



L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

18 vent'anni dopo

**Derrida tra filosofia
e psicoanalisi**

ISSN 2499-8729

Guido Bianchini / Emma Lavinia Bon / Rosanna Chiafari / Giustino De Michele / Michele Di Bartolo
/ Elias Jabre / Domenico Licciardi / Arianna Salatino / Valentina Surace / Francesco Saverio Trincia
/ Giovambattista Vaccaro



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 18 - Vent'anni dopo.
Derrida tra filosofia e psicoanalisi
Dicembre 2024

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 18 - Vent'anni dopo. Derrida tra filosofia e psicoanalisi

Dicembre 2024

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Claudia Baracchi, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Anna Donise, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini †, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesca Tarallo, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Segretario di Redazione

Claudio D'Aurizio

Redazione

Lucilla Albano, Lucia Arcuri, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Lorenzo Rocca, Arianna Salatino, Andrea Saputo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review

Indice

Vent'anni dopo.

Derrida tra filosofia e psicoanalisi

Editoriale.

Vent'anni dopo: l'eredità derridiana tra filosofia e psicoanalisi

Fabrizio Palombi.....p. 9

L'altro oltre l'archivio.

Rileggere il Mosè di Freud con Derrida

Guido Bianchini.....p. 18

Il geroglifico onirico.

Sogno, decostruzione, psicoanalisi

Emma Lavinia Bon.....p. 51

Al ritmo di un Fort/da - o del principio postale:

Derrida da Freud a Socrate

Rosanna Chiafari.....p. 76

Corps et psyché de l'hospitalité en déconstruction

Giustino De Michele.....p. 99

Il soggetto della scrittura.

Per un'estetica della resistenza

Michele Di Bartolo.....p. 135

<i>Œdipe, l'autre</i>	
Elias Jabre.....	p. 151
<i>La traccia si fa carne.</i>	
<i>Memoria e cervello nel giovane Freud</i>	
Domenico Licciardi.....	p. 183
<i>Lasciare traccia.</i>	
<i>Al cinema con Jacques Derrida</i>	
Arianna Salatino.....	p. 211
<i>In nome di Freud.</i>	
<i>Derrida e la pena di morte</i>	
Valentina Surace.....	p. 225
<i>L'inconscio sostantivo.</i>	
<i>Spunti per una critica di Jacques Derrida</i>	
<i>interprete di Freud</i>	
Francesco Saverio Trincia.....	p. 249
<i>Inconscio e scrittura.</i>	
<i>Una nota sul Freud di Derrida</i>	
Giovambattista Vaccaro.....	p. 277
Notizie biobibliografiche sugli autori.....	p. 299

Corps et psyché de l'hospitalité en déconstruction

Giustino De Michele¹

La publication récente des séminaires de Jacques Derrida sur l'hospitalité, tenus entre 1995 et 1997 à l'EHESS, ainsi que les enjeux des migrations et des frontières, qui étaient pressants à l'époque où ces séminaires se tenaient et le sont aujourd'hui de manière non moins dramatique, rendent actuelle la discussion du motif de l'hospitalité dans la déconstruction.² Comme ces

¹ Ce travail a bénéficié d'un financement du programme de recherche et innovation Horizon 2020 de l'Union Européenne, dans le cadre du Grant Agreement Marie Skłodowska-Curie No 101034324, et d'une aide du gouvernement français au titre de France 2030, dans le cadre de l'Initiative d'Excellence d'Aix-Marseille Université - A*MIDEX, ref. AMX-22-COF-412.

² Pour quelques lignes de repère dans ce paysage : sur l'hospitalité chez Derrida, voir Naas (2024) ; Kamuf (2020) ; Kakoliris (2024) ; Still (2010). Dans le contexte italien, Dalmasso (éd.) (2007) ; D'Angelo (2024). Dans une perspective comparatiste, Leroux (2020) ; Martis (2017). Sur l'hospitalité comme traduction, voir Diagne (2022). Sur l'hospitalité comme concept et comme phénomène contemporain voir Kearney, Fitzpatrick (2021) ; Rogozinski (2024). Sur la question de la migration et de l'exile, voir Nouss (2015) ; Brugère, Le Blanc (2018) ; Di Cesare (2017). Sur la question de la limite à partir de Derrida, voir Bemington (2024) ; Id. (2017) ; Sebbah (2001). Pour un aperçu sur la question philosophique de la limite, nous renvoyons au très ample Gentile, Vossenkuhl (éds.)

deux séminaires le mettent en évidence, la référence à la pensée d'Emmanuel Levinas est décisive pour la discussion derridienne d'une pensée de l'hospitalité, et pour sa formalisation des lois de l'hospitalité. Mais cette référence n'est pas la seule : Kant et Klossowski, Benveniste et Massignon représentent autant de repères que Derrida mobilise à la fois de façon constructive et critique dans ce contexte. Le but de cet article sera donc d'y souligner son recours, qui est moins thématise mais non moins structurant, à l'instance de la psychanalyse. À cette fin il s'agira de relier deux analyses, l'une dédiée, la première année du séminaire, à la question du corps de l'hospitalité, l'autre dédiée, la deuxième année, à la question de sa psyché. Corps et psyché, mais aussi, topologie et vitalité : si chacun de ces versants se détermine ou glisse en son contraire (un corps formalisable dans les termes d'une certaine géométrie, une psyché qui se singularise de façon non immatérielle), la relation ou la charnière (cf. Derrida, 1996, pp. 90 e ss.) qui les articule sera le principe d'une différance plutôt que d'un parallélisme ou d'une identité foncière.

Les pages auxquelles nous nous référons sont restées longtemps inédites.³ Pour aborder la question de la corporéité nous suivrons

(2023). Dans une perspective appliquée et à l'articulation entre migration et technique, voir Biondi Dal Monte, Forti, Raineri (éds.) (2024).

³ Quant au séminaire *Hospitalité I* (1995-1996), trois séances avaient été publiées avant la parution du séminaire : la première (Derrida, 2000), ainsi que la quatrième et la cinquième (Derrida, Dufourmantelle, 1997). Les séances que je vais mentionner sont restées inédites jusqu'à 2021. Quant à *Hospitalité II* (1996-1997), les trois premières avaient été remaniées pour la publication d'*Adieu à Emmanuel Levinas* (1997), alors que celles de la cinquième à la dixième, sauf la huitième (et non la cinquième puis celles de la huitième à la dixième, comme il est reporté dans l'introduction à

donc un indice textuel très déterminé, et même symptomatique : le syntagme « à même ». Nous prolongerons ainsi la stratégie de Derrida, qui aborde la question de l'identité ou de la non-identité du « chez soi » comme fond de l'hospitalité à partir d'une analyse sémantique. Notre indice nous conduira à cerner un axiome et un postulat qui établissent la finitude et la structure de « crypte » d'un certain *corps* de l'hospitalité en déconstruction. Nous verrons que ces propositions définitoires s'appuient sur une généalogie précise, et suivant ignorée, qui remonte à la veine « bioanalytique » de la psychanalyse hongroise, que Derrida aura connu à travers les œuvres de Nicholas Abraham et Maria Torok. Une certaine animalité est donc au fond de la somatique de l'hospitalité. Mais elle définit aussi son psychisme, le caractère de son *âme*. C'est ce que nous allons vérifier à travers la considération d'une autre articulation textuelle peu évidente. Si l'animalité – voici notre deuxième indice textuel symptomatique – joue un rôle structurant dans l'anthropologie et dans la métaphysique levinassiennes de la séparation, Derrida tire parti de cette situation tout en couplant, par définition, la notion d'animalité et celle de vulnérabilité. La possibilité d'être affecté, de subir un traumatisme, et même une psychose, serait le caractère d'une psyché « animale ». C'est ici que, une fois encore, nous conduira le recours derridien à un principe (archi)-

Hospitalité II), avaient été publiées en traduction à partir des notes de cours de Derrida par Gil Anidjar in *Acts of Religion* (Derrida, 2002) (remarquons que, comparé à la scansion des séances dans la version éditée du séminaire, Anidjar se trompe en ne comptant que quatre séances – à la date de la sixième, il rassemble celle-ci et la septième – et date la neuvième 5 mars, au lieu de 12 mars 1997). La quatrième et la huitième séance, sur lesquelles se base notre discussion du problème de l'animalité dans *Hospitalité II*, étaient donc restées inédites jusqu'en 2022.

psychanalytique pour déterminer les conditions de possibilité de l'hospitalité.

1.

« À même le corps de l'hospitalité » : cette expression, qui contient le premier symptôme, celui dont dépendra la première partie de la démonstration qui va suivre, est une citation du séminaire *Hospitalité I*. Lorsqu'il expose ici l'impossibilité de distinguer un hôte de l'autre - à savoir : un hôte (comme invitante) d'un hôte (comme invité), ainsi qu'un hôte amical d'un hôte hostile (un *hospes* d'un *hostis*) - et dès lors, de distinguer l'hospitalité de l'hostilité, Derrida précise :

ce n'est plus là un accident contingent. C'est une destinée, c'est une loi d'essence inscrite à *même le corps de l'hospitalité*, c'est l'espace et le temps de l'hospitalité (Derrida, 1995-1996, p. 256, je souligne).

L'expression idiomatique « à même » est particulièrement significative ici. Elle définit, supporte ou construit tout le rapport entre le corps, l'extension, l'*aisthesis*, et l'hospitalité en déconstruction. Comment en rendre compte ? À travers le séminaire, Derrida réitère maintes fois ses remarques au sujet du langage, de la traduction, et du langage comme traduction en tant que paradigme de l'hospitalité. À quoi il faut ajouter que cela vaut également de toute traduction interne - d'autant plus si une langue n'est pas un organisme unitaire, si elle n'est pas une et si elle ne s'appartient pas (la déconstruction : « plus d'une langue » [Derrida, 1988, p. 38]). C'est pourquoi il est légitime, même si le

français n'est pas sa langue maternelle (la déconstruction aura problématisé toute appartenance à une langue maternelle), d'en risquer une traduction interne. Ajoutons que Derrida souligne, dans le même séminaire, toute la difficulté de la traduction – dès lors, aussi du sens – de l'expression « à même ». ⁴ On pourra donc rendre « à même » autrement. Si ce glissement aura une vertu, ce sera de souligner, dans l'espace et le temps de cet article, le caractère potentiellement problématique de cette expression, qui sera le fil conducteur de cette première section. En suivant ce fil, j'exposerai un axiome et un postulat qui définissent l'hospitalité d'après Derrida.

C'est par « tout contre » que j'entends rendre « à même » dans le sens d'un contact qui fait aussi contraste. Ainsi, la « loi d'essence » que Derrida évoque serait inscrite, imprimée tout contre le corps de l'hospitalité, comme une sorte de tatouage. « Contre » résonne également avec l'ambivalence entre intimité et hostilité, qui structure l'essence de cette hospitalité. De plus, ce « contre » souligne une sorte de friction de la déconstruction au regard de l'hospitalité, et pas seulement contre ses aspects formels : dans cette veine, tout le long du séminaire, Derrida multiplie les invitations à la prudence et à considérer la perversion toujours possible (donc essentielle) des lois de l'hospitalité conditionnelle et de la loi de l'hospitalité inconditionnelle ; mais la déconstruction se pose aussi contre

⁴ Cette difficulté et la sémantique de cette expression sont thématiques par Eric Prenowitz (1995), le traducteur (voir *infra*, note 5) d'*Archive Fever*, dans sa note qui conclut le volume, intitulée justement *Right on* [à même]. Pour la pertinence spéculative d'« à même », en particulier dans la confrontation avec le texte freudien, voir *La carte postale* (Derrida, 1980, p. 303).

tout « corps propre », contre toute idéologie de l'authenticité revendiquée par quelque hospitalité matérielle. En premier lieu, il est donc pour nous simplement question de souligner que, pour offrir une résistance, pour pouvoir produire une friction, ce concept ou cette allégorie de l'hospitalité ne peut pas aller sans quelque type de corps.

2.

Il serait donc possible, à travers une analyse sémantique des possibles lectures de l'expression « à même », d'en déceler et démontrer un rôle organisateur au niveau conceptuel. Je vais néanmoins insister sur un cadre textuel, sinon philologique : en effet, cette concentration sur « à même », que je propose de développer, n'a pas été motivée par les raisons théorétiques et générales que j'ai indiquées plus haut (le motif du langage et de la traduction comme paradigmes de l'hospitalité, le contact comme à la fois véhicule d'intimité et de contraste), mais plutôt par un intérêt contingent, et du fait de rencontrer la thématization que Derrida dédie à cette expression dans la 2^{ème} séance du séminaire *Hospitalité I*. Celle-ci a pu rappeler une autre thématization d'« à même », qui à son tour paraît frappante car elle semble établir une opposition – ce qui serait problématique venant de la part de Derrida.

Cette autre thématization a lieu dans le séminaire inédit *Manger l'autre*, où Derrida vise à définir ce que « manger » ou « aimer manger l'autre » veut dire. Dans la 5^{ème} séance, il s'occupe du lait et de l'allaitement tel qu'en traitent Augustin, Rousseau et Nietzsche (autant de frères de lait et de frères ennemis en lui, comme il les définit), et il trace une distinction :

Il faut distinguer ici entre le lait, le sperme ou le sang. Quand le nourrisson – ou quiconque mime le nourrisson dans une figure ou une rhétorique de l’allaitement – tête à même le sein, “à même” traduit ou décrit à la fois le contact immédiat du corps-à-corps, l’aspiration à la source et sans intermédiaire, mais aussi, normalement, sans arrachement ou sans lésion (Derrida, 1989-1990, p. 130).

Derrida emploie ici « à même » pour distinguer succion et cannibalisme, consumer et manger l’autre, comme on distinguerait les lèvres des dents ou le lait (ou sperme) du sang. Il s’y attelle dans une longue parenthèse où il convoque la psychanalyse et le Freud des *Trois essais*, mais aussi et notamment la branche hongroise, notamment Karl Abraham, Ferenczi et Klein, qui ont beaucoup à dire sur le phénomène d’incorporer et de manger l’autre. Cette distinction de Derrida reste questionable. Mais il importe ici de remarquer deux éléments qui, tout en déconstruisant l’opposition entre sucer et mordre, disent aussi quelque chose de l’hospitalité.

1) Derrida insiste sur l’*Anlehnung* (étayage) : le processus par lequel, selon Freud, les fonctions supérieures du sujet dépendent ou s’appuient sur les fonctions inférieures. Notamment, la fonction sexuelle s’étayerait sur – ou à même – la fonction nutritive, comme le dit Derrida commentant l’exemple freudien de l’auto-affection supplémentaire qui tient au suçotement du pouce (*ivi*, p. 132). Pour Derrida ce schème s’étend jusqu’à inclure l’auto-affection orale et tous ses suppléments. Autrement dit : parler, et même écrire, dépendraient de manger. La langue (langage) s’étaye à même la langue (muscle), laquelle est d’ailleurs seulement une partie d’un appareil incluant lèvres, dents, etc.

Bien sûr, Derrida critique le biologisme de Freud, mais prend très au sérieux le fait que la psychanalyse rappelle qu'une « généalogie irréductible » (*ivz*, p. 133) rapporte à la faim toute jouissance orale, ainsi que toute rhétorique et tout discours. Tout : c'est dire, l'hospitalité elle aussi. Et d'ailleurs, manger l'autre, n'est-ce pas une façon de l'accueillir ?

2) Dans cette digression, Derrida discute le cannibalisme chez Karl Abraham, contestant le postulat d'une phase orale originnaire et non sadique coïncidant avec un narcissisme primaire, et durant laquelle le nourrisson suceraient seulement, ou mangerait à *même* l'autre. Celle-ci serait suivie par la phase cannibale, où l'enfant mordrait, ou mangerait *l'autre*, d'où le sevrage, la frustration, l'agressivité réactive, et ainsi de suite. Afin de critiquer cette position, Derrida adopte une théorie quasi-kleinienne du développement d'après laquelle sadisme et ambivalence sont originaux et structuraux, ce qui vaut autant pour l'enfant envers la mère *que* pour la mère envers l'enfant (sur la relation de Derrida à Melanie Klein voir De Michele, 2021b). Dans un lexique de l'hospitalité, cela revient à dire que *le sein* ne serait pas un havre de paix et d'accueil sans violence.

3.

Or, signalée et comme véhiculée par l'expression « à même », cette caractérisation somatique et même alimentaire du rapport à l'autre (notamment d'un rapport d'assimilation) et sa généalogie psychanalytique se retrouvent très précisément dans la thématique derridienne d'une éthique et d'une logique de l'hospitalité. Revenons au séminaire *Hospitalité I*. Ici Derrida thématise « à même » dans la 2^{ème} séance, lorsqu'il discute un

passage du chapitre du *Vocabulaire* de Benveniste sur l'hospitalité. Derrida repère l'idée de Benveniste d'après laquelle il serait contre-intuitif de déduire, d'un nom qui dénote le « pouvoir » ou la « maîtrise », la connotation de l'identité ou de la « mêmété » - alors que le contraire, à savoir, déduire la signification propre de la maîtrise à partir d'un adjectif qui dénote l'identité, serait compréhensible. Derrida critique cette position de deux façons.

1) D'un côté, il montre que dans toute l'histoire de la philosophie la position de l'identité a été considérée l'effet de la manifestation d'un pouvoir ou d'une force (de la substance, de l'esprit, de l'être, d'une volonté...). Benveniste, depuis la position prétendument objective du linguiste - mieux, insiste Derrida, selon l'*ethos* de cette position -, resterait naïvement assujetti à la force philosophique de la mêmété. Ceci fait de lui à la fois un formaliste et un empiriste.

2) Mais ce qui nous intéresse, de l'autre côté, c'est l'analyse sémantique du mot « même » par Derrida. Celui-ci veut trouver une « opposition - virtuelle ou explicite - au-dedans même de l'identité ou de l'égalité, de la mêmété » (Derrida, 1995-1996, p. 55). Et il choisit l'expression « tout de même » comme une exclamation de surprise pour suggérer comment la mêmété peut héberger une objection, comment sa « surenchère hyperbolique » (*ivi*, p. 57) peut exposer l'altérité logée en son cœur.

Dans un aparté de son analyse sémantique, Derrida traite la signification d'« à même ». Cette expression implique aussi quelque trouble de la mêmété, cette fois autre que son excès hyperbolique. Soulignant l'extrême difficulté de sa traduction, Derrida en explique deux usages.

1) Comme locution prépositionnelle, « à même » signifie le « contact, dans la différence, entre un corps et un autre, un contact dans une proximité absolue mais sans confusion, un contact qui laisse *sans* laisser de place à un corps étranger » (*ivi*, p. 62).⁵ Ce corps étranger « pénètre sans pénétrer » son support ou substrat. Dormir à même le sol et boire à même le goulot de la bouteille sont les premiers exemples que Derrida donne.

2) Comme adverbe, être « à même de » signifie être capable ou avoir le pouvoir sinon l'habilitation à faire quelque chose. Dans les mots de Benveniste, l'enjeu est celui du pouvoir du « "possesseur" [de pot-sedēre] comme celui qui est établi [assis] sur la chose » (Benveniste, 1969, p. 91). Quant à Derrida, dit-il, tout ce qu'il dira sur le pouvoir et le pouvoir social, donc sur le pouvoir d'inviter et accueillir, et *a fortiori* de maîtriser son « chez soi », dépend de cette signification.

Si nous combinons ces deux points, alors « à même » nous permet de penser l'hospitalité au regard de la relation que l'on a avec son propre pouvoir et sa propre légitimité, à leurs conditions de possibilité, à leur fondement, et au regard de la structure de ce sol, substrat, ou « chose ».

4.

L'analyse sémantique sera dès lors, ici, le levier pour différencier une position déconstructive concernant l'identité. En la

⁵ Ici Derrida dit d'« à même » qu'elle est « l'une des expressions françaises dont je sais d'expérience qu'elle est des plus difficiles à traduire et donc des plus intéressantes » (cf. *supra*, note 4).

poursuivant, nous croiserons de nouveau ladite généalogie somatique et psychanalytique.

Pour Derrida, qui s'oppose à Benveniste, un sujet, ou un hôte, est l'hypostase d'un pouvoir, qui à son tour exprime l'*ipseitas* du *metipsissimum*, d'une mêmeté pré-subjective, de la chose elle-même. Cette position reste potentiellement métaphysique. Dès lors comment caractériser un hôte et l'hospitalité d'un point de vue déconstructif ? Juste avant d'expliquer ce que signifie « à même », Derrida avait employé un *axiome* à cet effet.

L'hospitalité est finie. Cette finitude est ce qui comporte la sélection, les restrictions, l'intérêt pris et la préférence exercée, d'après la légalité tragique de l'hospitalité (cf. Derrida, 1995-1996, p. 309).

Cet axiome va presque sans dire pour Derrida. En fait, je viens de citer un passage situé plus loin dans le séminaire. Ceci, par contre, est ce que Derrida dit dans la 2^{ème} séance, lorsqu'il discute Rousseau et son trope de la sollicitude irremplaçable de la mère :

Comment ne pas abuser de l'irremplaçabilité, donc de sa mortalité ? Comment se rendre soi-même remplaçable pour ne pas peser sur l'autre du poids de sa propre singularité, donc de sa propre mort ? (*ivi*, p. 60).

La singularité signifie mortalité. Je ne suis pas certain que cette équivalence soit analytique. En effet, ici, juste quelques pages avant la digression sur « à même », cette assumption m'a frappé. Un étant singulier (par exemple le dieu d'Aristote) ne peut-il pas être infini ? Au moins en soi, ou par définition ? Il reste que Derrida assume que la singularité *est* finitude, et surtout que la singularité de l'*hôte* est finie. La finitude est donc le milieu, le sol de l'hospitalité. Cette condition comporte en même temps

l'irremplaçabilité de l'étant singulier (puisqu'il est singulier), et l'impossibilité de ne pas le remplacer (puisqu'il n'est pas infini). Celle-ci est la cause de l'abus, de la violence et de la tragédie qui habitent même la négociation hospitalière la mieux intentionnée. Comme on l'a dit, cet argument découle d'une parenthèse de l'analyse du mot « même », où Derrida commente un passage de l'*Émile* de Rousseau : « D'autres femmes, des bêtes même, pourront lui donner [au nourrisson] le lait qu'elle lui refuse ; la sollicitude maternelle ne se supplée point » (Rousseau, 1762, p. 257).⁶

L'allaitement au sein est donc la figure de la scène d'hospitalité la mieux intentionnée et la plus naturelle, et *tout de même* aussi de son trouble ou de son abus le plus radical.

Cet argument sur la maternité structure une réflexion cruciale sur la langue maternelle, dans ce séminaire ainsi que dans *Le monolingüisme de l'autre*, et amène une parenthèse ultérieure sur la sollicitude en tant qu'elle serait une sorte de synonyme de la déconstruction elle-même.

Pour suivre mon fil, je remarquerai plutôt que la digression sur « à même » arrive juste après le passage sur la sollicitude maternelle ; et comment, dans cette veine, la figure de la relation duelle de l'allaitement *peut* déconstruire la naturalité de l'hospitalité et de son en-corporation.⁷ D'abord l'enfant est accueilli par le sein, il est chez soi chez l'autre : à même, tout

⁶ Texte cité dans Derrida (1995-1996), p. 58. Par erreur, symptomatiquement peut-être, Derrida dit ici avoir oublié de mentionner ce passage dans *De la grammatologie*.

⁷ J'emploie cette tournure - « en-corporation » comme « mise en corps », pour marquer une différence par rapport à une « incorporation » et encore plus avec une « incarnation ».

contre l'autre. De plus, si l'on suit l'élaboration kleinienne de Derrida, cette demeure est à jamais clivée, elle est source de satisfaction et de frustration, de haine et d'amour. Et encore : cette relation représente précisément l'inversion de l'hôte invitant et de l'invité décrite par Derrida ; car la mère (sa substance : le lait, et le lait supplée le sang) n'est pas seulement, éthiquement, l'otage de l'invité : elle est littéralement hébergée, incorporée par l'autre, et ce à la fois sur le plan tangible, sur le plan symbolique et affectif, et sur le plan phantasmatique (la psyché de l'enfant est construite par les images ambivalentes de sa mère-monde). Et plus encore : quelques-unes parmi ces images incorporées cherchent à leur tour à s'incorporer l'enfant, à le morceler et l'engloutir. Et ce sujet est très littéralement l'otage de la mère. Si alors, suivant Imre Hermann dont parle Derrida dans un entretien de 1975 (cf. Derrida, 1975), l'on remarque que la mère est la descendante du nourrisson qu'elle fut, on peut s'amuser à multiplier *en abîme* les plis de cette condition.

5.

L'analyse sémantique de ce que Derrida appelle « mêmété » et de l'expression « à même » nous a orientés vers un axiome qui touche à l'hospitalité ; nous allons voir maintenant qu'elle nous conduit également vers un postulat qui spécifie ce-dernier.

L'axiome qui pose la finitude de l'hospitalité nous avait orientés vers le corps, la naissance, l'enfance, et vers le lait et le sang d'un sol maternel. Ceci peut s'avérer pour le moins régressif. Mais cela peut aussi troubler le sol sur lequel l'hospitalité est supposément fermement établie : ce sol pourrait être considéré, avant le corps social (famille, société civile, état), le corps personnel. C'est

pourquoi Derrida réitère souvent les considérations sur l'espace et la topologie en relation avec les innovations techniques : de la communication à la technologie médicale et génétique.

Dès lors, quelle est la relation entre la finitude et l'en-corporation de l'hospitalité ? Une singularité finie est en-corporée pour autant qu'elle n'est pas immatérielle : elle est étendue, et dès lors divisible et mutable. Ceci est nécessaire si une telle singularité doit être affectée et auto-affectée, parasitée et auto-parasitée. Un espace susceptible de contradiction, sinon l'espace comme condition de possibilité de la contradiction, auto-immunise ou déconstruit l'hospitalité. Le modèle de Derrida n'est pas cartésien, ni même kantien (à savoir, irréductiblement orienté, habité par un écart intime). Il s'agit d'une spatialité plus grotesque. Pour voir laquelle, revenons à la première occurrence d'« à même » que nous avons considérée.

Derrida écrit, on l'a vu : « ce n'est *plus là* [je souligne] un accident contingent. C'est une destinée, c'est une loi d'essence inscrite à même le corps de l'hospitalité, c'est l'espace et le temps de l'hospitalité ».

Cet emploi d'« à même » mérite trois considérations.

1) Il dénote en même temps quelque chose d'essentiel (non pas un accident contingent) et une modification (l'inscription sur un corps). Ce corps aurait toujours été inscrit avant toute possibilité d'en faire l'expérience comme d'un corps propre ou entier. « À même » convoque donc la secondarité originaire de l'écriture d'après Derrida. L'écriture est à même. À même est une impression. Soulignons aussi que, comme l'explique Derrida, cette structure est, « par simple analogie au moins [...] “comme” l'esthétique transcendantale de l'hospitalité » (Derrida, 1995-1996, pp. 256-257). Ce corps n'est pas celui d'un sujet singulier (l'incarnation d'un noumène) ; il n'est même pas un schème

transcendantal ; mais le schème ou plutôt la *Bild*, à savoir, le modèle qui représente la structure de l'expérience elle-même (qui dès lors comprend ou comporte plus d'une singularité).

2) Derrida dit : ceci n'est pas « là » un accident contingent. « Là » veut dire « dans cet espace à géométrie impossible ou non objectivable, non représentable », un espace qui comporte l'« être chez soi chez l'autre ». Cet espace est la forme du sol de l'hospitalité.

Pour le caractériser, Derrida recourt à un *postulat* :

Une topologie générale de l'enclave doit organiser toute théorie de l'ipséité comme hospitalité ou hostipitalité. *Dès lors que* [je souligne] l'ipséité du soi et du chez-soi comporte de l'enclave, tout devient plus compliqué [...], d'autant plus compliqué, à l'infini, qu'une enclave peut aussi être clivée en elle-même, et une enclave clivée, c'est aussitôt l'ouverture d'une enclave dans l'enclave [et d'autant plus encore que ceci] ne signifie même pas une ouverture-fermeture “*en abyme*” (*ivz*, p. 253) [même pas une figure dans une figure..., mais plutôt un pli dans un pli...].

Un peu plus tard Derrida répète : « Dès qu'il y a hospitalité, s'il y en a, il y a enclavement », « et invagination » (*ivz*, p. 255). Ceci est l'espace de l'hospitalité. Mais qu'est-ce qu'une enclave ? C'est « un lieu, un territoire extérieur enfermé à l'intérieur, une extériorité incluse » (*ivz*, p. 249). C'est un « for intérieur[,] un dehors exclu à l'intérieur du dedans » (Derrida, 1976, p. 13). En un mot, c'est une crypte, dans le sens technique développé par Abraham et Torok, d'après la veine bioanalytique hongroise et le motif du cannibalisme, et que Derrida généralise dans « Fors », et déjà dans *Glas* (1974).

3) La dernière remarque se doit à la question de la maternité. Ici c'est l'*hôtesse* de Klossowski, l'hôte féminin, la figure que

Derrida emploie pour personnifier la topologie contradictoire de l'hospitalité. Cette femme « est le premier moteur quant à l'hospitalité, le lieu où le chez-soi de l'un n'est qu'une enclave invaginée dans le chez-soi de l'autre », où « on est chez soi chez l'autre » (Derrida, 1995-1996, p. 256).

6.

Il faudrait confronter ce premier moteur soucieux avec celui, indifférent, d'Aristote, qui n'est peut-être pas singulier, mais sûrement infini : qui est dès lors seulement l'objet, mais non le sujet d'un désir. Un tout autre sol de l'hospitalité.

On pourrait aussi comparer ce paradigme soucieux de l'hospitalité avec celui de Benveniste, qui est viril et public, et où l'homme est habilité à incarner la souveraineté sur un corps social par la parole signifiante de ce corps.

On pourrait aussi suivre le motif bio- et physio-logique dans le séminaire, où Derrida renouvelle le motif traditionnel de l'animalité du politique à travers un autre modèle du vivant.

Je vais plutôt souligner le motif du langage, et en particulier, me basant sur la définition d'une hospitalité finie et en-corporée, ce que Derrida dit de l'inscription, tout contre un langage qui à son tour travaille tout contre le corps de l'hospitalité, de ce qu'il appelle des « référentialités singulières » (*ivi*, p. 166 note 1 ; cf. *ivi*, p. 309) : des noms propres, des dates, et des événements idiomatiques.

Suivons une dernière fois le fil de l'expression « à même ». Après un axiome et un postulat, il nous prêtera un exemple de cette référentialité.

Juste après l'explication d'« à même », Derrida dit :

ce petit mot “même”, dont l’homonymie, si on peut dire, avec le “m’aime” de “je m’aime” ou de “tu m’aimes” rend l’intraductibilité encore plus vertigineuse [...], pourrait être la dernière raison pour rester dans ce pays ou pour demeurer dans cette langue (*ivz*, pp. 62-63).

MEMEME, faisant écho au MUMMUM de *Finnegan’s Wake* (sur ce point cf. De Michele, 2022), Derrida mime la lallation. Ses lèvres s’auto-affectent (la généalogie du baiser, pour Freud lu par Derrida, est la même que celle du suçotement du pouce). Voici un cas de jouissance orale supplémentaire, quasi- ou infra-linguistique, en-corporée, et idiomatique. Ce langage, qui surgit à même les lèvres, qui s’étaye à même les dents, n’est pas « linguistique » à proprement parler. Il manifeste une sémiotique plus générale. Si l’hospitalité adhère à ce corps et à ce langage, alors ce corps et cette adhérence, et la redoutabilité d’un corps à même de parler, sont ce qui rend cette condition *de plus en plus compliquée*, comme le remarque Derrida.

7.

Comment nommer cette condition ?

S’il est vrai qu’un génie bioanalytique en facilite la formulation - celle d’une situation non linguistique, non sémantique, non propre-à-l’homme - on aura peut-être déduit notre conclusion. Mais, pour y parvenir, je vais passer par un autre biais, par une référence moins attendue, et par une autre année du séminaire *Hospitalité*.

Si, dans la première partie de ce texte, la trace presque

symptomatique, comme on vient de le voir, de l'expression « à même » nous a conduits jusqu'à un axiome (la finitude) et un postulat (la topologie d'enclave) établissant les traits de la corporéité qui sous-tend l'hospitalité déconstruite, ou en déconstruction, dans la seconde partie c'est le concept, ou mieux, le terme d'« animalité » qui nous permettra de définir la psyché d'une telle hospitalité.

Durant la seconde année du séminaire *Hospitalité*, Derrida dédie une place proéminente à la philosophie d'Emmanuel Levinas et à sa conception de l'hospitalité. Comme le notent ses éditrices (cf. Brault, Kamuf, 2022), le séminaire s'est tenu de façon inusuelle : normalement Derrida tapait soigneusement, puis lisait son scénario en face de son public. Or, pour celui-là, il a improvisé une partie considérable des séances (le texte a été reconstruit à partir de cassettes audio), et déployé des lectures suivies des textes abordés.

C'est aussi pour cela que Derrida montre ici autant son adhésion à la pensée de Levinas, à sa conception de l'hospitalité et à l'articulation de la responsabilité et de la liberté, comme il se montre très intéressé par sa conception d'une constitution passive et intermittente de l'ipséité. Ceci mérite d'être noté si l'on songe au précoce *Violence et métaphysique*, fort critique de la tentative lévinassienne de penser un au-delà de la violence, comme le suggère Derrida, en mobilisant une posture théologico-négative. Plus tard, dans *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, Derrida se fait d'abord critique par rapport à l'enjeu de la différence sexuelle, comme dans *Adieu, à Emmanuel Levinas*, qui reprend les premières séances d'*Hospitalité II*, et, en dépit d'une lecture généreuse, ne laisse pas percevoir la proximité que les séances suivantes semblent exhiber.

Il faut alors revenir aux assomptions qui, dans *De la grammatologie* et déjà dans le séminaire *Heidegger, la question de l'Être et l'Histoire*, exposaient la généalogie de la notion de trace. Dans la même page, celle-ci est reliée à Freud, Nietzsche, et Levinas. L'occurrence de ce nom propre est un hapax dans ce livre (Derrida, 1967, p. 103) comme dans ce séminaire (Derrida, 1964-1965, p. 227), mais cela renforce peut-être sa saillance. Néanmoins on peut encore trouver difficile de percevoir la pertinence de l'articulation de ce trio : Nietzsche et Freud, à leur corps défendant, s'accouplent facilement sous la plume de Derrida, notamment si l'on cherche à saisir sa pensée d'une structure de l'expérience qui dépend de la notion d'animalité (c'est le but de ma thèse doctorale : De Michele 2021a). Pourtant, précisément dans *L'animal que donc je suis* ou dans *Il faut bien manger* Derrida est très critique de l'humanisme de Levinas et de son déni violent de l'autre animal. De l'autre côté, lorsque Derrida relie la psychanalyse et l'empirisme nietzschéen à une radicalisation de la réduction phénoménologique, ou à la question d'une impossible responsabilité qu'une subjectivité vulnérable et non-autonome doit endurer avant de recourir ou tendre à la liberté, on perçoit alors les raisons de ladite articulation.

Cette mise en contexte permet de lire de façon stratifiée le passage suivant, qui provient du séminaire *Le parjure et le pardon I*, prolongation directe de la deuxième partie d'*Hospitalité II* :

un événement, tout événement, est *traumatique*. Et le traumatisme [...] est ce qui rend précaire [toute] distinction entre le point de vue du sujet et ce qui se produit indépendamment du désir (Derrida, 1997-1998, p. 407).

Il est, dans le désir, ce qui le constitue comme possible, et y insiste en lui résistant, comme l'impossible : du dehors, irréductiblement, comme du non-désir, de la mort et de l'inorganique [...]. Inappropriabilité de l'autre (Derrida, 2001, p. 46).⁸

Ainsi quand, revenant à *Spéculer - sur "Freud"*, on lit que « le principe de plaisir [...] *déchaîne* en lui l'autre *absolu* » (Derrida, 1980, p. 288), on peut déjà percevoir ladite articulation. Mais celle-ci ne devient justement perceptible qu'après la lecture du séminaire *Hospitalité II*.

Dans les paragraphes qui suivent je vais donc développer les effets de ce couplage de Levinas et « Freud et Nietzsche », à savoir, d'une pensée de l'hospitalité et d'une affirmation de l'animalité ou de la non-humanité. La non-humanité de l'hospitalité, ceci sera notre deuxième fil conducteur. Dans le cadre posé par la lecture derridienne de Levinas, ce développement peut signifier : critiquer l'humanisme de Levinas, ou au contraire souligner ces traits de la subjectivité chez Levinas qui peuvent définir une structure *non humaine* de l'expérience.

8.

Ainsi, en interrogeant cette proximité de Derrida avec Levinas, mon premier pas sera critique, et le second sera constructif. Par mon repérage critique, je vais montrer le rôle systématique qu'a

⁸ Ce passage (qui ne se trouve pas dans le séminaire) est la suite directe du précédent dans la version publiée.

l'animalité dans la pensée levinassienne de l'accueil, tout en suivant son articulation avec la première figure que je remarquerai : la féminité. Dans le passage suivant, je vais montrer comment Derrida emploie la notion d'animalité pour définir le sol ou la condition d'un tel accueil, à travers le motif levinassien de la vulnérabilité.

Ma critique s'adresse d'abord à Derrida pour ne pas avoir été assez critique. Alors que quelques mois plus tard, à Cerisy, parlant d'animalité, il sera inflexible dans sa lecture de *Nom d'un chien ou le droit naturel* (cf. Levinas, 1963), l'enjeu de l'animal ou du non-humain ne semble pas crucial dans le séminaire *Hospitalité*. Derrida s'y concentre plutôt sur la figure du féminin (ou du non-viril), et donne une lecture généreuse du traitement de la féminité dans *Totalité et infini* (1961). Ceci est justifié par le fait que Derrida considère la féminité chez Levinas en tant que figure de l'hospitalité, et de l'hospitalité comme d'une structure originaire du Moi ; et plus encore, comme la condition de possibilité de l'accueil de l'autre. Pour pouvoir accueillir ou recevoir l'Autre, d'après Levinas, le Moi doit d'abord s'affirmer - non pas comme le cas d'une généralité (comme une substance parmi les autres) mais comme une instance séparée et solitaire. Cette solitude n'est pas unicité, mais séparation, et la séparation défait l'unicité : le Moi n'est pas la particule d'un Esprit ou d'une substance unique. Il est plutôt un *psychisme* dans un monde pluriel : une « créature », séparée de son créateur, ainsi que des autres créatures, et du reste de la création.

Dès lors, le Moi a besoin d'une demeure. Donc d'une femme. La figure de la maison se tient sur un terrain mitoyen : entre le Moi comme affrontant le monde du besoin et de la jouissance matériels (ici, l'Autre assume la forme de l'altérité matérielle), et le Moi comme affrontant le monde social et moral, où arrive le

choc du visage (l'expression, comme langage, de l'altérité humaine comme de l'humanité elle-même). Entre ces deux situations se tient la figure de la maison : la maison est la situation que le Moi établit, et depuis laquelle il peut exercer un travail sur l'altérité matérielle, mais aussi accueillir l'arrivée de l'autre humain. Mais, ce qui est le plus important, la maison n'est pas un espace autistique : si cet espace s'ouvre sur l'Autre (le visage d'un altérité virile et *parlante*), il est aussi ouvert *par* l'Autre (le sein d'une altérité féminine et *silencieuse*).

Il ne serait pas inopportun de stigmatiser l'opposition entre l'altérité douce, muette, et réservée du féminin, et la « droiture », le « percement », l'« enseignement », l'érection, en un mot la rigueur du visage qui est l'expression de l'altérité virile. Quant à Derrida, il reconnaît bien cette opposition régressive, et pourtant souligne aussi que

Il n'y aurait ni accueil ni hospitalité sans [l']altérité radicale qui suppose elle-même la séparation. Le recueillement, l'être-ensemble lui-même suppose la séparation infinie, [car] le chez-soi de la maison n'[est] pas nature ou racine, [mais] réponse à une errance (Derrida, 1996-1997, p. 72).

L'accueil suppose le recueillement qui suppose l'accueil. Et cette co-implication défie la chronologie autant que la logique (*ibid.*, p. 79).

De cette façon Derrida peut surimprimer deux interprétations : l'une clairement androcentrique, l'une potentiellement féministe. Et cette structure originnaire ne serait pas inscrite dans une téléologie, mais plutôt suspendue dans l'oscillation de l'indécidable. Je pense que Derrida se trompe ici : chez Levinas

(dans *Totalité et infini*) il y a une chronologie et une logique ; y a donc une téléologie, et même une archéo-téléologie, même si l'*arché* en question n'est pas un étant, ou l'Être, même pas une origine, mais l'altérité elle-même, mieux encore, la séparation. C'est précisément ce qui est impliqué par ces passages : « La maison choisie est tout le contraire d'une racine. Elle *indique* un dégagement, une errance qui l'a rendue possible » (Levinas, 1961, p. 187). Ou : « Le recueillement se réfère à un accueil » (*ivi*, p. 165).

Cette référence est l'indication d'une provenance et d'une destination. C'est une *orientation*, Et elle dépend de l'expression de l'autre suivant trois sens *virils* : l'acte de création (divine) ; l'acte d'enseignement d'un maître (devait-il surgir du visage de « la veuve et l'orphelin » - qui sont toujours mentionnés après « le pauvre et l'étranger ») ; et l'acte de fécondité, qui produit l'autre à travers le Moi (à savoir la paternité, relation entre père et fils qui reproduit la création, mais entre créatures). L'expression, donc, de Dieu, du maître, et du père.

Derrida, justement, dit que l'hospitalité pure pour Levinas est étrangère à l'anticipation, à la modalité du « pas encore » (Derrida, 1996-1997, p. 147). Mais ceci ne vaut pas pour l'« hospitalité féminine ». Non seulement celle-ci est une figure, inscrite dans une chronologie et une logique. Non seulement elle *est* donc une figure, et par conséquent chez Levinas il y a une téléologie : il y a même tout un système. De plus, ce qui révèle l'aspect systématique de sa pensée de l'altérité, et la place qu'y est réservée à la féminité, est la figure de l'animalité (ou son quasi-synonyme l'inhumanité). L'opposition humain/non-humain (ou in-humain) *assemble*, pour ainsi dire, la métaphysique de la séparation.

Parmi tant d'autres, ce passage, que Derrida cite aussi, est indicatif :

Le simple vivre de... l'agrément spontané des éléments n'est *pas encore* l'habitation. Mais l'habitation n'est *pas encore* la transcendance du langage. Autrui qui accueille dans l'intimité n'est pas le vous du visage qui se révèle dans une dimension de hauteur, mais précisément le tu de la familiarité : langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret (Levinas, 1961, p. 166, je souligne).⁹

Un cadre orienté, tout un *Bildungsroman* est présupposé ici, où s'arrangent l'animal, l'enfant, le féminin, le viril (l'inauthentique et l'authentique). Pour lire ce passage il faudrait déployer toute la métaphysique qui soutient l'anthropologie de *Totalité et infini*. Limitons-nous au schéma suivant.

1) Le point de départ du récit est la séparation : le fait de la pluralité de la créature. 2) Puis, le Moi se pose dans l'égoïsme, par l'acte de la jouissance. 3) Ensuite on rencontre un trouble de la jouissance, qui est jouissance d'une altérité : ce trouble émerge contre l'indistinction élémentale de ce dont l'on jouit (par exemple en mangeant) ; d'où un premier « décollage » de la dépendance animale (« Par là se décrit certainement la possibilité de décoller de la condition animale » [Levinas, 1961, p. 159]). On s'élève ainsi à un deuxième niveau : le Moi bâtit une demeure, dont la condition de possibilité est néanmoins une altérité féminine. 5) La maison a portes et fenêtres, elle est ouverte à l'extérieur, et cette relation à l'altérité (une altérité sociale et virile) donne origine au travail, à la production

⁹ Texte cité dans Derrida (1996-1997), p. 81.

d'œuvres.¹⁰ 6) Puis, on rencontre ici un nouveau trouble : « L'existence économique (*tout comme l'existence animale*) malgré l'infinie extension de besoins qu'elle rend possible demeure dans le Même. Son mouvement est centripète » (*ivi*, p. 191, je souligne). Le Moi est accaparé dans un niveau économique, sociopolitique, et même géopolitique de l'élémental : l'argent, l'échange, l'aliénation, y compris celle de l'institution, la subjection anonyme à l'État. 7) À ce troisième niveau le Moi doit recevoir proprement l'enseignement du visage de l'autre, et apprendre à son tour la nécessité de s'exprimer authentiquement (non seulement d'agir et œuvrer), de façon responsable avant même que libre. 8) On rencontre encore ici la féminité : l'expression propre de la séparation passe par l'*eros*, et doit supporter un autre trouble : la possibilité de l'animalisation élémentaire de la volupté. 9) Enfin, tous les troubles surpassés, on rejoint la filiation : la relation d'un père fini à un fils fini (que Levinas nomme « fécondité »), qui signifie le retour à la séparation congénitale dont on était parti.

L'animalité est la figure clé qui articule cette fresque. Emprisonné dans le circuit du comportement, l'animal de Levinas, comme celui d'Heidegger, ne peut à proprement parler jouir, ni même avoir un corps. Surtout, il ne peut être troublé. L'animalité est ici autisme comme figure du négatif. Elle est appropriation aveugle, exercice monotone de l'identité ; jouissance, reproduction et représentation, volupté – mais sans (respect pour l') autre. Besoin, sans Désir (alors que pour

¹⁰ Et pourtant : « L'action n'exprime pas [...]. Les œuvres signifient leur auteur, mais indirectement, à la troisième personne » (Levinas, 1961, p. 62).

Levinas le Désir est la relation à l'infinité ; ou : la séparation *est* désir). Mieux encore : *allergie*.

Mais – donc – tout l'effort de ce livre, dit Levinas, est d'affirmer l'humain contre ou par-delà l'inhumain et l'animal. C'est dire, affirmer « une relation non allergique avec l'altérité » (*ivi*, p. 39). Cette distinction, avec toutes ses implications biologiques, biopolitiques, et de politique biologique, persistera chez Levinas au moins jusqu'à *À l'heure des nations* (1988), cité par Derrida, qui y remarque, dans le séminaire, cette « terrible alternative de l'inhumain ou de l'humain » (Derrida, 1996-1997, p. 44).¹¹

9.

L'animalité est allergie : cette définition me permet d'en venir à mon second point, constructif. Comme dit, l'animalité joue ici un rôle définitoire et non seulement critique.

Derrida ouvre la 4^{ème} séance d'*Hospitalité II* annonçant qu'il parlera du rapport de l'hospitalité au mal, ou plus précisément d'un « mal d'hospitalité », mal qui signifie à la fois maladie, manque, ainsi que malheur et méchanceté, mais aussi désir, quant à l'hospitalité. Il dit qu'il articulera ce mal d'hospitalité, la maladie, la mort, la folie, avec deux motifs de Levinas qu'il introduit ainsi : la vulnérabilité et la visitation. Derrida souligne ainsi la distinction entre hospitalité d'invitation (j'invite quelqu'un ou quelque chose que dès lors j'attends) et hospitalité de visitation (quelqu'un ou quelque chose arrive en dehors de toute prémonition et pré-immunisation). Celle-ci, par-delà toute horizontalité, téléologie, et horizon d'attente, est l'hospitalité elle-

¹¹ Derrida (1996-1997) p. 43 cite Levinas (1988) p. 113.

même : exposition à l'infinitude de l'altérité. Mais « l'effraction » de cette hospitalité est « traumatisante » : elle est « la ruine de l'hospitalité dans l'hospitalité, la ruine du chez-soi » (Derrida, 1996-1997, p. 119). *L'hospitalité est pathologique*.

Si cette hospitalité définit la métaphysique tout comme la structure élémentaire du psychique, alors cette pathologie est précisément ce qui, pour Levinas, retourne une perspective kantienne pour laquelle l'autonomie est condition de possibilité (*ratio essendi*) du devoir et de la responsabilité (qui en est *ratio cognoscendi*). Si le sujet est hétéronomique, s'il est hôte et otage, alors cette pathologie est la condition de la responsabilité qui est la condition de toute autonomie.

On a mentionné le « choc » qui fait « décoller l'humain de l'animalité ». Derrida note que, parlant de « la blessure violente qui fait du sujet un sujet » (*ivi*, p. 121), déjà dans *Totalité et infini*, Levinas mobilisait un vocabulaire psychiatrique, qui deviendra plus explicite dans *Autrement qu'être* (1974). Derrida souligne notamment le mot « allergie ». Pour Levinas, dit-il, « l'allergie est une allergie au traumatisme, à la psychose, à la persécution » (*ivi*, p. 122), à savoir, allergie à la raison entendue comme l'accueil vulnérable du tout autre. Le refus allergique de l'autre « fait signe vers cette animalité naturelle, ce *conatus essendi* de l'être biologique qui tend à persévérer dans son être » (*ibidem*). Mais, comme on l'a dit, seul l'humain, par opposition à l'animal, est ouvert à être « malade d'amour [...] ou d'hospitalité, [ou] mortel, [ou] traumatisable, [ou] sujet à la psychose, [ou] responsable, [ou] hôte, [ou] otage » (*ivi*, p. 123). *L'allergie est inhumanité humaine*.

Et ici, alors qu'il développe ces remarques, Derrida en appelle soudainement à Kafka (*Der Bau* et *Fürsprechen*), pour (se) demander : « *Qu'est-ce qu'habiter ?* » et dit que poser cette

question équivaut à poser la question de l'animal, et puis suggère qu'« il est difficile de dire aussi que l'habitation humaine est totalement hétérogène à l'animalité, à la protection d'un organisme biologique qui cherche la survie au milieu d'un milieu menaçant ». Et puis, de façon plus affirmative : « On pourra toujours décrire la demeure humaine comme la protection d'un animal » (*ivi*, pp. 123-124).

Derrida est en train de dire que l'hospitalité n'est pas le propre de l'homme, car elle n'est *pas* a-inhumaine. Ainsi, quand suivant Kafka il caractérise le sujet obsédé et persécuté, le moi narrateur, le *Ich* ou le *Je* de ses textes, il décrit « le *je persécuté* du *je suis suivi* (le *je suis* du *cogito sum* est d'abord un *je suis suivi*, je vis comme un je suis moi qui suis suivi) » (*ivi*, p. 132). On reconnaît ici les formulations de *L'animal que donc je suis* (Derrida, 2006, pp. 76 et ss. et *passim*).

Mais Derrida fait encore un pas de plus : non seulement il dit que l'hospitalité ne doit pas se détourner de l'animalité ; non seulement il dit aussi qu'elle n'est pas étrangère à l'animalité (et donc qu'un psychisme animal, pour lui, peut être hôte et otage). Il propose aussi de reconnaître, dans la perspective de Levinas, dans la vulnérabilité, passivité radicale, et compassion radicale de sa métaphysique, la structure de l'animalité elle-même. Voici comment une pensée de la trace peut ajouter le legs de Freud, Nietzsche et Levinas au regard du problème du vivant.

Ainsi, lorsqu'il lit la préface d'*Autrement qu'être*, Derrida commente : « le "pathologique", cela veut dire que j'agis non pas comme sujet libre et rationnel mais comme sujet assujéti à ses passions, ses intérêts, ses mobiles empiriques » (Derrida, 1996-1997, p. 262). Mais celle-ci est la définition de l'animalité pour Aristote, et du perspectivisme de Nietzsche, ou encore d'une subjectivité postfreudienne. Cette hétéronomie, cette « passivité

que nous trouvons dans l'hospitalité devant la visitation », dit Derrida, « c'est de la psychose avant la psychologie, [...] c'est le traumatisme avant la psychanalyse » (*ivi*, p. 263). « Le rapport à l'autre, c'est la psychose » (*ivi*, p. 277). Et : « je suis, *cogito sum*, en tant que traumatisé » (*ivi*, p. 275). Jusque (c'est la toute dernière page du séminaire publié) à ce que Derrida risque ce qui suit : un soi passif, vulnérable, persécuté,

cette ipséité, est la condition de possibilité de la substitution éthique comme compassion, sacrifice, expiation, etc. La question est alors, une fois encore : qu'est-ce qu'un soi, une ipséité ? Si l'auto-affection, l'auto-mouvement, le fait de pouvoir se mouvoir, s'émouvoir et s'affecter en est la condition et en vérité la définition, elle est le propre de ce qu'on appelle le vivant en général, et non seulement de l'homme mais aussi bien de l'animal, de la compassion avec l'animal (*ivi*, p. 354).

Ici Derrida recourt à Levinas pour penser *l'animalité comme non-allergie*.

De nouveau, ce que Derrida déploie dans *L'animal que donc je suis* à propos de la compassion est anticipé ici, mais à travers un recours direct à Levinas (cf. Derrida, 2006, pp. 47-50). On voit ce qu'une pensée de l'auto-immunité peut devoir à une pensée dés-humanisée de l'allergie. Et si l'on considère ce que Derrida dit dans *De quoi demain*, à partir de l'enjeu du clonage humain, sur l'articulation de déterminisme et liberté (cf. Derrida, Roudinesco, 2001 pp. 63-82, 83-104), on pourrait même esquisser un modèle freudo-levinassien du psychique. Dans ce modèle, une pluralité de mécanismes psychiques permettrait à quelque chose (l'autre ou l'événement) d'arriver : la pluralité des mécanismes libère l'ipséité de l'emprise de la machine d'un

vivant qui continue à se reproduire dans l'identité en empêchant l'arrivé de l'inattendu. En même temps, une machine plurielle ferait de l'hétéronomie une condition de la responsabilité et de l'autonomie. Ce modèle convient aussi à la notion lévinassienne d'une constitution intermittente de l'ipséité, où le Moi, à chaque fois, est le résultat d'une substitution absolue de soi à soi, par-delà toute continuité ou persévérance dans l'être : je *suis* l'autre de l'autre que je *suis*.

10.

En radicalisant l'intuition bioanalytique comme à travers la pensée lévinassienne, nous avons vérifié qu'un principe psychanalytique est au cœur d'une réflexion déconstructive sur l'hospitalité, au regard de la formalisation de la topologie de sa corporéité, comme de la qualité de son psychisme, et nous avons vu comment, de façon programmatique, Derrida relie ce principe à l'affirmation d'une animalité. Celle-ci ne comporte pas le passage en deçà de l'humanité vers un terrain commun et plus profond, où l'hospitalité et la compassion trouveraient leur source. En assumant cette qualité animale - qui, surtout et comme l'hospitalité, passe par et par-delà le langage et la traduction - il s'agit plutôt de se confronter au décryptage toujours à venir de la symptomatologie de l'enclave cryptique et d'une machinalité partagée. À venir, ce décryptage reste sans promesse d'une signification ultime ou première ; si la déconstruction est plus d'une langue, elle est aussi *infans*, *child-*

like, et *animal-like* : et elle ne veut rien dire (cf. Derrida, Cixous, 2009, pp. 210, 213). L'assomption de cette condition asignifiante est peut-être la *ratio cognoscendi* de l'hospitalité en déconstruction.

Bibliographie

- Abraham, N., Torok, M. (1976), *Le Verbier de l'homme aux loups*, Flammarion, Paris.
- Bennington, G. (2017), *Kant on the Frontier: Philosophy, Politics, and the Ends of the Earth*, Fordham University Press, New York.
- Id. (2024), *Derrida on the Line: Scattered Reflections on the Frontiers, Borders, Limits and Ends of Deconstruction*, in *Word and Text. A Journal of Literary Studies and Linguistic*, vol. 14, pp. 75-88.
- Benveniste, É. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Minuit, Paris.
- Biondi Dal Monte F., Forti M., Raineri L. (éds.) (2024), *Migrazioni e governance digitale. Persone e dati alle frontiere dell'Europa*, Carocci, Roma.
- Brault, P.-A., Kamuf, P. (2022), *Note des éditrices*, in Derrida (1996-1997), pp. 11-18.
- Brugère, F., Le Blanc, G. (2018), *La fin de l'hospitalité*, Flammarion, Paris.
- D'Angelo, D. (2024), *Derrida: sul metodo, sull'ospitalità, sull'etica. Riflessioni in margine a Hospitalité I*, in *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, vol. 20, pp. 53-69.

- Dalmasso, G. (éd.) (2007), *A partire da Jacques Derrida: scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, Jaca book, Milano.
- De Michele, G. (2021a), *De l'animalité de la lettre. La pensée animale de la déconstruction*, Thèse doctorale, soutenue à l'Université Paris 8 le 15 octobre.
- Id. (2021b), *Comment le dénier : legs de Melanie Klein*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 19-33.
- Id. (2022), *La toilette entre Derrida et Joyce. Une stratégie d'appropriation*, in *L'inconscio, Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, n. 13, pp. 104-131.
- Derrida, J. (1964-1965), *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, Galilée, Paris 2013.
- Id. (1967), *De la grammatologie*, Minuit, Paris.
- Id. (1975), *Entre crochets*, dans Id. (1992), pp. 13-36.
- Id. (1976), *Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*, dans Abraham, Torok (1976), pp. 7-73.
- Id. (1980), *La carte postale*, Flammarion, Paris.
- Id. (1988), *Mémoires pour Paul De Man*, Galilée, Paris.
- Id. (1989-1990), *Politiques de l'amitié. Manger l'autre*, séminaire inédit, Archives IMEC, Fonds Derrida.
- Id. (1992), *Points de suspension*, Galilée, Paris.
- Id. (1995), *Archive Fever. A Freudian Impression*, engl. trans., University of Chicago Press, Chicago and London 1996.
- Id. (1995-1996), *Hospitalité*, vol. I, Seuil, Paris 2021.
- Id. (1996), *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris.
- Id. (1996-1997), *Hospitalité*, vol. II, Seuil, Paris 2022.
- Id. (1997), *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris.
- Id. (1997-1998), *Le parjure et le pardon*, vol. 1, Seuil, Paris 2019.
- Id. (2000), *Hostipitality*, in *Angelaki*, vol. 5., n. 3, pp. 3-18.
- Id. (2001), *Papier machine*, Galilée, Paris.

- Id. (2002), *Acts of Religion*, Routledge, New York-London.
- Id. (2006), *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris.
- Id., Cixous, H. (2009), *Bâtons rompus*, dans Dutoit, Romanski (éds.) (2009), pp. 177-122.
- Id., Dufourmantelle, A. (1997), *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, Paris.
- Id., Roudinesco, É. (2001), *De quoi demain*, Fayard-Galilée, Paris.
- Diagne, S. B. (2022), *De langue à langue : L'hospitalité de la traduction*, Albin Michel, Paris.
- Di Cesare, D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Dutoit, T., Romanski, P. (éds.) (2009), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Galilée, Paris.
- Gentile, A., Vossenkuhl, W. (éds.) (2023), *L'idea di «limite» nel pensiero filosofico. I confini della ragione e gli orizzonti della conoscenza*, in *Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences*, vol. 8.
- Kakoliris, G. (2024), *Jacques Derrida on the Aporias of Hospitality*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Kamuf, P. (2020), *Visitation*, in *Derrida Today*, vol. 13, n. 2, pp. 171-177.
- Kearney, R., Fitzpatrick, M. (2021), *Radical Hospitality: from Thought to Action*, Fordham University Press, New York.
- Leroux, G. (2020), *Hospitalité et substitution : Derrida, Levinas, Massignon*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- Levinas E. (1961), *Totalité et infini*, Librairie Générale Française, Paris 1990.
- Levinas, E. (1963), *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris.

- Levinas, E. (1988), *Les nations et la présence d'Israël*, in *À l'heure des nations*, Minuit, Paris.
- Martis, J. (2017), *Subjectivity as Radical Hospitality: Recasting the Self, with Augustine, Descartes, Marion, and Derrida*, Lexington books, Lanham.
- Naas, M. (2024), *Threshold Phenomena: Derrida and the Question of Hospitality*, Fordham University Press, New York.
- Nouss, A. (2015), *La condition de l'exil : penser les migrations contemporaines*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Prenowitz, E. (1995), *Right on* [à même], in Derrida (1995), pp. 103-111.
- Rogozinski, J. (2024), *Inhospitalité*, Cerf, Paris.
- Rousseau, J.-J. (1762), *Émile, ou de l'éducation*, dans Id. (1969), pp. 241-880.
- Id. (1969), *Œuvres complètes*, t. 4, Gallimard, Paris.
- Sebbah, F.-D. (2001), *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris.
- Still, J. (2010), *Derrida and Hospitality: theory and practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Abstract

Body and Psyché of the Hospitality in Deconstruction

This article explores the role of psychoanalysis in Jacques Derrida's elaboration of a deconstructive thought of hospitality. In the first part, it addresses the first year of the Hospitality seminar and the motif of the body of hospitality. In this context, the notion of the 'crypt', derived from the Hungarian branch of psychoanalysis, proves decisive in defining the topology of hospitality. In the second part, it addresses the second year of the

seminar and the motif of the psyche of hospitality. Here, through a quasi-psychoanalytical approach to Levinas, the notion of animality proves to be the keystone of Derrida's reading and theorisation.

Keywords: Animality; Crypt; Deconstruction; Hospitality; Psychoanalysis.