



## Accueillir l'impossible : Derrida, Maldiney et le problème de l'hospitalité

KYRIAN BENKATBACH

*Katholieke Universiteit Leuven*

✉ [kyrian.benkatbach@student.kuleuven.be](mailto:kyrian.benkatbach@student.kuleuven.be) - [kyrianbnk@gmail.com](mailto:kyrianbnk@gmail.com)

**Résumé** Jacques Derrida est l'un des penseurs les plus importants de l'*hospitalité*, que ce soit du point de vue de la philosophie politique ou d'une métaphysique de l'altérité. Néanmoins, la compréhension derridienne de la passivité, la caractéristique primordiale de l'hôte, doit être réévaluée et comprise comme *transpassibilité*, telle que déployée par Henri Maldiney, si elle veut maintenir son caractère *inconditionnel*. Nous défendons l'idée que l'hospitalité inconditionnelle n'a de sens que si l'on adopte la conceptualisation maldinéenne d'une passivité radicale à l'égard du rien et d'une ouverture vers l'absolument autre. Nous atteindrons ainsi une compréhension plus adéquate de l'essence de l'hospitalité, reconnaissant son appartenance à la dimension pathique de l'existence. Cette réforme de l'hospitalité derridienne nous permettra de la défendre face à des objections qui lui ont été faites. Notre article n'est pas qu'une simple critique de Derrida d'un point de vue maldinéen, mais aussi la première pierre à ce qui sera, nous espérons, un dialogue important entre les deux philosophes.

**Mots-clés** : hospitalité, intentionnalité, événement, altérité, passivité, impossibilité, devenir-autre, transpassibilité, transpossibilité, nudité, Jacques Derrida, Henri Maldiney.

## Introduction

Jacques Derrida et Henri Maldiney sont deux penseurs majeurs de l'altérité, Derrida pense l'accueil de l'altérité comme *événement* et comme *impossibilité*, thèmes fondamentaux caractérisant ce que Maldiney désignait comme *transpossibilité-transpassibilité*<sup>1</sup>. Pour Derrida, il n'y a d'hospitalité, c'est-à-dire d'accueil de l'altérité, qu'hospitalité *inconditionnelle*. Car penser une hospitalité réellement capable d'accueillir l'Autre ne peut être une hospitalité de droit, une hospitalité conditionnée par des normes. Car une hospitalité conditionnelle est toujours sur le fil « de se convertir en son contraire ; donc de traiter en ennemi, en ennemi virtuel, mais aussi bien, inconsciemment, en ennemi réel celui ou celle qu'elle accueille »<sup>2</sup>. Une hospitalité, pour se montrer réellement capable d'accueillir Autrui, doit être hospitalité infinie, inconditionnelle, absolue et même aporétique. Nous allons démontrer que, du point de vue derridien, l'éthique, se confondant avec l'hospitalité en tant que capacité d'accueillir cet Autre, doit relever de la transpassibilité si elle veut demeurer hospitalité inconditionnelle. Maldiney nous livre les outils conceptuels indispensables nous permettant de parvenir à l'essence de l'hospitalité inconditionnelle et de son importance d'un point de vue existentiel. Nous tenterons ainsi de montrer le *faux-départ* sur lequel repose l'hospitalité derridienne, racontant la dimension du pathique à laquelle elle appartient nécessairement si elle veut être hospitalité inconditionnelle.

Pour comprendre la nature de ce *faux-départ* nous devons nous confronter à une Autre altérité que celle humaine. Car le questionnement phénoménologique sur l'altérité est en même temps questionnement de la facticité, celle de mon monde, de mon appartenance au monde, de mon *y être*. Face à un autre humain, il est extrêmement aisé d'oublier cette facticité en raison de la communauté d'appartenance au monde que nous formons avec Autrui, risquant, au final, de dissoudre cette structure facticielle de mon monde en une structure formelle et nécessaire à toutes facticités. En revanche, avec l'apparition d'un animal, est soulevée la question de savoir si la structure facticielle de ma vie et de mon monde est partagée avec l'animal. Attention, nous ne posons pas de radicale hétérogénéité entre existence animale et humaine, mais nous ne présumons pas a priori une communauté formelle d'existence dont le

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier Marie-Geneviève Pinsart pour l'aide apportée lors de l'écriture de cet article.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité I*, Paris XIXe, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida » I, 2021, p. 87.

contenu peut être livré à travers l'examen de notre propre existence. Cela permet de poser la question de l'altérité sans perdre de vue la facticité, même si, au final, nous nous rendons compte que nous formons une communauté de monde avec cet animal. C'est exactement ce à quoi fera face Derrida dans la *passion de l'animal*, une passivité radicale accueillant une Autre facticité sans rien en présumer. Depuis cette radicale passivité à l'égard de la facticité d'autrui nous dévoilerons la dimension pathique de l'hospitalité en ce qu'elle réside dans l'accueil d'un *monde*, seulement possible depuis la contingence de mon monde et du monde d'Autrui.

Nous estimons ainsi que les développements sur l'*éthique et l'hospitalité* de Derrida sont de l'ordre de la *transpassibilité* et de la *transpossibilité* telle que développée par Maldiney. Ainsi, dans un premier temps (1) nous partirons de ce que Derrida nomme la *passion de l'animal*, telle que décrite dans *L'animal que donc je suis*. Passion de l'animal qui est une expérience de la nudité dans la rencontre avec une altérité plus autre que celle de mon prochain. À partir de cette méditation derridienne, nous remonterons à cette sphère *pré-subjective* dans cette nudité, une sphère de pure passivité imposée par le face-à-face avec Autrui. Nous montrerons comment Derrida retourne la situation lévinassienne ouvrant ainsi à une sphère de pure passivité correspondant à ce que Maldiney décrit comme *transpassibilité*. Dans un deuxième temps (2) nous restituerons ce que Maldiney entend par transpassibilité. Dans un troisième temps (3), nous montrerons comment la façon dont Maldiney caractérise cette transpassibilité s'applique à l'hospitalité, et l'enrichit. Nous prendrons l'exemple de la critique faite par le sociologue Joan Stavo-Debaugé à Derrida, afin de montrer comment Maldiney fournit les outils nécessaires pour répondre à cette objection. Enfin, dans un quatrième et dernier temps (4), nous montrerons les limites du rapport de Derrida à l'altérité, restant dans la structure intentionnelle, et montrerons, avec Maldiney, qu'il faut admettre une *in-intentionnalité* radicale de l'altérité.

## 1. Passivité dans l'expérience de la nudité

L'ouverture à l'altérité animale chez Derrida est une éthique déterminée comme accueil de l'altérité radicale, accueil de l'impossible. Si Levinas prenait comme figure de l'altérité le visage humain, Derrida radicalise en choisissant le point de vue « plus autre que tout autre »<sup>1</sup>, plus Autre que l'autre humain. Cette altérité depuis laquelle l'animal, ce chat, me regarde, concentre

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 29.

l'opportunité de la pensée d'une Autre Altérité. Le début de *L'animal que donc je suis* présente une scène particulièrement intéressante où Derrida décrit une rencontre avec son chat. Ce face-à-face est une exposition de la nudité. Nudité réelle de Derrida, dans sa salle de bain, mal à l'aise devant le regard de son chat, mais, surtout, renversement du paradigme lévinassien. *Totalité et infini* décrit l'expérience de la nudité comme étant premièrement nudité du visage, à savoir le fait que le visage me regarde, se tourne vers moi de lui-même<sup>1</sup>. Levinas décèle néanmoins un sens, qu'il dit différent, de la nudité semblant se rapporter à l'expérience de Derrida : à savoir « la nudité du corps ressentie dans la pudeur »<sup>2</sup>. Mais Levinas ne laisse aucune place à cette expérience qui se réfère, selon lui, à la nudité du visage, donc à cette irruption de l'altérité. La nudité décrit donc la nudité du visage qui projette ma propre nudité et la honte. Derrida opère un renversement, où la honte est une honte de ma nudité, non issue de la nudité d'autrui. Car l'animal, cet Autre, « n'est pas nu »<sup>3</sup>, la nudité n'est pas dans l'altérité, mais *dans l'accueil* de celle-ci. La nudité décrite par Derrida est l'exposition de soi à autrui, et non dans le visage d'autrui qui s'impose. La nudité n'est plus ce qui s'impose de l'extérieur, ce n'est pas la nudité *de* ce qui s'impose, mais *ma* nudité face à ce qui s'impose. Je suis nu face au regard forcé et absolu qui *m'expose comme nu*. Ce regard me tombe dessus, j'ai à être regardé ainsi et ce *avoir à être* constitue ma nudité en tant que cela ne devrait pas avoir lieu, je ne devrais pas avoir honte<sup>4</sup>. Cette nudité forcée, cette expérience absolument fondamentale, est une *passivité* :

Je lui suis passivement présenté nu, je suis vu, et vu nu, avant même de *me* voir vu par un chat. Avant même de me voir ou savoir vu nu. Je lui suis présenté avant même de me présenter. *Il n'y a de nudité que dans cette passivité, dans cette exposition involontaire de soi*. La nudité ne se dépouille que dans cette exposition de face, en face à face. [...] Je viens d'accorder la passivité à la nudité. Cette passivité dénudée, nous pourrions la surnommer, d'un mot qui reviendra plus d'une fois, depuis des lieux et selon des registres différents, la *passion de l'animal, ma passion de l'animal, ma passion de l'autre animal*<sup>5</sup>.

Ce passage est de la plus grande importance. La *nudité face au chat*, avoir à être nu, invoquée et imposée par le regard de cet Autre plus Autre que mon

---

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Den Haag, Nijhoff, coll. « Phaenomenologica » 8, 1961, p. 72.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 29. Nous soulignons.

prochain, qui ne me laisse pas de choix, je ne peux que l'accueillir *passivement*. Avoir à être vu passivement. Derrida insiste sur la passivité, la nudité, ce n'est pas *s'exposer* à autrui. Arrêtons-nous sur ce renversement du cadre lévinassien, car si l'accueil de la nudité du visage chez Levinas est passivité, car non intentionnel<sup>1</sup>, alors la nudité est *activité*. Elle est ce *s'imposer* à du visage, là où la nudité derridienne ici est à l'opposé, elle est ce qui est imposé par l'irruption d'autrui. La nudité derridienne est l'hôte là où la nudité lévinassienne est l'invitée. Derrida avait raison d'insister sur la passivité accordée à la nudité, car il faut mesurer la rupture par rapport au cadre lévinassien : *L'accueil de cet Autre plus Autre que mon prochain m'expose passivement comme nu*.

Cette exposition de ma *nudité* est aussi une exposition de la différence anthropologique, ou plutôt des différences anthropologiques et de l'abîme que représentent ces dernières<sup>2</sup>. Cet abîme n'est pas si simple à saisir, tracer une frontière se montre difficile si est pris au sérieux ce face à face, si la nudité exposée face à cet Autre est réellement explorée :

Si l'autoposition, l'autotélie automonstrative du *je*, même chez l'homme, impliquait le *je* comme un autre et devait accueillir en soi quelque hétéro-affection irréductible (ce que j'ai tenté de démontrer ailleurs), alors cette autonomie du *je* ne serait ni pure ni rigoureuse ; elle ne saurait donner lieu à une délimitation simple et linéaire entre l'homme et l'animal<sup>3</sup>.

À partir de cette indétermination d'une nature humaine se pose la question éthique comme hétéro-affection. Comme l'a souligné Jean-François Perrier, chez Derrida penser la relation éthique aux animaux se fait à partir d'une déconstruction d'une nature humaine : « Pour aménager une compréhension des animaux, il faut, selon Derrida, déconstruire la subjectivité qui s'institue dans et par la détermination d'un propre de l'homme, puisqu'elle est déjà le signe d'une violence conceptuelle »<sup>4</sup>. L'ouverture à autrui, dont la nature éthique d'inspiration lévinassienne, doit passer par l'accueil de cet Autre animal. L'éthique animale est autant déconstruction d'une supposée nature humaine

---

<sup>1</sup> Claude Vishnu Spaak, « Le problème phénoménologique de l'expérience passive (Husserl, Heidegger, Levinas) », *Revue philosophique de Louvain*, 111, n° 4, Peeters Publishers, 2013, p. 693-721, p. 715.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>4</sup> Jean-François Perrier, « De la phénoménologie à l'éthique animale : subjectivité et animalité chez Jacques Derrida », *Studia Phaenomenologica*, 17, 2017, p. 223-247, p. 229.

qu'elle est *hospitalité inconditionnelle*<sup>1</sup>. Cet accueil ne peut que détruire l'autoposition autotélique de toute spéculation sur la nature humaine. Le problème éthique est une question d'*impossibilité*<sup>2</sup>. S'ouvrir au problème éthique est s'ouvrir à l'événement impossible, l'impossible accueil d'un Autre. Une impossibilité constitutive de l'hospitalité, car l'hospitalité véritable — que Derrida oppose à une hospitalité qui serait conditionnée et limitée — est une hospitalité infinie où l'hôte renonce à tout pouvoir pour s'ouvrir au pur accueil. Dans un tel accueil, l'hospitalité peut, et doit, être aussi accueil d'« un espace de violence pure qui lui ferait perdre jusqu'à son sens, son apparaître, sa phénoménalité d'hospitalité »<sup>3</sup>. Au cœur même de l'hospitalité se loge l'aporie constituante de son éthique comme une impossibilité constamment ouverte au risque de sa défaillance ; l'hospitalité est constamment sur le fil de la possibilité de son impossibilité, ainsi c'est cette impossibilité constituant l'hospitalité inconditionnelle comme une possibilité. Le fait premier de l'hospitalité réside dans ce caractère paradoxal et aporétique d'une éthique comme impossible, qui doit être pris comme fait fondamental depuis lequel s'oriente et se structure la réflexion. L'aporie n'est pas le point final de la réflexion, fermant la parenthèse, mais bien le fait premier, à assumer comme tel, depuis lequel la philosophie et l'éthique prennent sens.

Accueillir l'Autre est accueillir l'étranger, au sens le plus fort, accueillir ce questionnement venant *de l'étranger*<sup>4</sup>, c'est-à-dire de l'extérieur. Thématique de l'accueil dont la question de l'hospitalité donne la forme et la formulation. Percée vers l'anhumain<sup>5</sup> qui se formule dans l'accueil de l'impossible, l'hospitalité inconditionnelle faisant *irruption* et *événement* dans l'ordre diachronique<sup>6</sup>. L'accueil de l'Autre n'est pas *nudité du visage*, mais *l'impossible* exposant ma nudité. Cette nudité se comprend mieux désormais, nudité de l'humain sans ses vêtements, humain qui « serait le seul à s'inventer un vêtement pour cacher son sexe »<sup>7</sup>. *Face à l'impossible, l'humain se retrouve dénu(d)é de son humanité*, dénué de toutes les différences anthropologiques

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>2</sup> Sur ce sujet voir François Raffoul, « Derrida et l'impossible », *Revue de métaphysique et de morale*, 53, n° 1, Presses Universitaires de France, 2007, p. 73-88, <https://doi.org/10.3917/rmm.071.0073>.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité I*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2021, p. 87.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>5</sup> Jean-François Perrier, « De la phénoménologie à l'éthique animale : subjectivité et animalité chez Jacques Derrida », *art. cit.*, p. 230.

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 309.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 20.

face à l'exigence de l'accueil inconditionnel requis par la rencontre. La nudité est le nom de cette couche pré-anthropologique seule à même d'assumer l'Altérité en tant que telle.

Ce qui est premier, donc, ce n'est pas le visage d'Autrui, mais cette *passivité*, cet accueil, la dimension de l'accueillir en elle-même est première<sup>1</sup>. Mais attention, ce n'est pas un moyen de la part de Derrida pour réintroduire discrètement une philosophie où la subjectivité serait un point de départ. Au contraire, l'éthique derridienne évite de ramener la question de l'accueil et de l'éthique à une quelconque subjectivité, et ainsi rendre compte de la constitution, fidèle à Levinas, du *je* par l'accueil de l'altérité<sup>2</sup>. Cet accueil, afin de ne pas le conditionner, ne peut être que passivité, passivité inconditionnelle. Mais quelle est la nature de cette passivité dans l'accueil de l'altérité ?

Nous estimons que cette nudité fondamentale peut et doit être interprétée dans les termes de la *transpassibilité* telle que développée par Maldiney. *La nudité est une transpassibilité*. Maldiney déclarait ceci : « Il existe une transcendance dans la passivité, qui n'est pas celle du projet et qui est constitutive de l'existant comme personne »<sup>3</sup>. Pour ce penseur de l'événement, dans ce qu'il a de radicalement autre, « L'événement par excellence est la rencontre »<sup>4</sup> car « Il n'y a de rencontre que de l'altérité »<sup>5</sup>. Une transcendance qui ne s'annonce pas, car sans prémisse. Une scène similaire à celle de la passion de l'animal est décrite par Maldiney, rapportant l'expérience d'un chasseur de chamois. Le chamois ne s'annonce pas et le chasseur ne peut qu'être impréparé : « “ On ne l'a pas vu venir. Tout à coup il est là. Comme un souffle. Comme un rien. Comme un rêve ” »<sup>6</sup>. Cette rencontre de l'animal n'est pas qu'une simple occurrence pour le chasseur, mais une transformation de son *être* : « Une conversion soudaine de l'être au monde. Avec ce *rien*, dans ce *rien*, de ce *rien*, en même temps que l'animal, le ciel et la terre surgissent de nouveau »<sup>7</sup>. Dans la *rencontre*, l'horizon est percé par le surgissement d'une transcendance, un impossible dont l'apparition est synonyme de la *déroute* de

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2022, p. 27.

<sup>2</sup> Jean-François Perrier, « De la phénoménologie à l'éthique animale : subjectivité et animalité chez Jacques Derrida », art. cit., p. 227.

<sup>3</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, 1<sup>re</sup> éd., Grenoble, J. Millon, coll. « Collection Krisis », 1991, p. 351.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>7</sup> *Ibid.*

mon monde<sup>1</sup> et de sa *transformation* dans la génération « de l'instant-lieu où le ciel et la terre et l'intervalle surgissent dans l'ouvert »<sup>2</sup>. Maldiney insiste, tout dans la rencontre est anticipé sauf le *là* du chamois, l'apparaître d'un *y être* autre ne fait pas partie des possibilités du chasseur : « La dimension pathique liée à l'apparaître est la sur-prise »<sup>3</sup>. Quand Maldiney écrit cela, il insiste déjà sur ce que Derrida manque : la dimension *pathique* de la rencontre. Cette ouverture pathique, cette passivité à la transcendance impossible, renvoie à la transpassibilité de l'existence. Pour comprendre ce que cela implique, il nous faut d'abord restituer ce qu'entend Maldiney par *transpassibilité*.

## 2. Qu'est-ce que la transpassibilité ?

La phénoménologie de Maldiney, spécifiquement son couple *transpassibilité-transpossibilité*, nous offre une conceptualisation capable de saisir plus adéquatement l'hospitalité inconditionnelle. Notre but n'est évidemment pas de réfuter, à l'aide de Maldiney, une telle conception de l'hospitalité. Nous désirons montrer que si Derrida veut maintenir l'hospitalité comme accueil *absolument inconditionnel* de l'altérité, notamment l'altérité animale, comme un *autre absolu* me mettant à nu, s'impose alors quelque chose de l'ordre de la transpassibilité-transpossibilité. Pour Maldiney, tout comme pour Derrida, il n'y a de rencontre de l'altérité que de l'imprévisible, absolument irréductible à un ordre causal :

La capacité de subir n'est déterminée par aucun a priori. Comme l'événement lui-même, l'existence qui l'accueille est hors d'attente, infiniment improbable. Elle n'a rien à attendre, rien à attendre de l'étant<sup>4</sup>.

Accueillir l'altérité est un accueil au-delà de mes possibles, de mon savoir et de mes attentes. Mais avant d'étudier les liens entre les deux philosophes, il faut expliciter la nature de ce que Maldiney entend par *transpassibilité-transpossibilité*. Il faut toujours comprendre ces deux termes comme une unité conceptuelle et *jamais* comme un clivage (transpassibilité-sujet qui se rapporterait à un transpossible-objet), et ce pour des raisons que nous détaillerons plus loin. La transpassibilité est un *pli existentiel*<sup>5</sup>, le pli originaire du soi et du monde

<sup>1</sup> Henri Maldiney, « L'irréductible », *Epokhè*, J. Millon, 3, 1993, p. 11-49, p. 44.

<sup>2</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 295.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 361.

ouvert à l'événement du Sentir. Le monde et le soi ne s'ouvrent que dans un événement et les événements sont des métamorphoses radicales du soi et du monde<sup>1</sup>. L'apparition et la transformation du Sentir à travers les événements sont, nous dit Maldiney, « irréfutable autant qu'injustifiable »<sup>2</sup> en tant qu'ils ne sont pas des événements au sein du monde mais bien des événements ouvrants et rendant possible le monde<sup>3</sup>. C'est une ouverture à, dans l'accueil de l'événement transformateur, un *devenir-autre*<sup>4</sup> dans une capacité à la nouveauté visant l'au-delà de l'horizon des possibilités, ainsi la transpassibilité doit se comprendre comme une ouverture à un au-delà des possibles, à ce qui n'est pas possible, donc un *impossible*<sup>5</sup>. Mais attention, ce n'est pas une impossibilité relative, c'est-à-dire que ce n'est pas un défaut de connaissance dont l'événement révélerait la nature possible ; ce serait donner un sens épistémique à cette notion, donc un sens beaucoup plus restreint. Le transpassible est un événement *absolument* impossible : si l'on imaginait, dans un futur lointain, un humain qui aurait atteint un état d'omniscience et d'omnipotence, le transpassible demeurerait comme impossible, cela par essence. La transpassibilité-transpassibilité est l'essence de notre appartenance au monde et est une capacité de saisie de la caractéristique la plus fondamentale de l'*être* — ou plutôt de notre *y être* en tant que chaque événement met en jeu le moi avec le monde — à savoir le « risque de devenir-autre »<sup>6</sup>.

Décrite ainsi, la transpassibilité semble bien mystérieuse et ne peut faire que difficilement écho à notre expérience, en réalité, cette expérience du devenir-autre nous sommes capables de la faire en raison de notre capacité au Rien. Maldiney parle souvent de l'événement comme venu du *Rien*<sup>7</sup>, de la transpassibilité comme « D'une transcendance vers le Rien »<sup>8</sup>. Il faut comprendre ce *Rien* non pas comme un vide<sup>9</sup>, mais comme un rien de possible, qu'il faut déterminer avec *Le Fond* :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 313 et 394.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>9</sup> *Ibid.*

Le fond est l'indéterminable, l'*apeiron* d'Anaximandre d'où émerge et s'abîme toute finitude<sup>1</sup>.

Le fond ni n'est ni n'est pas ; il n'est ni ceci ni cela. En deçà de l'étant et du néant il a le non-statut du rien, mais du rien sans lequel aucun rien (*res*) ne peut être ni ne pas être. Le fond n'est qu'à exister et l'existant n'est qu'à exister le fond, et pour tout dire, le fonder<sup>2</sup>.

Transpassibilité à l'égard du devenir compris comme *advenir* du *fondement* indéterminable et absolu. Un fond qui n'est donc pas le fondement, comme l'a indiqué Sarah Brunel, car « tout ce qui est ou advient dans le monde constitue un excédent, un “ plus ” par rapport au fond »<sup>3</sup>. L'advenir de l'événement trouve en lui-même, dans son propre advenir — cela prendra sens quand nous verrons l'unité profonde entre transpossibilité et transpassibilité — et ne trouve pas une raison ou une cause dans ce fond. L'avènement et le surgissement se faisant véritablement *ex nihilo*, c'est-à-dire depuis le fond comme Rien sans y trouver de raison.

Plus tôt, nous affirmions qu'il ne fallait surtout pas comprendre le couple transpassibilité-transpossibilité comme un clivage entre deux pôles indépendants. En effet, la transpassibilité à l'égard du Rien ne situe pas deux points qualitativement différents comme un 'sujet transpassible' et un 'objet transpassible'. En réalité, « accueil de l'événement et l'avènement de l'existant sont un »<sup>4</sup>. Cette unité des deux termes est corrélée à un effondrement de l'*intentionnalité*<sup>5</sup>. De l'unité profonde des deux termes, témoigne la *transformation de soi* dans l'accueil de Rien<sup>6</sup>, le transpassible est constitutif de la subjectivité. L'événement est toujours rencontre, la rencontre se confond avec l'événement, et le sujet est constitué et/ou transformé par cette même rencontre<sup>7</sup>. Le transpassible se déploie comme la dimension fondamentale du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Sarah Brunel, « Penser l'altérité avec Henri Maldiney », *Philosophie*, 130, n° 3, Éditions de Minuit, 2016, p. 8-22, <https://doi.org/10.3917/philo.130.0008>, p. 96.

<sup>4</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 422.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 205. Cette détermination in-intentionnelle de la transpassibilité sera un point de critique radicale de la part de Renaud Barbaras, y voyant, de façon analogue à Derrida chez Levinas, la marque d'un *empirisme* : Renaud Barbaras, « L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir ? », Paris, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2014.

<sup>6</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 401.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 352.

*Sentir*, qu'il faut bien différencier du *percevoir*<sup>1</sup>. Là où la perception n'est qu'un face-à-face, une (apparente) distance à l'objet, le Sentir se déploie en deçà du clivage entre le Moi et le Monde à travers l'*Urphänomen* de l'apparaître<sup>2</sup>. C'est l'étonnement le plus archaïque, non pas dans le fait qu'un quelque chose se montre, mais que *se montre* l'apparaître. Éprouver l'Ouvert n'est possible que dans le Sentir humain en tant que capable de s'ouvrir au Rien, Maldiney constituant ainsi sa différence anthropologique<sup>3</sup>. Le Sentir, ou la dimension pathique, ne peut donc être ramené à l'intentionnalité, qui ne s'occuperait que du percevoir<sup>4</sup>. Le transposable ne se comprend que dans l'événement du Sentir « en communication avec le monde », là où « Toute visée intentionnelle se dirige sur une objectité. Elle s'objecte le monde »<sup>5</sup>. En

---

<sup>1</sup> Différence que Maldiney reprend d'Erwin Straus : « La différence entre sentir et percevoir a trouvé son expression la plus juste dans la formule de Straus : “ le sentir est au connaître ce que le cri est au mot ”. Sentir est le propre du vivant, lequel est de tous les étants le seul capable de rencontre » (*ibid.*, p. 379).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>3</sup> Pour Maldiney, la différence anthropologique se constitue ainsi par l'*existence* dont les animaux seraient dépourvus, car « Le rien ne fait pas partie du texte de la vie » (*ibid.*, p. 385). Cela constitue la différence la plus importante entre Derrida et Maldiney, ce dernier reprenant à son compte la zoologie privative heideggérienne. Une zoologie privative qui avait déjà gêné Derrida, car Maldiney, dans sa lecture de Merleau-Ponty, accentuerait sa « dénégation an-anthropologique » (Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy: accompagné de travaux de lecture de Simon Hantai*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 2000, p. 238n). De fait, pour Maldiney, entre l'humanité et le reste du vivant il y a plus qu'une différence anthropologique, il y a une *différence ontologique* (Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 370). La différence se situe dans la donation de la phénoménalité, le vivant n'est que *Pulsion* et d'*Umwelt* alors que le Sentir humain s'ouvre à la transcendance du Rien. L'animal est privé de rapport à soi n'étant qu'obnubilation et pulsion (Frédéric Jacquet, *La transpassibilité et l'événement: essai sur la philosophie de Maldiney*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Philosophies contemporaines » 5, 2017, p. 340). Maldiney n'a que peu d'intérêt pour l'animalité en tant que telle et ce refus d'attribuer l'existence à l'animalité n'est pas le fruit d'une argumentation importante, mais, en réalité, le fruit d'un héritage heideggériano-béhavioristes déterminant l'animal comme simple vivant (Florence Burgat, *Une autre existence: la condition animale*, Paris, A. Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel des idées », 2012, p. 50). Mais cet héritage non interrogé se laisse, par moments, dépasser par la force de l'avènement, en témoigne l'apparition du *là* du chamois attestant de son existence et de sa puissance cosmogénétique.

<sup>4</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 379

<sup>5</sup> Henri Maldiney, *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 2003, p. 30.

d'autres termes, l'ouverture à la transpassibilité n'est possible que par la dimension du *Sentir* qui ne doit pas se confondre avec un acte intentionnel de perception ou de constitution d'un objet.

Insistons sur un dernier point capital pour comprendre les spécificités de la transpassibilité, celle-ci est une ouverture au *Réel* : « L'événement, lui, est in-imaginable et, en cela, réel »<sup>1</sup> ; « Le réel est le couple que nous formons avec le monde »<sup>2</sup> ; « Le réel est toujours ce que nous n'attendions pas »<sup>3</sup>. Cette détermination de l'irruption du transposable à partir du Rien, de l'événement, est une conclusion logique de l'« empirisme » de Maldiney — si, dans le *Sentir*, l'événement ne fait qu'un avec l'avènement, celui-ci se donne comme *réel* « *en-soi* ». L'influence levinassienne apparaît ici déterminante<sup>4</sup>, en effet, l'irruption du *visage* d'autrui n'est jamais donnée selon une esquisse, mais toujours en soi, jamais relativement<sup>5</sup>. La rupture avec Levinas est consumée quand Maldiney désigne l'ouverture à l'altérité, il entend un cadre plus large que la rencontre avec autrui en désignant une ouverture à l'événement, à la réalité, au devenir-autre.

La transpassibilité intervient, pour Maldiney, afin de déterminer notre capacité existentielle à encaisser des *crises* se manifestant comme événements, comme « déchirure de l'expérience et de l'existence dont elle rompt la continuité »<sup>6</sup>. Cette capacité d'assumer l'altérité témoigne du contexte d'élaboration d'un tel concept, devant répondre à des besoins du champ de la psychopathologie phénoménologique (*Daseinanalyse* et *Schicksalanalyse*) tel que déployé dans *Penser l'homme et la folie* (1991).

### 3. Impossibilité et épreuve de l'événement

Le lecteur aura aperçu les liens évidents entre l'hospitalité telle que thématisée par Derrida et la transpassibilité de Maldiney en ce que les deux philosophes

---

<sup>1</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 322.

<sup>2</sup> Henri Maldiney, *Regard, parole, espace*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Œuvres philosophiques / Henri Maldiney », 2012, p. 50.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>4</sup> Svetlana Sholokhova, « De la possibilisation à la transpassibilité. Penser les enjeux thérapeutiques de la Daseinsanalyse avec Maldiney et Levinas » dans éd. F. Bastiani et T. Grohmann, *Penser l'humain avec Maldiney. Approche de la transpassibilité.*, Milan, Mimésis, 2016, p. 126.

<sup>5</sup> Christine de Bauw, *L'envers du sujet : lire autrement Emmanuel Lévinas*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 59.

<sup>6</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 87.

thématisent une *passivité radicale* comme ouverture à l'*impossible* et à l'altérité. Ces liens sont en grande partie tributaires, mais pas uniquement, d'un développement dans un même contexte historico-philosophique relatif à la question de l'*événement*. En effet, les deux philosophes héritent et façonnent ce que Gondek et Tengelyi décrivent comme la *Nouvelle phénoménologie française*, décelant chez une troisième génération de phénoménologues français contemporains une nouvelle manière de considérer la phénoménalité. Désormais entendu comme *événement de sens* s'imposant à la conscience indépendante de toute donation de sens<sup>1</sup>. Leurs appartenances respectives à cette génération permettent des rapprochements faciles, mais notre propos est de faire dialoguer les deux philosophes par-delà la simple comparaison conceptuelle, afin de renforcer les deux armatures philosophiques. En d'autres termes, si les deux philosophes appartiennent à un même contexte philosophico-historique particulièrement propice aux comparaisons et divers rapprochements, nous pensons qu'ils partagent une affinité philosophique dépassant leurs affinités relatives à un contexte partagé.

Derrida parle de l'accueil de l'altérité en des termes proches ou le rapprochant tout de suite de Maldiney :

Penser l'hospitalité à partir de l'avenir, de cet avenir qui ne se présentera pas, ou qui ne se présentera que là où l'on ne l'attendra pas comme présent ou comme présentable, c'est le penser non moins à partir de la mort que de la naissance<sup>2</sup>.

L'hospitalité est pensée dans les termes de l'irruption et non de l'attente, de ce qu'on n'attend pas, à l'instar du réel transposable de Maldiney : « Le réel est toujours ce qu'on n'attendait pas et qu'il n'y a pas lieu d'attendre »<sup>3</sup>. Tout comme la transpassibilité, l'accueil dans l'hospitalité ne peut pas être attente. Pour nos deux auteurs, l'Altérité fait irruption, rompant l'ordre diachronique quotidien<sup>4</sup>, nous livrant le *sens* de l'apparaître<sup>5</sup> et l'ouverture d'un monde.

---

<sup>1</sup> Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 1. Aufl., Berlin, Suhrkamp, coll. « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2011.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 47

<sup>3</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>4</sup> « c'est l'historicité de l'hospitalité absolue, dont l'événement fait irruption, effraction et surprise, une date surprise, donc, et surprenante, déchirant l'ordre de la diachronie habituelle » Jacques Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 309.

<sup>5</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 204.

L'irruption de l'altérité s'impose et *impose* ma transformation<sup>1</sup>. L'éthique (de l'hospitalité) est « possibilité de l'impossible »<sup>2</sup>, pardon de l'impardonnable, « événement qui fait arriver ce qui est impossible »<sup>3</sup>. Pour Maldiney tout comme pour Derrida, cette ouverture à l'impossible est *constitutive de la subjectivité*. Comme le note Jean-François Perrier, l'éthique derridienne marque un *ego* constitué par *l'Autre*<sup>4</sup>, là où pour Maldiney « L'intégration de l'événement est une transformation constitutive »<sup>5</sup>. Si Derrida semble parler de l'accueil de l'altérité en des termes si proches de Maldiney, c'est qu'ils semblent exprimer une même chose : accueillir une authentique altérité suppose une capacité d'en être passible, d'être capable d'accueillir l'impossible en se transformant. La nature de l'hospitalité est *passivité*<sup>6</sup>, accueillir autrui, en tant que plus Autre que mon prochain, suppose une passivité radicale entendue comme ouverture à toute éventualité et au-delà, sans être capable d'anticiper ce qui prendra le visage de l'Autre. Cette *transpassibilité* à l'origine de *l'hospitalité* et de la *passion de l'animal* permet une conceptualisation approfondie de la nature de cette passivité.

Néanmoins, sur un certain nombre de points, la passivité telle que Derrida l'a comprise est contradictoire avec la *transpassibilité* de Maldiney. Derrida semble tenir à la passivité en un sens plus heideggerien. En effet, « quand l'hospitalité a lieu, c'est que l'impossible devient possible, mais *comme* impossible »<sup>7</sup>, Derrida souligne la proximité de cela avec les développements sur la mort de *Sein und Zeit*<sup>8</sup>. *L'Être-pour-la-mort (Sein zum Tode)* représenterait l'impossibilité en tant qu'il est mon possible impossible. Mais *L'Être-pour-la-mort* représente un *possible* et jamais un impossible. Il est le possible le

---

<sup>1</sup> « l'événement est transformateur. Il se fait jour dans la transformation à laquelle son intégration nous oblige » (Henri Maldiney, « Existence, crise et création », Paris, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2014, p. 237).

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité II*, *op. cit.*, p. 152.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>4</sup> Jean-François Perrier, « De la phénoménologie à l'éthique animale : subjectivité et animalité chez Jacques Derrida », *art. cit.*, p. 227.

<sup>5</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>6</sup> Jean-François Perrier, « De la phénoménologie à l'éthique animale : subjectivité et animalité chez Jacques Derrida », *art. cit.*, p. 240; François Raffoul, « Chez lui chez l'autre », *Les Temps Modernes*, 669670, n° 3, Gallimard, 2012, p. 133-56, <https://doi.org/10.3917/ltm.669.0133>, p. 154.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité II*, *op. cit.*, p. 196.

<sup>8</sup> *Ibid.*

plus propre et absolument indépassable du Dasein. Certes, Heidegger dit parfois qu'il est la possibilité de l'impossibilité, néanmoins il insiste surtout sur la mort en tant que *possibilité* :

Dans l'être-pour-la-mort [...] si tant est qu'il a à ouvrir la possibilité citée en la comprenant comme *telle*, la possibilité doit être comprise *sans aucune atténuation en tant que possibilité*<sup>1</sup>.

La mort est prise en tant que *possible*. Ainsi, il n'est pas si évident de rapprocher l'être-pour-la-mort de l'impossibilité. En fait, pour Derrida, la mort demeure, sans aucune atténuation, un possible en même temps qu'un impossible, c'est *la structure spectrale de l'événement*<sup>2</sup>. L'impossible conditionne la possibilité et ainsi continue à la *hanter*, hantise essentielle du possible par l'impossible. Au contraire pour Maldiney, la mort dans ce qu'elle est impossible, est *la fin de la possibilité*<sup>3</sup>. L'impossible s'impose et met fin à toute possibilité, il est la destruction du pouvoir-être. L'impossible n'est jamais en train de hanter le possible, il le chasse, le congédie pour s'imposer de et par lui-même. La mort ne négocie jamais avec la vie, elle ne fait pas partie de son texte, elle reste, face à elle, muette sans en orienter le sens. Quand la mort s'impose, elle ne hante pas les possibles de la vie, elle détruit ses possibilités et la possibilité de la vie elle-même, elle la rend impossible sans la hanter. Quand un individu meurt, toutes ses possibilités sont congédiées et ainsi transformées. La mort d'autrui hante ma vie et les possibles, cela est clair, mais la mort d'autrui n'est pas *mon* impossible, cette mort d'autrui doit avoir son traitement propre. L'impossible chez Derrida semble toujours être sur le fil, dans ce chiasme, avec le possible, là où pour Maldiney l'irruption de l'impossible annihile tous les possibles « Car le réel n'est pas la confirmation du possible. Tout possible suppose d'autres possibles et ne conduit finalement qu'à un réel probable »<sup>4</sup>.

L'impossible est le réel, il s'impose et me pose, sans négociation des modalités possibles, il se donne dans sa complète réalité, et je ne peux que l'intégrer. Intégrer l'événement, c'est toujours devenir autre, se projeter dans

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (traduction E. Martineau), Édition en ligne, §53. Nous soulignons.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement » par Gad Soussana, Jacques Derrida, et Alexis Nouss, dans *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 99.

<sup>3</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 286.

<sup>4</sup> Henri Maldiney, « Existence, crise et création », *art. cit.*, p. 238.

un nouveau monde. L'événement est, comme l'a dit Frédéric Jacquet, *acosmique* et *cosmogénétique*<sup>1</sup>. Nous pourrions dire que, en un sens, l'impossible conditionne le possible, mais en un second temps seulement, le temps cosmogénétique. Le transpossible conditionne le possible, en tant qu'il ouvre un *monde* et un horizon infini de possibles. Mais ce n'est plus en tant qu'impossible qu'il le fait. Et de fait, si l'hospitalité se veut inconditionnelle, mes possibles avant l'accueil sont congédiés par l'accueil même. Accueillir me transforme et change radicalement mes possibilités et détermine « un chez soi qui n'est chez soi que s'il permet à l'autre d'être chez lui »<sup>2</sup>. Mes possibles sont congédiés et la contorsion du moi face à autrui est en vérité une transfiguration par l'*impossible avènement* que je dois assumer comme tel. Ainsi nous voyons la puissance du couple transpassibilité-transpossibilité de Maldiney, dont la forme et les possibilités sont continuellement créées *ex nihilo* à partir de l'accueil même. En d'autres termes, la *transformation de soi* dans la réception de l'événement est une transformation en un *Autre*<sup>3</sup> et non pas une addition d'impossibles sur des possibles.

Cette introduction de la transformation du Moi en Autre radical, en suivant Maldiney, au sein de la conceptualisation de Derrida, permet une compréhension accrue de notre capacité à faire face à l'événement. En vérité, il nous semble que cette intervention s'impose, notamment pour « défendre » Derrida face à une critique proposée par le sociologue Joan Stavo-Debauge. Même si Stavo-Debauge attaque Derrida d'un point de vue sociologique et non philosophique, sa critique porte sur une notion fondamentalement philosophique, à savoir la question de la réceptivité. Ce dernier lui reproche de ne pas avoir pris en compte, dans l'accueil, la capacité d'*encaisser* cette rencontre, qui peut, en tant qu'inconditionnel, se révéler *violente* :

Accueillir et se soumettre aux effets de la rencontre, ce n'est pas seulement donner, c'est aussi être capable de recevoir ce qui vient, à quoi il faut pouvoir faire place et donner lieu. Mais c'est également être en mesure d'*encaisser*

---

<sup>1</sup> Frédéric Jacquet, *La transpassibilité et l'événement : essai sur la philosophie de Maldiney*, *op. cit.*, p. 305.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>3</sup> « mon identité devient personnelle quand je sacrifie ce qui est identique (dans le sens de ma continuité) en faveur de mon devenir-autre, un devenir à travers lequel je deviens paradoxalement moi-même » (Petr Prášek, *Le devenir-autre de l'existence : étude sur la phénoménologie contemporaine en France*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2023, p. 147).

(c'est-à-dire de soutenir, de tenir compte, de contenir et de recueillir) ce qui (m')arrive<sup>1</sup>.

Ainsi Stavo-Debauge propose le concept d'*encaissement* pour pallier ce manque Derridien de prise en compte de notre capacité à faire face à l'événement « inappropriable »<sup>2</sup> et ainsi poser la question de l'hospitalité sur une *temporalité plus longue* que sa simple irruption et dissoudre ainsi l'événementialité de l'hospitalité<sup>3</sup>. Stavo-Debauge a raison, Derrida manque d'attention envers la capacité d'accueillir l'altérité. Nous le rejoignons sur ce point : la question de l'hospitalité doit immédiatement poser la question de la capacité à recevoir, que nous estimons être, avec Maldiney, de l'ordre de la transpassibilité. Néanmoins, même si Maldiney pourrait rejoindre le sociologue sur ce point, Stavo-Debauge se méprend sur la temporalité de l'accueil. Ce dernier refuse le primat de la rencontre pour aborder l'hospitalité. Néanmoins, le fait que Derrida laisse indéterminée cette capacité à encaisser ne permet pas de réfuter le caractère *événementiel* de l'accueil d'autrui (en un sens plus large que celui de l'étranger à une communauté). S'il est clair que Derrida ne s'intéresse pas à notre capacité d'encaisser, penser l'hospitalité comme étant, fondamentalement, *transpassibilité* permet de pallier ce problème, tout en gardant le caractère *événementiel* de l'accueil.

L'hospitalité comprise comme transpassibilité permet de comprendre que l'accueil qui serait violence, non bénéfique, moins souhaitable que l'accueil transformateur, en somme « qui ne peut donc rien leur apporter, en tout cas rien de bon »<sup>4</sup>, *n'est précisément pas un accueil*. L'accueil qui n'est pas une transformation de soi, improductif, n'est pas hospitalité. L'hospitalité n'a de sens que transformatrice. En effet, dans une optique maldinéenne, c'est le ne-pas-encaisser l'événement qui est violence. Quand une crise fait irruption, la réaction psychotique<sup>5</sup> est précisément une incapacité de faire face à l'événement qui est suivie d'une disparition de l'événementialité. Une précaution s'impose, nous ne voulons pas ici procéder à une pathologisation de la politique, une politique de refus de l'accueil des réfugiés sur un territoire ne relève

---

<sup>1</sup> Joan Stavo-Debauge, *Qu'est-ce que l'hospitalité ?*, Montréal, Liber, 2017, p. 168.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>5</sup> « Le malade est imperméable à l'événement imprévisible, absolu de tout a priori, parce que — c'est là l'essence de la schizophrénie — il est incapable de transpassibilité. Mais il témoigne de cette dimension d'être qui lui fait défaut, par le travail de l'existence malheureuse » (Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 411).

en aucun cas d'une " politique psychotique ". Cela relève d'une psychiatrisation en refusant le fait politique dans ce qu'il a de politique pour le réduire à une supposée pathologie des acteurs d'une politique. Les politiques refusant l'accueil de réfugiés sur un territoire ne sont pas psychotiques ou, dans le cas où ils le seraient, les raisons de ces politiques ne peuvent être expliquées par une pathologie. Plus simplement, il s'agit de souligner que ce qui, dans la perspective psychopathologique, à savoir celle par laquelle Maldiney a développé son concept de transpossibilité-transpassibilité (raison pour laquelle nous invoquons la comparaison avec la psychopathologie), s'exprime par la psychose va se matérialiser sur le plan de la communauté comme violence. Et il serait tout à fait possible d'imaginer d'autres configurations où la transpassibilité ferait défaut, sans qu'elle soit pour autant violente ou psychopathologique. Le refus d'hospitalité, d'accueillir autrui, a une origine le plus souvent politique et jamais pathologique. *La violence* sur le soi qui est le refus d'accueillir l'Autre est résultante, non pas de l'accueil, mais précisément de *l'incapacité à accueillir* face à l'irruption de l'Autre. *La violence commence toujours par le refus de l'accueil*. La violence résultante ne peut être attribuable qu'à un défaut d'hospitalité.

Si nous devons apprendre quelque chose de Maldiney, c'est *qu'être capable d'accueillir est accueillir*. Car l'hospitalité à l'égard d'une altérité doit assumer l'imprévisible, l'accueil de l'altérité ne peut être anticipé, le Moi n'a aucune capacité d'accueillir l'Autre avant l'avènement de l'accueil même. Sinon nous ne parlons pas d'une véritable hospitalité, en ce qu'elle est *événement*, mais de quelque chose d'anticipable et, au fond, banal. Si le sociologue y trouve un intérêt et un espace de travail, le problème posé par Derrida doit se comprendre à l'intérieur d'une scène *impossible* qu'on ne peut anticiper. C'est l'intérêt proprement *philosophique* à l'hospitalité. Cette impossibilité d'anticiper rend tout accueil infigurable. Une scène s'étant déjà déroulée par le passé apparaît déjà banale, perdant sa *Erstmaligkeit*—caractère de *première fois*<sup>1</sup> qui une fois arrivée « est toujours déjà-là »<sup>2</sup>. Accueillir un humain *devrait* toujours aller de soi, être banal (force est de constater qu'il existe un écart immense entre la banalité du concept et la réalité de l'accueil, en témoignent les immenses difficultés auxquelles doivent faire face les réfugiés. Il revient aux sciences humaines et sociales, et non (uniquement) à la philosophie, d'expliquer les raisons empiriques constituant cet écart). Ce type d'accueil n'est *jamais impossible*, et ce depuis un temps immémorial.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 316.

Derrida déploie une scène *philosophique* de l'impossible décrivant parfaitement ce moment où l'autre s'introduit dans la réflexion philosophique qui ne peut que l'accueillir. Ce chat, une fois accueilli, fait répéter à Derrida la tradition philosophique en se demandant pourquoi aucun philosophe n'a pris en considération le regard du chat. Nous nous demandons comment avons-nous pu nier l'indéniable. Le regard de ce chat est désormais *toujours déjà là*, Derrida l'a accueilli, Bentham l'a accueilli, nous ne pouvons plus ne pas l'accueillir. L'Altérité que représente cet animal est une figure de l'impossible. Mais, encore, ce serait surdéterminer l'Altérité présentée par Derrida, il a accueilli un chat et non un Animal. Mot bien trop général, tellement général qui ne peut être seulement qu'un mot. L'accueil ne peut qu'être en train de se faire et décrit comme *accueil de l'inhumain*. Cette altérité qu'il s'agit d'accueillir, condition de possibilité de l'éthique, ne peut être définie que négativement, car imprévisible, comme une ouverture à l'inhumain.

Être capable d'accueillir autrui c'est être capable d'accueillir l'impossible, l'Autre plus Autre que mon prochain. Être capable d'accueillir cette irruption de l'inhumain<sup>1</sup> qui est, au final, une ouverture du *Rien*. Ce Rien du face à face avec le chat parcourt la limite *abyssale* entre l'humain et l'animal<sup>2</sup>, abyssale limite qui nous dévoile l'essentielle *contingence* d'une nature humaine, son *Rien de nécessaire*, son essentielle (trans)passibilité à « l'expérience proprement transgressale, sinon transgressive, d'une *limitrophie* »<sup>3</sup>. La *honte d'avoir honte*, crise de l'existence provoquée par l'irruption de ce regard *indéniable*, me montre, à l'image de la mort, la contingence de mes possibles, mon pouvoir-être-autre impossible, en tant que ce regard déborde la structure intentionnelle théorétique et s'impose puis s'oppose, selon une grammaire éthique proprement Autre, et *me* pose d'abord comme Moi puis comme humain.

Nous venons d'affirmer la structure radicalement in-intentionnelle de l'altérité, et en tant qu'elle "figure" l'impossible, faut-il la comprendre, à la façon de Maldiney comme in-intentionnelle, ou bien, comme Derrida, comme l'*indéterminé* de l'horizon intentionnel ? Mon rapport à cette altérité ne peut, nous allons le montrer, être compris au sein de la structure intentionnelle.

---

<sup>1</sup> « Comme tout regard sans fond, comme les yeux de l'autre, ce regard dit « animal » me donne à voir la limite abyssale de l'humain : l'inhumain ou l'anhumain, les fins de l'homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l'homme ose s'annoncer à lui-même, s'appelant ainsi du nom qu'il croit se donner » (Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 30).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 51.

#### 4. Intentionnalité

Pour Derrida, l'hospitalité, est une *expérience intentionnelle*<sup>1</sup>. En effet, dans la droite ligne de sa célèbre critique à l'égard de Levinas<sup>2</sup>, l'abîme de ma distance à l'Autre ne se comprend qu'à travers le concept d'intentionnalité : « On ne comprendra rien à l'hospitalité sans l'éclairer par une phénoménologie de l'intentionnalité »<sup>3</sup>. Si Levinas dit du visage qu'il déborde l'intentionnalité<sup>4</sup>, pour Derrida cela relève de la puissance indéfinie des horizons intentionnels qui se comprend comme *inadéquation*, cela en tant que l'ouverture de l'horizon déborde largement la conscience d'un quelque chose<sup>5</sup>. L'éthique lévinasienne se situe donc au-delà de l'intentionnalité, là où Derrida, contre Levinas, pose l'intentionnalité comme seul horizon théorique à même d'assumer une telle nature de l'accueil. Rappelons que, pour Derrida, le débordement de l'intentionnalité par le visage était un empirisme qui portait en lui une *violence pré-critique*<sup>6</sup>. Levinas reproche à Husserl d'avoir, dans la constitution de l'altérité, raté Autrui en le ramenant dans le Même, donc « neutraliser son altérité absolue »<sup>7</sup>. Derrida opposait à cette lecture de Husserl l'idée que « la constitution ne s'oppose à aucune rencontre »<sup>8</sup>, tandis que la rencontre, dans son rapport à une altérité *absolue*, est presque empiriste et porteuse, elle aussi, d'une violence qui ne s'assumerait pas. L'option de Levinas n'est pas moins violente que l'option husserlienne, pour Derrida cette violence est à assumer comme telle et à combattre<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> « expérience intentionnelle qui se porte, au-delà du savoir, vers l'autre comme étranger absolu, comme inconnu, là où je sais que je ne sais rien de lui » (Jacques Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 31).

<sup>2</sup> Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », Paris, Seuil, 1967.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité II*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>4</sup> Christine de Bauw, *L'envers du sujet*, *op. cit.*, p. 58 ; Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », art. cit., p. 176-78.

<sup>6</sup> Inga Römer, *Temps, éthique, métaphysique : études phénoménologiques et herméneutiques*, Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, coll. « Mémoires des Annales de Phénoménologie » XIX, 2022, p. 114.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », art. cit., p. 180.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>9</sup> « Derrida assume volontiers un faire guerre à la guerre, une critique de la violence du discours par une contre violence du discours. Pour éviter le risque de tomber dans la pire violence du silence, il ne reste que la voie qui consiste à penser l'Autre *dans* le Même » (Inga Römer, *Temps, éthique, métaphysique*, *op. cit.*, p. 116).

Cette phénoménologie derridienne restant ancrée dans la tradition husserlienne n'est pas pour autant un refus de penser l'*impossibilité* comme telle, elle demeure comme « possibilité de l'impossible »<sup>1</sup>. Derrida refuse donc le caractère in-intentionnel du visage et toute phénoménologie de l'in-intentionnalité. Mais est-il possible de soutenir le caractère intentionnel *et* impossible d'un tel accueil ? Derrida ne gagnerait-il pas à adopter, non pas la perspective lévinassienne<sup>2</sup>, mais la perspective, plus large, de Maldiney ? Un *accueil inconditionnel* est-il alors possible si l'on refuse l'in-intentionnalité de l'altérité ? Est-il possible d'accorder l'intentionnalité à l'altérité alors même que son rapport est pure passivité ?

Derrida attribue deux sens à l'intentionnalité, par rapport à l'hospitalité dans l'*expérience du non-savoir* : « Une expérience intentionnelle qui se porte, au-delà du savoir, vers l'autre comme étranger absolu, comme inconnu, là où je sais que je ne sais rien de lui »<sup>3</sup>. La question posée par l'accueil d'autrui n'est pas la question du *qu'est-ce que*, du savoir théorique, mais bien d'un autre ordre à la façon de l'altérité animale où la question n'est pas de l'ordre du savoir, mais d'une autre logique, dont Bentham le premier a aperçu l'importance. Pour Derrida, la question « *Can they suffer?* » pose déjà une question en dehors du *logos* à travers celle d'un *pouvoir* (*Can*), posant directement la question d'un *ne pas pouvoir*<sup>4</sup>. Cette question nous met face à un indéniable : l'animal souffre<sup>5</sup>. Intentionnalité de l'indéniable pouvoir. Un second sens se rapporte à la dimension intentionnelle du visage, et donc de l'éthique :

Cette approche du visage comme intentionnalité ou accueil, c'est-à-dire comme hospitalité, reste inséparable de la séparation même. L'hospitalité suppose la séparation radicale comme expérience de l'altérité de l'autre, et telle séparation signifie cela même que Levinas renomme la « métaphysique » comme éthique par opposition à l'ontologie. Cette métaphysique qui s'ouvre pour l'accueillir, à l'irruption de l'idée d'infini dans le fini est une expérience de l'hospitalité<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité II*, *op. cit.*, p. 152.

<sup>2</sup> C'est-à-dire la perspective d'une différence entre signification ontologique et éthique que Derrida manquerait, sur ce sujet voir Inga Römer, *Temps, éthique, métaphysique*, *op. cit.*, p. 120-123.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité II*, *op. cit.*, p. 33.

L'intentionnalité s'ouvre dès le seuil d'elle-même, dans sa structure la plus générale, comme hospitalité, éthique de l'hospitalité, donc éthique en général<sup>1</sup>.

Il n'y a pas de débordement de l'intentionnalité par le visage à la manière de Levinas, au contraire, pas d'éthique sans l'accueil de l'altérité qui doit être *intentionnel*. Remarquons que les deux sens de l'intentionnalité de l'hospitalité dégagés ici se recoupent. La première étant essentiellement une détermination négative et la seconde positive. La première désignait la sphère théorique comme extérieure à l'hospitalité, sans en décrire le contenu, et la seconde affirmait le caractère éthique de l'intentionnalité comme premier. Ces deux déterminations de l'intentionnalité dans l'expérience de l'hospitalité, loin d'être contradictoires, se complètent et ne peuvent pas se comprendre l'une sans l'autre. L'expérience intentionnelle se portant en dehors du domaine théorique (ce qu'elle n'est pas) est proprement éthique (ce qu'elle est). Si Maldiney entend par dépassement de l'intentionnalité se séparer de la façon dont l'intentionnalité s'objective le monde, alors ne peut-on pas dire que l'expérience intentionnelle que décrit Derrida ici correspond à l'expérience in-intentionnelle de Maldiney ? Le dépassement de la sphère théorique correspond à un aspect du dépassement de l'intentionnalité de Maldiney, mais Derrida ne rend pas compte du dépassement du théorique pour préférer le pathique à la façon de Maldiney. Le dépassement du théorique par Derrida ne signifie pas un accès à la sphère pathique.

Le problème se poursuit une fois admise comme caractéristique déterminante de l'hospitalité *l'événementialité* d'autrui faisant irruption au sein d'une continuité. Cette caractérisation donne la propriété à l'événement de ne pas être anticipable, de pouvoir se manifester uniquement comme une crise dans le cours du temps :

Un événement qui est seulement possible, qui fait arriver ce qui est possible, n'est pas un événement. Un événement digne de ce nom est l'événement qui fait arriver ce qui est impossible. Il s'agit d'une autre logique du passible intolérable à la tradition de la pensée du possible, de la *dunamis*, de la potentialité. C'est un possible *comme* impossible<sup>2</sup>.

La nature de cet événement est *impossibilité*, donc son caractère d'être non anticipable. Et s'il est impossible au sens plein de l'impossibilité, et non en un sens restreint épistémique (apparaît impossible mais l'est en réalité), il est im-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 310.

possible en soi. Ainsi, son apparaître, en tant qu'impossible, est sa possibilisation même. Et c'est en ce sens-là que Derrida pense l'hospitalité : « Quand l'hospitalité a lieu, c'est que l'impossible devient possible, mais *comme* impossible »<sup>1</sup>. Cette impossibilité *appelle*, du souhait de Derrida, une *autre logique du passible* (que nous pensons être celle de la *transpassibilité*). Prenons un exemple, qui semble sortir de l'hospitalité, mais rejoint les questions animales. Derrida cite Kant, qui dans une note de son *Anthropologie* esquisse une première vue de l'irruption de l'impossible. Kant se pose la question de la venue d'une *troisième époque* où les animaux (Kant parle de grands singes) en viendront à développer un entendement et une culture sociale<sup>2</sup>. Il est possible que l'impossible se produise, car il est possible que les grands singes s'"hominisent". Cet événement serait le même événement qui nous a donné à nous, humains, notre entendement, qui s'est possibilisé dans son avènement même sans que « nous ne sachions comment ni par quel concours de quelle cause la nature a pu organiser un tel développement »<sup>3</sup>. L'événement de l'entendement et de la culture, s'est fait par un événement proprement impossible avant son avènement même. Kant pose la question de l'irruption de l'événement au cours du temps et en soulève les conséquences : l'impossible est arrivé et rien n'empêche qu'il arrive encore. Question qui se pose encore dans les termes du savoir, du *logocentrisme*. Il n'accueille pas l'animal en tant qu'Autre<sup>4</sup>, sinon la question posée à l'animal n'aurait pas été celle du *logos*, mais aurait accueilli cet Autre avec une logique autre (peut-être celle de la souffrance) *sans lui poser de question*. L'hospitalité doit pouvoir accueillir l'irruption de l'altérité, qui ne me prévient pas, qui n'est pas anticipée ou anticipable, face à laquelle je ne peux qu'être en faute. En effet, face à l'irruption imprévisible d'autrui, je suis *impréparé*, je ne peux donner assez (Derrida parle d'une « impréparation irréductible et impossible »<sup>5</sup>). Face à cette incapacité à donner assez, une forme quasi-abandon d'autrui, la seule réponse acceptable sera de demander pardon<sup>6</sup>. Je ne peux que, dans la possibilisation de l'impossible, être en faute car je ne pourrais pas donner assez. L'impréparation me met dans une position où toute question est déjà fautive.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (trad. M. Foucault), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2019, p. 258.

<sup>4</sup> Peut-être parce que Kant n'a pas réellement fait face à un Orang Outang et à son regard, contrairement à Derrida qui a affronté la nudité dans le regard de son chat.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité II*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>6</sup> *Ibid.*.

Faute qui n'est elle-même possible que par une possibilisation de l'impossible. Je ne peux être en faute avant le moment de l'accueil imprévisible, la possibilité même de pouvoir être en faute ne prend sens qu'à l'instant où fait irruption autrui. Face à l'événement d'autrui, je ne peux que demander pardon, un pardon compris comme une *transformation* dans l'épreuve de l'accueil. Demander pardon est le nom de la tentative de résolution de la crise de l'impossible se possibilisant dans le demander à autrui de pardonner l'impardonnable. Une demande à l'impossible sous la forme du pardon qui ne peut relever des possibilités, c'est-à-dire du pardonnable. Demander de pardonner l'impardonnable, telle est la forme de l'accueil de l'impossible se possibilisant :

Le pardon du pardonnable ne pardonne rien, il n'est pas un pardon. Pour pardonner, il faut donc pardonner l'impardonnable, mais l'impardonnable demeuré impardonnable, le pire du pire [...]. Le pardon doit donc *faire l'impossible* ; il lui faut faire l'épreuve de sa propre impossibilité en pardonnant l'impardonnable — et donc faire l'épreuve, se confondre avec l'épreuve même de cette aporie ou de ce paradoxe : la possibilité, si elle est possible, s'il y en a, la possibilité de l'impossible<sup>1</sup>.

Ce demander-pardon, seule réponse à l'accueil d'autrui, est *chaotique*, en tant qu'il n'est pas normé ou régulé par avance ; « C'est le chaos à l'origine du Monde »<sup>2</sup>. Une fois toutes ces déterminations de l'accueil et de l'impossible, comment peut-on soutenir en même temps la nature intentionnelle de l'hospitalité ? Peut-on attribuer l'impossibilité à la nature indéterminée de l'horizon, ouvrant en un apeiron de possibles indéterminés, un caractère *réellement* impossible et non en un affaibli ? En fait, cette question n'est pas une question isolée du reste de la phénoménologie, elle appartient à la question de la *surprise* et de l'événement qui existe depuis, au moins, Husserl. Le caractère de la surprise qui a parfaitement été décrit par Françoise Dastur :

La surprise au sens fort du terme est bien plus bouleversante que celle de cette déception « ordinaire » qui a toujours été plus ou moins inscrite au programme de nos anticipations. Ce qui survient par surprise est en effet totalement « hors

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 244.

programme », il s'agit là de l'inattendu au sens fort, c'est-à-dire de ce qui contrarie et ruine cette structure d'horizon qui gouverne nos attentes<sup>1</sup>.

Sans se réduire à la surprise, l'accueil de l'impossible doit, au *minimum*, être surprenant. Cette détermination de l'événement comme impossible et l'accueil de l'altérité doivent s'accompagner du caractère in-intentionnel de l'événement, dont Maldiney nous permet de penser la nature, et ce de façon plus élargie que Levinas. L'horizon indéfini ouvert par l'horizon de la structure intentionnelle ne pourra rendre compte de l'événement à venir ou, comme le dit Maldiney, « Le réel n'attend pas pour parler d'être objectivé selon la dimension du logique. L'être pur de l'étant excède et précède son être-objet »<sup>2</sup>. La structure de l'avènement n'est pas celle de l'objet, ainsi le seul moyen d'en rendre compte est une transformation, un mouvement corrélatif de l'avènement dans la transformation de notre *y être*, de notre appartenance au monde. Une phénoménologie du pathique s'en tenant au Sentir straussien : « C'est justement cette présence (et cette *réalité inobjective*) qui est le foyer de l'œuvre phénoménologique d'Erwin Straus. Il en a dévoilé la dimension communicative et signifiante préalable à toute objectivation, au niveau même du Sentir. Il commence là où finit l'analyse intentionnelle de Husserl »<sup>3</sup>.

Demander pardon est demander la possibilité de l'impossible et ainsi comparable à l'avènement de la mort. Comme pour la mort, nous estimons qu'avec la dimension pathique de l'avènement telle que décrite par Maldiney nous pouvons tirer une meilleure compréhension du sens de la possibilité de l'impossible. Se faire pardonner de l'impardonnable est une expérience transformatrice, tout aussi radicale que celle de la mort, en ce qu'elle est cette impossibilité qui, une fois qu'elle arrive, met fin à mes possibilités. La radicalité de la transformation requise pour se faire pardonner de l'impardonnable n'est pas de l'ordre d'une simple modification ou d'un changement, mais bien quelque chose du même ordre que la mort. Une structure analogue doit se retrouver dans le pardon si, comme le dit Derrida, le pardon fait l'impossible. L'impossible dans le pardon de l'impardonnable ne vient pas réaliser le spectre de mes possibles, mais met fin à mes possibilités préalables dans l'accueil impossible. Tel est le seul moyen pour que l'impardonnable puisse être pardonné. Comme Maldiney le disait, dans la rencontre se joue, à la fois, « une

---

<sup>1</sup> Françoise Dastur, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 24, Association Alter, 2016, p. 31-46, <https://doi.org/10.4000/alter.412>, p. 35.

<sup>2</sup> Henri Maldiney, *Regard, parole, espace*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 187.

lutte à mort entre deux mondes » et « une co-naissance »<sup>1</sup>. Je ne peux accueillir autrui comme l'hospitalité inconditionnelle le requiert, faire face à ce devoir impossible exige ma complète transformation. Dans l'accueil, la subjectivité qui s'épanouissait dans ses possibilités se trouve engloutie dans la transformation en quelque chose d'absolument autre<sup>2</sup> — événement cosmogénétique de l'hospitalité dans le pardon de l'impardonnable<sup>3</sup>.

Si, contrairement à Derrida, Maldiney ne donne pas le nom d'*éthique* à cet *accueil* à l'impossible, les deux philosophes situent le lieu du questionnement de l'impossible sur le terrain de son accueil, de sa réceptivité. Mais Maldiney situe la nature de cet accueil sur un terrain plus fondamental, car, pour lui, accueillir l'impossible, l'événement transposable d'une altérité, n'est pas accueillir quelque chose du monde, mais « le point-origine d'un monde autre »<sup>4</sup>. Maldiney ne donne pas le nom d'*éthique* à ce devoir de transformation, car cela n'est pas pour lui un devoir moral, ni même un devoir, mais un impératif existentiel. Même si Derrida charge la question éthique de quelque chose qui dépasse largement le sens habituel du mot, avec Maldiney nous nous rendons compte du caractère restreignant de cette appellation. En effet, l'existence, en elle-même, est discontinue, composée de crises à assumer dans la transformation, et où l'échec à se transformer n'est pas une faute mais catastrophe<sup>5</sup>. Ce que Derrida pense comme éthique de l'hospitalité est en réalité une hospitalité *existentielle*. Le caractère éthique est dérivé de son caractère plus fondamentalement existentiel. « L'existence s'entretient de tels événements transformateurs »<sup>6</sup>, l'épreuve de l'accueil ne se confine pas à de simples occurrences intra-mondaines questionnant ma disposition éthique. L'accueil de la transformation est d'ordre esthétique et non éthique<sup>7</sup>, et, en un second temps seulement, « l'esthétique doit laisser place à l'éthique »<sup>8</sup> pour se con-

---

<sup>1</sup> Henri Maldiney, « L'irréductible », art. cit., p. 44

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>3</sup> Nous estimons que cette compréhension cosmogénétique de l'accueil de l'altérité gagnerait beaucoup à être comprise au sein de ce que Marc Richir a décrit comme *interfactivité transcendantale*, nous laissons en suspens cette question qui sera l'objet de futurs travaux.

<sup>4</sup> Henri Maldiney, « L'irréductible », art. cit., p. 41

<sup>5</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 123

<sup>6</sup> Henri Maldiney, « L'irréductible », art. cit., p. 43

<sup>7</sup> Henri Maldiney, *Art et existence*, op. cit., p. 38

<sup>8</sup> Henri Maldiney, *Regard, parole, espace*, op. cit., p. 202.

fondre avec car la question éthique n'est pas celle de l'accueil mais de l'habitation<sup>1</sup>. L'accueil est ce moment où l'existence vient à m'apparaître en s'imposant dans ma *transformation* absolue et radicale. Dans l'accueil je ne réalise pas *mes* possibilités éthiques imposées, car « Accueillir l'événement n'est pas se dire “ deviens ce que tu es ” ; c'est s'advenir autre »<sup>2</sup>. La perspective de Maldiney sur l'accueil ne contredit pas Derrida, mais prolonge et donne sens au caractère aporétique de l'hospitalité inconditionnelle dans une radicalisation existentielle où l'éthique apparaît dans un second temps qui est celui de l'habitation. L'hospitalité exige la transformation complète de l'y *être* et l'éthique se réfère aux modalités d'habitation de ce nouveau monde.

Mais la position de Maldiney n'est pas qu'une version plus radicale que celle de Derrida, car le caractère inintentionnel et pathique de la transpossibilité entre immédiatement en contradiction avec Derrida. En effet, comme nous l'avons souligné plus tôt, l'événementialité du transpossible suppose un caractère *inintentionnel* et pathique, car accueil et événement se confondent dans la naissance d'un nouveau y *être*. Ainsi, l'accueil de l'impossible suppose, pour parler d'impossibilité en un sens plein et non amoindri, une logique de la manifestation extérieure à la causalité. Ce dont Maldiney a pleinement conscience :

L'événement qui se fait jour dans le sentir (non pas dans le percevoir) est, pris en lui-même, une apparition sans prémisses. Ce n'est pas la suite des causes qui m'explique en quoi il y a du bleu, du liquide, de l'eau, pourquoi les choses sont ainsi et pas autrement, pourquoi telles et non autres, et pourquoi chose et non pas rien et pourquoi même alternative. Tout événement du sentir, tout surgissement soudain de « *moi avec le monde* » a lieu dans la *surprise*, c'est-à-dire qu'il excède la prise — comme toute rencontre. Il n'y a de réel que ce qu'on n'attendait pas et qui soudain est là depuis toujours<sup>3</sup>.

L'avènement demeure inexplicable dans les termes de la causalité de par sa nature *imprévisible* et *surprenante*. L'inintentionnalité et l'acausalité sont deux propriétés essentielles de toute transpassibilité et transpossibilité. Ces deux propriétés s'impliquent mutuellement et forment une unité. En effet, imaginons que l'événement transpossible soit explicable de droit par une cause, alors soit celui-ci perd son caractère *Réel* surprenant pour devenir une surprise relative. Si l'événement était déterminé par une chaîne causale, alors il serait possible, de droit, d'anticiper l'événement, de façon à réduire celui-ci

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Henri Maldiney, « L'irréductible », art. cit., p. 39

<sup>3</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 113.

à un des possibles. L'événement, aussi *improbable* qu'il soit, figurerait, à titre de vécu intentionnel, dans l'horizon infini des variations possibles de l'*y être* précédant l'accueil, perdant ainsi son caractère d'événement. Si l'événement avait le caractère intentionnel, en un sens derridien, c'est-à-dire en tant qu'il est l'*indéterminé* des horizons infinis de variations possibles, alors il perd son caractère impossible pour devenir *improbable*.

L'hospitalité doit ainsi être in-intentionnelle tout en trouvant sa place dans l'édifice derridien. Nous avons de bonnes raisons de penser cette intentionnalité de l'accueil n'est pas quelque chose d'indispensable chez Derrida<sup>1</sup>, car nous trouvons un exemple où Derrida semble décrire le caractère transpassible à propos du divin. Dans son commentaire de la Genèse, où Dieu laisse Isch nommer les animaux, rappelant par-là l'infinité de son droit de regard et la finitude dans l'incertitude liée au langage<sup>2</sup>. L'événement (laisser Isch nommer les animaux) ne se laisse pas comprendre par l'intentionnalité et l'horizon des possibles, face auquel même Dieu, infinité et perfection, demeure *incertain* quant aux résultats et aux effets possibles. Dieu est transpassible, son infinitude ne suffit pas, il demeure curieux à ce qu'il se passera, incapable de saisir la nature du monde une fois ce pouvoir accordé à l'humanité. Infinité du regard de l'animal extérieur à mes possibles tel l'infinité du regard divin excédant les possibles en accordant le droit de nommer. *Divinanimalité* est le nom donné par Derrida à l'anhumain, à l'Autre, cette « référence quasi transcendantale, le fondement exclu »<sup>3</sup>, car « Le Père, la Loi et l'Animal etc., ne

---

<sup>1</sup> Remarquons que le jeune Derrida, dans son Mémoire *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, envisageait déjà un dépassement de l'intentionnalité pour ce que Alexander Schnell a nommé *la primitivité de l'existence* (Alexander Schnell, *Préphénoménalité et générativité: Pour une nouvelle phénoménologie théorique*, Paris, Hermann, coll. « Bel aujourd'hui », 2025, p. 64) : « l'identification originellement synthétique de la conscience et du temps revient à confondre le sujet pur avec une existence originellement historique qui n'est ni le double psychique, ni l'événement constitué, ni la facticité empirique du "je" transcendantal. Elle est l'"existence" même du sujet. Cette existence, en tant originellement temporelle et finie est "au-monde". L'intentionnalité n'est plus alors la visée de l'être et la synthèse noétique de ses divers moments, opérée par un sujet pur. [...] La synthèse noético-noématique n'est pas théorique. Elle est expérience existentielle. » (Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée : essais philosophiques », 1990, p. 213). Nous soulignons.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 181.

doit-on pas y reconnaître au fond la même chose ? ou plutôt des figures indis-sociables de la même Chose ? »<sup>1</sup>. Une altérité si imprévisible qu'elle peut être autant *animale* que *divine*, altérité comme essentielle indétermination<sup>2</sup>. Le transposable est déjà là chez Derrida, sous la figure de la *Divinanimalité*.

Si la transpassibilité divine est curiosité, alors la transpassibilité proprement humaine est hospitalité. Dimension fondamentale de la pure passivité, qui se déploie en deçà de la dimension théorétique, et pointe notre ouverture à l'Autre anhumain. Hospitalité dont le manque ne peut être qu'une souffrance pour celui qui accueille, condamnée à rester dans un état de crise permanent, aussi et surtout pour autrui. L'alliance de l'hospitalité et de la transpassibilité demeure la réelle « alliance entre l'hospitalité absolue et le désir sans désir<sup>3</sup> », car Maldiney met à disposition une conceptualisation du sentir qui n'est plus corrélée à une philosophie du désir<sup>4</sup>. Car il n'y a du désir que du désirable, le transposable est intégralement, par définition, *indésirable*, je me trouve incapable de le désirer, car je ne peux ni l'anticiper ni me le figurer. Se déploie une unité entre transpassibilité et hospitalité dans l'exclusion du *désir* comme rapport premier à l'altérité.

L'hospitalité, en tant qu'événement de l'accueil inconditionnel d'autrui, est l'événement cosmogénétique du pardon mettant fin à mes propres possibilités pour s'ouvrir à celle absolument nouvelle du nouveau monde où autrui trouve sa place. L'erreur de Derrida est de ne pas avoir compris que l'expé-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> La Divinanimalité présentée sous le jour de l'événement ici n'est en aucun cas une manière de réintroduire le théologique dans le phénoménologique, mais bien d'insister sur le caractère englobant du transposable, qui peut relever de deux entités aussi « opposées » que l'animal et dieu. Mais notons que certains voient dans le phénomène « saturé », notamment Grégori Jean, et dans une certaine phénoménologie de l'événement un retour théologique : « Ce qui sature le phénomène, *ce n'est donc plus alors le réel — c'est Dieu/Autrui en tant qu'il pénètre par effraction et du dehors la phénoménalité horizontale et la manifestation ordinaire du réel* » (Grégori Jean, *L'humanité à son insu: phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, coll. « Mémoires des Annales de phénoménologie » XIII, 2020, p. 154). Ou encore, de façon plus générale, la thèse de Dominique Janicaud sur un « tournant théologique » de la phénoménologie française : Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états: le tournant théologique de la phénoménologie française; suivi de La phénoménologie éclatée*, Paris, Gallimard, 2009.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Hospitalité I*, *op. cit.*, p. 310.

<sup>4</sup> Notons que Renaud Barbaras interprète, dans une optique critique envers Maldiney, la transpassibilité en termes de désir : Renaud Barbaras, « L'essence de la receptivité : transpassibilité ou désir ? », art. cit.

rience de l'hospitalité relève de la dimension *pathique* et, malgré avoir défendu le débordement du théorétique, avoir gardé un sens encore trop *gnose*.

## Conclusion

L'influence de Maldiney et Derrida sur la phénoménologie et la philosophie en général n'est plus à démontrer, néanmoins, nous manquons aujourd'hui encore d'une étude comparative entre les deux philosophes. Si certains ont pu souligner des rapprochements ou des appartenances communes aux deux philosophes<sup>1</sup>, nous pensons qu'il est possible d'aller plus loin que cela. Nous venons de poser une première pierre dans cette direction qui sera, nous espérons, celle d'un dialogue fécond et créatif<sup>2</sup>. Nous estimons que l'élucidation des rapports entre Maldiney et Derrida, par exemple leurs réceptions communes,

---

<sup>1</sup> Par exemple Jean-Christophe Goddard voyant chez Maldiney et Derrida (ainsi que Deleuze) un projet commun de refondation de l'expérience subjective autour de l'expérience schizophrénique agissant comme « principe d'une compréhension renouvelée de la subjectivité » (Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney.*, Paris, Vrin, coll. « Moments philosophiques », 2008, p. 7) ou encore Dominique Janicaud regroupant le premier Derrida et Maldiney (ainsi que Heidegger, Merleau-Ponty ou encore Marc Richir) au sein d'une *phénoménologie minimaliste* (Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris, Ed. de l'Eclat, coll. « Tiré à part », 1998, p. 113-116). François-David Sebbah a aussi souligné l'existence de deux familles de pensée autour de la donation, des penseurs de l'écart originaire que représente l'absence dont fait partie Maldiney et Derrida (mais aussi Levinas, Desanti, Granel et Richir) s'opposant aux penseurs d'une « sur-donation » que sont Michel Henry ou Jean-Luc Marion (François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 2001, p. 34). Mais ce rapprochement ne doit pas éclipser la plus importante séparation que ce dernier fait entre deux familles où Derrida (avec Levinas et Henry) est séparé de Maldiney (avec Jacques Garrelli et Richir). Les deux groupes sont caractérisés par un souci d'excéder l'intentionnalité, mais le deuxième se situerait plus dans une filiation merleau-pontienne dont l'excès de l'intentionnalité vise un anonymat phénoménologique et non vers un Soi (*ibid.*, p. 9).

<sup>2</sup> Un dialogue largement manqué par les deux philosophes eux-mêmes, malgré une reconnaissance mutuelle. Maldiney reconnaît l'apport de Derrida dans *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'âge d'homme, coll. « Amers », 1975, p. 304, et Derrida cite à plusieurs reprises Maldiney dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy, op. cit.*. Néanmoins cela ne va pas plus loin que la simple référence, sur des sujets extérieurs au notre.

mais contradictoires, de Husserl, Levinas et de Heidegger, mériterait une élucidation plus profonde et pourrait aboutir à la reformulation de problèmes fondamentaux pour la phénoménologie.

Les deux auteurs se retrouvent sur la nature de l'événement, où l'impossibilité constitue la nature événementiale. De ces événements impossibles, dont le regard d'un animal représente une des modalités, doit être supposée une capacité à l'appréhender, se confondant avec l'accueil de cette altérité. Pour le comprendre, il a fallu que Derrida remonte en deçà de son humanité, cette mise en suspens anthropologique l'a amené à cette *passion de l'animal*, cette *nudité* imposée par l'irruption d'autrui. Mis à nu, car nous suspendons nos appréhensions pour nous ouvrir à l'authentique *imprévisibilité* du réel qu'il nous faut accueillir en se transformant. Cette *nudité* de la passivité est *transpassibilité*, ouverture de l'existence à l'égard de l'impossible, du *rien* de déterminé de l'existant.

Seule la conceptualisation proposée par Maldiney est ainsi capable de pousser l'hospitalité inconditionnelle jusqu'à ses conséquences logiques. Une telle acception du sens de l'hospitalité nous ouvre donc à une compréhension de cette dernière comme un existentiel permettant de saisir la transformation essentielle de notre appartenance au monde — de notre *y être* — dans l'épreuve de l'accueil d'autrui. En d'autres termes, seule une détermination de l'hospitalité comme relevant de la dimension pathique de l'existence est adéquate. Ainsi, nous comprenons que la question de l'hospitalité est non seulement celle de l'altérité, mais surtout du monde. Accueillir autrui dans son impossibilité est l'accueillir dans ce qu'il contredit mon monde, impossibilité fondant le caractère aporétique de l'hospitalité tel que soulevé par Derrida. Pour être en mesure d'accueillir autrui, notre *y être* doit passer par une *transformation*, seule cette dernière donne les moyens de répondre aux impératifs existentiels de l'hospitalité inconditionnelle.

Ainsi nous pouvons déterminer l'essence<sup>1</sup> de l'hospitalité comme transpassibilité, c'est-à-dire comme *transformation cosmogénétique*<sup>2</sup>. Mais il ne faut pas se tromper sur le terme de transformation, car ce qu'il s'y joue n'est pas qu'une simple modification de l'*y être*, mais *mort et (co-)naissance* d'un

---

<sup>1</sup> Ou peut-être devrions nous dire *essance* tel Maldiney reprenant Levinas : « Or la transformation est l'« essance » de la forme » (Henri Maldiney, *Art et existence*, *op. cit.*, p. 178).

<sup>2</sup> « L'événement ne donne pas prise au destin. Je ne suis pas jeté à lui. Il ne peut qu'être accueilli à même une transformation qui est un devenir *autre*, alors que le destin réduit toute la différence au même. La réceptivité accueillante à l'événement qui est une avec la transformation de l'existence - par où précisément il existe - est l'expression directe de sa transpassibilité » (Henri Maldiney, « L'irréductible », *art. cit.*, p. 49).

*nouveau monde*. Le devoir éthique devient alors l'adhésion totale et inconditionnelle au devoir d'habiter ce nouveau monde issu de la rencontre, dont le refus est *violence*.

## Bibliographie

- Barbaras Renaud, « L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir ? », Paris, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2014.
- Brunel Sarah, « Penser l'altérité avec Henri Maldiney », *Philosophie*, 130, n° 3, Éditions de Minuit, 2016, p. 8-22, <https://doi.org/10.3917/philo.130.0008>.
- Burgat Florence, *Une autre existence : la condition animale*, Paris, A. Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel des idées », 2012.
- Dastur Françoise, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 24, Association Alter, 2016, p. 31-46, <https://doi.org/10.4000/alter.412>.
- de Bauw Christine, *L'envers du sujet : lire autrement Emmanuel Lévinas*, Bruxelles, Ousia, 1997.
- Derrida Jacques, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement » par Gad Soussana, Jacques Derrida, et Alexis Nouss, dans *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Derrida Jacques, « Violence et métaphysique », Paris, Seuil, 1967.
- Derrida Jacques, *Hospitalité I*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », Volume I, 2021.
- Derrida Jacques, *Hospitalité II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2022.
- Derrida Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Derrida Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée : essais philosophiques », 1990.
- Derrida Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy: accompagné de travaux de lecture de Simon Hantai*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 2000.
- Goddard Jean-Christophe, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney.*, Paris, Vrin, coll. « Moments philosophiques », 2008.
- Gondek Hans-Dieter et Tengelyi László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 1. Aufl., Berlin, Suhrkamp, coll. « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft », 2011.
- Heidegger Martin, *Sein und Zeit* (traduction E. Martineau), Édition en ligne.
- Jacquet Frédéric, *La transpassibilité et l'événement : essai sur la philosophie de Maldiney*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Philosophies contemporaines » 5, 2017.
- Janicaud Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états : le tournant théologique de la phénoménologie française; suivi de La phénoménologie éclatée*, Paris, Gallimard, 2009.
- Janicaud Dominique, *La phénoménologie éclatée*, Paris, Ed. de l'Éclat, coll. « Tiré à part », 1998.

- Jean Grégori, *L'humanité à son insu : phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, coll. « Mémoires des Annales de phénoménologie » XIII, 2020.
- Kant Immanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (trad. M. Foucault), Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2019.
- Lévinas Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Den Haag, Nijhoff, coll. « Phaenomenologica » 8, 1961.
- Maldiney Henri, « Existence, crise et création », Paris, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2014.
- Maldiney Henri, « L'irréductible », *Epokhè*, J. Millon, 3, 1993, p. 11-49.
- Maldiney Henri, *Autres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'âge d'homme, coll. « Amers », 1975.
- Maldiney Henri, *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 2003.
- Maldiney Henri, *Penser l'homme et la folie*, 1<sup>re</sup> éd., Grenoble, J. Millon, coll. « Collection Krisis », 1991.
- Maldiney Henri, *Regard, parole, espace*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Œuvres philosophiques / Henri Maldiney », 2012.
- Pierrier Jean-François, « De la phénoménologie à l'éthique animale : subjectivité et animalité chez Jacques Derrida », *Studia Phaenomenologica*, 17, 2017, p. 223-247.
- Prášek Petr, *Le devenir-autre de l'existence : étude sur la phénoménologie contemporaine en France*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2023.
- Raffoul François, « Chez lui chez l'autre », *Les Temps Modernes*, 669670, n° 3, Gallimard, 2012, p. 133-56, <https://doi.org/10.3917/lm.669.0133>.
- Raffoul François, « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, 53, n° 1, Presses Universitaires de France, 2007, p. 73-88, <https://doi.org/10.3917/rmm.071.0073>.
- Römer Inga, *Temps, éthique, métaphysique : études phénoménologiques et herméneutiques*, Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, coll. « Mémoires des Annales de Phénoménologie » XIX, 2022.
- Schnell Alexander, *Préphénoménalité et générativité : Pour une nouvelle phénoménologie théorique*, Paris, Hermann, coll. « Bel aujourd'hui », 2025.
- Sebbah François-David, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 2001.
- Sholokhova Svetlana, « De la possibilisation à la transpassibilité. Penser les enjeux thérapeutiques de la Daseinsanalyse avec Maldiney et Levinas » dans éd. F. Bastiani et T. Grohmann, *Penser l'humain avec Maldiney. Approche de la transpassibilité*, Milan, Mimésis, 2016.
- Spaak Claude Vishnu, « Le problème phénoménologique de l'expérience passive (Husserl, Heidegger, Levinas) », *Revue philosophique de Louvain*, 111, n° 4, Peeters Publishers, 2013, p. 693-721.
- Stavo-Debaugé Joan, *Qu'est-ce que l'hospitalité ?*, Montréal, Liber, 2017.