



**HAL**  
open science

## “ Derrida réaliste ? -L’Antinomie de l’hospitalité ”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

| Charles Ramond. “ Derrida réaliste ? -L’Antinomie de l’hospitalité ”. 2022. halshs-03807151

**HAL Id: halshs-03807151**

**<https://shs.hal.science/halshs-03807151>**

Preprint submitted on 9 Oct 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Colloque *Entre guerre totale et souci des autres – Politiques de l'hospitalité*, Organisé par Stéphane LOJKINE et Francesca MANZARI, EA 4235 CIELAM, Aix-Marseille Université, Aix-en-Provence, 22-23 septembre 2022.  
Texte de référence : Derrida, *Hospitalité*, Volume 1, Séminaire (1995-1996), Edition établie par Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf, Paris : Seuil (Collection « Bibliothèque Derrida », dirigée par Katie Chenoweth), 2021.]

## « Derrida réaliste ? – L'Antinomie de l'hospitalité »

Par Charles RAMOND  
Université Paris 8 / EA 4008 LLCP

**Summary / Résumé :** In this intervention, I propose a new interpretation of "unconditional hospitality" developed by Derrida in volume 1 of the *Hospitality Seminar* (published in 2021 at Le Seuil). The tension introduced by Derrida at the very heart of the notion of "hospitality" (by the many aporias and antinomies that he identifies in it, and because of his insistent recourse to violent, even unbearable texts such as the history of 'daughters of Lot') is considered here as the symptom of a very particular difficulty encountered by Derrida. I try to show that the exalted defense of an "unconditional hospitality" that no one (he first) has ever experienced, is an unconscious way, on Derrida's part, of revealing a temptation to "realism" that all his philosophy combats, but which nonetheless exerts a strong attraction on him. The history of philosophy, from Plato to Deleuze via Descartes or Spinoza, has most often made "hospitality to reality" the very definition of philosophy. Truth and wisdom have thus been conceived, for millennia, as the acceptance of the violence exerted on us by the "real", which penetrates us without having been invited and without our having consented to it, until it damages us and finally drives us out of existence. Deconstruction is the complete opposite of this "realistic" position, and has the intuition of the violence it envelops. However, the temptation of "rape by reality" weighs here on Derrida as on his predecessors. "Unconditional hospitality" expresses this deep malaise of Derrida with respect to "reality".

Dans cette intervention, je propose une nouvelle interprétation de "l'hospitalité inconditionnelle" développée par Derrida dans le volume 1 du Séminaire *Hospitalité* (publié en 2021 au Seuil). La tension introduite par Derrida au cœur même de la notion "d'hospitalité" (par les nombreuses apories et antinomies qu'il y repère, et du fait de son recours insistant à des textes violents, voire insoutenables -comme l'histoire des 'filles de Loth') est considérée ici comme le symptôme d'une difficulté toute particulière que rencontre Derrida. J'essaie de montrer que cette défense exaltée d'une "hospitalité inconditionnelle" que personne (lui le premier) n'a jamais expérimentée, est une façon détournée et insue, de la part de Derrida, de laisser percer une tentation pour le "réalisme" que toute sa philosophie refoule, mais qui exerce cependant sur lui une forte attirance. L'histoire de la philosophie, de Platon à Deleuze en passant par Descartes ou Spinoza, a le plus souvent fait de "l'hospitalité à la réalité" la définition même de la philosophie. La vérité et la sagesse sont ainsi conçues, depuis des millénaires, comme l'acceptation de la violence qu'exerce sur nous le "réel", qui nous pénètre ("pénètre", dit justement Derrida) sans avoir été invité et sans que nous y ayons consenti, jusqu'à nous abîmer et enfin à nous chasser de l'existence. La déconstruction est tout le contraire de cette position "réaliste", et a l'intuition de la violence qu'elle enveloppe. Pourtant, la tentation du 'viol par la réalité', du viol événementiel, s'exerce ici sur Derrida comme sur ses prédécesseurs de la tradition philosophique. "L'hospitalité inconditionnelle" exprime ce malaise profond de Derrida vis à vis de la "réalité".]

Je souhaite d'abord adresser mes remerciements les plus chaleureux à Stéphane LOJKINE et Francesca MANZARI pour m'avoir fait l'honneur de m'inviter à participer au présent Colloque *Entre guerre totale et souci des autres – Politiques de l'hospitalité*, dans le cadre de l'EA 4235 CIELAM, de l'université Aix-Marseille. Je suis heureux que cette rencontre différée puisse enfin avoir lieu, et de l'occasion qui m'a été donnée de faire une lecture approfondie du premier volume du Séminaire de Derrida sur l'hospitalité, tenu en 1995-1996, et paru en 2021 aux éditions du Seuil, édité par Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf, dans la Collection « Bibliothèque Derrida », dirigée par Katie Chenoweth, magnifique entreprise qui a droit à toute la gratitude, je pense, de la communauté philosophique.

Je traiterai, donc, de « l'antinomie de l'hospitalité » chez Derrida, à partir principalement, mais pas seulement, d'une lecture de ce premier volume de son Séminaire sur l'hospitalité.

Tout au long du premier volume de son Séminaire 1995-1996, intitulé *Hospitalité*, et paru en novembre 2021 aux éditions du Seuil, Derrida insiste, souligne, se débat parfois, avec la ou les dimensions contradictoires, aporétiques, de cette notion « d'hospitalité ». On pourrait estimer que c'est la dimension normale, naturelle, d'une recherche ou d'une enquête philosophique, et tout particulièrement dans le cadre d'un « Séminaire », avec ses tâtonnements, ses hypothèses, ses incertitudes ; que de plus c'est la manière même de Derrida, ou de la déconstruction, que de faire apparaître ou de laisser apparaître des contradictions, des doubles-sens, dans les notions ou dans les textes des auteurs qui le précèdent dans l'histoire de la philosophie ; et que donc, de ce fait, l'hospitalité recevrait de la part de Derrida le même traitement déconstructif que le parasite, l'écriture, le pharmakon, la trace, le pas, l'entre, etc. En un sens, bien sûr, on aurait raison de considérer les choses de cette façon, et je ne cacherai pas, dans le présent exposé, les similitudes de traitement, par Derrida, de l'hospitalité et d'autres notions. Pourtant, je voudrais aujourd'hui principalement essayer de mettre en lumière ce qu'il y a de particulier, voire de singulier, dans le traitement par Derrida de la notion d'hospitalité. Pour des raisons que je vais essayer de déterminer et d'exposer, en effet, la position de Derrida envers l'hospitalité me semble avoir deux caractéristiques assez inhabituelles chez lui : d'une part, la mise en évidence de ce que j'appelle dans le titre de mon intervention une « antinomie » de l'hospitalité, c'est-à-dire un type de contradiction extrêmement fort, pour ainsi dire insurmontable – ce qui n'est pas, j'essaierai de le montrer, la manière habituelle ou la posture habituelle de Derrida ; et d'autre part, la création, de la part de Derrida, autour de ou du fait de cette ambiance hyper-aporétique, d'un contexte de références et d'évocations inhabituellement violentes et inquiétantes, alors que le sujet (l'hospitalité) semblait devoir au contraire engendrer ou se développer dans un contexte heureux, apaisé, voire reconnaissant. La violence du contexte et les tensions de la logique de l'hospitalité s'expliquent peut-être (telle sera l'hypothèse que je me propose de tester) par le fait qu'elles contraignent Derrida à un difficile positionnement par rapport à la question du « réel » ou de la « réalité ». La philosophie ne se flatte-t-elle pas en effet, depuis son origine, d'être bien autre chose et bien plus

qu'un jeu d'arguments et de démonstrations : d'être accueil de la réalité, hôte de la réalité, auberge de la réalité, lieu d'hospitalité pour la réalité ? Cette hospitalité à la réalité, à cette réalité qui vient frapper à la porte du philosophe comme à la fin de la *Pharmacie de Platon*, ne serait-elle pas la définition même de la vérité ? Derrida ne sera pas forcément à l'aise avec ces lourdes questions, j'essaierai de comprendre pourquoi, et comment il aurait été éventuellement possible de résoudre ou de sortir de l'antinomie de l'hospitalité dans un cadre déconstructif, au lieu de s'y enfermer délibérément comme semble vouloir le faire Derrida – puisque chez Kant, on le sait, *l'Antinomie de la raison pure*, dans la *Dialectique transcendantale* de la *Critique de la Raison Pure*, reçoit sa pleine explication et sa solution complète.

\* \* \*

Longtemps avant que le mot « antinomie » soit employé par Derrida lui-même au sujet de l'hospitalité (p. 146 et suivantes du Séminaire pour la première fois, sauf erreur), Derrida brosse par petites touches le portrait d'une notion intrinsèquement « aporétique », « paradoxale », « contradictoire ».

Il insiste ainsi, dans les premières pages (p.21), sur la communauté de racine et de signification, en latin, entre « hospes » et « hostis » ; le latin « hospes », en effet, tout comme le français « hôte », désigne aussi bien celui qui reçoit, qui accueille, que celui qui est reçu ou accueilli. De ce fait, en ce deuxième sens, « hospes » signifie « hôte » au sens « d'étranger » : celui que je reçois est toujours, en quelque manière, un étranger. Or le premier sens de « hostis » est précisément « étranger », et de là « ennemi ». Et il est frappant en effet de voir cette dérive de « hôte » vers « étranger », et d'« étranger » vers « ennemi ». De là, de la part de Derrida, ce jeu sur la proximité des termes « hospitalité » et « hostilité », et la création du terme « hostipitalité » (qui, bien qu'astucieusement construit, n'a pas eu le même succès que d'autres créations verbales de Derrida, au premier rang desquelles « déconstruction »). Donc celui que j'accueille est indissociablement un hôte, un étranger, un ennemi potentiel. L'étymologie est ici normalement et correctement invoquée par Derrida à l'appui d'une ambiguïté que chacun de nous peut connaître et avoir expérimenté, ne serait-ce par exemple qu'en ayant été accueilli dans sa belle famille... Une expérience très commune, donc, de « l'indécidabilité » qui est typiquement la pratique derridienne de la déconstruction, en révélant des superpositions de significations, comme lorsque le parasite est à la fois intérieur et extérieur au parasité – et chacun perçoit la proximité entre l'hôte et le parasite :

1. « Hospitalité [...], mot latin qui se laisse parasiter par son contraire, l'hostilité, hôte indésirable qu'il héberge comme la contradiction de soi dans son corps propre. » (Derrida, Séminaire *Hospitalité*, p. 21).

Une deuxième dimension, sinon contradictoire, du moins énigmatique de l'hospitalité est soulevée par Derrida lorsqu'il fait remarquer la dimension asymétrique ou strictement anthropologique de l'hospitalité, en se demandant si « hospitalité »

serait le bon mot pour « accueillir – ou se faire accueillir par – l'autre ou l'étranger, comme dieu, comme animal ou comme plante »... Ici s'ouvre la piste qui mène à *L'animal que donc je suis*, à son chat que Derrida voit comme une sorte de Dieu qui « le regarde », et aux considérations sur la « divinalité » développées dans *La bête et le souverain* :

2. « Ce lieu de l'Autre ne doit-il pas être an-humain ? S'il en était bien ainsi, l'anhumain, la figure, au moins, de quelque divinalité, en un mot, et fût-elle pressentie au travers de l'homme, serait le référent quasi transcendantal, le fondement exclu, forclos, dénié, dompté, sacrifié de ce qu'il fonde, à savoir l'ordre symbolique, l'ordre humain, la loi, la justice. » (Derrida, Séminaire *La Bête et le souverain* I, p. 177).

Derrida a raison de faire cette remarque : l'hospitalité concerne, dans l'usage ordinaire du langage, un humain (je reviendrai à plusieurs reprises sur l'importance accordée de fait par Derrida, dans son Séminaire, sur la méthode ou philosophie du langage ordinaire, qui consiste à demander « ce que nous disons quand », c'est-à-dire à interroger l'usage commun, ordinaire, des termes – une méthode que je trouve particulièrement féconde, et à laquelle j'ai consacré un assez gros livre récemment paru<sup>1</sup>). On ne « dira pas », donc, usuellement, ordinairement, qu'on fait preuve d'hospitalité à l'égard d'une plante, d'un animal ou d'un dieu (sauf à la limite, avec une forte sensation métaphorique). Cette remarque peut sembler banale, évidente, ou de peu d'importance. J'essaierai de faire voir un peu plus loin qu'il n'en est rien, et que la question de l'hospitalité au tout-autre sous-tend presque toute l'analyse de Derrida.

La troisième contradiction ou difficulté logique de l'hospitalité est une des plus importantes. Au moment où il l'énonce (p. 23), Derrida déclare que le Séminaire aurait pu s'arrêter là, car au fond il a tout dit. Il s'agit de la contradiction entre l'accueil et la maîtrise. Lorsque nous offrons l'hospitalité à autrui, nous accomplissons, selon Derrida (et à mon avis c'est tout simplement exact) un double geste contradictoire : nous abandonnons une partie de notre maîtrise sur notre logement, notre emploi du temps, nos habitudes, etc., pour faire de la place à l'autre ; et *en même temps*, nous affirmons cette maîtrise, car seul celui qui est maître chez lui peut offrir l'hospitalité à autrui. Et plus notre hospitalité sera généreuse, ouverte, accueillante, plus elle accentuera paradoxalement notre maîtrise. Ici, Derrida ne se contente pas de parler d'indécidabilité ou de superposition de significations, il parle bien d'une « contradiction » qui « frappe violemment le concept même de l'hospitalité ». On notera l'adverbe « violemment », un tout petit peu décalé dans une discussion logique sur la délimitation ou la détermination de certains concepts :

3. « Au fond, avant même de commencer, nous pourrions arrêter là notre séminaire, sur la formalisation d'une loi de l'hospitalité qui frappe violemment d'une contradiction le concept même de l'hospitalité en arrêtant la limite, en déterminant : l'hospitalité, c'est bien, il en faut, c'est un droit, un devoir, une obligation, une loi, c'est l'accueil de l'autre étranger

---

<sup>1</sup> C. Ramond, *Vingt-quatre études de philosophie du langage ordinaire*, Limoges : Lambert Lucas, 2022, 472 p. Voir [ici](#).

en ami mais à la condition que l'hôte, le *host*, le *Wirt*, celui qui reçoit ou héberge ou donne asile reste le patron, le maître de maison, à la condition qu'il garde l'autorité du chez soi, qu'il se garde et garde et regarde ce qui le regarde et donc affirme la loi de l'hospitalité comme loi de la maison, *oikonomia*, loi du lieu (maison, hôtel, hôpital, hospice, famille, cité, nation, langue, etc.), loi de l'identité qui délimite le lieu *même* de l'hospitalité offerte. » (Derrida, Séminaire *Hospitalité*, p. 23).

Derrida ne cessera de revenir, sous mille formulations différentes, sur cette « contradiction » qui « frappe violemment », comme il dit ou écrit, le concept d'hospitalité. Je souligne la dimension un peu crispée du ton de Derrida : en effet tout l'effort de la déconstruction (parasitisme, invagination, spectres, etc.) est de montrer que les choses peuvent être elles-mêmes et leur contraire simultanément, et même qu'il n'y a que comme cela que ça marche (les conditions de possibilité *sont* des conditions d'impossibilité, mais ne s'annulent ni ne s'empêchent : une prothèse renforce *et* affaiblit un membre, un dopant ou *pharmakon* renforce *et* affaiblit la mémoire ou les muscles, un parasite (ou un virus) est intérieur *et* extérieur, un jugement porté par un juge consiste à appliquer *et* à ne pas appliquer la loi ou le droit, etc.). Donc pourquoi ici, sur l'hospitalité s'inquiéter de ces contradictions, au lieu d'y voir la marche normale des choses ?

La quatrième contradiction de l'hospitalité (l'ensemble de ces contradictions constituant « l'antinomie de l'hospitalité » dont je parle aujourd'hui, de même que chez Kant « l'antinomie de la raison pure » comprend plusieurs propositions contradictoires) est un peu plus complexe et moins commune, et nous entraîne dans une « contradiction temporelle », comme dit Derrida, dont il serait impossible de sortir. Cette « contradiction temporelle » n'apparaît qu'à l'issue d'une expérience mentale, dans laquelle on pousse à son terme la « logique » (en réalité illogique, car contradictoire – on peut penser aux fameux « tourniquets » de Sartre –) de l'hospitalité. Voici. Si j'offre vraiment l'hospitalité, je dois faire de l'autre non seulement l'invité, mais le maître chez moi. Et donc je lui offre tout ce que j'ai de plus précieux – jusqu'à ma femme... Nous voyons apparaître ici ce thème de la « femme offerte » qui va jouer un si grand rôle dans le Séminaire. Mais alors se produit nécessairement, si on suit la logique de l'hospitalité, un renversement : puisque mon invité est maintenant le maître, et que je lui ai tout offert jusqu'à ma femme (ou ma fille, si on suit les récits de Diderot dans le *Supplément au voyage de Bougainville*), alors je suis maintenant son invité ; et donc, selon la même logique, il doit tout m'offrir, y compris « sa femme » qui en fait était la mienne, et que je peux donc ainsi récupérer... Et instantanément on renverse à nouveau les choses, chacun occupant à son tour la place de celui qui accueille et offre donc tout ce qu'il a de plus précieux à l'autre...

On aura sans doute du mal à imaginer comment de telles scènes pourraient se produire dans la vie ordinaire, ou du moins connue. Cette instabilité des places dans l'hospitalité est évidemment une expérience limite. On peut penser à certaines descriptions du potlach où les assauts de générosité débouchent sur la plus grande violence... Mais Derrida ne les mentionne pas, et s'appuie de façon significative, pour

illustrer cette contradiction temporelle de l'hospitalité (p. 33-34), sur le roman de Klossowski *Roberte ce soir*, qui évoque les « difficultés » de l'hospitalité d'un point de vue libertin. C'est bien là le contexte d'une « hospitalité » poussée à l'extrême. Si on lit des ouvrages de libertinage assumé, par exemple les *Mémoires de Catherine M.*, on voit que le couple qui se rend dans une soirée libertine à la fois offre et prend successivement (souvent reprend) son ou sa partenaire à ceux qui l'accueillent et le ou la traitent de même. Donc cette situation d'inversion des positions de celui qui offre et de celui qui prend n'est pas entièrement absurde ni impossible, même si elle ne se produit sans doute jamais avec la pureté contradictoire évoquée par Derrida. La thèse générale de Derrida est surtout valable par la contradiction logique qu'elle met en évidence : l'hospitalité ne peut pas « durer », car elle ne peut que se « renverser » en son contraire, si on en suit la logique jusqu'au bout. Or quelque chose qui ne peut pas durer ne peut pas non plus exister. C'est sans doute la raison pour laquelle Derrida fait une place significative, dans son Séminaire, au texte des *Caractères* de La Bruyère sur « Le Distrain » : Ménalque, reçu par un ami, oublie qu'il n'est pas chez lui, se croit en fait dans sa propre maison, pense qu'il est en train de recevoir son ami chez lui, et trouve que la visite de ce dernier « dure » trop longtemps, sans savoir comment s'en délivrer, pendant que son hôte (celui qui le reçoit effectivement) pense exactement la même chose de son côté... L'absurdité de cette situation a certainement intéressé Derrida, comme illustration de l'impossibilité d'une hospitalité durable, heureuse.

Toutes ces contradictions ne sont au fond que des formes variées de l'antinomie fondamentale de l'hospitalité telle qu'elle est présentée et développée par Derrida dans l'ensemble du Séminaire, mais explicitement et de façon synthétique aux pages 146 et suivantes. Le célèbre schéma de pensée derridien selon lequel « les conditions de possibilité sont en même temps des conditions d'impossibilité » trouve ici, du moins à première vue, une nouvelle application. Ce schéma s'applique principalement, chez Derrida, à la différence entre Justice et Droit : Si un juge ne faisait qu'appliquer le droit à la lettre, comme une machine ou comme un ordinateur, il appliquerait un « programme », il ne serait pas juste. Le véritable jugement, la véritable justice supposent donc qu'au moment même du jugement, la règle ou le programme soient suspendus *pour* être appliqués avec justice, en tenant compte de toutes les circonstances, du contexte, du cadre (c'est la dimension déconstructrice de l'analyse des rapports entre la justice et le droit, et c'est ce qui fait que la philosophie de Derrida ou la déconstruction me semblent pouvoir être qualifiées exactement par l'expression « transcendantalisme paradoxal »). Ce schéma est présent dans le Séminaire sur l'hospitalité (120 n.2, 182). Il s'applique tel quel à la distinction que Derrida souhaite introduire, qui fait le cœur de ce Séminaire, et qui a acquis une certaine diffusion, à la distinction, donc, entre une hospitalité « conditionnelle », réglée par le « droit », les « normes », des « pactes » ou « contrats », et une hospitalité qui serait « inconditionnelle », et donc en cela-même hors droit, hors la loi, a-nomique ou a-nomale. Le choix par Derrida du terme « antinomie » est donc en parfaite cohérence avec le cadre général de sa discussion, à savoir une confrontation avec les thèses de Kant sur l'hospitalité et, nous le verrons, sur la loi morale elle-même. Kant, dans le

*Projet de paix perpétuelle*, n'admet d'hospitalité que réglée et « restreinte », une hospitalité devant se soumettre à des « restrictions » (*Einschränkungen*) ou ensemble de « conditions ». À cette exigence, Derrida va opposer une hospitalité « sans conditions » ou « inconditionnelle », respectant exactement le vocabulaire kantien de l'antinomie de la raison pure qui, dans tous les cas, consiste à opposer des formules cosmologiques exprimant une condition, à des formules cosmologiques exprimant un inconditionné. On le voit très clairement dès la première des 4 oppositions de « l'antithétique de la raison pure », ou « conflit des idées transcendantales », où la « thèse » exprime toujours le « conditionné » tandis que « l'antithèse » exprime toujours « l'inconditionné ».

4. THÈSE : le monde a un commencement dans le temps, et il est aussi limité dans l'espace.

ANTITHÈSE : Le monde n'a ni commencement [dans le temps] ni limites dans l'espace, mais il est infini dans le temps comme dans l'espace.

(Kant, *Critique de la Raison Pure*, « Antinomie de la Raison Pure »)

Il n'est pas facile de comprendre pourquoi Derrida a voulu avec une telle insistance (il y revient en effet sans cesse dans le Séminaire, comme le cœur du cœur de ce qu'il souhaite poser), pourquoi donc il a voulu avec une telle insistance, à toute force, postuler l'existence, à côté ou en-dessous de l'hospitalité conditionnelle que chacun de nous a eu un jour ou l'autre l'occasion d'expérimenter, l'existence, donc, d'une « hospitalité inconditionnelle » dont il ne peut y avoir par définition aucun exemple, puisque dans la société comme dans la nature, il n'existe rien qui soit absolument sans conditions, causes ou limites. Je proposerai donc un certain nombre d'hypothèses, non pas pour expliquer les intentions de Derrida, que je ne connais pas plus que quiconque, à supposer même que le terme d'« intention » soit pertinent, mais pour tenter d'expliquer les nécessités architectoniques ou systémiques de l'introduction de cette notion d'hospitalité inconditionnelle.

Derrida conçoit visiblement la dualité « hospitalité conditionnelle » / « hospitalité inconditionnelle » selon le schéma de dualités indissociables qui permettent de rendre compte des phénomènes. Par exemple, chez Aristote, le couple « matière / forme » est indissociable : nous ne connaissons que des objets composés de matière et de forme. Une matière pure ne se rencontre pas plus qu'une forme pure, mais ces concepts dans leur pureté permettent de rendre compte des phénomènes naturels. On pourrait aussi penser au couple « ange / bête » posé par Pascal pour rendre compte de la nature paradoxale de l'homme. Chez Derrida, un couple du même ordre se trouverait dans les notions de « trace » et de « trait » : il n'y a pas de trace sans qu'un trait ait été tiré : celui qui trace une lettre, qui écrit, accomplit un mouvement, il « tire un trait » ; dans la lettre écrite, la trace de ce mouvement est visible, mais comme immobilisé, paradoxalement : la trace écrite ne conserve que la forme du mouvement, mais perd le mouvement lui-même (comme dans la peinture ou la sculpture). Il y a là quelque chose d'assez bergsonien, à mon avis, dans l'opposition au fond assez naturelle entre un jaillissement créateur et dynamique, et une retombée

cristallisée, refroidie, comme la lave d'un volcan se fige en roches. Si l'on accepte de telles comparaisons, l'hospitalité inconditionnelle serait comme la vie ou la dynamique de l'hospitalité, ce jaillissement d'altruisme qui nous pousse à nous ouvrir à l'autre ; et l'hospitalité conditionnelle serait l'ensemble des retombées et des concrétisations, ou concrétions, de ce mouvement originaire, qu'on ne pourrait ainsi saisir, paradoxalement, que dans les normes, des pactes, des comportements réglés alors qu'il était libre de tout cela au départ.

De ce point de vue, l'hospitalité inconditionnelle s'avèrerait nécessaire à l'hospitalité conditionnelle. Nous n'offririons jamais l'hospitalité à quiconque si ce pur mouvement d'oblation n'existait pas. C'est du moins ce que pense Derrida. Et il fait remarquer, comme en passant, un argument frappant en faveur de cette position : personne ne critique l'hospitalité en elle-même.

5. « Tout le monde dit : 'l'hospitalité, c'est bien', on n'a jamais rencontré de gens dire : 'l'hospitalité, ce n'est pas bien', même les pires, les xénophobes endurcis prétendent soutenir ce qu'ils n'avoueront pas comme une xénophobie, mais soutenir leur politique xénophobe à partir des conditions d'hospitalité. Si nous voulons accueillir honorablement des étrangers [...], si nous voulons les accueillir honorablement et avec une hospitalité digne de ce nom, chassons les autres. » (Derrida, Séminaire *L'hospitalité*, p. 181).

Personne ne critique l'hospitalité en elle-même, estime Derrida, parce que l'hospitalité étant liée à l'identité de celui qui accueille, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, à sa maîtrise, au fait qu'il dispose d'un « chez soi » et à vrai dire d'un « soi », rejeter la possibilité même de l'hospitalité reviendrait, par un étrange retour, à se défaire de sa propre identité, autonomie, « ipséité », maîtrise, subjectivité, autorité, tant ces notions sont intimement liées à la possibilité d'offrir l'hospitalité.

6. « Je ne peux pas dire : 'Il ne faut en aucun cas être hospitalier' sans ruiner ma propre identité, comme on dit ma propre ipséité. » (Derrida, Séminaire *L'hospitalité*, p. 181).

Par là se légitime, on le voit, la position d'une hospitalité « absolue » ou inconditionnelle (Derrida dit parfois « hyperbolique »), qui serait comme un « impératif catégorique » (146) à la source de toutes les formes d'hospitalité conditionnelle ou « ordinaire », même si par définition on ne peut jamais la constater ou la vivre.

Pour autant, cette hospitalité inconditionnelle, pour évanescence et insaisissable qu'elle soit, est l'objet, de la part de Derrida, d'une foi, d'une certitude, j'aurais presque envie de dire d'une exaltation tout de même étranges, et qui le font basculer parfois dans des positions, et même dans des formulations ou des discours dans lesquels lui-même habituellement sait reconnaître des schèmes traditionnels, voire métaphysiques, dont la déconstruction pourtant se garde le plus souvent.

Comme s'il y avait là une puissante et obscure source d'attraction, capable d'attirer Derrida lui-même en dépit de toute la résistance qu'il lui oppose.

D'abord, Derrida, de façon très inattendue, pose une hiérarchie entre l'hospitalité inconditionnelle et l'hospitalité conditionnelle : de façon très inattendue, en effet, parce que la déconstruction pourrait se définir comme le refus des hiérarchies « spontanées » entre les couples de concepts qui structurent nos pensées (profond / superficiel ; réalité / apparence ; modèle / copie, oral / écrit, etc.) qui caractérisent le système conceptuel de la « métaphysique » :

7. « C'est bien, cette aporie, une antinomie au sens strict de ce mot, car elle n'oppose pas une loi à une nature ou à un fait empirique, mais deux lois, deux régimes de loi non empirique : elle oppose *La* loi et (à) *des* lois. La tragédie, car c'est une tragédie destinale, c'est que les deux termes antagonistes de cette antinomie ne sont pas symétriques : il y a une hiérarchie, *La* loi est au-dessus *des* lois, donc elle est illégale, transgressive, hors la loi, comme une loi anomique, *nomos a-nomos*, loi au-dessus des lois et loi hors la loi. » (Derrida, Séminaire *L'Hospitalité*, p. 146).

Cette hiérarchie sur le fond s'accompagne d'une opposition entre le singulier de « La Loi » de l'hospitalité inconditionnelle et le pluriel « des lois » de l'hospitalité conditionnelle ou ordinaire. Or, l'opposition entre un singulier essentialisant et originaire et un pluriel de dérivation et de secondarité est surprenante dans un discours déconstructif, dans la mesure où est typique du platonisme le plus classique, tel qu'on peut le lire dans *Le banquet*, et principalement dans le discours où Socrate raconte comment Diotime lui a appris à monter « des » objets beaux « au » beau en soi, au singulier, même si en lui-même, dans la description extatique qu'en donne Diotime, le beau en soi s'avère indifférent à la distinction entre singulier et pluriel comme à toutes les autres distinctions conceptuelles. La thèse d'une « Loi de l'hospitalité inconditionnelle » qui serait supérieure hiérarchiquement (c'est-à-dire ontologiquement voire chronologiquement) « aux » multiples lois (ordinaires, relatives, contingentes) de l'hospitalité ordinaire est donc clairement, de la part de Derrida, une embaardée dans le champ de la métaphysique. L'édition du Séminaire sur *L'Hospitalité* ayant été faite avec beaucoup de soin à partir des manuscrits ou plutôt tapuscrits ou compuscrits laissés par Derrida, le lecteur du Séminaire peut constater un fait que ne percevaient peut-être pas les auditeurs à l'époque : le fait que Derrida met presque toujours la majuscule au mot « La » quand il parle de « La loi » de l'hospitalité inconditionnelle, alors qu'il laisse la minuscule au pluriel « les » lorsqu'il évoque « les lois » de l'hospitalité conditionnelle ou ordinaire. On pouvait le constater dans la citation 7 ci-dessus ; cette pratique typographique est constante dans le Séminaire. Il arrive même à Derrida, lorsqu'il parle de « La Loi » de l'hospitalité inconditionnelle, de mettre une double majuscule : une à « La », une deuxième à « Loi ». Le passage se trouve dans le paragraphe de conclusion de la septième séance, donc en un lieu qui est en lui-même, déjà, un moment d'insistance :

8. « Car La Loi de l'hospitalité absolue est aussi une loi universelle de la singularité, un droit à la singularité et à l'altérité absolues. » (Derrida, Séminaire *Hospitalité*, Septième séance, § de conclusion, p. 273. Les majuscules et les italiques sont de Derrida).

Ces redoublements de majuscules au moment de parler de « La Loi » évoquent bien sûr les procédés typographiques par lesquels on évoque Dieu dans les textes écrits, ou dans les Écritures avec un « é » majuscule. Derrida connaît très bien ce procédé, et s'en est moqué en créant les néologismes « majusculer » et « émajusculation »... La métaphysique traditionnelle ne sépare guère, en effet, la figure d'un concept supérieur de celle d'une figure paternelle, masculine, majusculée. Le respect de la majuscule est donc tout autant une marque de respect ou d'appartenance à cette tradition que l'émajusculation est une marque d'irrespect ou d'indifférence moqueuse à son égard... :

9. « **Émajusculation, Majusculer.** Termes *composés*, de « majuscule » et de « émasculer ». Ôter la majuscule (par exemple au mot « Dieu », ou au mot « Être »), c'est d'une certaine façon émasculer, châtrer, couper les attributs de la puissance paternelle ou royale. La *différance*, dans la mesure où elle porte atteinte à toute origine conçue comme unique et divine, est en elle-même un processus d'émajusculation (*Marges*, p. 28-29 ; *Glas*, p. 13 ; *Genèses, généalogies*, p. 20). « Majusculer » est l'opération contraire, par laquelle Genet donne des noms « communs » avec la majuscule à ses personnages : Mimosa, Querelle, Divine, etc. (*Glas*), et que pratique aussi Lacan (*La Bête et le souverain*, I, p. 148). » (Ch. Ramond, *Dictionnaire Derrida*, Ellipses, 2016).

On ne peut donc pas considérer comme de peu d'importance, dans un texte de Derrida, ces hiérarchies, ces distinctions entre le singulier de « la » loi d'hospitalité inconditionnelle et le pluriel « des » lois de l'hospitalité conditionnelle, et les majusculisations qui les signalent et les soutiennent.

Si étonnant cela paraîtra peut-être, Derrida emprunte ainsi souvent, dans le Séminaire *Hospitalité*, un langage et des schèmes de pensée qu'il critique ou déconstruit le plus souvent par ailleurs. L'opposition entre « une loi » ou « la loi », absolue, inconditionnelle, et « les lois » relatives, conditionnelles, accompagnée de la supériorité de la première sur les secondes est ainsi l'un des schèmes les plus classiques de la pensée politique, illustré dès l'antiquité par l'opposition entre Antigone et Créon. Et on sent Derrida, dans un passage où il évoque la double nécessité de la loi d'hospitalité inconditionnelle *et* des lois d'hospitalité conditionnelle (en gros, la morale et la politique), acculé à une sorte de conciliation entre les deux types de lois guère plus satisfaisante pour la pensée que pour lui-même :

10. « C'est la question du politique, c'est pourquoi il est très difficile – c'est ça le *double bind* ici – de s'installer, pour ce qui est de l'hospitalité, dans le politique qui limite trop l'hospitalité, mais il est difficile aussi de critiquer le politique et de dire : 'Bon, on va franchir les limites du politique pour aborder ou accéder à l'hospitalité pure' parce qu'à ce moment-là, on peut

aboutir nulle part, et confondre l'hospitalité avec le contraire et laisser libre champ à la haine ». (Derrida, Séminaire *Hospitalité*, p. 196).

Mon hypothèse est que Derrida subit l'attraction de la métaphysique particulièrement dans le Séminaire sur l'hospitalité, parce que cette question de l'hospitalité, même si ça n'apparaît pas nécessairement à première vue, et même si Derrida lui-même ne le formule pas ainsi, est une façon pour la philosophie de dire de façon un peu détournée sa hantise principale, à savoir la hantise de son rapport à la réalité.

Derrida insiste souvent, dans le Séminaire sur *Hospitalité*, sur le fait que la question de l'hospitalité est proche conceptuellement de (voire équivalente à) la question de « l'accueil ». Or, le phantasme de l'accueil de la réalité traverse sans aucun doute toute l'histoire de la philosophie, et c'est certainement un des phantasmes dont il est le plus difficile de se délivrer. Les philosophes les plus importants de la tradition, et jusqu'à l'époque contemporaine, sont presque unanimes sur ce point. La philosophie se conçoit dès l'origine, dans le plus célèbre texte de son histoire naissante, l'allégorie platonicienne de la caverne, comme un extase entièrement passif, dans lequel le prisonnier se laisse entièrement pénétrer, transir, remplir, par le flux lumineux qui vient du soleil, et se met à partir de là à prononcer le discours de la philosophie et de la vérité. La philosophie est pleine de ce phantasme de passivité, de réception entièrement passive, de la réalité, qui correspond assez bien à l'hospitalité inconditionnelle dont parle Derrida, qui a d'ailleurs créé le très beau néologisme « pénétre », avec un accent circonflexe, pour signifier, entre autres, la dimension « pénétrante » de la réalité. On le voit chez les stoïciens, qui recherchaient l'accord avec l'ordre du monde. On le retrouve à l'époque moderne chez deux de ses principaux représentants, Descartes et Spinoza, d'accord l'un et l'autre sur le fait que la connaissance consiste en quelque sorte à ouvrir la porte à une vérité qui vient vous envahir, et vis-à-vis de laquelle il convient d'être entièrement accueillant et passif. Descartes écrit ainsi, dans une lettre à Regius de mai 1641 :

11. « *Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio* » (« L'intellection est proprement la passion de l'âme, et l'acte de volonté son action »). (Descartes, Lettre à Regius, mai 1641).

L'intellection est la passion de l'âme... magnifique formule, qui résume bien le plus haut idéal de la connaissance : accueillir le vrai, ou le réel, tel qu'il est, sans intervenir, sans le modifier, comme un hôte vraiment hospitalier accueille le voyageur sans lui imposer quoi que ce soit... Descartes accueillera ainsi en lui avec une passivité totale, dans la cinquième *Méditation*, l'évidence de l'existence de Dieu ; et il précisera quelques années plus tard (en 1648, au marquis de Newcastle) qu'

12. Il s'agit « non tant de saisir les perfections de Dieu que d'être saisi par elles <illasque non tam capere quam ab ipsis capi> » (Descartes, au Marquis de Newcastle, 1648).

Le « concept » (latin *conceptus*, allemand *Begriff*) exprime l'idée d'une « prise ». Mais on voit clairement ici que la connaissance ultime, celle de Dieu, consiste à renoncer à la prise, et au contraire à se laisser prendre, dans une extase intellectuelle passive, par les perfections divines. On retrouve une idée comparable chez Spinoza lorsqu'il écrit, dans le *Court Traité* :

13. « Comprendre est une pure passion, c'est-à-dire une perception dans l'âme de l'essence et de l'existence des choses ; de telle sorte que ce n'est jamais nous qui affirmons ou nions quelque chose de la chose, mais la chose elle-même qui affirme ou nie quelque chose d'elle-même en nous » (Spinoza, *Court Traité, Partie 2, Chapitre 16, § (5)* ; Traduction de Joël GANAULT in Spinoza, *Œuvres, I, Premiers Écrits*, Paris : PUF, 2009, p. 337).

Ou dans les *Pensées Métaphysiques* :

14. « Les idées ne sont pas autre chose en effet que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit <narrationes sive historiae naturae mentales> ». (Spinoza, *Pensées Métaphysiques* I 6 ).

Cette idée d'un accueil du réel tel qu'il est, d'une soumission jouissive au réel, court à travers toute la philosophie, qu'on la considère comme recherche de la vérité ou de la sagesse. Elle est exprimée par Sartre d'une façon amusante et joyeuse dans un texte publié en 1982 dans *Les Temps Modernes*, où Sartre raconte un superbe « coup de pied au cul » qu'il avait reçu pendant sa captivité pendant la guerre :

15. « Hier soir, par exemple, j'ai pris plaisir à recevoir un coup de pied au cul. Je m'étais attardé et l'heure du couvre-feu était passée depuis longtemps... Comme j'arrivais à pas de loup, dans l'allée latérale, j'ai reçu en plein visage le feu d'une lampe électrique... La sentinelle s'est mise à gueuler en me menaçant de sa baïonnette. J'ai compris qu'il n'avait pas l'intention de me plonger sa baïonnette dans le ventre, mais qu'il jouait avec l'idée de m'en piquer les fesses : il attendait que je lui tourne le dos. Je fis lentement volte-face ; jamais je n'ai senti si vivement et si nettement toute cette viande impotente qui se tasse au bas de mon dos. Finalement, j'ai reçu un formidable coup de pied qui m'a projeté contre la porte. J'ai dit aux copains : 'je viens de recevoir un de ces coups de pied au cul !' et ils se sont tous mis à rire de bon cœur » (Jean-Paul SARTRE, « Les carnets de Mathieu », in *Les Temps Modernes*, septembre 1982, p. 451-452, Cité in Annie COHEN SOLAL, *Sartre*, Gallimard, 1985, p. 214-215).

Le côté joyeux de ce coup de pied me semble symbolique d'une attente philosophique. Le philosophe attend que le réel lui « mette un coup de pied au cul ».

C'est le signe que le contact est établi, et qu'on n'était pas sur la bonne voie. C'est donc le signe d'un progrès vers la vérité, peut-être vers la sagesse...

Eh bien la loi inconditionnelle de l'hospitalité, telle que la présente Derrida, concentre et rassemble tous ces traits traditionnels de la philosophie. Derrida développe en effet à nombreuses reprises, dans son Séminaire, l'idée selon laquelle la véritable hospitalité, l'hospitalité absolue ou inconditionnelle, consisterait à accueillir celui qui demande l'hospitalité, non seulement sans lui poser aucune question, sans lui demander son nom, mais au-delà encore, à

16. « donner à l'arrivant tout son chez-soi et son soi, lui donner son propre, notre propre, sans lui demander ni son nom, ni contrepartie, ni de remplir la moindre condition » (Derrida, Séminaire *Hospitalité*, p. 146).

Une hospitalité, précise Derrida un peu plus loin,

17. « qui commence par s'ouvrir sans question et inconditionnellement par un 'Viens', 'Entre', 'Rentre', qui que tu sois et quoi que tu veuilles. » (Derrida, Séminaire *Hospitalité*, p. 266).

« Qui que tu sois et quoi que tu veuilles »... On a envie de crier : attention, Jacques, ça peut être dangereux !... Mais Derrida ne s'en tient même pas là, il n'écoute plus rien ni personne, il va encore plus loin, en se demandant (et en répondant implicitement par l'affirmative) si on ne devrait pas aller jusqu'à dire que l'hospitalité inconditionnelle

18. « commande, invite, appelle, commande de, invite ou peut-être appelle à s'offrir, à offrir l'hospitalité, donc à s'offrir soi-même, indistinctement, non seulement au vivant animal, humain, divin, mais à ce non-vivant qu'on appelle un mort, un mort qui demande l'hospitalité, [...] un mort qui de quelque façon frappe à la porte, un spectre, un mort comme revenant, qu'il soit animal, humain ou divin ». (Derrida, Séminaire *Hospitalité*, p. 280).

L'hospitalité inconditionnelle, que Derrida n'hésite pas à appeler une « folie » (p. 88 et 212), consisterait ainsi non seulement à accueillir l'autre, quel qu'il soit (« Je ne dois même pas savoir qui est l'autre, celui que j'accueille, que je reçois », déclare Derrida p. 179, dans une formulation à la fois théologique et hyper-sexualisée, type backroom), le laisser pénétrer entièrement mon intériorité, mais aussi lui offrir tout ce que j'ai de plus précieux, jusqu'à ma femme ou ma compagne, et enfin « m'offrir moi-même » dans une sorte de sacrifice de toute évidence jouissif par lequel je me dépouillerais au profit de l'Autre avec un grand A non seulement de toute propriété, mais de toute trace d'autonomie, de subjectivité, ou de maîtrise.

Derrida a beaucoup sexualisé l'ontologie et la théologie, notamment dans *Glas*. Le Séminaire sur l'Hospitalité exprime à son tour, d'un bout à l'autre, le fantasme d'un viol par la réalité (qui peut être l'objet d'une rationalisation secondaire, bien sûr, comme caractérisation du cœur même de la démarche philosophique, comme je viens

de le rappeler). L'hospitalité, chez Derrida et en général, ne peut se séparer de la considération de « l'arrivant », et donc de ce ou de celui qui arrive de façon imprévue voire imprévisible, et donc de l'événement. Toutes ces notions sont liées. L'hospitalité absolue se présente ainsi, comme l'« événementialité pure de l'événement » dans *Le concept du 11 septembre*, sous la forme d'un ravissement, d'un « abandon », d'une extase mystique, de quelque chose « qui vien<drai>t sur moi de haut », dans lequel on devrait éprouver une véritable jouissance à subir passivement une sorte de viol événementiel (*Le 'concept' du 11 septembre*, p. 194), à la manière de Ganymède enlevé par Zeus, qui nous laisserait pantelants et démunis devant un « événement digne de ce nom » qui ne serait tel qu'à ne jamais pouvoir être « compris » (*ibid.*, p. 139 ; thème repris dans *Penser à ne pas voir*, p. 61-62, où la dimension de viol souhaité est presque explicite). On trouve la même insistance dans « Le temps des adieux », où Derrida insiste sur la nécessité de se « laisser surprendre » par ce qu'on n'attend pas (p. 6), et sur le fait que l'événement vienne

19. « par le 'dos', par ce qui vient et revient de derrière moi, toujours, dans mon dos, ne se présentant jamais de face en face de moi, pas même comme la face ou le visage de l'autre » (Derrida, « Le temps des adieux », p. 31).

On comprend mieux, alors, je pense, l'insistance toute particulière (je dirais même la trouble complaisance) avec laquelle Derrida évoque longuement, dans le Séminaire sur l'hospitalité (p. 172 sq), l'histoire abominable, presque insoutenable, des « filles de Loth », cet homme qui, selon l'Ancien Testament, pour préserver les voyageurs (des anges) auxquels il a offert l'hospitalité de sa maison, alors qu'une bande de sodomites (c'est-à-dire d'habitants de Sodome) les réclament pour les molester, choisit d'offrir aux agresseurs, selon les versions, ses deux filles vierges, ou sa compagne, qui se voient ainsi violer toute la nuit par la bande en question, jusqu'à en mourir (selon les versions)... Derrida nous rappelle au passage (208) qu'Augustin a trempé dans cette infâmie ; qu'aux yeux d'Augustin il était en effet moins grave de violer une femme à mort qu'un homme... sans doute parce qu'elles en ont plus l'habitude ? Ou parce qu'elles sont prédisposées à ce genre de choses ?... Prêtes à accueillir l'altérité ?... Hospitalières ?...

Il m'a été impossible de comprendre ce que Derrida essayait de dire ou de faire comprendre en s'attardant sur cette épouvantable histoire. Voulait-il dénoncer la folie de l'hospitalité inconditionnelle ? Illustrer la possibilité en elle du « mal radical » (p. 195-196) ? Laisser entendre que la vérité de tout geste d'hospitalité est dans l'acceptation de cette possibilité du viol et du meurtre ? Un peu de tout cela sans doute. Peut-être Derrida se rendait-il vaguement compte (ce serait ma lecture) que la conception réaliste de la philosophie, c'est-à-dire la conception la plus traditionnelle selon laquelle la philosophie consiste à accueillir passivement le réel, conception que toute la déconstruction combat par ailleurs comme typiquement fantasmatique (voyez

la scène finale de la galerie de peinture dans *la voix et le phénomène*), que cette conception, donc, de la philosophie comme « réalisme » et comme « hospitalité au réel quel qu'il soit » était non seulement impossible mais dangereuse et violente ? Ce serait plutôt ma lecture, en effet, car je pense depuis longtemps qu'une position « réaliste » en philosophie est toujours au fond une position violente – une des raisons pour lesquelles je la combats philosophiquement en essayant d'en mettre en évidence les apories et les impasses<sup>2</sup>.

Derrida aurait ainsi, peut-être, confusément entrevu ce qu'avait bien vu Kant, à savoir que le maintien d'une position « réaliste » empêchait de résoudre l'antinomie de la raison pure comme celle de l'hospitalité. Il me semble en effet que l'adoption, non pas d'un « idéalisme transcendantal », comme chez Kant, mais d'un point de vue rigoureusement constructiviste (ou déconstructiviste, comme on voudra), selon lequel les catégories ou les concepts n'ont *jamais* affaire à la « réalité », et n'ont donc pas à lui donner accueil ou à lui offrir l'hospitalité, permettrait d'envisager la solution de l'aporie de l'hospitalité en considérant qu'elle prend plutôt trois formes que deux.

La première forme d'hospitalité serait l'hospitalité avec « invitation » et discours de « bienvenue ». C'est l'hospitalité conditionnelle, celle que nous vivons aujourd'hui, elle est souvent heureuse. Comme le dit très justement Derrida, cette forme d'hospitalité et de générosité ne se sépare pas de la mise en avant d'une autorité et d'une maîtrise, dans le cadre de la propriété d'un chez-soi. C'est la seule qui porte vraiment le nom « d'hospitalité » dans le langage ordinaire.

La deuxième forme d'hospitalité serait l'accueil d'autrui sans « invitation », mais avec « consentement » ; cette forme d'accueil serait plus féminine, tandis que la première serait plus masculine ; la séduction et la maternité relèveraient de cette deuxième forme d'hospitalité. On peut accueillir ou consentir à quelqu'un qu'on n'a pourtant pas invité. L'enfant qui se développe dans le ventre de sa mère n'est pas comme un individu tout fait qui sonnerait à la porte. Relèveraient également de cette deuxième forme d'hospitalité celle que Mgr Myriel offre à Jean Valjean (même si, de façon subtile, cet évêque porte avec lui la « bienvenue » dans son prénom...) ; Jean Valjean n'a pas été invité, il est cependant accueilli et se voit en plus offrir des biens

---

<sup>2</sup> Voir notamment « Clément Rosset – La cohérence du réalisme », Préface du livre de Stéphane VINOLO : *Clément Rosset – La philosophie comme anti-ontologie*, Paris : L'Harmattan, 2012, p. 9-35 (Lire [ici](#)) ; et « Pour une philosophie sans objets ni concepts », Intervention au Collège International de Philosophie (« Les samedis, débats autour d'un livre »), Séance consacrée à l'ouvrage collectif *Les concepts en philosophie – Une approche discursive*, Frédéric Cossutta éd., Limoges : Lambert-Lucas, 2020), Organisée par Nathalie Périn, Sorbonne, samedi 15 janvier 2022 (Lire [ici](#)). La critique du « réalisme » sous-tend l'ensemble de mes *Vingt-quatre études de philosophie du langage ordinaire*, et la plupart de mes travaux.

précieux. La plupart des hospices (on peut penser à Mère Thérèse) relèvent de cette deuxième catégorie (consentement à l'accueil, sans invitation).

La troisième forme d'hospitalité (pénétration de force, sans invitation ni consentement) ne mériterait pas le nom d'hospitalité, mais plutôt celui de « viol ». Je la mentionne tout de même car l'hospitalité inconditionnelle de Derrida, et de toute la tradition qui conçoit la philosophie comme accueil d'un « réel » qu'on n'a pas invité, pas souhaité, et qui néanmoins s'impose à vous de force et sans ménagements, appartient entièrement à cette troisième catégorie. Notre rapport à la réalité relève d'ailleurs très souvent de la catégorie 3 (accueil forcé, viol, sans invitation ni consentement) : les virus, les accidents, la mort, ce à quoi « on se cogne », le réel : nous devons accepter tout cela alors que nous ne l'avons pas invité à entrer et que nous sommes loin d'y consentir toujours. La plupart des sagesse font de cette acceptation leur accomplissement. Cette troisième forme d'hospitalité engendre donc à la fois le rejet et une sourde attirance : c'est la définition même de la philosophie (comme stoïcisme), la définition la plus populaire et la plus générale : prendre les choses « avec philosophie », c'est accepter « le réel tel qu'il est », ce qu'on n'a pas invité et à quoi on n'a même pas consenti, y compris bien sûr la mort. Comme on le voit chez Spinoza ou chez Nietzsche, c'est la catégorie éthique la plus haute, le « consentement » qui est en même temps « contentement » (*l'acquiescentia in se ipso*) ou le grand « oui » au monde. Mais on ne dirait tout de même pas que c'est un acte d'hospitalité, précisément parce qu'on ne peut pas le refuser, s'y opposer ; or l'hospitalité correctement entendue suppose l'invitation, c'est-à-dire aussi la possibilité de ne pas inviter.

Je vous remercie pour votre attention.