait trouver dans le concept d'identité hospitalière une bonne expression du type d'identité que l'accueil de l'autre réclame de nous-mêmes

42 Cf. Levinas 1990, 185.

43 Cf. Laplantine et Nous 1997.

44 Cf. Laplantine et Nous 2001, 11.

par le déplacement de notre demeure impliqué dans le rapport à l'autre et au différent. L'identité hospitalière est, nécessairement, dialogique (Charles Taylor⁴⁵), narrative (Paul Ricoeur⁴⁶), composite (Amin Maalouf⁴⁷), relationnelle (Dominique Wolton⁴⁸), créole (Mário Lúcio Sousa⁴⁹) polycentrique et ouverte vers l'avenir.

III

C'est dans le contexte d'une philosophie de la vulnérabilité, dans une perspective de la connaissance et du jeu des savoirs marquée par une épistémologie hospitalière et dans le cadre d'une anthropologie de l'altérité et d'une identité aussi hospitalière qu'on doit penser la réponse éthique aux défis de la diversité culturelle dans nos sociétés et caractéristique des temps actuels. Et les mots de Jacques Derrida, à la suite des réflexions de Levinas, sont à ce propos très incisives : « En tant qu'elle touche à l'éthos, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme siens ou comme des étrangers, l'éthique est hospitalité, elle est de part en part coextensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite »⁵⁰. C'est pourquoi on voudrait, dans ce dernier moment de notre réflexion, aborder les implications éthiques de ce que nous avons déjà dit, dans le cadre de ce qu'on peut aussi appeler une éthique du *care*, du soin ou de la sollicitude (ces différents concepts n'expriment que des sensibilités distinctes à propos de modes semblables de regarder le versant éthique de l'hospitalité).

Soin, comme en portugais « cuidado », est la traduction du mot latin « cura » qui comporte deux dimensions : la dimension de la réparation, qui correspond au mot guérison, et la dimension de la sollicitude, qui correspond au mot soin et *cuidado* avec sa signification plus générale. Heidegger a fait du soin, au sens latin de « cura », une des catégories fondamentales pour penser le « Dasein », l'être de la créature humaine⁵¹, et, dans sa réflexion sur le « Sorge », il s'est placé sous l'inspiration d'une fable d'Égine, dans laquelle le dieu Cura est celui qui crée et donne la forme à l'homme avec l'humus et c'est pourquoi, si l'humus donne le nom à l'humain, le Cura est le responsable par lui pendant sa fragile existence.

La vulnérabilité et l'altérité, dont nous avons parlé dans les deux premières sections, inscrivent, au centre du procès réflexif sur l'être humain et sur son agir, la différence et la relativité et non l'égalité formelle et la simple universalité. Le concept de « cura » (soin et sollicitude) soit dans sa signification de guérison et de réparation, soit dans la signification d'accueil et de soutien, c'est-à-dire, soit

45 Cf. Taylor 1998, pp. 52-54.

46 Cf. Ricoeur 2004.

47 Cf. Maalouf 2002.

48 Cf. Wolton 2003.

49 Cf. Sousa 2021.

50 Derrida 1997, 42-43.

51 Cf. Heidegger 2006, 180-230.

centré sur une dimension thérapeutique, soit centré sur une action prophylactique, concerne les êtres caractérisés par des degrés différents de vulnérabilité et, donc, profondément différents dans leurs situations, dans les circonstances de leur existence et dans la performativité de leur agir. Dans ce contexte, c'est la singularité de chaque être qui réclame notre attention, plus que son universalité. Ces motifs ont conduit Carol Gilligan⁵², aux années '60 du vingtième siècle, dans le cadre de sa pensée féministe, à tourner l'attention vers des aspects qu'une éthique basée dans le *care* impliquait et qu'une éthique traditionnelle de la justice, en partant de l'égalité formelle de toutes les personnes, laissait dans un plan secondaire, en montrant que la deuxième se mouvait surtout dans une pensée du masculin et la première se mouvait dans une pensée du féminin. Mais en dépassant un certain essentialisme féministe propre de cette première formulation, l'éthique du *care* s'est affirmée et s'est développée, dans l'actualité, comme un chemin pour répondre aux défis moraux posés par des situations d'une plus grande vulnérabilité, comme c'est le cas des malades, mais comme c'est aussi le cas des étrangers, des migrants et des immigrés, et, bien sûr, aussi des réfugiés.

On pourrait adopter comme définition du *care* celle qui nous est proposée par Jean Tronto et Berenice Fischer⁵³ et que Tronto reprend dans son œuvre sur un monde vulnérable⁵⁴: « Au niveau le plus général, nous suggérons que le *care* soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre 'monde' de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie ». Nous voyons donc que c'est dans le *care*, un soin sans paternalismes ni maternalismes, qu'on peut et qu'on doit concrétiser l'impératif inconditionnel de l'hospitalité qui répond à toutes les situations de déplacement et de déterritorialisation des individus, des groupes et des communautés qui se trouvent menacés dans leur identité, dans leur voix, dans leur langue, dans leurs mémoires et dans leurs projets de futur.

Je dirai, en reprenant quelques concepts qui ont été approfondis par des penseurs contemporains différents qu'on peut mobiliser pour cette réflexion, que le *care* exige comme conditions préalables pour son exercice trois attitudes complémentaires : l'humilité, la considération et la capacité de résonance. L'humilité, par son étymologie (*humus*) et comme l'a compris Bernard de Clairvaux qui lui a dédié une place spéciale dans son traité sur la considération, implique la communion avec la terre de celui qui se reconnaît humble, en étant, selon Corine Pelluchon⁵⁵, non seulement la base de la considération, mais aussi de toutes les vertus : elle est la reconnaissance de notre finitude et de la finitude des autres et du monde, impliquant, en même temps, la reconnaissance du caractère relationnel de toute l'existence. La considération, encore selon Pelluchon, adopte la voie de la « transdescendance »

52 Cf. Gilligan 1986.

53 Fisher et Tronto 1991, 40.

54 Tronto 2009, 143.

55 Cf. Pelluchon 2018, 31-43.

qui, par contraste avec la voie de la transcendance, en partant d'une expérience de l'incommensurable, non nécessairement religieux, conduit de cette expérience à une descente au monde des autres humains, en engendrant la transformation du *care* dans un *care* avec les autres, selon l'idée que « souffrir est un s'offrir »⁵⁶. La considération postule l'exercice de la responsabilité, devant les autres et devant la vie, mais une responsabilité qui, soutenue par l'humilité, résiste à la tentation de la domination, en évitant une instrumentalisation des autres et en s'exerçant dans le cadre de l'empathie et de la pitié. La résonance est un concept développé par le philosophe allemand Hartmut Rosa comme réponse aux temps d'accélération aliénante qui caractérisent les sociétés contemporaines⁵⁷. La résonance, terme d'origine musicale, exprime la capacité de vibrer avec ce et avec ceux qui nous entourent, de les sentir résonner en nous-mêmes, en écoutant leurs voix et en établissant de cette façon un rapport avec le monde des autres, qui est en même temps spirituel et corporel, subjectif et objectif. En transposant cette notion du domaine acoustique vers les relations psychosociales, on pourrait dire que la résonance est une notion strictement relationnelle, qui « décrit un mode d'être-au-monde, c'est-à-dire un type spécifique de mise en relation entre le sujet et le monde (à partir de laquelle un et l'autre se configurent) », dont l'idée centrale est que « les deux entités de la relation, situées dans un médium capable de vibration (un espace de résonance), se touchent mutuellement de telle sorte qu'elles apparaissent comme deux entités qui se répondent l'une à l'autre tout en parlant de leur propre voix, autrement dit qui 'retentissent en retour' »⁵⁸. La détermination des critères pour qu'il y ait résonance et approfondissement de leurs axes (verticaux, horizontaux et diagonaux) sera un pas important dans la construction d'une philosophie avec des implications éthiques et politiques autour de ce concept. Et si cette notion est importante à un niveau général, elle acquiert une signification particulière quand on parle de vulnérabilité, d'hospitalité et d'éthique du *care*. L'éthique de l'hospitalité réclame pour son exercice une capacité totale de résonance avec le monde et avec les autres.

Comme tout le *care*, dans les mots de Joan Tronto, le *care* hospitalier suppose aussi les quatre moments qui le définissent : *caring about* (se soucier de), *taking care of* (prendre en charge), *care giving* (prendre soin) et *care receiving* (recevoir le soin)⁵⁹. Le *caring about* exprime l'attention qu'on dédie à l'autre et commence par l'attitude d'écoute qui s'exerce non seulement au niveau linguistique, mais aussi au niveau des gestes, de l'expression corporelle des émotions, de l'interprétation des silences, parce que, dans les situations de vulnérabilité et de diversité culturelle, la voix se tait et le corps parle. L'accueil initié par le *caring about* se prolonge dans le *taking care of*, qui correspond à la responsabilité et à la capacité de prendre en charge l'autre, qui ne se réduit simplement pas à dispenser des soins, mais qui suppose effectivement un prendre soin de l'autre⁶⁰, ce qui implique que la professionnalisation des soins

56 Pelluchon 2018, 217.

57 Cf. Rosa 2013.

58 Rosa 2018, 191.

59 Tronto 2009, 147-150.

60 Cf. Pieron 2014, 31.

ne peut abdiquer la dimension éthique dans son exercice. Ce prendre en charge ou prendre soin de l'autre pourrait être traduit par le concept de natalité ou de soin avec le nouveau-né, que Corine Pelluchon, dans son *Éthique de la considération* reprend de Hannah Arendt, et propose comme paradigme de cette éthique : « Lorsque nous célébrons la naissance d'un enfant, en le portant dans nos bras, en regardant cet être dont personne ne peut deviner ce qu'il fera ni qui il sera, nous admirons cette capacité qu'il possède de renouveler le monde. Nous sommes émus par ce nouveau-né qui ne connaît pas le monde dans lequel il s'insère et que le monde ne connaît pas encore, et mesurons l'indétermination et l'imprévisibilité qui sont au fond de chaque être humain et conditionnent aussi sa liberté entendue comme le pouvoir de poser un acte qui rompt avec le passé »⁶¹. C'est dans le cadre de cette « phénoménologie de la natalité » ou d'une « philosophie du berceau », comme la désignait aussi Miguel Baptista Pereira⁶², qu'on doit comprendre le soin dans une éthique du *care*. Le *care giving*, s'il suppose la donation et la capacité d'accueil, inclut aussi la compétence pour le faire, une préparation adéquate (qui est toujours plus qu'une préparation simplement technique) et la rencontre matérielle avec les besoins du *care* et personnelle avec ceux qui ont besoin du *care*, ce qui implique la sortie de notre zone de confort, la capacité d'entrer dans l'espace des autres, qui est parfois vraiment l'espace des non-lieux, comme c'est le cas des camps de réfugiés. Finalement, le *care receiving* est un moment centré dans la réponse de celui qui reçoit le soin et suppose que l'action ne finit pas quand on prend soin ou quand on dispense des soins, mais se prolonge dans l'écoute de ceux qui les reçoivent, dans l'évaluation de leur capacité de réception, en saisissant les effets de l'action de soigner.

Mais il faut noter que, si les situations qui engendrent vulnérabilité et qui provoquent des blessures dans des gens vulnérabilisées sont des situations qui impliquent les niveaux social, économique et politique, alors une éthique du *care* doit se prolonger dans une politique du *care* qui promeut les conditions pour l'accomplissement d'une vraie justice sociale. C'est pourquoi il me semble important de compléter ces considérations sur le *care* avec une orientation pour la potentialisation ou l'*empowerment* des plus vulnérables et de ceux que les circonstances de la vie ont déjà transformés en des êtres vulnérabilisés, c'est-à-dire, blessés. Dans cette perspective je pense que la contribution de Martha Nussbaum, à la suite de sa collaboration avec Amartya Sen, peut nous apporter un complément décisif. Je pense au concept de capabilité, développé par cette philosophe nord-américaine, en considérant qu'il offre un cadre et une perspective plus adéquate pour répondre aux questions suscitées par l'existence des précaires et des exclus⁶³. Elle les définit, avec Sen, comme « libertés substantielles », c'est-à-dire « un ensemble de possibilités (le plus souvent interdépendantes) de choisir et d'agir »⁶⁴ qu'on peut comprendre comme des formes de liberté pour atteindre différents modes de réalisation, résultant

61 Pelluchon 2018, 143.

62 Pereira 2003, 29 e 37.

63 Cf. Nussbaum 2012, 39.

64 Cf. Nussbaum 2012, 39.

de la combinaison de capacités personnelles et d'un contexte politique, social et économique qui permet leur concrétisation, ce qui suppose, une fois de plus, la conception de l'existence humaine comme projet et comme relation, c'est-à-dire comme pouvoir ou possibilité et comme interaction. Parmi les capacités centrales, Nussbaum énumère la vie, la santé et l'intégrité du corps, les sens, l'imagination et la pensée, les émotions, la raison pratique, l'affiliation, les autres espèces, le jeu et le contrôle sur son environnement, auxquelles j'ajouterai aussi, en suivant Guillaume le Blanc, la capacité de la voix, fragilisée dans toutes les situations de vulnérabilité⁶⁵, comme le sont les vies précaires des migrants, des immigrés et des réfugiés.

Cette réorientation de l'éthique du *care* par une éthique et une politique des capacités vise la capacitation de ceux qui ont été fragilisés en des situations de diversité culturelle, marquées par des asymétries, pour pouvoir assumer leur citoyenneté pleine, d'une façon critique et créative, en vue d'une existence libre et autonome. L'inscription de cette vision dans le cadre de cette réflexion vise à surpasser une simple évaluation du succès d'une gestion de la diversité seulement par des aspects concernant le succès économique, l'efficacité dans les relations de travail ou même la pacification des conflits, en introduisant d'autres facteurs qui concernent le développement plein des êtres humains caractérisés par la différence, vue en tant que facteur d'enrichissement et non en tant qu'obstacle au vivre ensemble. C'est cette leçon qu'on peut déduire de l'articulation que j'ai proposée entre vulnérabilité, hospitalité et éthique et politique du *care*, parce que les dieux de l'hospitalité ne sont pas les dieux de l'argent et de la compétition, mais les dieux de l'égalité, de la justice, de la liberté et de la paix.

Bibliographie

- Angier, Michel. 2018. *L'étranger qui vient. Repenser l'hospitalité*. Paris : Éditions du Seuil.
- Berger Peter, et Thomas Luckmann. 1976. *A construção social da realidade. Tratado de sociologia do conhecimento*. Tr. port. F. S. Fernandes. Petrópolis : Vozes.
- Bloch, Ernst. 1959. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Brugère, Fabienne, et Guillaume Le Blanc. 2017. *La fin de l'hospitalité. L'Europe, terre d'asile ?*, Paris : Flammarion.
- Buber, Martin. 1954. *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg : Lambert Schneider.
- Certeau de, Michel. 1990. *L'invention du quotidien. 1. Arts du faire*. Paris : Gallimard.
- Chatel, Vivianne. 2015. « Pour une éthique de la vulnérabilité » in *Vulnérabilité : de la fragilité sociale à l'éthique de la sollicitude*, Soulet Marc-Henry, sous la direction de. Paris : Vrin.
- Derrida, Jacques. 1997. *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*, Paris : Galilée.

65 Cf. Le Blanc 2007, 229-243.

- Descartes, René. 1996. *Discours de la Méthode* in *Œuvres*, VI. Paris : J. Vrin.
- Dufourmantelle, Anne, et Jacques Derrida. 1997. *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Lévi.
- Fischer, Berenice, et Jean Tronto. 1991. « Toward a feminist theory of care » in *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, Abel Emily, Nelson Margareth, sous la direction de. New York : State University Press.
- Gilligan, Carol. 1986. *Une voix différente. Pour une éthique du care*. Tr. fr. A. Kwiatek. Paris : Flammarion.
- Grasse, Marie-Claire. 2004. « Hôte, une figure de l'ambiguïté et de l'étrange » in *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, in Montandon, Alain sous la direction de. Paris : Bayard.
- Hall, Edward. 1984. *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*. Tr. fr. Anne-Lise Hacker. Paris : Éditions du Seuil.
- Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag.
- Heinich, Nathalie. 2018. *Ce que n'est pas l'identité*. Paris : Gallimard.
- Julien, François. 2017. *Il n'y a pas d'identité culturelle*. Paris : Éditions de l'Herne.
- Kant, Immanuel. 1958. *Vers la paix perpétuelle. Un essai philosophique*, Tr. fr. L. Darbellay, Paris : PUF.
- Kater, Regine. 2007. *Person. Die Begründung menschlicher Identität*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Laplantine François, et Alexis Nouss. 1997. *Le métissage*. Paris : Flammarion.
———. 2001. *Métissages, d'Arcimboldo à Zombi*. Paris : Éditions Pauvert.
- Le Blanc, Guillaume. 2007. *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris : Les Éditions du Seuil.
- Levinas, Emmanuel. 1990. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris : Le Livre du Poche.
- Maalouf, Amin. 2002. *As identidades assassinas*. Tr. port. Susana Serras Pereira, Lisboa : Difel.
———. 2019. *Le naufrage des civilisations*. Paris : Grasset.
- Martucelli, Danilo. 2014. « Vulnérabilité existentielle et vulnérabilité sociale » in *Vulnérabilité: de la fragilité sociale à l'éthique de la sollicitude*, Soulet Marc-Henry, sous la direction de, Fribourg : Academic Press Fribourg.
- Montandon, Alain, sous la direction de. 2004. *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*. Paris : Bayard.
- Nussbaum, Martha. 2012. *Capabilités*. Tr. fr. S. Chavel. Paris : Flammarion.
- Panikkar, Raimon. 1996. « Filosofia y Cultura: una relación problemática » in *Culturen der Philosophie*, Fernet-Betancourt, R., sous la direction de. Concordia Reihe Monographien : Aachen.
———. 2000. *La experiència filosòfica de la Índia*. Madrid : Trotta.

- Pelluchon, Corine. 2018. *Éthique de la considération*. Paris : Éditions du Seuil.
- Pereira, Miguel Baptista. 1986. « Filosofia e crise actual de sentido » in *Tradição e crise, I*. Coimbra : Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- . 2003. « Alteridade, linguagem e globalização ». *Revista Filosófica de Coimbra* 12, n. 23 : 3-37.
- Pieron, Jean-Philippe. 2014. *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin*. Paris : PUF.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 2005. *Sobre a tradução*. Tr. port. Maria Jorge V. de Figueiredo. Lisboa : Cotovia.
- . 2006. « Projecto universal e multiplicidade de heranças » in *Para onde vão os valores?*. Bindé Jérôme, sous la direction de. Tr. port. L. C. Feio. Lisboa : Instituto Piaget, 2006.
- Rosa, Hartmut. 2013. *Accélération. Une critique sociale du temps*. Tr. fr. D. Renault. Paris : La découverte.
- . 2018. *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. Tr. Fr. S. Zilberfarb, S. Raquillet. Paris : La découverte.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2002. « Os processos da globalização » in *Globalização: fatalidade ou utopia?*. Porto : Afrontamento.
- . 2006. *A gramática do tempo*. Porto : Edições Afrontamento.
- . 2009. « Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes » in *Epistemologias do Sul*, Santos de Sousa Boaventura, Meneses Paula, sous la direction de. Coimbra : Edições Almedina.
- . 2018. *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra : Edições Almedina.
- Scherer, René. 1993. *Zeus hospitalier, Éloge de l'hospitalité*, Paris : La Table Ronde.
- Soulet, Marc-Henry. 2014. « La vulnérabilité : examen critique d'une notion » in *Vulnérabilité : de la fragilité sociale à l'éthique de la sollicitude*, Soulet Marc-Henry, sous la direction de. Fribourg : Academic Press Fribourg.
- Sousa, Mário Lúcio. 2021. *Manifesto a crioulização*. Coimbra : Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Taylor, Charles. 1998. « A política do reconhecimento » in *Multiculturalismo. Examinando a política do reconhecimento*, Taylor Charles, sous la direction de. Tr. port. M. Machado. Lisboa : Instituto Piaget.
- Tronto, Jean. 2009. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris : Éditions la Découverte.
- Wolton, Dominique. 2003. *A outra globalização*. Tr. port. P. E. Duarte. Algés : Difel.