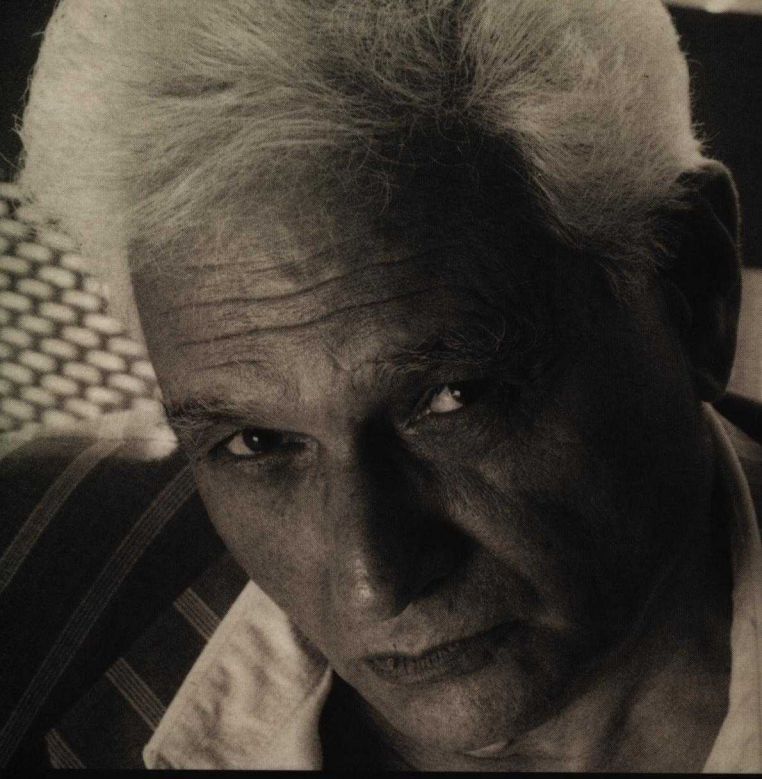


ANNE DUFOURMANTELLE INVITE

JACQUES DERRIDA

À RÉPONDRE

De l'hospitalité

811/IEL

CALMANN-LÉVY

De l'hospitalité fut à l'origine de cet échange, et d'abord un oui à l'invitation.

Anne Dufourmantelle assiste au séminaire de Jacques Derrida. Il y traite de l'hospitalité, justement, mais aussi de l'hostilité, de l'autre et de l'étranger, comme de tout ce qui aujourd'hui *arrive aux frontières*. Sensible à l'actualité des thèmes, à la force et à la limpidité du langage, Anne Dufourmantelle invite le philosophe à lui confier deux séances datées. On pourra suivre ainsi le rythme insolite, tour à tour patient ou précipité, d'un enseignement gardé intact.

Sont médités, comme en aparté, de page en page, des griefs, des plaintes et des souffrances de notre temps. Le séminaire leur donne quelques noms : Antigone en 1996 ou le deuil impossible, *Œdipe à Colone* et les « télétechnologies », E-mail ou Internet, le procès de Socrate et les funérailles de Mitterrand à la télévision, la guerre et le marché des langues, les butées de la citoyenneté, la machine policière, l'interruption du chant, l'interception de la parole.

Jacques Derrida [illegible] *à l'École des hautes études en s*

[illegible]rx, Politique de l'amitié, Force d[illegible] *cents ouvrages abordent déjà le* [illegible] *exemple* Adieu à Emmanuel Lé[illegible]us les pays, encore un effort ! (G[illegible]

[illegible]*hilosophe et psychanalyste. Elle* [illegible] *l'auteur d'un essai,* La Vocation prophétique de la philosophie *(Éditions du Cerf).*

9 782702 127957
DE L'HOSPITALI504122
26
27912 131106
0001
0 5 K 1

ISBN 2-7021-2795-9
5169743 12,50 €
Prix valable en France

9 782702 127957

DANS LA MÊME
COLLECTION

Il est permis d'espérer
Václav Havel

Collection dirigée
par Anne Dufourmantelle

DE L'HOSPITALITÉ

Anne Dufourmantelle
invite
Jacques Derrida
à répondre

DE L'HOSPITALITÉ

Calmann-Lévy

Unidade: IEL
Nº Chamada: 194
D448d
V Ed.
Tombo/BC 081811
Tombo/IEL 97048
Proc. 22972/2006
C☐ D☒ P☐ R☐
Preço: 32,84
Data: 24/04/2007
BIBID: 409350

DE L'HOSPITALITÉ

© Calmann-Lévy, 1997

ISBN 2-7021-2795-9

ANNE DUFOURMANTELLE

Invitation

« Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique. »
Jacques Derrida

C'est l'hospitalité poétique de Derrida que je voudrais évoquer dans ces pages, avec la difficulté qui est de faire part à la nuit, à ce qui dans une pensée philosophique n'appartient pas à l'ordre du jour, du visible et de la mémoire. C'est tenter d'approcher un silence autour duquel le discours s'ordonne, et que le poème quelquefois découvre, mais qui toujours, dans le mouvement même de la parole ou de l'écriture, se soustrait au dévoilement. Si une part de nuit s'inscrit dans le langage, elle en est aussi le moment d'effacement.

Ce versant nocturne de la parole, on pourrait l'appeler l'obsession. Un faussaire peut imiter le geste du peintre ou le style d'un écrivain, et rendre imperceptible leur différence, mais il ne pourra jamais faire sienne leur obsession, ce qui les oblige à revenir sans cesse vers ce silence où sont scellées les premières empreintes. L'obsession[1] *de Derrida, dans ce récit philosophique tramé autour du si beau thème de l'hospitalité, s'attarde à dessiner les contours d'une géographie – impossible, illicite – de la proximité. Une proximité qui ne s'opposerait pas à un ailleurs venu du dehors la cerner, mais au « proche du proche », cette orbe insoutenable de*

1. Obsession que nous livrent déjà en eux-mêmes nombre de thèmes des séminaires : « Le témoignage », « L'amitié », « Le secret », « Rhétorique du cannibalisme ».

JACQUES DERRIDA

Question d'étranger : venue de l'étranger
Quatrième séance (le 10 janvier 1996)

La question de l'étranger, n'est-ce pas une question d'étranger ? Venue de l'étranger ?

Avant de dire *la* question de l'étranger, peut-être faudrait-il alors préciser : question *de* l'étranger. Cette différence d'accent, comment l'entendre ?

Il y a, disions-nous, une question de l'étranger. Il est urgent de l'aborder – comme telle.

Certes. Mais avant d'être une question à traiter, avant de désigner un concept, un thème, un problème, un programme, la question de l'étranger est une question *de* l'étranger, une question venue *de* l'étranger, et une question à l'étranger, adressée *à* l'étranger. Comme si l'étranger était d'abord *celui qui* pose la première question ou *celui à qui* on adresse la première question. Comme si l'étranger était l'être-en-question, la question même de l'être-en-question, l'être-question ou l'être-en-question de la question. Mais aussi celui qui, posant la première question, me met en question. On pense à la situation du tiers et à la justice que Lévinas analyse comme « la naissance de la question ».

Avant de relancer cette question de la question depuis le lieu de l'étranger, et de sa situation grecque, comme nous l'avions annoncé, limitons-nous à quelques remarques ou à quelques lectures à titre d'exergue.

Rappel vers des lieux que nous croyons familiers : dans bien des dialogues de Platon, c'est souvent l'Étranger (*xenos*) qui questionne. Il porte et pose

*l'intimité qui s'effondre en haine. Si l'on peut dire que le meurtre, la haine, désignent tout ce qui exclut le proche, c'est en tant qu'ils ravagent de l'intérieur un rapport originaire à l'altérité. « L'*hostis[1] *» répond à l'hospitalité comme le spectre se rappelle aux vivants sans admettre l'oubli. À la raison pacifiée de Kant, Derrida oppose la hantise première d'un sujet que l'altérité empêche de se refermer sur sa quiétude.*
Quand Derrida lit Sophocle, Joyce, Kant, Heidegger, Celan, Lévinas, Blanchot ou Kafka, il n'accompagne pas seulement leurs textes en les portant à une résonance seconde, il les

1. « Hostis », *en latin, signifie l'hôte mais aussi l'ennemi.*

la question. On pense d'abord au *Sophiste.* C'est l'Étranger qui, en avançant la question intolérable, la question parricide, conteste la thèse parménidienne, met en question le *logos* de notre père Parménide, *ton tou patros Parmenidou logon.* L'étranger secoue le dogmatisme menaçant du *logos* paternel : l'être qui est, et le non-être qui n'est pas. Comme si l'Étranger devait commencer par contester l'autorité du chef, du père, du maître de la famille, du « maître de céans », du pouvoir d'hospitalité, de l'*hosti-pet-s* dont nous avons tant parlé.
L'Étranger du *Sophiste* ressemble ici à celui qui au fond doit rendre compte de la possibilité de la sophistique. C'est comme si l'Étranger apparaissait dans des traits qui font penser à un sophiste, à quelqu'un que la cité ou l'État va traiter en sophiste : quelqu'un qui ne parle pas comme les autres, quelqu'un qui parle une drôle de langue. Mais le *Xenos* demande à ne pas être tenu pour parricide. « Je te ferai encore une prière, dit le *Xenos* à Théétète, c'est de ne pas me considérer comme un parricide. » « Que veux-tu dire ? » demande alors Théétète. L'Étranger : « C'est qu'il nous faudra nécessairement, pour nous défendre, mettre à la question la thèse (*logon*) de notre père Parménide et, de force, établir que le non-être est, sous quelque rapport, et que l'être, à son tour, d'une certaine façon, n'est pas. »
Voilà la question redoutable, l'hypothèse révolutionnaire de l'Étranger. Il se défend d'être parricide par dénégation. Il ne songerait pas à s'en défendre s'il ne sentait au fond de lui qu'en vérité il l'est, parricide, virtuellement parricide, et que dire « le non-être est » reste un défi à la logique paternelle de Parménide, un défi venu de l'étranger. Comme tout parricide, celui-ci a lieu dans la famille : un étranger ne peut être parricide que s'il est en famille, en quelque sorte. Nous retrouverons tout à l'heure certaines implications de cette scène de famille et de cette différence de génération que signe toute allusion au père. La réponse de Théétète est ici affaiblie

*« obsède » du thème sur lequel il travaille, et qui agit dès lors à la manière d'un révélateur photographique. En témoigne ce moment où, commentant en séminaire les dernières scènes d'*Œdipe à Colone *à partir de l'idée de l'hospitalité donnée à la mort et aux morts, Derrida en accentue l'absolue contemporanéité, tandis que s'impose à ceux qui l'écoutent la nécessité de cette étrange « visitation » de la tragédie de Sophocle. La convocation qu'il adresse à des auteurs morts ou vivants à rôder avec lui aux parages d'un thème ne lui fait pas tourner le dos « aux urgences qui nous assaillent en cette fin de millénaire », selon ses propres mots. Au contraire, il en soutient la confrontation.*

par la traduction. Elle enregistre bien le caractère proprement polémique, belliqueux même, de ce qui est plus qu'un débat (« débat » est le mot de la traduction conventionnelle pour la réponse de Théétète quand il dit *Phainetai to toiouton diamakheteon en tois logois* : il est évident, il paraît évident, il semble bien que c'est là qu'il faut se battre, *diamakheteon*, livrer un combat acharné *ou* c'est là qu'il faut porter la guerre dans les *logoi*, dans les arguments, dans les discours, dans le *logos* ; et non pas, comme le dit paisiblement, pacifiquement, la traduction Dies : « C'est là, évidemment, qu'il nous faut porter le débat. » (241, d.) Non, plus gravement : « Il semble bien que là doit être la guerre armée, ou le combat, dans les discours ou dans les arguments. »). La guerre interne au *logos*, voilà la question de l'étranger, la double question, l'altercation du père et du parricide. C'est aussi le lieu où la question de l'étranger comme question de l'hospitalité s'articule à la question de l'être. Nous savons qu'une référence au *Sophiste* ouvre *Sein und Zeit* en son exergue.

Nous devrions reconstituer presque tout le contexte, si c'était possible, et relire la suite en tout cas, la séquence qui s'enchaîne à la réplique de l'Étranger. Elle évoque à la fois *l'aveuglement et la folie,* une étrange alliance de l'aveuglement à la folie.

L'aveuglement d'abord. À la réponse de Théétète (« Il paraît évident, *phainetai*, qu'il nous faut porter là la guerre »), l'Étranger répond à son tour pour surenchérir : « C'est évident *même pour un aveugle.* » Il le dit sous forme de question rhétorique ; c'est un simulacre de question, ce qu'en anglais on appelle *rhetorical question* : « Comment ne serait-ce pas évident et, comme on dit, évident même pour un aveugle, *kai to legomenon dè touto tuphlô ?* »

La folie ensuite. Pour un tel combat, pour la réfutation de la thèse paternelle, en vue d'un parricide possible, le *Xenos* se dit trop faible ; il n'a pas en lui la confiance nécessaire. Comment un Étranger parricide, donc un *fils étranger* pourrait-il en effet

Il y a, dans ce séminaire, une justesse qui est audible. Et cela tient, je crois, à l'accord intime de la pensée et de la parole – leur rythme accordé – comme à cette scansion du thème qui obsède la réflexion philosophique, mais aussi aux passages à la limite qu'effectue Derrida lorsqu'il manie un concept jusqu'au point de retournement vers l'énigme qui le porte.
C'est pourquoi il nous a paru important de transmettre tel quel un fragment des séminaires. On y entend ce rythme singulier de la réflexion de Derrida quand elle s'énonce ; si différent de l'écriture dont par ailleurs il est un orfèvre patient. Et il nous a semblé possible d'isoler deux séances parce que dans cette « enclave » était

l'avoir ? Insistons sur l'évidence aveuglante et affolante : un « *fils* étranger » car un parricide ne peut être qu'un fils. En vérité, avec la question qu'il s'apprête à poser sur l'être du non-être, l'Étranger craint qu'on ne le traite de fou (*manikos*). Il redoute de passer pour un fils-étranger-fou : « J'ai donc peur que ce que j'ai dit ne te donne occasion de me regarder comme un détraqué, dit la traduction (littéralement un fou, *manikos*, un cinglé, un maniaque), qui se retourne bout à bout (*para poda métaballôn emauton ano kai kato*, un fou qui renverse tout de pied en cap, de haut en bas, qui met tout les pieds sur la tête, sens dessus dessous, qui marche sur la tête). »
L'Étranger porte et pose la question redoutable, il se voit ou prévoit, il se sait d'avance mis en question par l'autorité paternelle et raisonnable du *logos*. L'instance paternelle du *logos* s'apprête à le désarmer, à le traiter de fou, et cela au moment même où sa question, la question *de* l'étranger, ne semble contester qu'en vue de rappeler alors ce qui devrait être évident même aux aveugles !
Que l'Étranger figure ici, virtuellement, un fils parricide, à la fois aveugle et survoyant, voyant à la place aveugle de l'aveugle, voilà qui n'est pas étranger à un certain Œdipe que nous verrons passer la frontière dans un instant. Car il sera question de l'arrivée d'Œdipe, ce sera la question même, dès l'arrivance de cet Étranger aveugle appuyé sur Antigone – qui voit pour lui. C'est Œdipe, à son arrivée dans la ville, que nous citerons à comparaître le moment venu.
Dans l'intervalle, pour rester encore un peu chez Platon, nous aurions pu relire aussi *Le Politique*. Un Étranger y a encore l'initiative de la question redoutable, voire intolérable. L'Étranger est d'ailleurs bien accueilli, en apparence, on lui donne asile, il a droit à l'hospitalité ; les premiers mots de Socrate, dès la première phrase du dialogue, sont pour remercier Théodore de lui avoir fait connaître Théétète, sans doute, mais aussi, en même temps, l'Étranger (« *ama kai tes tou xenou* »). Et la ques-

déjà présente toute la problématique de l'hospitalité (comme une œuvre est comprise dans chacun de ses fragments) mais aussi l'espacement de violence raisonnée et d'amitié qui donne à cette pensée son unicité, son génie propre.
Derrida a lui-même évoqué la difficulté de rendre compte de la parole ouverte du séminaire dans son rapport à l'hospitalité. « Il faudrait interpréter ce que je ne veux ou ne peux pas dire, le non-dit, l'interdit, le passé sous silence, l'enclavé... », soulignait-il. « Nous retrouvons dans ces contrées la question ouverte du rapport entre l'hospitalité et la question, c'est-à-dire d'une hospitalité qui commence avec le nom, la question du nom, ou bien qui s'ouvre sans ques-

tion que l'Étranger va leur adresser pour ouvrir ce grand débat, qui sera aussi un grand combat, ce n'est rien de moins que celle du politique, de l'homme comme être politique. Mieux, la question de l'homme politique, du politique, *après* la question du sophiste. Car le dialogue *le Politique* (*Politikos*) viendrait dans le temps et dans la logique, dans la chrono-logique de l'œuvre et du discours platonicien, après le *Sophiste*. Or la question-programme de l'Étranger dans *le Politique*, après celle du sophiste, c'est justement celle du politique. Le *xenos* dit (258 b) : « Eh bien, après le sophiste, c'est le politique (l'homme politique, *ton politikon andra)* qu'il nous faut étudier (*diazetein)*. Or dis-moi, devrons-nous, oui ou non, le placer parmi les gens qui savent (*tôn epistemonôn)* ? » Oui, répond Socrate le jeune, l'autre Socrate. L'Étranger en conclut qu'il faut donc commencer par diviser les sciences comme nous le faisions, dit-il, en étudiant le personnage précédent, c'est-à-dire le sophiste.
Parfois, l'étranger, c'est Socrate lui-même, Socrate l'homme dérangeant de la question et de l'ironie (c'est-à-dire de la question, ce que veut dire aussi le mot « ironie »), l'homme de la question maïeutique. Socrate lui-même a les traits de l'étranger, il représente, il figure l'étranger, il *joue* l'étranger qu'il n'est pas. Il le fait en particulier dans une scène fort intéressante pour nous – et que rappelle Henri Joly au début du beau livre posthume dont je vous avais recommandé la lecture : *La Question des étrangers* (Vrin, 1992).
Dans l'*Apologie de Socrate* (17 d), tout au début du plaidoyer de Socrate, celui-ci s'adresse à ses concitoyens et juges athéniens. Il se défend d'être une sorte de sophiste ou de discoureur habile. Il annonce que, contre les menteurs qui l'accusent, il va dire le juste et le vrai, sans doute, mais sans élégance rhétorique, sans joliesse de langage. Il déclare qu'il est « étranger » au discours de tribunal, à la tribune des tribunaux : il ne sait pas parler cette langue de prétoire, cette rhétorique du droit,

tion... » Et aussi : « On pourrait rêver de ce que serait un enseignement de quelqu'un qui n'aurait pas les clés de son propre savoir, qui ne se l'arrogerait pas. Il donnerait lieu au lieu, en laissant les clés à l'autre pour désenclaver la parole. »
C'est ce « donner lieu au lieu » qui est, me semble-t-il, la promesse tenue par cette parole. Elle nous fait aussi entendre la question du lieu comme étant une question fondamentale, fondatrice et impensée de l'histoire de notre culture. Ce serait de consentir à l'exil, autrement dit à être dans un rapport natif (je dirais presque maternel) et pourtant en souffrance au lieu, à la demeure, que la pensée adviendrait à l'humain. Les méditations de Derrida sur la sépulture, le

de l'accusation, de la défense et de la plaidoirie ; il n'a pas la technique, il est *comme* un étranger. (Parmi les graves problèmes dont nous traitons ici, il y a celui de l'étranger qui, malhabile à parler la langue, risque toujours d'être sans défense devant le droit du pays qui l'accueille ou qui l'expulse ; l'étranger est d'abord étranger à la langue du droit dans laquelle est formulé le devoir d'hospitalité, le droit d'asile, ses limites, ses normes, sa police, etc. Il doit demander l'hospitalité dans une langue qui par définition n'est pas la sienne, celle que lui impose le maître de maison, l'hôte, le roi, le seigneur, le pouvoir, la nation, l'État, le père, etc. Celui-ci lui impose la traduction dans sa propre langue, et c'est la première violence. La question de l'hospitalité commence là : devons-nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler notre langue, à tous les sens de ce terme, dans toutes ses extensions possibles, avant et afin de pouvoir l'accueillir chez nous ? S'il parlait déjà notre langue, avec tout ce que cela implique, si nous partagions déjà tout ce qui se partage avec une langue, l'étranger serait-il encore un étranger et pourrait-on parler à son sujet d'asile ou d'hospitalité ? C'est ce paradoxe que nous allons voir se préciser.)
Que dit alors Socrate au moment où, ne l'oublions pas, il joue sa vie et va bientôt la perdre à ce jeu ? Que dit-il en se présentant *comme* l'Étranger, à la fois *comme s'*il était un étranger (par fiction) et *en tant qu'*il devient effectivement l'étranger par la langue (condition qu'il va même revendiquer, quoi qu'il en dise, par une habile dénégation de prétoire), un étranger accusé dans une langue qu'il dit ne pas parler, un accusé sommé de se justifier, dans la langue de l'autre, devant le droit et les juges de la cité ? Il s'adresse donc à ses concitoyens, aux juges athéniens, qu'il appelle tantôt « juges », tantôt « Athéniens ». Ils parlent comme (des) juges, les citoyens qui parlent au nom de leur citoyenneté. Socrate retourne la situation : il leur demande de le traiter comme un étranger envers lequel des égards sont exigibles, un étranger à cause de son âge et un

nom, la mémoire, la folie qui habite la langue, l'exil et le seuil, sont autant de signes adressés à cette question du lieu invitant le sujet à reconnaître qu'il est d'abord un hôte.

Mouvements de la parole

Il est difficile d'entendre quelque chose de la justesse d'une parole sans prendre la mesure de son pas, c'est-à-dire de son rythme et du temps qu'il faut pour la dire. « Le comment de la vérité est précisément la vérité[1] », écrivait Kierkegaard.

1. *S. Kierkegaard,* Post-scriptum définitif aux Miettes philosophiques, *Éditions de l'Orante, Œuvres complètes, t. XI, p. 22.*

étranger à cause de sa langue, de la seule langue dont il ait l'habitude ; c'est ou bien celle de la philosophie, ou bien celle de tous les jours, la langue populaire (par opposition à la langue savante des juges ou de la sophistique, de la rhétorique et de l'argutie juridique) :

> Non, je parlerai tant bien que mal, comme les expressions viendront à moi. Tout ce que j'ai à dire est juste, voilà de quoi je suis sûr. N'attendez pas de moi autre chose. Il serait par trop malséant, juges, qu'un homme de mon âge vînt modeler ses phrases comme le font nos petits jeunes gens. Voyez-vous, Athéniens, ce que je vous demande, ce que je réclame de vous, c'est ceci : si vous m'entendez m'exprimer, en plaidant ma cause, comme j'ai coutume de le faire, soit sur la place publique, auprès des comptoirs des marchands, où beaucoup d'entre vous m'ont entendu, soit ailleurs, ne soyez pas scandalisés. Car sachez-le bien, c'est la première fois aujourd'hui que je comparais devant un tribunal ; or j'ai soixante-dix ans. Je suis donc tout à fait étranger au langage d'ici [tout à fait étranger, c'est *atekhnôs oun xenos ekho tes enthade lexeos* : *atekhnôs*, avec omega, veut dire « simplement, tout à fait, absolument », et c'est ainsi qu'on a raison de le traduire, « tout à fait étranger » ; mais cela veut dire « simplement, absolument, tout à fait » parce que cela veut dire d'abord « simplement, sans artifice, sans *tekhnè*, très près de *atekhnos*, avec un *o mikron*, qui veut dire justement inexpérimenté, sans technique, malhabile, sans savoir-faire : je suis simplement étranger, purement et simplement un étranger sans habileté, sans recours et sans ressources]. Eh bien, si j'étais effectivement un étranger [*ei tô onti xenos etugkanon ôn*], vous m'excuseriez assurément de parler avec l'accent et le dialecte de mon enfance [l'accent, c'est *phonè* ; le dialecte ou l'idiolecte, c'est *tropon*, le trope, la tournure, les tours de rhétorique propres à un idiome, bref les façons de parler][1]. »

1. Platon, *Apologie de Socrate*, 17 c-d, trad. M. Croiset, Éditions Budé [*Résumé d'un développement improvisé dont il ne reste ici qu'une note abrégée* : Ce à quoi nous devons être ici attentifs, pour la commenter et l'expliquer longuement, c'est la différence socio-culturelle des langages, des codes, des connotations à l'intérieur de la même langue nationale, les langues dans la langue, les effets d'« étrangèreté » dans la domesticité, l'étranger dans le même. On peut parler beaucoup de langues dans une langue : d'où les clivages, les tensions, les conflits virtuels ou obliques, déclarés ou différés, etc.].

C'est donc à l'écoute de ce « comment » propre à la pensée de Derrida que je me m'attacherai, plutôt qu'à l'exercice stérile du commentaire. « Il faut au philosophe une double ouïe, insistait Nietzsche, au sens où l'on a un don de double vue, c'est-à-dire les oreilles les plus subtiles. » C'est une attention sensible à la chair de la parole que Nietzsche exigeait pour son œuvre. « Ô homme, ô toi l'homme supérieur, prends garde. S'adresse ce discours à tes fines oreilles, à tes oreilles – que dit la profonde mi-nuit[1] ? » Nous devons apprendre à percevoir le presque

1. *F. Nietzsche,* Ainsi parlait Zarathoustra, *« Le chant du marcheur de nuit », trad. M. de Gaudillac, Paris, Gallimard, 1971, Œuvres complètes, t. VI, p. 341-342.*

Ce passage nous enseigne autre chose. Joly le rappelle, comme Benveniste que je citerai dans un instant : à Athènes, l'étranger avait des droits. Il se voyait reconnaître le droit d'avoir accès aux tribunaux, puisque Socrate en fait l'hypothèse : si j'étais étranger, ici, au tribunal, dit-il, vous toléreriez non seulement mon accent, ma voix, mon élocution, mais les tournures de ma rhétorique spontanée, originelle, idiomatique. Il y a donc un droit des étrangers, un droit d'hospitalité pour les étrangers à Athènes. Quelle est la subtilité de la rhétorique socratique, du plaidoyer de Socrate l'Athénien ? Elle consiste à se plaindre de ne pas être même traité en étranger : si j'étais étranger, vous accepteriez avec plus de tolérance que je ne parle pas comme vous, que j'aie mon idiome, ma façon si peu technique, si peu juridique de parler, une façon qui est à la fois plus populaire et plus philosophique. Que l'étranger, le *xenos*, ne soit pas simplement l'autre absolu, le barbare, le sauvage absolument exclu et hétérogène, c'est ce que Benveniste rappelle aussi, toujours dans le même article, quand il aborde les institutions grecques, après les généralités et la filiation paradoxale de *hostis*, dont nous avons beaucoup parlé lors des précédentes séances. Suivant la logique de cet argument que nous discutions la dernière fois au sujet de la réciprocité et de l'égalité du « contre » dans l'échange (je n'y reviens pas), Benveniste souligne que « la même institution existe dans le monde grec sous un autre nom : *xenos* indique des relations du même type entre hommes liés par un pacte qui implique des obligations précises s'étendant aussi aux descendants ».

Ce dernier point, nous le mesurons aussitôt, est critique. Ce pacte, ce contrat d'hospitalité qui lie *à* l'étranger et qui lie *réciproquement* l'étranger, il s'agit de savoir s'il vaut au-delà de l'individu et s'il s'étend ainsi à la famille, à la génération, à la généalogie. Il ne s'agit pas ici, bien que les choses soient connexes, du problème classique du droit à la nationalité ou à la citoyenneté comme droit de

inaudible. Car, ajoutait Nietzsche, « ce à quoi l'on n'a pas accès par une expérience vécue, on n'a pas d'oreilles pour l'entendre. Imaginons qu'il s'agisse d'un langage nouveau parlant pour la première fois d'un nouvel ordre d'expérience. Dans ce cas, il se produit un phénomène extrêmement simple : on n'entend rien de ce que dit l'auteur et on a l'illusion que là où l'on n'entend rien, il n'y a rien non plus[1] ».

La première impression retirée de l'écoute du séminaire est d'entendre se dérouler une partition musicale qui rendrait audible le mouvement

1. F. Nietzsche, Ecce Homo, *Paris, Gallimard, 1974, réimp. 1990, Œuvres complètes, t. VIII, p. 277.*

naissance – lié ici au sol et là au sang. Il ne s'agit pas seulement du lien entre naissance et nationalité ; il ne s'agit pas seulement de la citoyenneté offerte à quelqu'un qui n'en disposait pas auparavant, mais du droit accordé à l'étranger en tant que tel, à l'étranger demeuré étranger, et aux siens, à sa famille, à ses descendants.

Ce que nous donne à réfléchir ce droit familial ou généalogique qui porte sur plus d'une génération, c'est au fond qu'il ne s'agit pas là d'une extension du droit ou du « pacte » (pour me servir du mot de Benveniste qui veut insister sur la réciprocité de l'engagement : l'étranger n'a pas seulement un droit, il a aussi, réciproquement, des devoirs, comme on le rappelle souvent, chaque fois qu'on veut lui reprocher de mal se conduire) ; il ne s'agit pas là d'une simple extension d'un droit individuel, de l'élargissement à la famille et aux générations d'un droit accordé en premier lieu à l'individu. Non, cela réfléchit, cela nous donne à réfléchir le fait que, d'entrée de jeu, le droit à l'hospitalité engage une maison, une lignée, une famille, un groupe familial ou ethnique recevant un groupe familial ou ethnique. Justement parce que c'est inscrit dans un droit, une coutume, un *ethos* et une *Sittlichkeit*, cette moralité objective dont nous parlions la dernière fois suppose le statut social et familial des contractants, la possibilité pour eux d'être appelés par leur nom, d'avoir un nom, d'être des sujets de droit, interpellés et passibles, imputables, responsables, dotés d'une identité nommable, et d'un nom propre. Un nom propre n'est jamais purement individuel.

Si l'on voulait s'arrêter un instant sur cette donnée significative, il faudrait noter une fois de plus un paradoxe ou une contradiction : ce droit à l'hospitalité offert à un étranger « en famille », représenté et protégé par son nom de famille, c'est à la fois ce qui rend possible l'hospitalité ou le rapport d'hospitalité à l'étranger mais du même coup le limite et l'interdit. Car on n'offre pas l'hospitalité, dans ces conditions, à un arrivant anonyme et à quelqu'un

même de la pensée. Tout se passe comme si on assistait à une pensée pensante au moment même de son énonciation. Celui qui philosophe ainsi à voix haute ne déroule pas une trame lisse et univoque, il en expose les déchirures. Il laisse place à l'étonnement, à ce qui rompt la réflexion dans le saisissement de l'effroi.

Pourquoi l'effroi ? Le mot paraît trop violent pour dire seulement ce qui étonne. Et pourtant c'est bien de cela qu'il s'agit, non pas d'un effroi produit par l'effet dévastateur ou subjuguant de la parole elle-même, mais de cet espace de l'inconnaissable que la parole appréhende et face auquel elle nous arrête un instant, effarés. De même qu'à l'intérieur d'une partition, les

qui n'a ni nom ni patronyme, ni famille, ni statut social, et qui dès lors est traité non pas comme un étranger mais comme un autre barbare. Nous y avons fait allusion : la différence, une des différences subtiles, parfois insaisissables entre l'étranger et l'autre absolu, c'est que ce dernier peut n'avoir pas de nom et de nom de famille ; l'hospitalité absolue ou inconditionnelle que je voudrais lui offrir suppose une rupture avec l'hospitalité au sens courant, avec l'hospitalité conditionnelle, avec le droit ou le pacte d'hospitalité. En disant cela, une fois de plus, nous prenons en compte une pervertibilité irréductible. La loi de l'hospitalité, la loi formelle qui gouverne le concept général d'hospitalité, apparaît comme une loi paradoxale, pervertissable ou pervertissante. Elle semble dicter que l'hospitalité absolue rompe avec la loi de l'hospitalité comme droit ou devoir, avec le « pacte » d'hospitalité. Pour le dire en d'autres termes, l'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom. La loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit. L'hospitalité juste rompt avec l'hospitalité de droit ; non qu'elle la condamne ou s'y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès ; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable.

Or l'étranger, le *xenos* dont Socrate dit « lui au moins vous le respecteriez, vous toléreriez son accent et son idiome », ou celui dont Benveniste dit qu'il entre dans un pacte, cet étranger qui a droit à l'hospitalité dans la tradition cosmopolitique qui trouvera sa forme la plus puissante avec Kant et le

notations des silences font entrer la ligne mélodique en dialogue avec le silence qui la soutient, la parole philosophique épouse la logique précise d'un raisonnement pour mieux en brusquer, au moment donné, l'évidence. On a coutume d'appeler ce moment l'aporie ; la croisée indécidable des chemins.

Lorsque nous entrons dans un lieu inconnu, l'émotion ressentie est presque toujours celle d'une indéfinissable inquiétude. Puis commence le lent travail d'apprivoisement de l'inconnu, et peu à peu le malaise s'estompe. Une familiarité nouvelle succède à l'effroi provoqué en nous par l'irruption du « tout autre ». Si le corps est saisi dans ses réactions instinctives les plus

texte que nous avons lu et relu, cet étranger donc, est quelqu'un à qui, pour le recevoir, on commence par demander son nom ; on lui enjoint de décliner et de garantir son identité, comme à un témoin devant un tribunal. C'est quelqu'un à qui on pose une question et adresse une demande, la première demande, la demande minimale étant : « Comment t'appelles-tu ? » ou encore « En me disant comment tu t'appelles, en répondant à cette demande, tu réponds de toi, tu es responsable devant la loi et devant tes hôtes, tu es un sujet de droit. »

Voilà, suivant l'une de ses portées, la question *de* l'étranger comme question de la question. L'hospitalité consiste-t-elle à interroger l'arrivant ? Commence-t-elle par la question adressée à qui vient (ce qui paraît très humain et parfois aimant, à supposer qu'il faille lier l'hospitalité à l'amour – énigme que nous laisserons pour l'instant en réserve) : comment t'appelles-tu ? dis-moi ton nom, comment dois-je t'appeler, moi qui t'appelle, moi qui désire t'appeler par ton nom ? comment vais-je t'appeler ? C'est aussi ce qu'on demande tendrement, parfois, aux enfants ou aux bien-aimés. Ou bien l'hospitalité commence-t-elle par l'accueil sans question, dans un double effacement, l'effacement de la question *et* du nom ? Est-il plus juste et plus aimant de questionner ou de ne pas questionner ? d'appeler par le nom ou sans le nom ? de donner ou d'apprendre un nom déjà donné ? Donne-t-on l'hospitalité à un sujet ? à un sujet identifiable ? à un sujet identifiable par son nom ? à un sujet de droit ? Ou bien l'hospitalité se *rend*-elle, se *donne*-t-elle à l'autre avant qu'il ne s'identifie, avant même qu'il ne soit (posé comme ou supposé) sujet, sujet de droit et sujet nommable par son nom de famille, etc. ?

La question de l'hospitalité est donc aussi la question de la question ; mais du même coup la question du sujet et du nom comme hypothèse de la génération.

Quand Benveniste veut définir le *xenos*, il n'y a rien de fortuit à ce qu'il parte de la *xenia*. Il inscrit le *xe-*

archaïques par la rencontre avec ce qu'il ne reconnaît pas immédiatement dans le réel, comment la pensée pourrait-elle réellement prétendre appréhender l'autre, le tout autre, sans étonnement ? Or la pensée est par essence une puissance de maîtrise. Elle n'a de cesse de ramener l'inconnu au connu, d'en morceler le mystère pour le faire sien, l'éclairer. Le nommer.
Alors que se passe-t-il lorsque nos yeux s'arrêtent sur les mots : « hospitalité, proximité, enclave, haine, étranger... » Même si pendant un instant nous y trouvons de « l'ailleurs », ils sont bientôt assimilés à un paysage frappé du sceau de notre habitus de pensée et de notre mémoire. Il est probable qu'à certains moments l'usage

nos dans la *xenia*, c'est-à-dire dans le pacte, dans le contrat ou l'alliance collective qu'on appelait ainsi. Au fond, il n'y a pas de *xenos*, il n'y a pas d'étranger avant ou hors de la *xenia*, de ce pacte ou de cet échange avec un groupe, plus précisément avec une lignée. Hérodote disait que Polycrate avait conclu une *xenia* (un pacte) avec Amasis et qu'ils s'étaient l'un à l'autre envoyé des présents : *xenien sunethekato* (verbe pour pacte : ils ont conclu, comme un pacte, une *xenia) pempôn dôra kai dekomenos alla par'ekeinou*, en s'envoyant et en recevant des dons, réciproquement, l'un de l'autre. À relire Benveniste, nous trouverions d'autres exemples du même type.
Pour en finir avec cet exergue, rappelons seulement un lieu commun de Socrate. Il occupe aussi ailleurs cette position de l'étranger, et justement dans une étrange scène de la question, de la question-réponse inversée, si je puis dire. Loin d'interroger lui-même ou d'en appeler à la loi et au droit de la cité, il est lui-même interpellé, apostrophé par les Lois. Celles-ci s'adressent à lui pour lui poser des questions, mais de fausses questions, des questions simulées, des « questions rhétoriques ». Des questions piégées. Il peut seulement répondre ce que les Lois, dans leur prosopopée, veulent et attendent qu'il réponde. C'est la fameuse Prosopopée des Lois dans le *Criton*, que vous devriez lire par vous-mêmes de près mais dont je vais seulement évoquer l'attaque, en quelque sorte. Socrate feint encore, cette fois après avoir été condamné à mort, de se comporter en étranger, prêt à quitter la cité sans autorisation, à s'évader d'Athènes en défiant les Lois de la cité. Celles-ci alors s'adressent à lui pour lui poser ces questions rusées, ces questions impossibles.
Au début de ce passage, c'est l'entrée en scène des Lois, *oi nomoi*. Entrée en scène mise en scène par Socrate, par le Socrate de Platon qui ainsi parle à travers le visage des Lois, à travers la voix de leur prosopopée. Prosopopée, c'est-à-dire le visage, le masque, et d'abord la voix qui parle à travers ce masque, une *persona*, une voix sans regard (dans

philosophique de l'ironie, de Socrate à Kierkegaard, ait pu inquiéter la pensée. Mais revenons à l'effroi provoqué par notre incursion dans un lieu inconnu dont l'étrangeté nous glace avant que progressivement nous nous y accoutumions. L'angoisse provoquée suffit-elle à nous garder vivant, c'est-à-dire à empêcher ce processus d'accoutumance ? Peut-on réellement parler d'altérité, qu'elle soit seulement dite ou perçue, sans que la pensée ne soit un instant éprouvée par cet acte ? Or, d'habitude elle n'est pas éprouvée, pas le moins du monde. Elle pense « l'autre », (l'hôte), souverainement, et passe à l'examen d'une autre question. Quelquefois pourtant, et Lévinas en a si bien parlé, elle se laisse désemparer.

un instant ce sera le portrait d'aveugle et la voix d'Œdipe, l'étranger s'adressant à des étrangers au moment où, appuyé sur Antigone, il arrive à Colone) :

> *Socrate.* – Eh bien, considère ceci. Suppose qu'étant sur le point de nous évader – appelle d'ailleurs la chose comme tu voudras –, nous voyions venir à nous les Lois et l'État, qu'ils se dressent devant nous et nous interrogent ainsi : « Dis-nous, Socrate, qu'as-tu dessein de faire ? Ce que tu tentes, est-ce autre chose que de vouloir nous détruire, nous les Lois, et tout l'État, autant qu'il est en ton pouvoir ? Crois-tu vraiment qu'un État puisse subsister, qu'il ne soit pas renversé, lorsque les jugements rendus y sont sans force, lorsque les particuliers peuvent en supprimer l'effet et les détruire ? » Que répondrons-nous, Criton, à cette question et à d'autres semblables ? Que de raisons en effet ne pourrait-on pas développer – surtout un orateur – pour la défense de cette loi, détruite par nous, qui veut que les jugements une fois rendus aient leur effet ! Dirons-nous : « Mais l'État nous a fait du tort, il nous a mal jugés ! » Est-ce là ce que nous dirons ?
> *Criton.* – Assurément, Socrate.
> *Socrate.* – Mais supposons qu'alors les Lois nous disent : « Socrate, est-ce là ce qui était convenu entre nous et toi ? n'était-ce pas plutôt que tu tiendrais pour valables les jugements de l'État, quels qu'ils fussent ? » Et si nous nous étonnions de ces paroles, elles pourraient bien dire : « Ne t'étonne pas, Socrate, de notre langage, mais réponds-nous, puisque c'est ton habitude d'interroger et de répondre. Voyons, que nous reproches-tu, à nous et à l'État, pour tenter ainsi de nous détruire ? Tout d'abord, n'est-ce pas à nous que tu dois la naissance, n'est-ce pas nous qui avons marié ton père à ta mère et l'avons mise à même de t'engendrer ? Parle, as-tu quelque critique à faire à celles d'entre nous qui règlent les mariages ? les tiens-tu pour mal faites ? – Nullement », répondrais-je. « Et à celles qui règlent les soins de l'enfance, l'éducation qui fut la tienne ? étaient-elles mauvaises, les lois qui s'y rapportent, celles qui prescrivaient à ton père de te faire instruire dans la musique et la gymnastique[1] ? »

Socrate apparaît donc en étranger à la lisière d'Athènes. Il envisage de s'évader une fois condamné à mort mais renonce à sortir de la ville dès lors que les Lois s'adressent à lui pour l'interroger, en vérité pour lui poser de fausses questions.

1. *Criton*, 49e, 50 a-d, trad. M. Croiset, Éditions Budé.

L'un des noms de ce désemparement, en philosophie, c'est l'étonnement. Mais l'étonnement nous tourne vers ce moment où l'effroi cède devant la mise au pas du familier, découvrant d'autres gués au passage, d'autres empreintes à l'accoutumance.
L'étonnement est très exactement ce que provoque en nous la parole de Derrida. Elle nous contraint à penser enfin, et non plus à s'imaginer que l'on pense. J'ajoute qu'elle prend aussi le risque de l'autre dans le jeu du séminaire. Elle accepte le risque d'être mal entendue, mal interprétée, divinisée, diabolisée, ou bien encore interrompue à brûle-pourpoint, et qu'alors le discours puisse être détourné de son cours pour

À cette figure de l'étranger nous pourrions comparer, à la fois pour l'en rapprocher selon l'analogie, et pour l'en distinguer, sinon pour l'y opposer, la figure d'Œdipe, le hors-la-loi *(anomon)*. Non pas au moment du départ, au moment où il se sépare, sort ou feint de sortir de la ville, comme Socrate, mais au moment où il entre à Colone. Sans doute reviendrons-nous longuement sur cette histoire ; mais toujours à titre d'exergue et pour y suspendre les choses, voici deux moments où Œdipe l'étranger, le *xenos*, s'adresse aux habitants de ce pays comme à des étrangers. L'étranger parle à des étrangers, il les appelle ainsi. Le premier moment, c'est donc l'arrivée de l'arrivant, Œdipe. Un étranger s'apprête à s'adresser à l'étranger. Sans savoir. Sans le savoir, le savoir du lieu, et le savoir du nom du lieu : où il est, où il va. Entre le profane et le sacré, l'humain ou le divin. N'est-ce pas toujours la situation de l'arrivant absolu ? Demande de l'étranger à l'étranger :

Œdipe. – Fille de vieil aveugle, Antigone, où sommes-nous ici ? De quel peuple est-ce le pays ? Qui accordera aujourd'hui à Œdipe le vagabond quelque misérable aumône ? [...] Allons, ma fille, si tu vois un endroit où je puisse m'asseoir, soit en terre profane, soit dans l'enclos d'un dieu, arrête-moi et installe-moi là. Nous nous informerons ensuite de l'endroit où nous nous trouvons. Nous sommes là pour consulter, étrangers, les indigènes et pour faire ce qu'ils nous diront. [...]
Fais-moi donc asseoir là, puis veille sur l'aveugle. [...]
Antigone. – Faut-il que j'aille maintenant m'enquérir du nom de l'endroit ?
Œdipe. – Sans doute, mon enfant, si toutefois le site est habitable.
Antigone. – Il est même habité. Je n'ai pas à bouger : voici tout près de nous un homme. [...] Dis-lui ce que tu crois à propos de lui dire : le voilà devant toi.
Œdipe. – Cette fille, étranger, voit pour moi et pour elle à la fois. Puisque je l'entends dire par quelle heureuse chance tu viens nous éclairer sur ce dont nous sommes ignorants...
L'Étranger. – Avant d'en demander plus, commence par quitter ce siège. L'endroit est interdit à tout pas humain.
Œdipe. – Quel est-il donc ? et à quel dieu ses rites le rattachent-ils ?

que s'inaugure un dialogue dont rien n'était inscrit. Je voudrais saluer l'audace qui porte une parole philosophique à nous faire déserter ces demeures de l'esprit où la raison réside en maître, quand pour un instant, l'étonnement fait d'elle un hôte.

Scansion de la pensée autour de la nuit qui la détient. Figures de l'obsession.

Quelle est cette « nuit » sur fond de laquelle se découpe une parole philosophique ? Dans son très beau livre publié clandestinement à Prague, Les Essais hérétiques, *Jan Patocka opposait la nuit, qui serait ici à entendre comme une figure*

> *L'Étranger.* – Nul n'y peut mettre un pied ni s'y fixer. Il appartient aux déesses d'effroi, aux filles du Sol et de l'Ombre[1].

Ce sont les Euménides « qui voient tout, te diront les gens du pays ». Œdipe ne va pas tarder à évoquer la « trêve » promise par Phoebos à tous ses maux, le jour où, « dans un dernier pays », il se verrait offrir un « abri et un séjour hospitalier » chez les Déesses redoutables. Cet hôte étranger se présente comme un spectre. Il demande pitié pour le « malheureux fantôme de celui qu'on nommait Œdipe ». Et alors que le Chœur le désigne comme un « vagabond » qui « n'est pas du pays », Œdipe supplie qu'on ne le tienne pas, tout fantôme qu'il est, pour un « hors-la-loi » (*anomon*)[2].

Le second moment que nous choisirons d'élire au titre de l'exergue, ce serait le moment du chœur. Alors ce ne sont pas les Lois qui parlent, comme elles le font en s'adressant à Socrate. Le chœur apostrophe Œdipe. Il s'adresse à l'étranger qui porte un secret terrible. Ce qu'il sait menace de le mettre hors la loi, le situe d'avance hors la loi : Œdipe inceste et parricide, scène bien connue que nous devrions lire depuis un autre angle. Lequel ? Qu'est-ce qu'un angle, ici, dans ce qui n'est plus seulement un triangle ? L'angle depuis lequel on aperçoit ceci, une étrange accusation, une contre-accusation, un réquisitoire ? Pour se disculper, pour plaider en quelque sorte, Œdipe accuse en effet, il accuse sans accuser personne, il accuse quelque chose plutôt que quelqu'un. Il dénonce en effet la figure d'une ville, Thèbes. La coupable, c'est Thèbes. C'est Thèbes qui, sans le savoir, Thèbes l'inconsciente, l'inconscient-cité, l'inconscient au cœur de la ville, la *polis*, l'inconscient politique (c'est pourquoi l'accusation incrimine sans incriminer : comment faire le procès d'un incons-

1. *Œdipe à Colone*, 1-5, 12-13, 21, 30-40, trad. P. Mazon et J. Irigoin, Éditions Budé.
2. *Ibid.*, 87-91, 108-110, 115-140.

ontologique, aux valeurs du jour. « L'homme est tenu de laisser croître en lui l'inquiétant, l'irréconcilité, l'énigmatique, ce dont la vie ordinaire se détourne pour passer à l'ordre du jour[1]*. » C'est dans le totalitarisme du savoir diurne que Patocka déchiffrait la crise du monde moderne et la décadence de l'Europe. Raisonner à partir des valeurs du jour, c'est être mû par la volonté de définir et subjuguer le réel aux seules fins d'un savoir quantifiable inféodé aux valeurs de la technique. À séparer l'obscur de la clarté, nous en subirons ses ravages, prédisait Patocka, alors qu'il faudrait au contraire porter notre re-*

1. *J. Patocka*, Liberté et Sacrifice, *trad. E. Abrams, Grenoble, éd. Millon, 1990, p. 36.*

cient ou d'une ville, là où ni l'un ni l'autre ne sauraient répondre de leurs actes ?), c'est Thèbes, donc, qui porte, à son insu, la responsabilité du crime. L'inconscient (de) Thèbes se serait rendu *impardonnablement* coupable de l'inceste, du parricide et de l'être-hors-la-loi d'Œdipe.

Comment pardonner l'impardonnable ? Mais que pardonner d'autre ?

C'est la loi de la ville qui, sans le vouloir et sans le savoir, l'a poussé au crime, à l'inceste et au parricide : cette loi aura produit le hors-la-loi. Il n'y a là rien d'étonnant, au fond. On retrouve régulièrement cette scène du parricide là où il est question d'étranger et d'hospitalité, dès lors que l'hôte (*host*), celui qui reçoit, il commande aussi. Selon la chaîne qui nous est maintenant familière (*hosti-pet-s, potis, potest, ipse,* etc.), la souveraineté du pouvoir, la *potestas* et la possession de l'hôte restent celles du *paterfamilias*, du maître de maison, du « maître de céans », comme l'appelle Klossowski. Et l'on traduit le même mot de deux façons, tantôt par « étranger », tantôt par « hôte ». Cela se comprend, sans doute. Cela rappelle et laisse entendre la nécessité d'un passage, dans la culture, entre les deux sens du mot *xenos*, mais reste en toute rigueur difficilement justifiable.

Le Chœur. – Sans doute, étranger, est-il dangereux de réveiller un mal déjà enseveli depuis tant d'années. Et cependant je brûle de savoir…

Œdipe. – Que veux-tu dire là ?

Le Chœur. – … l'affreuse, l'irrémédiable souffrance avec laquelle tu t'es trouvé aux prises.

Œdipe. – Ah ! par ton nom même d'« hôte » (*xenias*), ne dévoile rien ici ; ce furent des choses horribles.

Le Chœur. – Il est une rumeur multiple et tenace, dont je voudrais, étranger (*xein'*), savoir ce qu'elle a de vrai. […]

Œdipe. – J'ai subi, étranger, j'ai subi le crime, bien contre mon gré, les dieux m'en soient témoins. Rien dans tout cela ne fut volontaire. […] C'est Thèbes elle-même et sans le savoir, qui, par une union criminelle, m'a pris au filet d'un hymen qui fit mon malheur.

Le Chœur. – Es-tu vraiment entré, comme je l'entends dire, dans un lit à qui ta mère a valu un sinistre nom ?

gard jusqu'au seuil de cette obscurité. Déchiffrer la clarté dans sa commune appartenance à la nuit est aussi, à mon sens, une des voies frayées par la réflexion de Derrida.
Et puisque au cours du séminaire apparaissent ces errants que sont Œdipe et Antigone, je vou-

1. À propos de l'interprétation d'Antigone par Patocka, H. Déclève écrit cette très belle phrase : « L'homme n'est pas seulement schisme, il est en même temps réconciliation. Du contact direct avec la nuit, avec l'effroyable, avec les morts, jaillit l'obscure clarté d'une loi et d'un sens plus propres que ceux de la raison entêtée de l'homme. C'est ce que remémore, en sa féminité originaire, le personnage d'Antigone. » « Le mythe de l'homme-Dieu », art. paru dans Jan Patocka, philosophie, phénoménologie, politique, op. cit., *p. 131.*

> *Œdipe.* – Ah ! c'est mourir que d'entendre cela, étranger. Ces deux filles issues de moi... [...] ces deux enfants, ces deux malheurs [...] sont sorties comme moi du sein de ma mère.
> *Le Chœur.* – Ce sont donc à la fois tes filles...
> *Œdipe.* – Et les sœurs de leur père aussi. [...]
> *Le Chœur.* – Tu as commis.
> *Œdipe.* – Je n'ai pas commis. [...] J'ai reçu de ma ville, malheureux que je suis, un prix de mes services que je n'eusse jamais voulu obtenir d'elle.
> *Le Chœur.* – Malheureux, que dis-tu ? N'es-tu donc pas l'auteur...
> *Œdipe.* – Que dis-tu ? que veux-tu savoir ?
> *Le Chœur.* – ... du meurtre de ton père ? [...] Tu as tué.
> *Œdipe.* – J'ai tué, mais ce meurtre a d'autre part [...] de quoi se justifier. [...] J'étais inconscient quand j'ai tué, massacré. Innocent déjà aux yeux de la loi, c'est de plus sans savoir que j'en suis venu là[1].

À son arrivée, Thésée prend l'aveugle en pitié. Il n'oublie pas, dit-il, avoir aussi « grandi dans l'exil, comme étranger », et risqué sa vie « en terre étrangère ». L'échange, comme le serment à venir, allie ainsi deux étrangers.
Après ce long exergue, recommençons. Bien qu'elle soit intimement associée, bien qu'elle reste familièrement liée à celle de l'*hostis* comme hôte ou comme ennemi (ambivalence que nous avons longuement méditée ou pré-méditée jusqu'ici), nous n'avions pas encore abordé pour elle-même l'étrange notion d'étranger.
Que veut dire « étranger » ? Qui est étranger ? Qui est l'étranger, qui est l'étrangère ? Que veut dire « se rendre à l'étranger », « venir de l'étranger » ? Nous avions seulement souligné que, si du moins nous devons lui donner une extension déterminée, une acception courante, telle qu'elle a cours le plus souvent, *stricto sensu*, quand le contexte ne le précise pas davantage (le sens courant est presque toujours le sens le plus « étroit », évidemment), étranger s'entend à partir du champ circonscrit de l'*ethos* ou de l'éthique, de l'habitat ou du séjour comme *ethos*, de la *Sittlichkeit*, de la moralité

1. *Ibid.*, p. 511-548.

drais revenir un instant à Antigone telle que Patocka[1] *l'interprète.*

Le personnage mythique de l'Antigone *de Sophocle nous captive parce qu'elle se tient près des origines. « Elle est de ceux qui aiment et non de ceux qui haïssent », écrivait Patocka, mais cet amour n'est pas l'amour christique, il signifie « l'amour comme étranger à la condition humaine, ressortissant à la part de la Nuit qui est la part des dieux[1]. » Dans le face-à-face entre Créon et Antigone, Patocka montre que la force de la loi représentée par Créon obéit en réalité à la peur, car c'est « sur la peur que s'appuie la*

1. P.J. *Patocka,* Platon et l'Europe, *trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1973, p. 52.*

objective, notamment dans les trois instances déterminées par le droit et par la philosophie du droit de Hegel : la *famille*, la *société bourgeoise* ou *civile* et l'*État* (ou l'État-nation). Nous avions longuement élaboré et interrogé ces limites, et nous nous sommes posé un certain nombre de questions – à partir mais aussi au sujet des interprétations de Benveniste, notamment à partir des deux dérivations latines : l'étranger (*hostis*) accueilli comme hôte ou comme ennemi. Hospitalité, hostilité, *hostipitalité*. Comme toujours, les lectures de Benveniste nous avaient paru aussi précieuses que problématiques, n'y revenons pas ici.

Aujourd'hui, et à partir de là, abordons plus directement la valeur d'*étranger*, cette fois depuis le « monde grec » (à présupposer provisoirement son unité ou son identité à soi), mais toujours en nous efforçant, car la chose n'est pas facile, de multiplier des allers-retours, un va-et-vient entre les urgences qui nous assaillent en cette fin de millénaire et la tradition dont nous recevons les concepts, le lexique, les axiomes élémentaires et présumés naturels ou intouchables. C'est souvent la mutation techno-politico-scientifique qui nous oblige à déconstruire, qui en vérité déconstruit d'elle-même ces prétendues évidences naturelles ou ces axiomes intouchables. Par exemple depuis la tradition latine ou grecque que nous venons d'évoquer.

Nous essayions ainsi, l'autre jour, de traduire dans notre problématique de l'hospitalité ce qui nous arrive, ce qui vient sur nous par e-mail ou par l'Internet. Parmi les innombrables signes de mutation qui accompagnent le développement du e-mail et de l'Internet, je veux dire tout ce dont ces noms sont l'indice, privilégions d'abord ceux qui transforment de fond en comble la structure de l'espace dit public. Nous venons de parler, nous parlerons encore, plus tard, du *xenos* et de la *xenia* en Grèce, et d'Œdipe et d'Antigone comme de *xenoi* s'adressant à des *xenoi* qui leur parlent, en retour, réciproquement, comme à des *xenoi*. Mais comment la sémantique de Sophocle, par exemple, aurait-elle

sphère du jour, l'État tel qu'il le conçoit ». Cette peur, sous son dernier masque, est la peur de la mort. « Créon atteste ainsi lui-même, sans le savoir, sa dépendance par rapport à l'autre, par rapport à la loi de la Nuit. Et comme Antigone incarne la loi, la part de la nuit, il ne sert à rien de la menacer de mort[1]*. » Patocka écrit là contre ce qui a lié notre conscience à l'accaparement d'un sens dont elle croyait pouvoir user. « L'Antigone de Sophocle représente le rappel d'un espoir infime, rappel que la pensée de Créon a complètement occulté en nous : le fait que l'homme ne s'appartient pas, que son sens*

1. Ibid., *p. 53.*

résisté dans un espace public structuré par le téléphone, le fax, le e-mail et l'Internet, par tous ces autres dispositifs prothétiques de télévision et d'aveuglement téléphonique ? Ce que nous nous demandions l'autre jour, c'est ce que peut signifier aujourd'hui l'intervention d'un État (c'est arrivé récemment en Allemagne) ou d'un chœur de l'État qui chercherait à interdire ou à censurer des communications dites « pornographiques » sur un réseau Internet. Non pas les *Lois de l'hospitalité* de Klossowski, mais certains textes et images diffusés sur l'Internet. Le gouvernement allemand a interdit 200 réseaux à vocation pornographique (*Le Canard enchaîné* signale à ce sujet que certains censeurs qui détectaient les connotations pornographiques du mot « sein » ont condamné l'accès à un forum où dialoguaient innocemment des patientes atteintes d'un cancer du sein). Permettez-moi de ne pas prendre parti à l'instant sur le bien-fondé de ces censures et de leurs principes, mais d'analyser pour commencer les données d'un problème. Aujourd'hui une réflexion sur l'hospitalité suppose, entre autres choses, la possibilité d'une délimitation rigoureuse des seuils ou des frontières : entre le familial et le non familial, entre l'étranger et le non étranger, le citoyen et le non-citoyen, mais d'abord entre le privé et le public, le droit privé et le droit public, etc. En principe, le courrier privé de forme classique (l'épistolaire, la carte postale, etc.) doit circuler sans contrôle à l'intérieur d'un pays et d'un pays à l'autre. Il ne doit être ni lu ni intercepté. Il en va de même, en principe, pour le téléphone, le fax, le e-mail et naturellement pour l'Internet. Les censures, les écoutes téléphoniques, les interceptions représentent en principe ou bien des délits ou bien des actes autorisés par la seule raison d'État, d'un État chargé de l'intégrité du territoire, de la souveraineté, de la sûreté et de la défense nationales. Or que se passe-t-il quand un État intervient non seulement pour surveiller mais pour interdire des communications privées, sous le prétexte qu'elles sont pornogra-

n'est pas le Sens, que le sens humain prend fin dès lors qu'on aborde à la rive de la Nuit, et que la Nuit n'est pas un néant, mais appartient à ce qui "est" au sens propre du terme[1]. »
La Nuit est, pour Patocka, « l'ouverture à ce qui ébranle ». Elle nous demande de traverser l'expérience de la perte du sens, expérience dont découle l'authenticité de la pensée philosophique. Quand Derrida évoque la réflexion de Patocka sur l'expérience du front pendant la Première Guerre mondiale[2], *c'est l'extrême bord du concept d'hospitalité qu'il appréhende. Dans*

1. Ibid., *p. 59*.
2. Cf. « *Donner la mort* » *in* L'Éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don, *Métailié, 1992*.

phiques, ce qui, jusqu'à nouvel ordre, n'a pas mis en danger la sécurité publique ou l'intégrité du territoire national ? Je suppose, sans être suffisamment informé, que l'argument par lequel cette intervention étatique prétend se justifier, c'est l'allégation selon laquelle l'espace de l'Internet, justement, n'est pas privé mais public, et surtout d'une accessibilité publique (nationale et internationale) largement supérieure, dans son usage, dans ses ressources, à celle des réseaux « porno » téléphoniques ou télématiques. Et encore plus largement supérieure au lectorat de Sade, des *Lois de l'hospitalité* et autres ouvrages semblables qui réduisent spontanément le nombre de leurs lecteurs, s'autocensurant ainsi, en quelque sorte, par la « compétence » qu'il exigent. En tout cas, ce qui est en cause, et se trouve du même coup « dérangé », déformé, c'est bien une fois de plus le tracé d'une frontière entre le public et le non public, entre l'espace public ou politique et le chez-soi individuel ou familial. La frontière se trouve prise dans une turbulence juridico-politique, en voie de destructuration-restructuration, au défi du droit existant et des normes établies. À partir du moment où une autorité publique, un État, tel ou tel pouvoir d'État, se donne ou se voit reconnaître le droit de contrôler, surveiller, interdire des échanges que les échangeurs jugent privés, mais que l'État peut intercepter puisque ces échanges privés traversent l'espace public et y deviennent disponibles, alors tout l'élément de l'hospitalité s'en trouve bouleversé. Mon « chez-moi » était aussi constitué par le champ d'accès de ma ligne téléphonique (grâce à laquelle je peux donner mon temps, ma parole, mon amitié, mon amour, mon secours à qui je veux, donc inviter qui je veux à entrer chez moi, d'abord dans mon oreille, quand je veux, à n'importe quelle heure du jour et de la nuit, que l'autre soit mon voisin de palier, un concitoyen ou tel autre ami ou inconnu à l'autre bout du monde). Or si mon « chez-moi », en principe inviolable, est aussi constitué, et de façon de plus en plus essen-

l'expérience du front, écrit le philosophe tchèque, l'adversaire n'est plus le même, il est « notre complice dans l'ébranlement du jour. Ici donc s'ouvre le domaine abyssal de la prière pour l'ennemi : la solidarité des ébranlés[1] ». Mourir pour que survive une vérité du questionnement du sens, et non pour donner à cet acte l'arrogance d'une réponse, est rendre à la nuit sa réalité ; le contraire d'une abdication.

C'est dans ce sens « nocturne » que je voudrais parler du rapport de la raison à l'obsession, c'est-à-dire « l'ouverture à ce qui ébranle ». L'obsession, lorsqu'elle travaille du dedans la pensée, ou

1. Ibid., *p. 141.*

tielle, intérieure, par ma ligne téléphonique, mais aussi par mon e-mail, mais aussi par mon fax, mais aussi par mon accès à l'Internet, l'intervention de l'État devient un viol de l'inviolable, là où l'inviolable immunité reste la condition de l'hospitalité.

Les possibilités que nous évoquons ainsi ne sont pas plus abstraites ou improbables que les écoutes téléphoniques. Ces écoutes téléphoniques ne sont pas seulement pratiquées par les polices ou les services de sécurité de l'État. En Allemagne, il y a quelques semaines, je lisais dans un journal une information concernant certains appareils en vente libre sur le marché (quelque 20 000 d'entre eux avaient déjà été vendus quand le droit allemand commença à s'en inquiéter). Ces appareils permettraient non seulement de surprendre toute conversation téléphonique dans un large périmètre (de 500 mètres à la ronde, je crois), mais même de les enregistrer, ce qui ouvre à l'espionnage privé et au chantage des ressources inédites. Toutes ces possibilités technoscientifiques menacent l'intériorité du chez-soi (« on n'est plus chez soi ! ») et en vérité l'intégrité même du soi, de l'ipséité. Ces possibilités sont ressenties comme des menaces pesant sur le territoire propre du propre et sur le droit de propriété privée. Elles sont évidemment à l'origine de toutes les réactions, et de tous les ressentiments purificateurs. Partout où le « chez-soi » est violé, partout où un viol en tout cas est ressenti comme tel, on peut prévoir une réaction privatisante, voire familialiste, voire, en élargissant le cercle, ethnocentrique et nationaliste, et donc virtuellement xénophobe : non pas dirigée contre l'étranger en tant que tel, mais, paradoxalement, contre la puissance technique anonyme (étrangère à la langue ou à la religion, autant qu'à la famille et à la nation) qui menace, avec le « chez-soi », les conditions traditionnelles de l'hospitalité. La perversion, la pervertibilité de cette loi (qui est aussi une loi de l'hospitalité), c'est qu'on peut devenir virtuellement xénophobe pour protéger ou prétendre protéger sa propre hospitalité, le propre chez-soi qui

plutôt si la pensée a assez de force pour se laisser travailler par elle, rend créatrice la pensée à la manière dont une œuvre d'art inaugure envers la matière qui la détient une réponse jusqu'alors inconnue. La nuit est ce à partir de quoi peut venir à la parole « ce qui obsède... »
Quand une parole fait part à la « nuit », elle nous fait entendre les mots autrement. Ainsi, parler « du proche, de l'exilé, de l'étranger, du visiteur, du chez-soi chez l'autre », empêche les concepts tels que « le moi et l'autre » ou « le sujet et l'objet », de se présenter sous une loi perpétuellement duelle. Ce que Derrida nous fait comprendre, c'est qu'au proche ne s'oppose pas l'ailleurs mais une autre figure du proche. Et cette géographie conduit à mon

rend possible sa propre hospitalité. (Rappelez-vous aussi la xénotransplantation dont nous parlions la dernière fois.) Je veux être maître chez moi (*ipse, potis, potens*, maître de maison, nous avons vu tout cela) pour pouvoir y recevoir qui je veux. Je commence à tenir pour un étranger indésirable, et virtuellement pour un ennemi, quiconque empiète sur mon « chez-moi », sur mon ipséité, sur mon pouvoir d'hospitalité, sur ma souveraineté d'hôte. Cet autre devient un sujet hostile dont je risque de devenir l'otage.
Loi paradoxale et pervertissante : elle tient à cette constante collusion entre l'hospitalité traditionnelle, l'hospitalité au sens courant, et le pouvoir. Cette collusion, c'est aussi le pouvoir dans sa *finitude*, à savoir la nécessité, pour l'hôte, pour celui qui reçoit, de choisir, d'élire, de filtrer, de sélectionner ses invités, ses visiteurs ou ses hôtes, ceux à qui il décide d'accorder l'asile, le droit de visite ou d'hospitalité. Pas d'hospitalité, au sens classique, sans souveraineté du soi sur le chez-soi, mais comme il n'y a pas non plus d'hospitalité sans finitude, la souveraineté ne peut s'exercer qu'en filtrant, choisissant, donc en excluant et en faisant violence. L'injustice, une certaine injustice, voire un certain parjure, commence tout de suite, dès le seuil du droit à l'hospitalité. Cette collusion entre la violence du pouvoir ou la force de loi (*Gewalt*) d'une part et l'hospitalité d'autre part, elle semble tenir, de façon absolument radicale, à l'inscription de l'hospitalité dans un droit, cette inscription dont nous avons beaucoup parlé au cours des séances précédentes. Mais comme ce droit, fût-il privé ou familial, ne peut s'exercer et se faire garantir que par la médiation d'un droit public ou d'un droit d'État, la perversion se déchaîne de l'intérieur. Car l'État ne peut garantir ou prétendre garantir le domaine (car c'est un domaine) privé, qu'en le contrôlant et en tendant à le pénétrer pour s'assurer de lui. Bien sûr, en le contrôlant, ce qui peut paraître négatif et répressif, il peut prétendre, du même coup, le protéger, rendre la communication

sens, tout au long du séminaire, à la révélation de la question « où ? » comme étant la question de l'homme. Question qui a en commun avec celle du sphinx de s'adresser à un homme en marche, qui n'a d'autre lieu propre que celui d'être en chemin, adressé à une destination qui lui est inconnue, mais qui de son ombre le précède.
La question « où ? » est sans âge, transitive, elle donne comme essentielle le rapport au lieu, à la demeure, au sans-lieu, et récuse de par sa fonction même la pensée dans son rapport de compréhension à l'objet. Il n'y a de vérité que celle du furet qui court dans la comptine, c'est son mouvement qui la découvre et la trace qui la nomme. Il s'agit moins de définir, d'expliquer,

possible, étendre l'information et la transparence. Le douloureux paradoxe tient à cette coextensivité de la démocratisation de l'information et du champ de la police : les pouvoirs de la police et de la politisation s'étendent à mesure que la communication, la perméabilité et la transparence démocratiques étendent leur espace et leur phénoménalité, leur apparaître au jour.
La bénédiction de la vue et du jour, c'est *aussi* ce que réclament la police et la politique. Même la police et la politique dites « secrètes », une certaine police et une certaine politique qui se donnent le plus souvent, et avec de bonnes raisons, pour le tout de la police et de la politique. Ce fut toujours le cas, mais aujourd'hui le déploiement accéléré de certaines techniques accroît plus vite que jamais le champ et la puissance de la socialité dite privée, bien au-delà du territoire ou de l'espace mesurable-arpentable où d'ailleurs il n'a jamais pu être maintenu. Aujourd'hui, donc, grâce au téléphone, au fax, à l'e-mail et à l'Internet, etc., cette socialité privée tend à étendre ses antennes au-delà du territoire état-national à la vitesse de la lumière. Alors l'État, tout à coup plus petit, plus faible que ces puissances privées an-étatiques, à la fois infra- et supra-étatiques, l'État classique – ou la coopération d'États classiques – fait des efforts démesurés pour rattraper et surveiller, contenir et se réapproprier cela même qui lui échappe à toute vitesse. Cela prend parfois la forme d'un réaménagement du droit, de nouveaux textes de loi, mais aussi de nouvelles ambitions policières qui tentent de s'adapter aux nouveaux pouvoirs de communication ou d'information, c'est-à-dire aussi à de nouveaux espaces d'hospitalité.
Les écoutes téléphoniques restent pratiquement incontrôlables, elles s'étendent de jour en jour même si, techniquement, elles représentent une figure un peu archaïque. On surveille maintenant l'e-mail. On a arrêté récemment, à New York, un ingénieur allemand qui se livrait à un trafic de matériel électronique. On n'a pu l'arrêter qu'en

de comprendre, que de se mesurer à l'objet pensé en découvrant dans cet affrontement le territoire où la question s'inscrit ; sa justesse.
C'est pourquoi « la frontière, la limite, le seuil, le pas au-devant de ce seuil », reviennent si fréquemment dans le langage de Derrida, comme si l'impossibilité de délimiter un territoire stable où la pensée pourrait s'établir était provocatrice de la pensée même. « Pour offrir l'hospitalité, s'interroge-t-il, faut-il partir de l'existence assurée d'une demeure ou bien est-ce seulement à partir de la dislocation du sans-abri, du sans chez-soi que peut s'ouvrir l'authenticité de l'hospitalité ? Seul peut-être celui qui endure l'expérience de la privation de la maison peut-il offrir l'hospitalité. »

interceptant des transmissions par fax et courrier électronique. On l'a fait pour des raisons que personne n'oserait contester, sans doute, car ce sont celles des services secrets et du Bureau des narcotiques entre Hong Kong, Las Vegas et New York. Il semble que cet ingénieur allemand était d'ailleurs un spécialiste du matériel de surveillance destiné, entre autres choses, à brouiller les écoutes téléphoniques de la police. Les abonnés de la ligne CompuServe recevaient dans leur boîte aux lettres électronique des offres de matériel permettant d'intercepter des communications, de les « pister » (*tracking*), de capter les conversations aussi bien que d'identifier les numéros de téléphone. Un autre de ces jouets permet le clonage des téléphones cellulaires en dupliquant les caractéristiques d'un poste mobile. On intercepte alors le numéro du téléphone portable et son numéro de série grâce à un scanner (celui qui était en vente en Allemagne), on se fait passer pour un autre, les factures arrivent chez l'abonné et la trace du parasite reste introuvable. Disons « parasite » car c'est bien la problématique générale des rapports entre parasitage et hospitalité que cela nous commande d'ouvrir. Comment distinguer entre un hôte (*guest*) et un parasite ? En principe, la différence est stricte, mais il faut pour cela un droit ; il faut soumettre l'hospitalité, l'accueil, la bienvenue offerte à une juridiction stricte et limitative. Tout arrivant n'est pas reçu comme hôte s'il ne bénéficie pas du droit à l'hospitalité ou du droit d'asile, etc. Sans ce droit, il ne peut s'introduire « chez moi », dans le « chez-soi » de l'hôte (*host*), que comme parasite, hôte abusif, illégitime, clandestin, passible d'expulsion ou d'arrestation.
Mais le développement actuel des techniques restructure l'espace de telle sorte que ce qui constitue un espace de propriété contrôlé et circonscrit, c'est cela même qui l'ouvre à l'intrusion. Cela, encore une fois, n'est pas absolument nouveau : pour constituer l'espace d'une maison habitable et d'un chez-soi, il faut aussi une ouverture, une porte et

« Où ? » c'est dire que la question première n'est pas celle du sujet comme « ipse », mais plus radicalement celle du mouvement même de la question à partir de laquelle le sujet advient. Elle traduit l'impuissance d'avoir une terre à soi, puisque la question se retourne à l'endroit même d'où l'on se croyait assuré de pouvoir commencer à parler. Elle pose la question du commencement, ou plutôt de l'impossibilité du commencement, d'une origine première incontestée où le logos *s'inscrirait.*
Mais on peut aussi se prendre au vertige d'une certaine errance, comme si se couper des racines matérielles (via l'Internet et autres télétechnologies), autrement dit « n'avoir plus à franchir la

des fenêtres, il faut livrer un passage à l'étranger. Il n'y a pas de maison ou d'intériorité sans porte ni fenêtres. La monade du chez-soi doit être hospitalière pour être *ipse,* soi-même chez soi, chez-soi habitable dans le rapport à soi du soi. Mais ce qui a toujours été ainsi structuré multiplie aujourd'hui et le chez-soi et l'accessibilité du chez-soi selon des proportions et des modalités absolument inédites. D'où l'homogénéité profonde entre les dispositifs du réseau privé, clandestin, anétatique, etc., et ceux du réseau policier de la surveillance étatique. Leur technologie commune interdit toute étanchéité entre les deux espaces et les deux types de structures.
Prenons encore un exemple américain. Il existe aujourd'hui un *lifetime phone* qui capitalise sur un seul téléphone la mémoire de 99 combinaisons différentes de deux numéros. Il est sur le marché (1 900 dollars), vendu par la compagnie de ce Bowitz (l'ingénieur allemand) mais illégal et utilisé par les narcotrafiquants, les kidnappeurs, etc. Eh bien, un agent fédéral s'est introduit dans le réseau et s'y est fait accueillir « à bras ouverts » en se faisant passer pour un trafiquant d'héroïne. L'ingénieur allemand lui avait même proposé de blanchir à Hong Kong l'argent de son héroïne. Le machiniste de cette machinerie *high tech* a été perdu par son *mailing* qui, pour assurer les ventes, arrivait dans la boîte aux lettres électronique de presque n'importe qui, par exemple d'un employé de AT&T, lui-même abonné à CompuServe et qui, après diverses manœuvres d'un détective privé à qui il avait confié l'affaire, a rencontré Bowitz, vu tout le matériel et enfin alerté la police des stupéfiants et les services secrets américains. Le juge de New York a utilisé les textes de loi qui autorisaient les écoutes téléphoniques pour intercepter les messages sur e-mail. Alors les responsables de CompuServe, ce réseau-support qui n'était pas en lui-même malhonnête, se sont mis au service de la police. La porte-parole de CompuServe déclare : « C'est la première fois que nous étions confrontés

distance qui nous sépare du seuil » ainsi que le formule Derrida, nous octroyait un sursis de sens. Car l'errance contemporaine sait être un leurre subtil. C'est une errance qui nous voue, en réalité, à des assignations brutales et sauvages sous lesquelles se présente, comme le souligne Derrida, le retour des nationalismes et des fondamentalismes dans leurs aspects les plus sanglants.

Or, l'hospitalité ne peut être offerte qu'ici et maintenant, quelque part. L'hospitalité donne comme impensé, dans sa « nuit », ce rapport difficile, ambivalent au lieu. Comme si le lieu dont il était question dans l'hospitalité était un lieu qui n'appartenait originellement ni à l'hôte ni à

à une situation de ce type. S'agissant de faits criminels, et en présence de documents légaux, il était normal que nous offrions nos services. » La même personne disait aussi : « Les pseudonymes et les numéros peuvent sauvegarder l'anonymat, mais, en cas de nécessité, il nous est toujours possible de retrouver les coordonnées de l'abonné qui commet un délit : nous avons toujours le numéro de sa carte de crédit et son adresse. » La carte de crédit, comme le numéro de code, voilà aujourd'hui la dernière carte d'identité et l'une des grandes ressources de la police. C'est un peu, *mutatis mutandis*, la situation d'un facteur ou d'un agent des postes qui, devant ce qui est ou qu'on lui présente comme suspect de criminalité, accepterait d'ouvrir le courrier, de donner du courrier à la police ; ou encore, pour parler plus près de l'hospitalité, la situation (d'ailleurs classique et courante) d'un patron d'hôtel travaillant avec la police. (Laissons de côté les problèmes – seulement analogues, et seulement analogues entre eux, du confesseur ou du psychanalyste.) Cela peut se passer dans des hôtels mais aussi dans des asiles de nuit ou des hôpitaux. Cette porosité absolue, cette accessibilité sans limite des dispositifs techniques destinés à garder le secret, à chiffrer, à assurer la clandestinité, etc., c'est la loi, la loi de la loi : plus on code, plus on chiffre, plus on produit de cette itérabilité opératoire qui rend accessible le secret à protéger. Je ne peux cacher une lettre qu'en m'en séparant et donc en la livrant au-dehors, en l'exposant à autrui, en l'archivant, document dès lors accessible dans l'espace de la consignation.

C'est l'effet paradoxal de ce que nous appelons ici la pervertibilité, la perversion toujours possible et en vérité virtuellement inévitable, fatale, de cette violence étatique ou de ce droit : effacer la limite entre le privé et le public, le secret et le phénoménal, le chez-soi (qui rend possible l'hospitalité) et le viol ou l'impossibilité du chez-soi. Cette machine interdit l'hospitalité, le droit à l'hospitalité, qu'elle devrait rendre possible (toujours selon la

l'invité, mais au geste par lequel l'un donne accueil à l'autre – même et surtout s'il est lui-même sans demeure à partir de laquelle puisse être pensé cet accueil.
C'est, d'une autre manière, dénoncer les formes subtiles par lesquelles l'éthique finit par servir d'autres fins que les siennes. Tout se passe comme si aujourd'hui jeter pêle-mêle l'inessentiel et l'essentiel était une menace insupportable pour notre société, fût-elle démocratique. Que tout devait être justifiable d'au moins une éthique. Comme si pour une société vouée à la quantification de l'utile et de l'efficace, le danger suprême résidait dans l'inutile, le sans-but, la gratuité absolue, et qu'à refuser de justifier la

contradiction ou l'aporie que nous formalisons depuis le début de ce séminaire).
Quant à ce paradoxe et à cette aporie d'un droit à l'hospitalité, d'une éthique de l'hospitalité qui se limite et se contredit *a priori*, rappelons-nous encore un autre petit mais si grand texte de Kant, non pas celui sur le droit de l'hospitalité universelle par lequel nous avons ouvert ce séminaire, mais celui sur un « prétendu droit de mentir par humanité » que nous avions aussi analysé naguère. L'impératif de véracité serait absolument inconditionnel. Il faudrait toujours dire la vérité, quelles qu'en soient les conséquences. Car si l'on admettait quelque droit de mentir, pour les meilleurs raisons du monde, on menacerait le lien social lui-même, la possibilité universelle d'un contrat social ou d'une socialité en général. Cette inconditionnalité, avant même de tenir à quelque prescription normative (ce qu'elle fait aussi, bien sûr), on pourrait montrer qu'elle se déduit d'une simple, très simple *analyse* de la parole, d'une exploration théorique, constative, descriptive de l'adresse à autrui, de sa normativité ou de sa performativité intrinsèque. Comme tout énoncé implique un performatif promettant de s'adresser à autrui comme tel (« je te parle, à toi, et je te promets la vérité »), comme tout acte de parole promet la vérité (même et surtout si je mens), eh bien, je peux toujours mentir, certes (et qui jurerait ou prouverait que Kant lui-même n'a jamais menti ?), mais cela signifiera tout simplement qu'alors je ne parle pas à autrui, un point c'est tout. Et ce faisant, je ne reconnais ni l'essence de la parole comme parole donnée, ni la nécessité de fonder un lien social. Or que *fait* Kant, en suivant cette logique, là où elle peut paraître *irrécusable* (irrécusable en tant que témoignage, même si elle était logiquement réfutable et même si elle choque le bon sens de chacun comme elle inquiéta Benjamin Constant ; il demanda s'il fallait livrer un ami qu'on héberge à des assassins qui sont à sa recherche, question à laquelle Kant répond sans

gratuité, le « pour rien », c'était tout l'édifice des valeurs de l'efficacité qui se voyait démasqué. C'est pourquoi la distinction que Derrida expose d'emblée entre La *Loi de l'hospitalité inconditionnelle et* des *lois de l'hospitalité est primordiale. Car l'hospitalité inconditionnelle menace une société qui a trouvé dans la transparence un moyen de totaliser le pouvoir en fragmentant la responsabilité. Pourtant cette Loi de l'hospitalité doit continuer à être pensée, comme une aimantation qui « met à la question » la quiétude des lois de l'hospitalité.*
Permettre ainsi que subsistent des lieux ouverts qui font place à « l'inutilité » de la parole philosophique est déjà un geste politique qui préserve

hésiter, « oui, il ne faut jamais mentir, même aux assassins ») ? Deux opérations en une, d'où l'équivoque. *D'une part*, d'un seul et même geste, Kant fonde la moralité subjective pure, le devoir de dire la vérité à l'autre comme un devoir absolu de respect pour l'autre et de respect pour le lien social ; il fonde cet impératif dans la liberté et l'intentionnalité pure du sujet ; il nous rappelle à son fondement par une analyse inflexible de la structure de l'acte de parole : il assure aussi le droit social comme droit public. Mais simultanément, *d'autre part*, en fondant ce droit, en en rappelant ou analysant le fondement, il détruit, avec le droit de mentir, tout droit de garder pour soi, de dissimuler, de résister à la demande de vérité, d'aveu ou de transparence publique. Or cette demande constitue l'essence non seulement du droit et de la police mais de l'État même. Autrement dit, en récusant à sa racine tout droit de mentir, fût-ce par humanité, donc tout droit de dissimuler et de garder pour soi, Kant délégitime ou en tout cas secondarise et subordonne tout droit au for intérieur, au chez-soi, au pur soi soustrait à la phénoménalité publique, politique ou étatique. Au nom de la morale pure, dès qu'elle devient droit, il introduit la police partout, tant et si bien que la police absolument intériorisée a son œil et ses oreilles partout, ses détecteurs *a priori* dans nos téléphones intérieurs, nos e-mails et les fax les plus secrets de notre vie privée, et même de notre pur rapport intime à nous-mêmes. Cette figure de l'État ou de la police n'a même plus besoin de techniques sophistiquées pour surprendre les conversations intimes, délictueuses ou pornographiques. Du même coup, le penseur du droit cosmopolitique à l'hospitalité universelle, l'auteur du *Troisième Article en vue de la paix perpétuelle* est aussi, sans qu'il y ait là rien de fortuit, celui qui détruit à sa racine la possibilité même de ce qu'il pose et détermine ainsi. Et cela tient à la juridicité de ce discours, à l'inscription dans un droit de ce principe d'hospitalité dont l'idée infinie devrait

symboliquement un espace où puisse aussi se dire et surgir l'essentiel.
«... La question que l'étranger va leur adresser pour ouvrir ce grand débat, qui sera aussi un grand combat, ce n'est rien de moins que celle du politique, de l'homme comme être politique » énonce Derrida dès l'ouverture du séminaire. La question du politique est donnée là comme étant celle qui nous vient de l'autre, l'étranger. Si le politique est l'une des questions philosophiques principielles, à l'œuvre depuis les premiers dialogues, elle est dans ce séminaire, telle que Derrida l'inscrit, inédite, parce qu'elle nous est signifiée à partir du lieu de l'autre, de l'effraction répétée, insistante, de sa question. De ce qui en

résister au droit lui-même – en tout cas l'excéder là même où elle le commande. Il n'y a d'ailleurs rien de fortuit, me semble-t-il, si dans *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (1797), l'exemple privilégié (d'ailleurs proposé par Benjamin Constant lui-même, d'abord, dans la grande tradition de récits bibliques que nous avions naguère reconstituée, de l'histoire de Loth en particulier) se réfère à une situation d'*hospitalité* : dois-je mentir à des meurtriers qui viennent me demander si celui qu'ils veulent assassiner est dans ma maison ? La réponse de Kant, et il l'argumente de façon laborieuse mais assurée (nous pourrions y revenir dans la discussion si vous voulez), c'est « oui », il faut dire la vérité, même dans ce cas, et donc risquer de livrer l'hôte à la mort plutôt que de mentir. Il vaut mieux rompre avec le devoir d'hospitalité plutôt que rompre avec le devoir absolu de véracité, fondement de l'humanité et de la socialité humaine en général.

Est-ce à dire que l'hôte kantien traite alors celui qu'il héberge comme un étranger ? Oui et non. Il le traite comme un être humain, mais il installe sa relation à celui qui est dans sa maison selon le droit, comme, aussi bien, la relation qui le lie aux meurtriers, à la police ou aux juges. Du point de vue du droit, l'hôte, même quand on le reçoit bien, est d'abord un étranger, il doit rester un étranger. L'hospitalité est due à l'étranger, certes, mais elle reste, comme le droit, conditionnelle, et donc conditionnée dans sa dépendance à l'inconditionnalité qui fonde le droit.

La question revient donc. Qu'est-ce qu'un étranger ? Qui serait une étrangère ?
Ce n'est pas seulement celui ou celle qui se tient à l'étranger, à l'extérieur de la société, de la famille, de la cité. Ce n'est pas l'autre, le tout autre qu'on relègue dans un dehors absolu et sauvage, barbare, préculturel et préjuridique, en dehors et en deçà de la famille, de la communauté, de la cité, de la na-

elle nous intime de répondre. D'en répondre, comme on répond de sa parole en duel, puisqu'il s'agit d'un combat. Cette question que nous adresse l'étranger, je l'entends comme une « utopie », au sens grec du topos, *le lieu. L'utopie, ce « nulle part » prophétiquement pensé par Moore, serait aujourd'hui ce « hors-lieu » à partir duquel une question nous est intimée. Or, l'exposition de l'homme comme être politique résonne à notre époque avec une insolence souveraine, dans la mesure où notre culture est en passe, semble-t-il, d'escamoter tout à fait le politique comme un effet de scène – et je ne dis pas la réflexion politique, mais l'acte même constituant le politique, et qui, depuis le commence-*

tion ou de l'État. Le rapport à l'étranger est réglé par le droit, par le devenir-droit de la justice. Ce pas nous ramènerait en Grèce, près de Socrate et d'Œdipe, s'il n'était déjà trop tard.

ment, est le seul acte par lequel une ou plusieurs personne, en vertu d'un pouvoir qui leur a été conféré par d'autres pour les représenter, peuvent entraver, accomplir ou suspendre un processus économique en le rapportant à d'autres valeurs, non quantifiables celles-là. Mais la folie de l'utopie politique n'a-t-elle pas fait assez de tort au XX^e siècle pour que l'on s'en garde désormais ! En fait l'utopie, à se muer en idéologie, s'est donné une langue qui l'a liée à la logique implacable de l'« efficiency » *économique, qu'elle prétendait combattre. Les utopies, du marxisme au fascisme, à s'inscrire dans le réel d'un lieu, d'un pays, d'un pouvoir, se sont effondrées là même où elles s'étaient constituées,*

JACQUES DERRIDA

Pas d'hospitalité

Cinquième séance (le 17 janvier 1996)

Pas d'hospitalité.

Nous allons. Nous nous déplaçons : de transgression en transgression mais aussi de digression en digression. Qu'est-ce que cela signifie, ce *pas de trop*, et la transgression, si, pour l'invité autant que pour le visiteur, le passage du seuil reste toujours un pas de transgression ? s'il doit même le rester ? Et que signifie ce *pas de côté*, la digression ? Où mènent ces étranges procès d'hospitalité ? Ces seuils interminables, infranchissables donc, et ces apories ? Tout se passe comme si nous allions de difficulté en difficulté. Mieux ou pire, et plus gravement, d'impossibilité en impossibilité. Tout se passe comme si l'hospitalité était l'impossible : comme si la loi de l'hospitalité définissait cette impossibilité même, comme si on ne pouvait que la transgresser, comme si *la* loi de l'hospitalité absolue, *inconditionnelle*, hyperbolique, comme si l'impératif catégorique de l'hospitalité commandait de transgresser toutes *les* lois de l'hospitalité, à savoir les conditions, les normes, les droits et les devoirs qui s'imposent aux hôtes et aux hôtesses, à ceux ou à celles qui donnent comme à ceux ou à celles qui reçoivent l'accueil. Réciproquement, tout se passe comme si *les* lois de l'hospitalité consistaient, en marquant des limites, des pouvoirs, des droits et des devoirs, à défier et à transgresser *la* loi de l'hospitalité, celle qui commanderait d'offrir à l'*arrivant* un accueil sans condition.

dans la nostalgie d'une fixité intemporelle qui garderait à sa main les moyens de son exercice. Le politique, sous nos yeux, s'est défait dans les filins subtils de cette nouvelle valeur économique, l'efficacité, effaçant avec elle traces et empreintes.

Aujourd'hui n'y aurait-il pas, à partir cette non-familiarité radicale de la langue et de la mort en terre étrangère, tels que Derrida ou Lévinas les pensent, à entendre dans l'utopie politique, un « sans-lieu » qui ouvre la possibilité de la « cité » humaine ? Que cette « utopie » ne puisse aujourd'hui nous être audible que parce qu'elle vient faire effraction à partir de l'autre, de cet hôte inattendu et toujours inquiétant, est l'un des

Disons, oui, *à l'arrivant*, avant toute détermination, avant toute anticipation, avant toute *identification*, qu'il s'agisse ou non d'un étranger, d'un immigré, d'un invité ou d'un visiteur inopiné, que l'arrivant soit ou non le citoyen d'un autre pays, un être humain, animal ou divin, un vivant ou un mort, masculin ou féminin.

Autrement dit, il y aurait *antinomie,* une antinomie insoluble, une antinomie non dialectisable entre, d'une part, *La* loi de l'hospitalité, la loi inconditionnelle de l'hospitalité illimitée (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), et d'autre part, *les* lois de l'hospitalité, ces droits et ces devoirs toujours conditionnés et conditionnels, tels que les définit la tradition gréco-latine, voire judéo-chrétienne, tout le droit et toute la philosophie du droit jusqu'à Kant et Hegel en particulier, à travers la famille, la société civile et l'État.

C'est bien là, cette aporie, une antinomie. Il y va en effet de la loi (*nomos*). Ce conflit n'oppose pas une loi à une nature ou à un fait empirique. Il marque la collision de deux lois, à la frontière entre deux régimes de loi également non empiriques. L'antinomie de l'hospitalité oppose irréconciliablement *La* loi, dans sa singularité universelle, à une pluralité qui n'est pas seulement une dispersion (*les* lois) mais une multiplicité structurée, déterminée par un processus de partition et de différenciation : par *des* lois qui distribuent différemment leur histoire et leur géographie anthropologique.

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 là une étrange hiérarchie. *La* loi est au-dessus *des* lois. Elle est donc illégale, transgressive, hors la loi, comme une loi anomique, *nomos a-nomos,* loi au-dessus des lois et loi hors la loi (*anomos,* nous nous en souvenons, c'est ainsi par exemple qu'on caractérise Œdipe, le père-fils, le fils comme père, père et frère

« spectres » – au sens où l'entend Derrida – de notre fin de siècle.
Si, en hébreu, « fabriquer du temps » est équivalent à « inviter », quelle est cette étrange intelligence de la langue qui fait acte de ce que pour produire du temps il faut être deux, ou plutôt il faut qu'il y ait de l'autre, une effraction de l'autre originelle ? L'avenir est donné comme étant ce qui nous vient de l'autre, de ce qui est absolument surprenant. Le langage alors ne vient pas rompre la distance entre moi-même et l'autre, mais il la creuse. C'est ce qui fait travailler de l'intérieur l'espace du politique comme rédemption d'une inhumanité toujours prête à se refermer autour de ses obsessions. « Le meurtre

de ses filles). Mais tout en se tenant au-dessus des lois de l'hospitalité, *la* loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin *des* lois, elle les *requiert*. Cette exigence est constitutive. Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne *devait pas devenir* effective, concrète, déterminée, si tel n'était pas son être comme devoir-être. Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire. Pour être ce qu'elle est, *la* loi a ainsi besoin *des* lois qui pourtant la nient, la menacent en tout cas, parfois la corrompent ou la pervertissent. Et doivent toujours pouvoir le faire.
Car cette pervertibilité est essentielle, irréductible, nécessaire aussi. La perfectibilité des lois est à ce prix. Et donc leur historicité. Réciproquement, les lois conditionnelles cesseraient d'être des lois de l'hospitalité si elle n'étaient pas guidées, inspirées, aspirées, requises même, par la loi de l'hospitalité inconditionnelle. Ces deux régimes de loi, *de la* loi et *des* lois, sont donc à la fois contradictoires, antinomiques, *et* inséparables. Ils s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre. Ils s'incorporent au moment de s'exclure, ils se dissocient au moment de s'envelopper l'un l'autre, *au moment* (simultanéité sans simultanéité, instant de synchronie impossible, moment sans moment) où, s'exposant l'un à l'autre, l'un aux autres, les autres à l'autre, ils se montrent à la fois plus et moins hospitaliers, hospitaliers et inhospitaliers, hospitaliers *en tant qu'*inhospitaliers.
Parce que l'exclusion et l'inclusion sont inséparables dans le même moment, chaque fois qu'on voudrait dire « en ce moment même », il y a antinomie. La loi, au singulier absolu, contredit les lois au pluriel, mais chaque fois c'est la loi *dans* la loi, et chaque fois *hors la loi* dans la loi. C'est ça, la chose si singulière qu'on appelle *les* lois de l'hospitalité. Pluriel étrange, grammaire plurielle de *deux pluriels différents à la fois*. L'un de ces deux pluriels dit *les* lois de l'hospitalité, les lois conditionnelles, etc. L'autre pluriel dit l'addition

de l'autre homme, c'est l'impossibilité pour lui de dire : "je suis", écrit Lévinas, en tant que ce je suis est un "me voici" », « comme le "me voici", reprend Derrida, de l'hôte qui surgit et traumatise ».

Hyperboles

Je voudrais, pour terminer, essayer de mettre en lumière la manière propre à Derrida de « faire passer à la limite » un ou plusieurs concepts. Pour discerner ces hyperboles, il me faudra quelquefois transcrire son discours presque mot par mot. Je prendrai deux exemples qu'à dessein je

antinomique, celle qui ajoute à l'unique et singulière et absolument seule grande Loi de l'hospitalité, à *la* loi de l'hospitalité, à l'impératif catégorique de l'hospitalité, *les* lois conditionnelles. Dans ce deuxième cas, le pluriel est fait de Un (ou de Une) + une multiplicité, tandis que dans le premier cas, c'était seulement la multiplicité, la distribution, la différenciation. Dans un cas, on a *Un* + *n* ; dans l'autre *n* + *n* + *n*, etc. (Notons entre parenthèses qu'au titre de quasi-synonyme pour « inconditionnel », l'expression kantienne de l'« impératif catégorique » ne va pas sans problème ; nous la maintiendrons avec quelque réserve, sous rature, si vous voulez, ou sous *épokhè*. Car pour être ce qu'elle « doit » être, l'hospitalité ne doit pas payer une dette, ni être commandée par un devoir : gracieuse, elle ne « doit » s'ouvrir à l'hôte [invité ou visiteur] ni « conformément au devoir » ni même, pour utiliser encore la distinction kantienne « par devoir ». Cette loi inconditionnelle de l'hospitalité, si on peut penser cela, ce serait donc une loi sans impératif, sans ordre et sans devoir. Une loi sans loi, en somme. Un appel qui mande sans commander. Car si je pratique l'hospitalité *par* devoir [et non seulement *en conformité avec* le devoir], cette hospitalité d'acquittement n'est plus une hospitalité absolue, elle n'est plus gracieusement offerte au-delà de la dette et de l'économie, offerte à l'autre, une hospitalité inventée pour la singularité de l'arrivant, du visiteur inopiné[1].)

Pour approcher ces antinomies, nous avions ouvert *Roberte ce soir* et commencé à lire l'*inévitable* charte intitulée *Les Lois de l'hospitalité*, ces « pages manuscrites » que l'oncle du narrateur, de

1. Sur la logique d'un tel engagement, d'un « devoir » sans dette ou sans devoir, *cf.* par exemple *Passions*, Galilée, 1993, p. 88 *sq.* Il ne s'agit donc pas ici, ni là, si on veut bien lire, de répéter l'argument kantien au sujet de ce qui est « conforme au devoir » (*pflichtmässig*) mais bien au contraire, contre et sans Kant, de se porter au-delà de la dette et du devoir, et donc même de ce qui se fait par pur devoir (*aus reiner Pflicht*). À suivre.

n'emprunterai pas aux séminaires donnés dans cet ouvrage, afin de réserver au lecteur le « suspense » du récit philosophique. Dans le premier il s'agit de folie, dans l'autre, du spectre.

Derrida commence en faisant droit à cette expérience du « toujours » comme fidélité à l'autre et à soi-même dans la langue. « Quelles que soient les formes de l'exil, dit-il, la langue est ce que l'on garde à soi. »
Il cite Hannah Arendt qui, à la question d'un journaliste : « Pourquoi êtes-vous restée fidèle à la langue allemande malgré le nazisme ? », répondait par ces mots : « Que faire, ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est deve-

celui qui dit « mon oncle Octave », avait fait mettre au-dessus du lit, dans la chambre d'hôte, « au mur de la chambre réservée aux visiteurs » – et sous verre. Inévitable mais évitable charte, car là où elle se trouve placée (au-dessus du lit et un peu à part, à l'ouverture du livre), on devrait ne pas pouvoir ne pas en prendre connaissance, et pourtant on peut toujours omettre de la lire.
Ces « pages manuscrites », il les avait « fait mettre sous verre et encadrer pour les suspendre au mur de la chambre réservée aux visiteurs ». Les voilà donc suspendues, en hauteur : c'est la place des lois, cette verticalité du très-haut, mais aussi le site de ce qui arrive par surprise, inévitablement, se jouant de tout horizon d'attente et de toute anticipation possible. Inévitables et inaccessibles, intangibles, ces « pages manuscrites » sont placées au-dessus du lit, comme la loi, certes, mais aussi menaçantes qu'une épée au-dessus de la tête, en ce lieu où l'hôte repose mais aussi là où il n'aura pu, là où il n'aurait pu, là où il n'aura (it) pas dû manquer de lire les textes d'une loi que nul n'est censé ignorer.
Au-dessus de leur tête, que les visiteurs dorment, rêvent ou fassent l'amour, les lois veillent. Elles veillent sur eux, elles les surveillent depuis un lieu d'impassibilité, leur lieu de glace, le tombeau de ce verre sous lequel une génération passée (ici celle d'un oncle) les aura posées, disposées, imposées. Une loi toujours est posée, voire opposée à quelque nature ; c'est une thèse instituée (*nomos, thesis*). « Sous verre », voilà les lois de l'hospitalité inaccessibles à aucune transformation, intangibles, sans doute, mais visibles et plus que visibles, lisibles comme doivent l'être des lois écrites. Ce ne sont plus les lois qui, de leur propre voix supposée, s'adressent à Socrate dans la fameuse prosopopée que nous écoutions la dernière fois, mais des lois écrites. Elles ne sont là, en somme, que pour commander – et pour prescrire leur propre perversion. Elles sont là, sous verre, pour veiller sur les hôtes et sur leur propre perversion. Elles nous attendront, le temps d'un long détour.

nue folle ! » *et elle ajoutait :* « *Rien ne peut remplacer la langue maternelle.* »
« *... comme si Hannah Arendt ne pouvait pas concevoir que la folie puisse habiter le langage...* », *remarque Derrida. Étonnement, ou semblant de surprise, qui effectue déjà un premier passage à la limite.*
En effet, il s'étonne de ce que Arendt ne puisse pas imaginer que la langue, ce que nous avons de plus intime mais aussi de plus commun, qu'une langue en tant qu'elle commande notre rapport à l'autre et au monde, et dont la loi nous arrache à la sauvagerie d'un certain silence, puisse être complice de la barbarie.
« *Comme si le fragile édifice de la réponse de*

Car ces lois écrites nous rappellent aussitôt celles qu'Antigone devra transgresser pour offrir l'hospitalité de la terre et de l'inhumation à ses frères : Antigone l'étrangère qui accompagne son père hors la loi au moment où il franchit une frontière et s'adresse à des étrangers pour leur demander l'hospitalité, Antigone dont le père aveugle, à la fin d'*Œdipe à Colone*, illustre encore cette étrange expérience de l'hospitalité transgressée, en vertu de laquelle on meurt à l'étranger et point toujours comme on l'aurait désiré.
Nous nous en souvenons, de digression en digression : tout au début du séminaire, il nous avait fallu déplacer la question de l'étranger. De la naissance à la mort. Habituellement on définit l'étranger, le citoyen étranger, l'étranger à la famille ou à la nation, à partir de la naissance : qu'on lui donne ou qu'on lui refuse la citoyenneté à partir de la loi du sol ou de la loi du sang, l'étranger est étranger par la naissance, il est étranger de naissance. Ici, au contraire, c'est l'expérience de la mort et du deuil, c'est d'abord le lieu d'inhumation qui devient, disons-le, déterminant. La question de l'étranger concerne ce qui se passe à la mort et quand le voyageur repose en terre étrangère.
Les « personnes déplacées », les exilés, les déportés, les expulsés, les déracinés, les nomades ont en commun deux soupirs, deux nostalgies : leurs morts et leur langue. *D'une part*, ils voudraient revenir, au moins en pèlerinage, vers les lieux où leurs morts inhumés ont leur dernière demeure (la dernière demeure des siens situe ici l'*ethos*, l'habitation de référence pour définir le chez-soi, la ville ou le pays où les parents, le père, la mère, les grands-parents reposent d'un repos qui est le lieu d'immobilité depuis lequel mesurer tous les voyages et tous les éloignements). *D'autre part*, les exilés, les déportés, les expulsés, les déracinés, les apatrides, les nomades anomiques, les étrangers absolus continuent souvent de reconnaître la langue, la langue dite maternelle, pour leur ultime

Arendt voulait préserver une possibilité de rédemption face au mal absolu », poursuit Derrida en nous guidant vers ce que Arendt ne dit pas. Et il le fait en précipitant « la langue allemande » vers la langue mère et l'adjectif « folle » du côté de la folie entière, avec ses terreurs et ses aveuglements. Il nous montre que Arendt sème le doute là où elle voudrait s'assurer de la certitude, comme la dénégation met en valeur ce dont elle voudrait effacer la trace. Car l'écoute de Derrida est quasi analytique quand il décèle le versant de nuit qui supporte le lieu énigmatique de la question.

Une fois effectué ce passage à la limite, Derrida observe la nouveauté du territoire qui s'offre à

patrie, voire leur dernière demeure. Ce fut un jour la réponse de Hannah Arendt : elle ne se sentait plus Allemande sauf pour la langue[1], comme si la langue était un *reste* d'appartenance alors que, nous y viendrons, les choses sont plus retorses. Si elle paraît être aussi bien, et par-là même, la première et dernière condition de l'appartenance, la langue est aussi l'expérience de l'expropriation, d'une irréductible *exapropriation*. La langue dite « maternelle » est déjà « langue de l'autre ». Si nous disons ici que la langue est la patrie, à savoir ce que les exilés, les étrangers, tous les Juifs errants du monde emportent à la semelle de leurs chaussures, ce n'est pas pour évoquer un corps monstrueux, un corps impossible, un corps dont la bouche et la langue traîneraient les pieds, voire sous les pieds. C'est qu'il y va du *pas*, là encore, de progression, d'agression, de transgression, de digression. Que nomme en effet la langue, la langue dite maternelle, celle qu'on emporte avec soi, celle qui nous emporte aussi de la naissance à la mort ? Ne figure-t-elle pas le chez-soi qui ne nous quitte jamais ? Le propre ou la propriété, le *phantasme* au moins de propriété qui, au plus près de notre corps, et nous y revenons toujours, donnerait lieu au lieu le plus inaliénable, à une sorte d'habitat mobile, un vêtement ou une tente ? Ladite langue maternelle, ne serait-ce pas une sorte de seconde peau qu'on porte sur soi, un chez-soi mobile ? Mais aussi un chez-soi inamovible puisqu'il se déplace avec nous ?

La dernière fois, nous évoquions ces nouvelles télétechnologies, le téléphone, la télévision, le fax ou le e-mail, l'Internet aussi, toutes ces machines qui introduisent la disruption ubiquitaire, et le déracinement du lieu, la dis-location de la maison, l'effraction dans le chez-soi. Eh bien, la parole, la langue maternelle n'est pas seulement le chez-soi qui résiste, l'ipséité du soi qu'on oppose comme une force de résistance, comme une contre-force à

1. Cf. *Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, p. 100 *sq.*

lui ; la langue apparue comme lieu de la folie elle-même.
« Il y a une folie du rapport à la mère qui nous introduit à l'énigmatique du chez-soi. La folie de la mère menace le chez-soi. La mère comme unique insuppléable, comme lieu de la langue, est ce qui rend possible la folie, comme cette possibilité toujours ouverte de la folie. »
La réalité secrète, intime, de la langue que défendait Arendt, cette langue maternelle qu'elle disait « irremplaçable », abrite en elle la déraison, le traumatisme, la haine. Elle est à l'image de la mère « unique et insuppléable », insiste Derrida, cette mère en qui le monde proche, désirant, amoureux peut se muer en terreur ; une

ces dis-locations. La langue résiste à toutes les mobilités *parce qu'*elle se déplace avec moi. Elle est la chose la moins inamovible, le corps propre le plus mobile qui reste la condition stable, mais portable, de toutes les mobilités : pour utiliser le fax ou le téléphone « cellulaire », il faut que je porte sur moi, avec moi, en moi, comme moi, le plus mobile des téléphones qu'on appelle une langue, une bouche et une oreille qui permettent de s'entendre-parler.
Nous décrivons ici, ce qui ne revient pas à l'accréditer, le plus increvable des phantasmes. Car ce qui ne me quitte pas ainsi, la langue, c'est aussi, *en réalité, en nécessité*, au-delà du phantasme, ce qui ne cesse de se départir de moi. La langue ne va qu'*à partir* de moi. Elle est aussi ce dont je pars, me pare et me sépare. Ce qui se sépare de moi en partant de moi. Le s'entendre-parler, ladite « auto-affection » du s'entendre-parler-soi-même, le s'entendre-parler l'un l'autre, le s'entendre-parler dans la langue ou de bouche à oreille, c'est là le plus mobile des mobiles, parce que le plus immobile, le point-zéro de tous les téléphones mobiles, le sol absolu de tous les déplacements ; et c'est pourquoi on pense à chaque pas l'emporter, comme on dit, à la semelle de ses chaussures. Mais toujours en se séparant ainsi de soi, en n'étant jamais quitte avec ce qui, partant de soi, ne cesse de quitter, du même pas, son lieu d'origine.
Que se passe-t-il la fin d'*Œdipe à Colone* ? Œdipe, disions-nous, illustre donc cette étrange expérience de l'hospitalité : on meurt à l'étranger et point toujours comme on l'aurait désiré. Dans cette tragédie des lois écrites et non écrites, avant de vivre l'expérience du dernier devoir à rendre à l'un de ses frères morts, Antigone endure et nomme cette chose terrible : être privée de la tombe de son père, privée surtout, comme sa sœur Ismène, du *savoir* quant à la dernière demeure du père. Et pire, en être privée *par* le père, selon le vœu du père lui-même. Selon un serment. Au moment de mourir, Œdipe enjoint en effet à Thésée

mère qui pourra être livrée sans attendre à la folie. Du plus familier surgit l'inquiétude qu'un univers insensé se substitue de manière déchirante et presque impensable au monde donné par la mère.
« Il faut rapprocher l'essence de la folie de l'essence de l'hospitalité, aux parages de ce déchaînement incontrôlable envers le plus proche. »
Puis Derrida effectue un nouveau passage à la limite quand il dit de la folie maternelle qu'elle nous fait entrevoir quelque chose de l'essence de la folie. *Il nous conduit à penser la langue mère comme une métaphore du « chez-soi chez l'autre » – un lieu sans lieu ouvrant à l'hospita-*

de ne jamais révéler le lieu de sa tombe à quiconque, en particulier à ses filles. C'est comme s'il voulait partir sans même laisser une adresse pour le deuil de celles qui l'aiment. Il agit comme s'il voulait aggraver infiniment leur deuil, l'alourdir, même, du deuil qu'elles ne peuvent plus faire. Il va les priver de leur deuil, les obligeant ainsi à faire leur deuil du deuil. Connaît-on une forme plus généreuse et plus empoisonnée du don ? À ses filles, Œdipe ne donne même pas le temps du deuil, il le leur refuse ; mais par-là même il leur offre encore, simultanément, un sursis sans limite, une sorte de temps infini.

[Contrepoint : motif secondaire, relativement indépendant et superposé dans une polyphonie. À partir de maintenant, ce qui se dira de la mort et de l'inhumation d'Œdipe, du père-fils transgresseur, du père-fils, du père-frère-de-ses-filles hors la loi (*anomos*), vous pourrez l'entendre en contrepoint d'une méditation presque silencieuse, réticente, plutôt, au sens où la *réticence*, vous le savez, c'est la figure d'un *se-taire* à dessein pour en laisser entendre plus que l'éloquence. Il s'agirait de méditer, pour l'analyser aussi, ce qui vient de se passer entre Notre-Dame de Paris et Jarnac : à la fois le contraire et la même chose que l'inhumation d'Œdipe, mais aussi un hapax dans l'histoire de l'humanité, en tout cas dans l'histoire de l'État en tant que tel, dans sa figure statutaire. Entre deux enterrements, une et deux familles, d'un enterrement l'autre : un seul *paterfamilias*, un seul maître de céans et chef d'État, homme privé et monarque, deux fils et une seule fille, Antigone sans Ismène, une seule fille qui doit garder à la loi non écrite un rapport singulier. Nous n'en dirons rien ici, vous y penserez peut-être vous-même à chaque pas et nous y reviendrons en toute liberté, si vous le voulez, au moment d'une discussion. Il y aurait là trop à dire pour que je puisse prendre des notes en vue d'un cours.]

lité – et qui en tant que telle fait signe vers l'essence de l'hospitalité.
Ces passages à la limite nous rendent lisible la contamination de l'hospitalité en « déchaînement incontrôlable envers le plus proche », quand à la proximité se substitue le déferlement d'une violence qui au maternel emprunte sa folie. Derrida perçoit la résurgence d'une violence « intime » de même nature dans des événements comme les guerres d'otages ou les actes de terrorisme exercés contre des civils, mais ce qu'il interroge d'aussi près, à cet endroit, c'est le retournement de l'hospitalité en hostilité à partir de la perversion toujours possible de la Loi.

Sur le seuil de la mort, donc, Œdipe déclare à Thésée :

> Je vais donc, fils d'Égée, t'apprendre [c'est donc un enseignement, *didaxo*] quel trésor vous conserverez, toi et ta cité, à l'abri de l'âge et de ses soucis. L'endroit [*Khoron*, c'est, comme *khora*, le lieu, l'intervalle, l'emplacement, le lieu de séjour, la contrée, le pays] où je dois mourir, je vais t'y mener moi-même sur l'heure, sans qu'aucun guide me tienne par la main.

Œdipe entend ainsi choisir la demeure, sa dernière demeure. Il veut être seul à le faire, il est seul *à* en décider, seul *pour* cela même, seul en *tant qu'*il signe, seul *parce qu'*il décrète un tel choix et tient à se rendre par lui-même au lieu de sa mort et de son inhumation. Il conduit ses propres obsèques en secret. Presque en secret, précisons-le, car à *demander* un tel secret, il doit aussi le confier. Il fait jurer le secret à Thésée.
Il est vrai que ce secret, il ne le révèle même pas *d'avance* à Thésée. Il l'annonce, il laisse savoir qu'il y a un secret gardé, un secret à garder, mais il ne le révélera qu'à l'arrivée, au bord de la tombe, au lieu de la dernière demeure.

> Mais toi, ne l'indique à nul autre, ne révèle ni où il se cache ni l'endroit où il se trouve, si tu veux qu'un jour je te vaille une aide égale à mille boucliers, voire à une armée de renforts accourue d'un pays voisin. Mais le pieux mystère que la parole n'a pas le droit de remuer [littéralement : la chose la plus impure, la plus maudite qu'il ne faut pas dire, le secret qu'il ne faut pas violer par la parole, la chose maudite qui ne doit pas être touchée, ni mise en mouvement par le *logos*, par le discours, *A d'exagista mede kineitai logô*], ce secret, tu l'apprendras, toi, une fois là-bas – toi seul, car moi je ne peux le révéler à personne... [c'est donc un secret maudit, ce lieu où il sera mort et inhumé, et ce secret, il le confie à quelqu'un, à Thésée, tout en lui disant qu'il ne peut même pas le lui confier lui-même à lui-même. Un peu comme s'il ne le connaissait pas, ce secret dont il dit à Thésée que celui-ci le découvrira lui-même, et devra dès lors le tenir caché, en l'accompagnant jusqu'à sa dernière demeure, son dernier séjour, son dernier habitat]... car moi je ne peux le révéler à personne, ni à nul de ces citoyens ni à mes propres enfants, malgré l'amour que je leur porte [« *malgré* l'amour que je leur porte » : comme si

« La folie de la mère langue, dit-il, nous met sur la trace d'une mère qui fait la loi depuis le lieu d'un hors-la-loi. » Instance maternelle que Derrida rapproche d'Œdipe, « qui à partir d'un lieu de sépulture tenu secret à ses filles entend faire la loi avec le secret confié à Thésée ». « Peut-être qu'alors La loi de l'hospitalité pure comme justice nous commande-t-elle d'ouvrir l'hospitalité au-delà de la famille ? » s'enquiert-il. Mais refuser la famille (et toute structure dans laquelle elle se poursuit, la société civile, l'État, la nation), c'est confirmer l'hospitalité pure dans son impossibilité. Il faut donc la penser à partir de ce paradoxe. « Ce serait, en Europe, conclut-il, l'espace de tous les combats à mener. »

> aimer, c'était finalement cela même qui devait se signifier dans cette ultime preuve d'amour qui consiste à laisser savoir aux bien-aimés *où* l'on meurt, où l'on est *mort*, où l'on *est :* mort, *où* l'on est *une fois* mort, et comme si cette ultime preuve d'amour, Œdipe était privé du droit de la donner à qui il voue son amour et qu'il aime, ses filles et ses fils, ici ses filles, Antigone et Ismène ; et c'est alors, privé qu'il est de révéler à celles qu'il aime le lieu de sa mort, *là où il est mort*, là ou il est, mort, une fois mort, mort une fois mort, mort une seule fois une fois mort une fois pour toutes, comme s'il était privé des filles qu'il a, comme s'il n'avait pas de filles, comme s'il n'en avait plus ou n'en avait jamais eu] »... car moi je ne peux le révéler à personne, ni à nul de ces citoyens ni à mes propres enfants, malgré l'amour que je leur porte. Garde-le, toi seul, toujours [sauve-le toi toujours *all'autos aiei sôze,* et le toujours, *aiei,* le « tout le temps » est le temps de ce salut, de ce secret sauvé quant au lieu où l'on est-mort], garde-le, toi seul, toujours, et, quand tu atteindras le terme de ta vie (*telos tou zen*), confie-le au plus digne, pour que celui-ci, à son tour et ainsi de suite, le révèle à son successeur...

À suivre la logique de ce discours, au pas de ce que nous venons d'entendre et de ce qui va suivre, on prend la mesure de ce calcul. Et surtout des conditions posées. La tradition sera assurée à ce prix : la bonne tradition, celle qui sauvera la cité, celle qui assurera le salut politique de la ville, il est dit qu'elle sera portée, comme la tradition même, par la transmission d'un secret. Non pas de n'importe quel secret vivant mais d'un secret quant au lieu clandestin d'une mort, à savoir de la mort d'Œdipe. Secret savoir, secret quant au savoir, secret quant à savoir où meurt, en somme, le grand transgresseur, le hors la loi, l'*anomos* aveugle qui ne peut même pas confier lui-même le secret qu'il enjoint aux autres de garder quant au lieu où lui, l'étranger, saura une fois être-mort :

> ... confie-le au plus digne, pour que celui-ci, à son tour et ainsi de suite, le révèle à son successeur. C'est de cette façon que tu maintiendras ton pays à l'abri des ravages que lui infligeraient les enfants de la Terre [les enfants de la Terre, c'est la race de Thèbes issue des dents du Dragon semées par Cadmos. Thèbes est fille de la Terre]. Que de cités (que d'États), si bien gouvernées soient-elles se laissent entraîner à la démesure (*hybris, kathubrisan)* ! L'œil des dieux sait bien découvrir [l'œil des dieux veille, comme les

Dans ce dernier passage à la limite, Derrida ne nous expose pas seulement la problématique de La loi et de sa pervertibilité, mais ce qu'enfante dans la pensée le rapport à la langue en tant qu'elle décrit une structure universelle. Évoquant les écrivains et penseurs pour qui « la langue était une familiarité acquise et non maternelle », Derrida cite cette très belle phrase de Lévinas : « L'essence du langage est amitié et hospitalité », et il ajoute : « À la sacralité du sol radicalement fondateur de sens que défendait Arendt, Lévinas ou Rosenzweig opposent la sacralité de la loi. »
Plus tard, Derrida reviendra sur ce rapport entre la folie, la mère et la langue en interrogeant,

> lois au-dessus de nos têtes – ou du lit ou de la mort], et même longtemps après, ceux qui, au mépris du ciel, se sont tournés vers la folie (*mainesthai*). Sois bien décidé, fils d'Égée, à ne pas devenir tel [peur de la guerre à venir entre Athènes et Thèbes].

Œdipe presse alors le pas vers ce lieu qu'il tient secret. Il veut éviter d'être en retard à cette sorte de rendez-vous avec les dieux. Il faudrait suivre le motif du *retard* et de la hâte, le temps et le rythme de cette course, la *halte* et la *hâte* qui marquent le pas de cette tragédie. S'adressant à ses filles, Œdipe leur demande de le suivre. Jusqu'ici, elles le guidaient, lui, l'aveugle. Il va désormais les conduire. Tout aveugle qu'il est, c'est lui qui va, montrant la voie, c'est lui qui va indiquer le chemin. Il leur demande même de ne pas le toucher. Ce n'est pas ici la loi, c'est l'*anomos* qui devrait rester intangible :

> Venez sans me toucher, et laissez-moi tout seul trouver la tombe sainte (*ton ieron tumbon*) où le Destin veut que je sois enseveli en ce pays [*kruphtenai khtoni* : que je sois enterré, caché, dissimulé, que je disparaisse dans ma crypte].

Étranger en pays étranger, Œdipe se rend donc vers un lieu de clandestinité. Sorte d'immigré clandestin, il y sera caché dans la mort : enseveli, inhumé, emporté en secret dans la nuit d'une crypte. Il renverse les rôles en conduisant, lui, l'aveugle, ses filles et Thésée. Mais il est lui-même guidé par Hermès et la déesse des Enfers :

> Oui, c'est bien par ici que m'emmènent ensemble et Hermès, le guide des morts, et la déesse des Enfers. Lumière, invisible à mes yeux (*O phôs aphegges*), depuis longtemps pourtant tu étais mienne, et mon corps aujourd'hui éprouve ton contact pour la dernière fois.

Nous l'écoutons, l'aveugle, l'étranger sans regard, l'étranger hors la loi qui veut garder encore un droit de regard sur le lieu interdit de sa dernière demeure. Nous l'entendons, cet étranger, se plaindre étrangement.

cette fois, le lien indéfectible entre le maternel et la mort. Peut-on oublier sa propre langue parce qu'elle a trahi, comme on oublie ses morts ? « Il s'agit de se demander ce qui se passe à la mort de l'étranger quand il repose en terre étrangère ; vous savez que les exilés, les déportés, les expulsés, les déracinés, les nomades ont en commun deux soupirs, deux nostalgies, leurs morts et leur langue... »
Si forte est cette expression de la mort transhumante, de ce que Derrida nous montre comme la fragilité du lien qui relie l'intime et l'éphémère de la subjectivité (la langue de naissance) au plus lisible, manipulable, ex-cavable, de l'inhumation (le cadavre). Le mort, qui ne nous

Quel est son grief, sa « *grievance* » ? Quoi de son deuil ? Pourquoi ce dernier deuil ? Tel un mourant qui dirait rituellement adieu à la lumière du jour (car si on naît en voyant le jour, on meurt en cessant de voir le jour), il pleure, il déplore lui aussi, l'aveugle, de devoir bientôt être privé du jour. Mais se plaignant ici de devoir perdre la lumière d'un jour qui n'aura jamais été la sienne, l'aveugle pleure une lumière *tangible*, une lumière caressée, un soleil caressant. Le jour le touchait, il y touchait, à cette lumière tangible et touchante à la fois. Une chaleur le touchait invisiblement. Ce dont il va être privé dans la clandestinité, au moment de cette crypte, de cette crypte de crypte, au moment où il va être en cachette enterré dans une cachette, c'est le contact inouï d'une lumière. Un lexique domine cette dernière adresse, qui dit la famille sémantique de la crypte, de la cachette, du secret. L'adresse est cryptée, pourrait-on dire, et si Œdipe la donne à ses filles et à Thésée, à Thésée qu'il appelle son « hôte ou son étranger bien-aimé, le plus aimé », il ne leur adresse qu'un message abstrait : sans rien savoir de plus, qu'ils sachent au moins qu'il se rend en un lieu secret. Il dirige ses pas vers une ultime demeure pour y disparaître, pour y être encrypté, crypte dans la crypte :

> Je m'en vais de ce pas cacher (*krupsôn*) dans les Enfers mon dernier jour de vie. À toi le plus aimé des hôtes [dit la traduction pour le plus aimé des étrangers, *philtate xenôn*, et les étrangers sont des hôtes, Œdipe s'adresse à son hôte comme à un étranger au moment où il va mourir en terre étrangère mais en un lieu secret], à ce pays, à tous ceux qui te suivent, je souhaite d'être heureux ; mais au milieu du bonheur, ne m'oubliez pas, même mort, si vous voulez que la prospérité reste votre lot à jamais.

C'est le moment de disparaître et de s'encrypter, de se laisser encrypter deux fois au moins, comme s'il y avait deux lieux, deux événements, deux moments de l'avoir-lieu. Deux temps pour l'inhumation et pour la disparition d'un cadavre deux fois volé, une fois en mourant, à perdre une lumière qu'il avait déjà perdue, à se voir privé d'un jour

appartient plus, qui n'est plus à lui-même ni à personne mais qui fut de tout temps protégé, dans nos cultures, plus jalousement peut-être qu'aucun vivant, rend possible l'acte de la profanation. Profanation qui est un crime à l'adresse des survivants, de leur mémoire et du lien indéfectible qu'entretient cette mémoire avec ses morts. Mais aujourd'hui, c'est l'intimité de ce secret qu'Œdipe ne veut révéler qu'à Thésée, et dont il ravit ses filles, qui est divulgué sur la place publique. Dans notre société à l'obsédante fixité mais dont les effets de nomadisme s'amplifient de jour en jour, comme pour mieux « affecter » l'imprévisibilité du vivant que chacun de nous porte, les temps et les lieux de la

dont il était *déjà* privé, une autre fois pour être enterré en terre étrangère, et non seulement au loin mais en un site inaccessible. Œdipe alors demande qu'on ne l'oublie pas. Il prie : qu'on le garde mort. Il le demande, il prie, mais cette prière est une injonction, elle laisse pressentir une menace, elle prépare ou annonce un chantage. Elle y ressemble à s'y méprendre en tout cas. Œdipe exige qu'on ne l'oublie pas. Car attention ! Si on l'oubliait tout irait mal ! Or, il adresse cette prière menaçante et cette injonction calculée au *xenos*, à l'étranger ou à l'hôte le plus aimé, à l'hôte comme ami mais à un hôte ami et allié qui devient dès lors une sorte d'otage, l'otage d'un mort, le prisonnier en puissance d'un disparu potentiel.

L'hôte devient ainsi un otage retenu, un destinataire détenu, responsable et victime du don qu'Œdipe, un peu comme le Christ, fait de sa mourance ou de sa demeurance, de sa demourance : ceci est mon corps, gardez-le en souvenir de moi. L'étranger ou l'hôte préféré, le bien-aimé Thésée à qui s'adresse ainsi Œdipe (*philtate xenôn)* au moment de sa dernière volonté, à l'instant où il lui confie cette équivoque mise en demeure de soi, la confidence confiée du secret de sa crypte, l'hôte ainsi élu est un otage lié par un serment. Il ne se voit pas tenu par un serment qu'il aurait spontanément proféré, mais par un serment (*orkos*) dans lequel il s'est trouvé, oui, *trouvé*, dissymétriquement engagé. Engagé devant le dieu, assigné par la simple parole d'Œdipe. Car le dieu surveille, il a veillé sur l'enterrement de ce hors la loi. Et quand les filles d'Œdipe lui demanderont de voir la tombe sacrée (*ieron tumbon)*, quand elles le supplieront de les laisser accéder au lieu secret du secret, Thésée refusera en alléguant le serment (*orkos)* qui le lie au dieu. Tout le monde est otage du mort, à commencer par l'hôte favori, lié par le secret qui lui est donné, confié, donné à garder, qu'il doit garder, obligé désormais par la loi qui lui tombe dessus avant même qu'il n'ait à choisir de lui obéir.

métamorphose sont perçus comme potentiellement dangereux, ils forment ces passages à gué d'où peuvent survenir les retournements les plus soudains, je veux parler de la naissance et de « l'heure de la mort », telle que la signifiait Blanchot. La séduction (et la validité scientifique) des technologies qui se dédient à éliminer la souffrance, à améliorer l'existence, sont les mêmes qui maintenant accompagnent de près, par exemple, toutes les étapes d'une grossesse, au risque de faire de l'utérus un espace entièrement « divulgué », ouvert à tous les examens, un « lieu commun » que la médecine prend à sa charge. Et pour la mort il en est de même ; mourir chez soi devient si peu admis qu'il faut

(Cela nous remet sur la voie du théâtre invisible de l'hospitalité, la loi sans loi de l'hostilité, voire la guerre des otages. Rappelons-nous les formules de Lévinas vers lesquelles nous reviendrons sur un autre registre : « Le sujet est un hôte[1] », puis, des années plus tard, « Le sujet est otage[2] ».)

La fin d'Œdipe. On y entend la prière d'un chœur : que l'étranger (*xenos*), Œdipe, descende dans la plaine des morts où tout s'ensevelit, dans la maison du Styx. On y entend deux filles qui, après que Thésée s'est engagé sous serment à respecter le secret, doivent se séparer de leur père mourant, d'un père qui alors meurt sans trop de retard. Le thème du retard est insistant, je le suggérais tout à l'heure, dans toute cette scène. Peut-être même abrite-t-il le thème d'un contretemps organisateur, le vrai maître des lieux dans toute cette scène de l'hospitalité finale. Il ne faut pas être en retard, il faut réduire le retard, il faut toujours se presser un peu plus. On est toujours en retard de quelque façon, la conscience n'anticipe jamais qu'un délai de trop. Les deux filles se lamentent mais elles ne déplorent pas seulement de ne plus voir leur père (« une nuit de mort tombait sur nos yeux », dit Antigone). Elles *se* plaignent elles-mêmes mais elles se plaignent surtout, ces plaignantes, *de* deux choses, elles plaident deux causes et accusent deux fois : *d'une part* que leur père soit mort en terre étrangère, qu'il ait d'abord *voulu* mourir au loin, mais *d'autre part* que, caché dans le secret d'une terre étrangère, son cadavre, *leur* cadavre paternel soit aussi inhumé sans tombeau. Non point, peut-être, sans sépulture, mais sans tombeau, sans lieu déterminable, sans monument, sans lieu de deuil localisable et circonscrit,

1. *Totalité et Infini*, 1961, p. 276.
2. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, p. 142. *Cf.* aussi p. 150, 164, 179, 201, 212 et tout le chapitre sur « La substitution ». Cette lecture de Lévinas aura dans l'intervalle été développée (cf. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997).

encourir de graves manquements à la responsabilité médicale si l'on veut rester seul à seul avec le mourant, sans autres « témoins » que ses proches. Ce n'est pas du point de vue éthique que je me place, mais de celui d'une étrange topologie ou topographie qui expulse du « chez-soi » les instants les plus intimes, les plus secrets, de l'existence. Dans le refus de la mort et de la naissance, exilés loin de la demeure, confisqués par le corps médical, il y a la dénégation du passage. On est dépossédé de ce qui justement ne vous appartient pas, car c'est là le lieu du plus haut risque. Ce qu'on ne possède pas et ce qui vous obsède sont peut-être une même chose, nombre de ceux et celles

sans arrêt. Sans lieu arrêté, sans *topos* déterminable, un deuil est refusé. Ou, ce qui revient au même, il est promis sans avoir lieu, un lieu déterminable, dès lors promis comme un deuil interminable, un deuil infini au défi de tout travail, au-delà de tout travail du deuil possible. Le seul deuil possible est le deuil impossible.

Plaintes : en reconnaissant que le corps de son père, ainsi dissimulé, se tient à l'abri du viol et de la réappropriation, Antigone ainsi se plaint. Elle se plaint *elle-même* et elle se plaint *de* l'autre, contre l'autre (*Klagen/Anklagen*). Elle se plaint de ce que son père soit mort en terre étrangère et de surcroît enfoui en un lieu étranger à toute localisation possible. Elle se plaint du deuil refusé, en tout cas d'un deuil sans larme, un deuil privé de pleurs. Elle pleure de ne pas pleurer, elle pleure un deuil voué à l'économie les larmes. Car elle pleure, en vérité, mais ce qu'elle pleure, c'est moins son père, peut-être, que son deuil, le deuil dont elle est privée, si on peut dire. Elle pleure d'être privée d'un deuil normal. Elle pleure son deuil, si c'est possible.

Comment pleurer un deuil ? Comment pleurer de ne pas pouvoir faire son deuil ? Comment faire son deuil du deuil ? Mais comment faire autrement, dès lors que le deuil doit être fini ? Et que le deuil du deuil se doit d'être infini ? Impossible dans sa possibilité même ?

Voilà la question qui se pleure à travers les larmes d'Antigone. C'est plus qu'une question, car une question ne pleure pas, mais c'est peut-être l'origine de toute question. Et c'est la question de l'étranger – de l'étrangère. Ces larmes, qui les a jamais vues ?

Nous allons l'entendre. Ces larmes que pleure Antigone, elle les pleure en pleurant la mort de son père en terre étrangère et dans une terre étrangère où il doit de surcroît rester caché dans sa mort, devenant dès lors un étranger encore plus étranger. C'est, cette mort, le devenir-étranger de l'étranger, l'absolu de son devenir-étranger. Car à

qui créent, méditent et attendent des enfants, le savent.
De la langue maternelle à l'exil, d'une mort errante comme celle d'Œdipe au serment prêté sur le secret d'une sépulture, Derrida nous invite à franchir des seuils.
Et lorsqu'il évoque le serment : « Qu'est-ce qu'un serment ? Ne porte-t-il pas nécessairement en lui la possibilité du parjure ? », il nous engage avec lui dans un autre passage à la limite qui est de penser ce moment exact où un événement comme une promesse, un serment, s'inverse ou s'effondre tout en gardant néanmoins quelque chose de l'essence même de ce qui l'avait constitué.

la mort, la visibilité du tombeau aurait pu réapproprier l'étranger, elle aurait pu signifier pour lui une sorte de rapatriement. Non, ici, le mort reste d'autant plus étranger en terre étrangère qu'il n'y a pas de sépulture *manifeste*, pas de tombeau visible et phénoménal, seulement une inhumation secrète, une insépulture invisible même aux siens, même à sa fille. Celle-ci pleure sans doute, nous venons de l'entendre, un deuil impossible. Mais elle ose le faire en direction du mort lui-même. Car elle l'apostrophe, le réclame, le met au défi. Elle s'adresse encore, par-delà la mort, à son père, au spectre de son père l'étranger qui lui devient étranger, à elle, dès lors qu'elle ne peut même plus faire son deuil de lui (c'est donc bien la question de l'étranger, à tous les sens, et la question de l'étrangère à l'étranger). Adressant requête et question au père étranger, hors la loi, aveugle et mort, elle lui demande – avant tout et tout simplement – de la voir. Mieux, elle lui demande de la voir pleurer, de voir ses larmes. Les larmes disent que les yeux ne sont pas faits d'abord pour voir mais pour pleurer. Écoutons-la, cette Antigone, la pleureuse étrangère s'adressant au spectre d'un père plus d'une fois hors la loi, étranger à plus d'un titre, étranger d'être venu mourir en terre étrangère, étranger d'être enterré dans un lieu secret, étranger d'être enterré sans sépulture visible, étranger de ne pas pouvoir être pleuré comme il se doit, normalement, par les siens endeuillés.
En se plaignant et en plaignant le sort de son père, tout en s'en plaignant, elle dit une chose terrifiante, Antigone. Elle ose déclarer que ce terrible sort, le destin de son père, celui-ci l'aura désiré. Ce fut le désir d'Œdipe, la loi du désir d'Œdipe. À ce corps désirant, désirant à son corps défendant mais encore désirant, à ce corps emporté dans la mort, à cet Œdipe qui continue de désirer depuis le fond du désir de cette mort archisecrète, surcryptée et sans deuil, à ce hors la loi qui fait la loi par-delà son cadavre, à ce hors la loi qui prétend

« L'étranger ou l'hôte préféré, bien aimé, Thésée à qui s'adresse ainsi Œdipe au moment de sa dernière volonté, où il lui confie cette injonction menaçante en lui livrant le secret de sa crypte, cet hôte est un otage lié par un serment, écrit Derrida, non pas un serment qu'il a proféré mais un serment par lequel il a été dissymétriquement engagé devant les dieux par la simple parole d'Œdipe. »

La crypte rappelle les voûtes scellées de l'envoûtement. Là où l'enchantement conduit la métamorphose du récit en chant, l'envoûtement est un enfermement sépulcral. Si le monde s'est trouvé désenchanté à l'aube du XVII^e siècle, perdu parmi les signes comme le Quichotte

encore faire la loi dans l'État étranger qui l'ensevelit clandestinement, à ce père aveugle et décédé, à ce père trépassé, séparé, qui s'est départi d'elle et dont la figure représente cette loi de la loi hors la loi, à son unique père, Antigone demande quelque chose de clair : qu'il la voie enfin, elle, en ce moment même, et la voie pleurer. Plus précisément : elle le somme de *voir* ses larmes. L'invisibilité, le sans-lieu, l'illocalité d'un « sans-domicile-fixe » pour la mort, tout ce qui soustrait le corps de son père à l'extériorité phénoménale, voilà ce qui se pleure sans se voir dans les yeux. Cette intériorité du cœur, cette parole invisible, voilà ce qui vient aux larmes, ce qui vient aux yeux comme des larmes, voilà une souffrance à la fois intime et infinie, le secret de nuit qu'Antigone demande à son père de *voir*. Elle lui demande de voir, et de voir l'invisible, à savoir de faire l'impossible, deux fois l'impossible :

> *Antigone.*- Oui, on peut, je le vois, regretter ses malheurs. Les choses les moins douces étaient douces pour moi, lorsque je le tenais, lui, entre mes bras.
> Ô père, ô toi que j'aime, toi que l'ombre souterraine enveloppe à jamais maintenant, même ainsi, je t'en réponds, tu ne seras jamais frustré de notre amour, à moi, à elle.
> *Le Chœur.* – Il a eu le sort...
> *Antigone.* – Le sort qu'il désirait.
> *Le Chœur.* – Lequel donc ?
> *Antigone.* – C'est le sol étranger qu'il avait souhaité qui l'aura vu mourir. Il a son lit sous terre, bien caché à jamais. Il ne laisse pas après lui un deuil qui se refuse aux larmes. Vois donc mes yeux, ô père ; ils pleurent et se lamentent, et je ne sais, hélas ! comment je pourrai faire pour mettre fin un jour à l'immense chagrin qu'aujourd'hui tu me laisses. Las ! tu souhaitais mourir sur un sol étranger ; mais pourquoi es-tu mort, comme cela, sans moi ?
> (1697-1710)

Devant cette double impossibilité, donner à voir, et à voir ses larmes, à un père aveugle et mort, une seule voie reste à Antigone, le suicide. Mais elle veut encore se suicider en ce lieu où son père est enterré, en un lieu introuvable, et introuvable en raison même du Serment que lui rappelle Thésée. Car cette illocalité ne relève pas de quelque opération

dans un univers qui n'était plus lisible, c'est peut-être, plus radicalement encore, la parole qui a été désenchantée au XX^e siècle. Œdipe fait prêter serment à Thésée. Mais existe-t-il encore un serment possible depuis la Shoah ? Pour la première fois la parole n'a pas seulement servi à justifier rationnellement l'extermination d'un peuple, mais à détruire le sens même du serment, de la parole donnée à l'autre, de ce qu'elle porte de sacré dans la langue humaine. Tout a été dit, écrit, témoigné sur ce moment impensable de l'histoire. Il n'est pas question ici de revenir sur le traumatisme de la guerre, mais de comprendre pourquoi le désenchantement radical qu'elle a produit a atteint quelque chose

topologique, elle est décrétée par une foi jurée, par le Serment *(Orkos)* exigé, en vérité imposé, assigné par Œdipe lui-même. Hétéronomie, désir et loi de l'autre, là où ce dernier, l'autre, oui, le dernier, Œdipe le premier homme (Hegel), comme Œdipe le dernier homme (Nietzsche), a voulu non seulement disparaître, mais devenir introuvable aux siens, soustrait à leur deuil, s'emportant et les emportant dans l'abîme d'un deuil endeuillé de son deuil même :

> *Antigone.* – Retournons là-bas, ma chérie.
> *Ismène.* – Pour y faire quoi ?
> *Antigone.* – Un désir me possède.
> *Ismène.* – Et lequel ?
> *Antigone.* – Celui de voir le séjour souterrain...
> *Ismène.* – De qui donc ?
> *Antigone.* – De notre père, hélas !
> *Ismène.* – Comment cela nous serait-il permis ? Ne t'en rends-tu pas compte ? [...] Songe qu'il est mort, et non enterré, à l'écart de tous.
> *Antigone.* – Qu'on me mène donc là pour me tuer à mon tour.
>
> (1723-1730)

C'est alors, au moment de ce Vœu, que Thésée, de retour, les rappelle au Serment. Il les rappelle à ce fils de Zeus qui porte le (nom du) Serment *(Orkos)*. Pour rester fidèle à une foi jurée, pour sauver d'un parjure, elles ne doivent pas voir, de leurs yeux voir, la sainte et dernière demeure du père :

> *Thésée.* – Qu'attendez-vous de moi, enfants ?
> *Antigone.* – Nous voudrions voir de nos yeux la tombe de notre père.
> *Thésée.* – Mais c'est chose interdite que de s'y rendre.
> *Antigone.* – Que veux-tu dire, seigneur, maître d'Athènes ?
> *Thésée.* – C'est lui qui me l'a défendu, mes enfants. Aucun mortel ne doit approcher de ces lieux ni troubler de sa voix la tombe sainte où il repose ; et, si je respecte son ordre, j'aurai, m'a-t-il dit, un pays fermé pour toujours aux chagrins. Et nos engagements ont été recueillis à la fois par le dieu et par celui qui entend tout, par Serment (*Orkos*), fils de Zeus.
> *Antigone.* – Si tel est son désir, il suffit. Renvoie-nous donc alors dans notre antique Thèbes, afin que, s'il se peut, nous barrions la route au Meurtre qui déjà marche vers nos deux frères.
>
> (1755-1772)

dans notre humanité, et peut-être à jamais, dans ce qui nous « promet » à autrui. N'est-ce pas la première fois en Occident que la parole, dans ce qu'elle ouvre de la possibilité même de la dimension de la promesse et du serment, a été mutilée de la sorte ? Avec le nazisme, c'est tout un peuple, des nations, et des milliers d'individus qui se sont vus « envoûtés » par une parole qui avait pour fin de dénaturer la parole elle-même. Cette parole, le déporté ne pouvait plus la prononcer, on le persuadait d'y renoncer lui-même par avance, puisqu'il n'avait plus rien d'humain. Or la parole est la seule qualité humaine qui ne puisse être forcée par rien d'autre qu'elle-même – on parjure en parlant – et c'est

Cette longue digression par Œdipe à Colone, entre Paris et Jarnac, elle nous avait été dictée, en quelque sorte, en première approche, par une charte intitulée « Les Lois de l'hospitalité », une Constitution inscrite sous verre, c'est-à-dire intouchable et lisible, au-dessus d'un lit. D'un lit de sommeil et d'amour, de rêve ou de phantasme, de vie et de mort : « juste au-dessus du lit ». La charte avait été disposée en ce lieu par le maître des lieux, par un « maître de céans » qui, à en croire le narrateur, n'avait « d'autre souci plus urgent que celui de faire rayonner sa joie sur n'importe qui, au soir, viendrait manger à sa table et se reposer sous son toit des fatigues de la route... »

Le maître de céans « attend avec anxiété sur le seuil de sa maison l'étranger qu'il verra poindre à l'horizon comme un libérateur. Et du plus loin qu'il le verra venir, le maître se hâtera de lui crier : « Entre vite, car j'ai peur de mon bonheur. »

« Entre vite », vite, c'est-à-dire sans retard et sans attendre. Le désir, c'est l'attente de ce qui n'attend pas. L'hôte doit se hâter. Le désir mesure le temps depuis son annulation dans le mouvement d'entrée de l'étranger : l'étranger, ici l'hôte attendu, ce n'est pas seulement quelqu'un à qui on dit « viens » mais « entre », entre sans attendre, fais halte chez nous sans attendre, hâte-toi d'entrer, « viens au-dedans », « viens en moi », non seulement vers moi, mais en moi : occupe-moi, prends place en moi, ce qui signifie, du même coup, prends aussi ma place, ne te contente pas de venir à ma rencontre ou « chez moi ». Passer le seuil, c'est entrer et non seulement approcher ou venir.

Étrange logique, mais si éclairante pour nous, que celle d'un maître impatient qui attend son hôte comme un libérateur, son émancipateur. C'est *comme si* l'étranger détenait les clés. C'est toujours la situation de l'étranger, aussi en politique, que celle de venir comme un législateur faire la loi et libérer le peuple ou la nation en venant du dehors, en entrant dans la nation ou dans la maison, dans le chez-soi qui le laisse entrer après avoir fait

de l'intérieur même du langage qu'elle l'a été, d'une rationalisation élevée à la hauteur d'une inimaginable perversion. Aucune barbarie, aucun déferlement de violence, aucun acte terroriste, aussi radical soit-il n'avait systématisé le mensonge radical au départ même de la parole. Je vois dans le développement phénoménal de l'image et des médias l'après-coup du pacte rompu avec la parole. « A disbelief », *comme disent les Anglais, qui porte sur les racines mêmes de notre rapport au langage, et du même coup à l'Autre, ce tiers jusqu'alors garant de la promesse portée à autrui, au prochain, dans le serment, dans cette adresse renouvelée que je prononce et que je reçois comme sujet.*

appel à lui. C'est *comme si* (et toujours un *comme si* fait ici la loi) l'étranger, tel Œdipe en somme, à savoir celui dont le secret gardé sur le lieu de la mort allait sauver la ville ou lui promettre le salut par le contrat que nous venons de lire, *comme si* l'étranger, donc, pouvait sauver le maître et libérer le pouvoir de son hôte ; c'est *comme si* le maître était, en tant que maître, prisonnier de son lieu et de son pouvoir, de son ipséité, de sa subjectivité (sa subjectivité est otage). C'est donc bien le maître, l'invitant, l'hôte invitant qui devient l'otage – qui l'aura toujours été en vérité. Et l'hôte, l'otage invité (*guest*), devient l'invitant de l'invitant, le maître de l'hôte (*host*). L'hôte devient l'hôte de l'hôte. L'hôte (*guest*) devient l'hôte (*host*) de l'hôte (*host*).

Ces substitutions font de tous et de chacun l'otage de l'autre. Telles sont les lois de l'hospitalité. Elles correspondent aux *Difficultés* annoncées, aux apories énoncées, dès les premières lignes du livre. Elles sont d'abord rapportées, et par le narrateur lui-même, c'est-à-dire par le neveu, par quelqu'un de la famille qui n'est pas le fils en ligne directe et qui va se comporter en quasi-parricide. Ces *Difficultés* auront été anticipées avant même la citation des lois de l'hospitalité « sous verre ». Peut-on les formaliser ? Oui, sans doute, et selon une antinomie d'apparence assez simple. À savoir la simultanéité, le « à la fois » de deux hypothèses incompatibles : « On ne peut pas à la fois prendre et ne pas prendre, être là et n'y pas être, entrer quand on est à l'intérieur. »

Or l'impossibilité de cet « à la fois », c'est à la fois ce qui arrive. Une fois et chaque fois. C'est ce qui va arriver, c'est ce qui arrive toujours. On prend sans prendre. L'hôte prend et accueille, mais sans les prendre, et « son » invité et « sa » femme, la tante du narrateur. On entre ainsi de l'intérieur : le maître de céans est chez lui, mais il en vient néanmoins à entrer chez lui grâce à l'hôte – qui vient du dehors. Le maître entre donc du dedans *comme s'*il venait du dehors. Il entre chez lui grâce

La technique en tant qu'elle métamorphose le rapport au monde structuré par l'absence du grand Autre (personne n'est là pour répondre d'autrui, ni de moi-même, mais tous deux nous nous fondons dans ce rapport au tiers, langage, éthique, transcendance) ouvre la possibilité d'une simulation du réel. La logique du même réitérée dans des jeux de miroirs sans fin. Si l'envoûtement est l'enfermement sous la voûte, là où le corps est enlisé dans la plus grande pesanteur, de nos jours, nous semblons nous en délivrer tout à fait. La communication, l'information, la dématérialisation des échanges indiquent une nouvelle fluidité du réel qui à première vue s'est détachée de la pesanteur. Or, dans ce semblant,

au visiteur, par la grâce de son hôte. Telle antinomie restant, comme elle le doit, parfaitement contradictoire, l'événement, toutefois, ne peut pas durer : « Cela ne durait qu'un instant... », précise le narrateur, « ... car enfin, on ne peut pas à la fois prendre et ne pas prendre, être là et n'y pas être, entrer quand on est à l'intérieur ».

Cette durée sans durée, ce laps, ce rapt, cet instant d'un instant qui s'annule, cette vitesse infinie qui se contracte en une sorte de halte ou de hâte absolues, voilà une nécessité avec laquelle on ne ruse plus : elle explique qu'on se sente toujours en retard, et que donc, à la fois, on cède toujours à la précipitation, dans le désir d'hospitalité ou dans le désir *comme* hospitalité. Au cœur d'une hospitalité qui laisse toujours à désirer.

Pour les commenter plus tard au cours de la discussion, contentons-nous de souligner d'abord les temps d'une consécution improbable, les modalités temporelles et antinomiques de ces Lois, l'impossible chronologie de cette hospitalité, tout ce qu'une discrète ironie surnomme *Difficultés*. Difficiles sont les choses qui ne se laissent pas *faire*, et qui, quand la limite du difficile est atteinte, excèdent même l'ordre du possible comme *faire, facture, façon*. L'infaisable relève ici, semble-t-il, du temps. Ces *Difficultés* ont toujours la forme d'un devenir-temps du temps, et on pourrait aussi tenir cela pour le *timing* incalculable de l'hospitalité. Soulignons ces marqueurs de temps, la chronométrie de cette intrigue :

Difficultés

Quand mon oncle Octave prenait ma tante Roberte dans ses bras, il ne fallait pas croire qu'il fût seul à la prendre. Un invité entrait, alors que Roberte *toute à la présence* de mon oncle, ne l'*attendait* pas, et pendant qu'elle craignait que l'invité ne vînt, parce que Roberte *s'attendait* à quelque invité d'une résolution irrésistible, *déjà* l'invité *surgissait* derrière elle, alors que c'était mon oncle qui entrait, *juste à temps* pour *surprendre* l'effroi satisfait de ma

il y a de l'envoûtement, de l'encryptement. Je crois que jamais à ce jour, nous n'avons été si pesamment matériels, autant à la merci de l'objet, qu'il soit scopique ou tangible, embourbés dans la glaise du réel. Nous ne nous évadons sur les réseaux du Web que pour mieux être cerclés en un lieu et temps donnés, inscrits là. J'en veux pour preuve, aussi, la condamnation des peuples nomades, et de toute transhumance. Les peuples nomades, les populations transhumantes ne le sont plus maintenant que par la guerre, contraintes et forcées à l'exil. Mais que d'elle-même une famille, un individu, un clan, veuille changer de pays, de lois et de coutumes, cela est maintenant – au seuil d'une Europe sans fron-

tante, *surprise* par l'invité. Mais dans l'esprit de mon oncle, *cela ne durait qu'un instant* et de nouveau mon oncle était *sur le point de* prendre ma tante dans ses bras. *Cela ne durait qu'un instant...* car enfin, on ne peut pas à la fois prendre et ne pas prendre, être là et n'y pas être, entrer quand on est à l'intérieur. Mon oncle Octave en demandait trop s'il voulait *prolonger l'instant de la porte ouverte*, c'était déjà beaucoup qu'il pût obtenir que l'invité apparût à la porte et qu'*à l'instant même* l'invité surgît derrière Roberte pour permettre à Octave de se sentir lui-même l'invité quand, empruntant à l'invité le geste d'ouvrir la porte, venant du dehors, il pouvait de là, les apercevoir avec le sentiment que c'était lui, Octave, qui *surprenait* ma tante.

Rien ne saurait mieux donner une idée de la mentalité de mon oncle que ces pages manuscrites qu'il avait fait mettre sous verre et encadrer pour les suspendre au mur de la chambre réservée aux visiteurs, juste au-dessus du lit, quelques fleurs des champs se fanant sur le cadre de style ancien :

Les Lois de l'hospitalité

Le maître de céans n'ayant de souci *plus urgent* que celui de faire rayonner sa joie sur n'importe qui, au soir, viendra manger à sa table et se reposer sous son toit des fatigues de la route, *attend* avec anxiété sur le seuil de sa maison l'étranger qu'il *verra* poindre à l'horizon comme un libérateur. Et du plus loin qu'il le verra venir, le maître se hâtera de lui crier : « Entre *vite*, car j'ai peur de mon bonheur. »

La dernière fois, de façon un peu étrange, nous avions déplacé la question de l'étranger en inversant l'ordre ou la direction, en vérité le sens même de la question. En nous laissant guider par des relectures esquissées de textes de Platon (*Criton*, *le Sophiste*, *le Politique*, *l'Apologie de Socrate)* ou de Sophocle (*Œdipe à Colone*), nous nous étions laissé interroger par certaines figures de l'Étranger. Elles nous rappelaient à un préalable : avant la question *de* l'étranger comme thème, titre d'un problème, programme de recherche, avant de supposer ainsi que nous savons déjà ce *qu'est*, ce que *veut dire* et *qui* est l'étranger, avant cela même, il y avait certes, encore, la question *de*

tières – tout à fait proscrit, car son histoire, son identité, ses dettes, le suivront et le rattraperont aussi sûrement que s'il était sur un échiquier de verre.

Ces différentes réflexions posent la question de l'exil nécessaire pour qu'advienne « soi-même comme un autre », selon la belle expression de Ricœur. Seulement que devient une pensée quand d'emblée elle est coupée de ses racines, sans même qu'il y ait eu transmission d'un sens ? Et que devient l'être humain quand on le dépossède, non pas des choses ni même de sa maison, mais de ce qui le relie à l'intériorité ? Si la sépulture est inséparable de la langue, comme le pense

l'étranger comme la question-demande adressée à l'étranger (qui es-tu ? d'où viens-tu ? que veux-tu ? veux-tu venir ? où veux-tu en venir ?, etc.) mais surtout, plus tôt encore, la question *de* l'étranger en tant que question *venue de* l'étranger. Et donc de la réponse ou de la responsabilité. Comment répondre *à* toutes ces questions ? Comment *en* répondre aussi ? Comment répondre de soi devant elles ? Devant des questions qui sont autant de demandes, voire de prières ? Dans quelle langue l'étranger peut-il adresser sa question ? Recevoir les nôtres ? Dans quelle langue peut-on l'interroger ?

« Langue », entendons ce mot à la fois en un sens étroit et en un sens large. L'une des nombreuses difficultés qui sont devant nous, comme pour régler l'extension du concept d'hospitalité ou du concept d'étranger, c'est bien celle de cette différence mais aussi de cette adhérence plus ou moins stricte, de cette stricture entre un sens dit large et un sens dit strict. Au sens large, la langue, celle dans laquelle on s'adresse à l'étranger ou dans laquelle on l'entend, si on l'entend, c'est l'ensemble de la culture, ce sont les valeurs, les normes, les significations qui habitent la langue. Parler la même langue, ce n'est pas seulement une opération linguistique. Il y va de l'*ethos* en général. Soit dit au passage : sans parler la même langue nationale, quelqu'un peut m'être moins « étranger » s'il partage avec moi une culture, par exemple un mode de vie lié à une certaine richesse, etc., que tel concitoyen ou compatriote appartenant à ce qu'on appelait hier (mais il ne faut pas abandonner trop vite ce langage, même s'il appelle une vigilance critique) une autre « classe sociale ». À certains égards du moins, j'ai plus en commun avec un bourgeois intellectuel palestinien dont je ne parle pas la langue qu'avec tel Français qui, pour telle ou telle raison sociale, économique ou autre, me sera, sous tel ou tel rapport, plus étranger. Inversement, si on prend la langue au sens strict, qui ne recouvre pas la nationalité, un bour-

Derrida, parce qu'on emporte toujours avec soi nos mots et nos morts, que deviennent les sépultures quand on les déplace vers l'hôpital, quand on exile hors de « chez soi » la naissance et la mort, espaces secrets et inaliénables de la douleur et de la paix ? Autant de questions que frayent ces passages.

Ces passages à la limite, ou plutôt hors limites, hyperboliques, nous enseignent autant que la pensée elle-même. Ils nous livrent le saisissement de la découverte. Là où le texte écrit défait les césures et les dissonances du discours pour mettre en lumière le déroulement continu de sa trame, la parole les expose. Nous n'habitons pas un texte comme on est enveloppé par la pa-

geois intellectuel israélien me sera plus étranger qu'un ouvrier suisse, un paysan belge, un boxeur québécois ou un policier français. Cette question de la langue, au sens que nous disons étroit, à savoir l'idiome discursif qui n'est pas coextensif à la citoyenneté (ici des Français et des Québécois, là des Anglais et des Américains peuvent parler en gros la même langue), nous la retrouverions toujours impliquée, de mille façons, dans l'expérience de l'hospitalité. L'invitation, l'accueil, l'asile, l'hébergement passent par la langue ou par l'adresse à l'autre. Comme le dit d'un autre point de vue Lévinas, le langage *est* hospitalité. Il nous est toutefois arrivé de nous demander si l'hospitalité absolue, hyperbolique, inconditionnelle, ne consiste pas à suspendre le langage, un certain langage déterminé, et même l'adresse à l'autre. Ne faut-il pas aussi soumettre à une sorte de retenue la tentation de demander à l'autre qui il est, quel est son nom, d'où il vient, etc. ? Ne faut-il pas s'abstenir de lui poser ces questions qui annoncent autant de conditions requises, donc de limites à une hospitalité ainsi contrainte et confinée dans un droit et dans un devoir ? Donc dans l'économie d'un cercle ? Sans cesse nous guettera ce dilemme entre, d'une part, l'hospitalité inconditionnelle qui passe le droit, le devoir ou même la politique et, d'autre part, l'hospitalité circonscrite par le droit et le devoir. L'une peut toujours corrompre l'autre, et cette pervertibilité reste irréductible. Elle *doit* le rester. Il est vrai que cette abstention (« viens, entre, arrête-toi chez moi, je ne demande pas ton nom, ni même d'être responsable, ni d'où tu viens ni où tu vas ») paraît plus digne de l'hospitalité absolue qui offre le don sans réserve ; et certains pourraient encore y reconnaître une possibilité du langage. Le se-taire est déjà une modalité de la parole possible. Nous aurons sans cesse à nous débattre entre ces deux extensions du concept d'hospitalité aussi bien que de langage. Nous reviendrons aussi sur les deux régimes d'une loi de l'hospitalité : l'inconditionnelle ou l'hyperbolique

role. Quand dans un séminaire Derrida part d'une évidence comme celle à laquelle fait droit le propos de Arendt : « La langue allemande n'est tout de même pas devenue folle ! », c'est immédiatement pour commencer le travail d'éboulement de ce sol, en disloquer la tranquille évidence. C'est une désertion progressive du monde assermenté par une raison souveraine à laquelle il nous incite, comme le faisait Kierkegaard quand il isolait, dans Crainte et Tremblement *par exemple, le paradoxe du meurtre comme acte de foi. Dans le mouvement de « déconstruction » auquel il nous accoutume, on oublie quelquefois ce mouvement de forage qui débusque l'inquiétante étrangeté au sein du*

d'une part, et la conditionnelle et la juridico-politique, voire l'éthique d'autre part, l'éthique se trouvant en vérité tendue entre les deux selon qu'on règle l'habitat sur le respect et le don absolus ou sur l'échange, la proportion, la norme, etc. Quant aux deux extensions de la langue, situons très vite *deux* directions de recherche, deux programmes ou deux problématiques. Elles se limitent toutes deux à la langue au « sens étroit », à la langue naturelle ou nationale dans laquelle puisent le discours, l'énonciation, l'élocution.

1. L'auto-mobile de cette « langue qu'on emporte avec soi », comme nous le disions tout à l'heure, ne se sépare ni de toutes les prothèses techniques dont le raffinement et la complication n'ont en principe aucune limite (le téléphone mobile n'en est qu'une figure), ni, de l'autre côté, si on peut dire, de ladite auto-affection dont on s'accorde à dire qu'elle appartient, comme sa possibilité la plus propre, à l'auto-mobilité du vivant en général. Y a-t-il de l'hospitalité sans le phantasme, au moins, de cette auto-nomie ? de cette auto-affection auto-mobile dont le s'entendre-parler de la langue est la figure privilégiée ?

2. Si le nom propre n'appartient pas à la langue, au fonctionnement courant de la langue que pourtant il conditionne, si, comme j'avais tenté de le démontrer ailleurs, un nom propre ne se traduit pas comme un autre mot de la langue (« Peter » n'est pas la *traduction* de « Pierre »), quelles conséquences en tirer quant à l'hospitalité ? Celle-ci suppose à la fois l'appel ou le rappel du nom propre en sa pure possibilité (c'est à toi, toi-même que je dis « viens », « entre », « oui »), et l'effacement du même nom propre (« viens », « oui », « entre », « qui que tu sois et quels que soient ton nom, ta langue, ton sexe, ton espèce, que tu sois humain, animal ou divin...[1] »

1. Ces deux points avaient été largement développés au cours d'une discussion improvisée dont aucune trace ne fut gardée.

plus familier, là où « on n'y avait vu que du feu ».

Dans le dernier exemple de passages à la limite que j'aimerais citer, l'évidence dont part Derrida fait presque sourire. Elle tient dans ces mots : « L'homme n'offre l'hospitalité qu'à l'homme. » En effet, quelle chose étrange serait d'aller offrir l'hospitalité à une bête, plus encore à une plante ! Rassurons-nous, l'hospitalité est bien un trait humain.
Derrida, d'emblée, retourne l'argument : « C'est de l'animal dont on peut dire qu'il ne fait hospitalité qu'à sa propre espèce, *et probablement selon des rituels précis. » En effet, l'hospitalité*

L'étrangeté de la démarche que nous tentons, nous y sommes aussi contraints par une sorte de loi. Cette loi, on pourrait la décrire aussi comme un croisement de langues ou de codes. D'un côté, nous tirons les choses vers une formalisation générale et abstraite, parfois en interrogeant « *notre* » histoire, notamment à travers des textes littéraires ou philosophiques. D'un autre côté, certains exemples, parmi tant d'autres possibles, nous donnent accès au champ des urgences actuelles, politiques et *plus que* politiques (car il y va justement du politique et du juridique). Mais ces urgences n'actualisent pas seulement des structures classiques. Elles nous intéressent et nous les prenons en vue là où elles semblent, comme d'elles-mêmes, déconstruire ces héritages ou les interprétations prévalentes de ces héritages. Nous avions tenté de l'indiquer avec les nouvelles télétechnologies et la manière dont elles affectent l'expérience du lieu, du territoire, de la mort, etc.
Quant à la structure d'otage, il faudrait aussi analyser une sorte de loi ou d'antinomie essentielle et quasi anhistorique. Nous pourrions le faire à partir d'exemples antiques ou des énoncés éthiques de Lévinas mais aussi à partir de ce qui transforme cette problématique dans de nouvelles expériences, voire de nouvelles guerres d'otages. Ce qui se passe en Tchétchénie, par exemple, devrait être analysé dans cette perspective au moment où la prise d'otages devient une arme terrifiante au cours d'une guerre dont on ne sait plus si c'est une guerre civile, une guerre des partisans (au sens que Schmitt donne à cette expression), une guerre opposant tantôt des concitoyens, des coreligionnaires, des étrangers, etc. Les otages ne sont plus des prisonniers de guerre protégés par le droit de la guerre ou le droit des gens. La prise d'otages est devenue classique dans des conflits singuliers qui opposent des concitoyens qui ne veulent plus l'être et donc aspirent à devenir des étrangers respectés comme les citoyens d'un autre pays – mais

d'un chat envers un oiseau, cela se termine assez mal, sauf dans une sculpture de Giacometti[1].
Dire que l'homme ne peut offrir l'hospitalité qu'à un autre homme, femme ou enfant, c'est donc en faire une espèce animale comme une autre. « Le propre de l'homme, suggère Derrida, n'est-il pas au contraire de pouvoir ouvrir l'hospitalité aux animaux, aux plantes... et aux dieux ? »

1. *Comme Mme Maeght détestait les chats mangeurs d'oiseaux, il lui fit présent pour son anniversaire d'un chat en bronze présentant un plateau entre ses pattes. « Pour les miettes... » avait souri Giacometti.*

d'un pays encore inexistant, d'un État à venir. Ces restructurations de frontières état-nationales se multiplient, et non seulement en Europe. (Quelle que soit l'énigme de ce nom et de la « chose » à laquelle il se réfère, « Europe » désigne peut-être le temps et l'espace propices à cet événement unique : en Europe, le *droit* d'hospitalité universelle aurait reçu sa définition la plus radicale et sans doute la plus formalisée – par exemple dans le texte de Kant, *Vers la paix perpétuelle*, auquel nous ne cessons de nous référer et dans toute la tradition qui l'aura porté.) Européennes (ex-Yougoslavie) ou para-européennes (Russie et ex-URSS), ces guerres ne sont peut-être pas, littéralement ou strictement, des guerres coloniales ou des guerres de libération menées par des peuples colonisés, mais on leur donne souvent la figure de mouvements de recolonisation ou de décolonisation.

J'aurais aimé, si j'en avais eu le temps, et s'il était bienséant de donner une note un peu autobiographique à mes propos, étudier de ce point de vue l'histoire relativement récente de l'Algérie. Ses incidences sur la vie actuelle de deux pays, l'Algérie et la France, sont encore vives et en vérité encore à venir. Dans ce qui, en droit français, avait été non pas un protectorat mais un ensemble de départements de la France, l'histoire de l'étranger, si on peut dire, l'histoire de la citoyenneté, le devenir des frontières séparant des citoyens à part entière de citoyens de seconde zone ou de non-citoyens, de 1830 à nos jours, est d'une complexité, d'une mobilité, d'un enchevêtrement dont il n'y a pas, à ma connaissance, d'autre exemple au monde et au cours de l'histoire de l'humanité. Je renvoie encore à l'article intitulé « Le puzzle de la citoyenneté en Algérie », par Louis-Augustin Barrière, dans le numéro de *Plein Droit* signalé au début du séminaire. Au début de la colonisation et jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, les musulmans d'Algérie étaient ce qu'on appelait des « nationaux français » mais non des « citoyens

L'hyperbole vient toujours d'abord comme une question. Elle écarte les limites du champ du pensable, aborde des contrées inquiétantes en les plaçant au cœur d'un territoire que l'on croyait familier. Elle ravive des questions tenues dans l'oubli ou le secret, comme dans cette remarque : « Si l'on ne fait pas droit à l'hospitalité envers l'animal, c'est aussi le dieu qu'on exclut. »
Cette phrase quasi sibylline de Derrida soulève non seulement l'immense problème du rapport entre le profane et le sacré, mais suggère aussi que l'essence de l'animal et celle du dieu ont peut-être des correspondances ignorées. Si nous avons effacé les traces des civilisations totémiques, ne faut-il pas faire revenir de cet oubli le

français », distinction subtile mais décisive. Au fond, ils n'avaient pas de citoyenneté stricte, sans être des étrangers absolus. Au moment de l'annexion de ce qu'on nomme alors, dans une ordonnance de juillet 1834, les « possessions françaises dans le nord de l'Afrique », les habitants de ce pays, les musulmans, arabes ou berbères, et les Juifs, restent soumis à un droit confessionnel. Trente ans après, en 1865, ces indigènes bénéficient en droit de la qualité de Français, pouvant prétendre ainsi à des emplois civils, mais à une qualité de Français sans citoyenneté française. Toutefois les textes prévoyaient que l'indigène français mais non citoyen pouvait accéder à la citoyenneté s'il abandonnait, dans certaines conditions, son statut particulier et si l'autorité publique, ultime arbitre en la matière, y consentait. L'accès à la citoyenneté française fut accéléré pour les Juifs indigènes par le fameux décret Crémieux du 24 octobre 1870, qui fut ensuite aboli sous Vichy, sans la moindre intervention ou demande des Allemands qui n'occupaient alors qu'une partie de la Métropole. C'est toujours la guerre qui fait bouger les choses. Après la Première Guerre mondiale (et tant de morts algériens sur le front), une loi de février 1919 fait un pas de plus en offrant la citoyenneté française aux musulmans d'Algérie selon une procédure qui n'impliquait plus l'arbitrage discrétionnaire de l'État français. Mais ce fut encore un échec, à la fois parce que l'administration n'encourageait pas les musulmans et parce que ceux-ci résistaient à une citoyenneté dont la contrepartie était justement l'abandon de leur statut personnel (c'est-à-dire notamment le droit religieux, etc.). On leur offrait en somme l'hospitalité dans la citoyenneté française à la condition qu'ils renoncent, selon un schéma qui nous est maintenant familier, à ce qu'ils considéraient comme leur culture. Avant la Seconde Guerre mondiale, un autre progrès (la fameuse proposition Blum-Violette) assure la citoyenneté sans abandon du statut personnel

lieu d'une possible hospitalité à l'animal, de peur que le divin à son tour nous déserte ?
« Dans certains pays, l'étranger que l'on accueille est pour un jour le dieu. » Et Derrida ajoute : « Mais il faut s'avancer plus loin, et penser aussi l'hospitalité envers la mort. Il n'y a pas d'hospitalité sans mémoire. Or une mémoire qui ne se rappellerait pas le mort et le mortel ne serait pas une mémoire. Que serait une hospitalité qui ne serait pas prête à s'offrir au mort, au revenant ? »
« Le mort qui vous visite est le spectre. » Derrida entre dans la question de l'hospitalité à la mort en relisant la dernière scène de Don Juan où celui-ci fanfaronne devant le tombeau du

musulman à toutes les personnes présumées assimilées en raison de leurs états de service militaire, de leurs titres universitaires, commerciaux, agricoles, administratifs ou politiques. Échec de nouveau. Après la Seconde Guerre mondiale, et de nouveau en raison de la participation des soldats algériens à la défense et à la libération de la France, nouveau progrès : le 7 mars 1944, une ordonnance accorde et la citoyenneté et l'égalité entre tous les citoyens français d'Algérie sans distinction d'origine, de race, de langue et de religion, avec les droits et obligations prévus par le préambule et l'article 81 de la Constitution. Et pourtant on distingue encore entre deux collèges d'électeurs – ce qui ne fut sans doute pas étranger, au moins comme l'une de ses causes, à l'insurrection qui conduisit à l'indépendance de l'Algérie. Au premier collège appartenaient les non-musulmans et quelques musulmans répondant à certaines conditions (diplômes scolaires, etc., services rendus dans l'armée, décorations, titre d'officier – et non de sous-officier, sous-officiers parmi lesquels on trouva nombre de dirigeants de l'insurrection en 1954). Ce double collège dura jusqu'à la guerre d'Algérie. Depuis l'indépendance de l'Algérie, ces « complications » n'ont pas cessé jusqu'au moment des lois dites « lois Pasqua » et de la « normalisation » qui soumet désormais les Algériens aux mêmes conditions que les autres étrangers pour leur venue en France (les accords d'Évian avaient prévu des dispositions spéciales, qui dispensaient les citoyens algériens de visas pour la France : le temps des accords d'Évian est dépassé, nous a répondu un collaborateur de M. Pasqua alors que nous protestions contre ladite normalisation).
Avant de conclure aujourd'hui, limitons-nous à deux anticipations ou à deux protocoles.
Considérons d'abord la distinction entre l'hospitalité inconditionnelle et, d'autre part, les droits et devoirs qui conditionnent l'hospitalité. Loin de paralyser le désir ou de détruire l'exigence d'hos-

Commandeur. Le Commandeur répondra à l'invitation de Don Juan, « mais seulement pour le convier à son tour à se rendre chez lui », souligne Derrida. « Le défi répond à un défi ; don de la mort contre don de la mort. »
Le spectre apparaît d'abord sous la figure d'une femme voilée. « Je veux savoir ce que c'est... » s'enquiert Don Juan, prêt à risquer la mort pour le savoir. « Don Juan, comme Hamlet, est quelqu'un à qui on ne la fait pas », remarque ironiquement Derrida.
« Donne-moi la main ! » défie le Commandeur. « La main demandée, donnée, symbolise habituellement le secours ou le mariage. Ici ce sera celle de la mort », poursuit Derrida. Le triangle

pitalité, cette distinction nous commande de déterminer ce qu'on pourrait appeler en langage kantien (de façon approximative et analogique car au sens strict ils sont justement exclus dans ce cas, et il faut méditer cette exclusion) des *schèmes* intermédiaires. Entre une loi inconditionnelle ou un désir absolu d'hospitalité d'une part et, d'autre part, un droit, une politique, une éthique conditionnelles, il y a distinction, hétérogénéité radicale, mais aussi indissociabilité. L'une appelle, implique ou prescrit l'autre. En faisant droit, si je puis dire, à l'hospitalité inconditionnelle, comment donner lieu, justement, à un droit déterminé, limitable et délimitable, en un mot calculable ? Comment donner lieu à une politique et à une éthique concrètes, qui comportent une histoire, des évolutions, des révolutions effectives, des progrès, bref une perfectibilité ? Une politique, une éthique, un droit qui répondent ainsi aux injonctions nouvelles de situations historiques inédites, qui y correspondent effectivement, en changeant les lois, en déterminant autrement la citoyenneté, la démocratie, le droit international, etc. ? En intervenant donc réellement dans la condition de l'hospitalité au nom de l'inconditionnel, même si cette inconditionnalité pure paraît inaccessible, et inaccessible non seulement comme une idée régulatrice, une Idée au sens kantien et infiniment éloignée, toujours inadéquatement approchée, mais inaccessible pour les raisons structurelles, « barrée » par les contradictions internes que nous avons analysées ?
La seconde anticipation prendra la forme d'un exergue et d'une référence. Tous les exemples que nous avons choisis jusqu'ici mettaient en évidence la même *prédominance* dans la structure du droit à l'hospitalité et du rapport à l'étranger, qu'il soit hôte ou ennemi. Il s'agit d'un modèle conjugal, paternel et phallogocentrique. C'est le despote familial, le père, l'époux et le patron, le maître de céans qui fait les lois de l'hospitalité. Il les représente et s'y plie pour y plier les autres dans cette

qu'il pose alors entre le secours, le mariage et la mort, inscrit très exactement la question de l'hospitalité dans la gravité qu'on lui refuse habituellement : penser l'hospitalité sous la menace de la finitude et de l'amour.
Il fait aussi apparaître, me semble-t-il, la logique disséminative de la mort. La mort emporte ce qu'elle touche, elle ne « visite » pas, justement. L'hospitalité rendue par elle est définitive et sans retour possible. C'est Orphée cherchant Eurydice ; à vouloir la reprendre à la mort, c'est lui qui sera emporté.
Puis Derrida risque encore un pas de plus : « C'est dans cette logique de l'invitation rendue, de la restitution, de la reddition, que s'inscrit la

violence du pouvoir d'hospitalité, dans cette puissance de l'ipséité que nous analysons depuis quelques semaines. Nous avions aussi rappelé, à un moment donné, que le problème de l'hospitalité était coextensif au problème éthique. Il s'agit toujours de répondre d'une demeure, de son identité, de son espace, de ses limites, de l'*ethos* en tant que séjour, habitation, maison, foyer, famille, chez-soi. Or nous devrions examiner maintenant les situations où non seulement l'hospitalité est coextensive à l'éthique même mais où il peut sembler que certains, comme on a pu le dire, placent la loi de l'hospitalité au-dessus d'une « morale » ou d'une certaine « éthique ».
Pour indiquer la voie de cette question difficile, nous pourrions évoquer l'histoire bien connue de Loth et de ses filles. Elle n'est pas étrangère à la tradition de l'exemple que cite Kant dans *D'un prétendu droit de mentir par humanité,* après saint Augustin dans ses deux grands livres sur le mensonge. Doit-on livrer ses hôtes aux malfaiteurs, aux violeurs, aux meurtriers ? ou leur mentir pour sauver ceux qu'on hébergent et dont on se sent responsables ? Dans la *Genèse* (XIX, 1 et suiv.), c'est le moment où Loth semble placer les lois de l'hospitalité au-dessus de tout, en particulier des obligations éthiques qui le lient aux siens et à sa famille, d'abord à ses filles. Les hommes de Sodome demandent à voir les hôtes que Loth héberge, ceux qui sont venus chez lui cette nuit-là. Les hommes de Sodome veulent voir ces hôtes afin de les « pénétrer », dit une traduction (celle de Chouraqui : « Fais-les sortir vers nous : pénétrons-les ! »), pour les « connaître », dit pudiquement une autre (celle de Dhorme dans la Bibliothèque de la Pléiade : « Fais-les sortir vers nous pour que nous les connaissions. »). Loth est lui-même un étranger *(gêr)* venu pour séjourner *(gûr)* chez les Sodomites. Afin de protéger *à tout prix* les hôtes qu'il héberge, en chef de famille et père tout-puissant, il offre aux homme de Sodome ses deux filles vierges. Elles n'ont pas encore été « pénétrées » par des hommes.

logique de l'enclave. » C'est-à-dire d'un lieu qui ne détient plus sa souveraineté. Un lieu clivé, cerné, partagé, un lieu hanté. « Un lieu de hantise, précisera-t-il, est un endroit sans fantôme. Le spectre hante un lieu qui existe sans lui ; il revient là où on l'a exclu. »
Ainsi, la réflexion de Derrida retourne une fois encore à la question du lieu comme à ce rapport non assumé au mortel venant nous hanter à partir de l'impensé de cette exclusion. Il nous provoque à penser, loin de ces archipels où les hommes font danser sur eux-mêmes jusqu'à la transe des animaux tressés d'or dans lesquels ont été embaumés les défunts, afin que les âmes ne reviennent pas appeler à elles leurs proches, que

Cette scène suit immédiatement l'apparition de Dieu et de ses trois messagers à Abraham qui leur offre l'hospitalité, aux chênes de Mamré. Nous y reviendrons plus tard, c'est la grande scène fondatrice de l'hospitalité abramique, la référence majeure de *L'hospitalité sacrée* ou de *La parole donnée* de Massignon.

> Les deux messagers viennent à Sedôm, le soir. / Lot est assis à la porte de Sedôm. Lot voit ; / il se lève à leur abord. Il se prosterne, narines à terre. / Il dit : « Voici donc, Adonaï. / Écartez-vous donc vers la maison de votre serviteur, / nuitez-y, baignez vos pieds, puis levez-vous tôt et allez votre route. » / Ils disent : « Non, car nous nuiterons dans la rue. » / Il insiste beaucoup auprès d'eux. / Ils s'écartent vers lui et viennent à sa maison. / Il leur fait un festin, panifie des azymes et ils mangent. / Avant qu'ils ne se couchent, / les hommes de la ville, les hommes de Sedôm, entourent la maison, / adolescents et anciens, tout le peuple, de partout. / Ils crient vers Lot. Ils lui disent : / « Où sont les hommes qui sont venus vers toi cette nuit ? / Fais-les sortir vers nous : pénétrons-les ! » / Lot sort vers eux, à l'ouverture. / Il a refermé le battant derrière lui. / Il dit : « Non, mes frères, ne faites donc pas de mal ! / Voici donc : j'ai deux filles que n'a pas pénétrées d'homme. / Je les ferai donc sortir vers vous : faites-leur le bien à vos yeux. / Seulement vous ne ferez rien à ces hommes, / Oui, ils sont ainsi venus à l'ombre de ma poutre »[1].

Sodomie et différence sexuelle : la même loi de l'hospitalité donne lieu à un marché analogue, à une sorte de hiérarchie des hôtes et des otages dans la célèbre scène du mont Ephraïm dans les Juges. Après avoir accueilli un pèlerin en route, avec les siens, vers Beit Lehem, leur hôte reçoit la visite des Benéi Belia'al qui demandent à « pénétrer » (« au sens sexuel de l'expression », précise le traducteur) le pèlerin :

> L'homme, le maître de la maison, sort vers eux. / Il leur dit : « Non ! Mes frères, ne faites donc pas le mal ! / Après que cet homme est venu vers ma maison, / vous ne ferez pas cette vilenie ! / Voici ma fille, la vierge, et sa concubine. Je les ferai donc sortir. / Violentez-les, faites-leur comme bien à vos yeux. / Mais à cet homme ne faites rien de cette vilenie. » / Les hommes ne consentent pas à l'entendre. /

1. *Genèse* XIX, 8-9, trad. A. Chouraqui.

nous avons peut-être oublié, dans la fixité de nos deuils, ce mouvement de l'invitation qu'est l'hospitalité, et sacrifié au désir de savoir un peu de notre humanité.
Je remercie Jacques Derrida d'avoir offert aux contrées quelquefois austères de la philosophie l'hospitalité d'une parole qui ne craint pas d'affronter les spectres et d'ouvrir aux vivants des chemins de traverse.

> L'homme saisit sa concubine et sort vers eux, dehors. / Ils la pénètrent, la taraudent toute la nuit, jusqu'au matin, / et la renvoient à la montée de l'aube. / La femme vient au tournant du matin. / Elle s'évanouit à l'ouverture de la maison de l'homme, / là où était son maître, jusqu'à la lumière. / Son maître se lève le matin[1].

On connaît mieux la fin de l'histoire, son *envoi*, si l'on peut dire. Au nom de l'hospitalité, tous les hommes se sont *envoyé* une femme, plus précisément une concubine. L'hôte, le « maître » de la femme, « prend un coutelas, saisit sa concubine et la morcelle, suivant ses os, en douze morceaux. Il l'envoie à toute frontière d'Israël. Et c'est à tout voyant de dire : « Cela n'était pas et ne s'était pas vu depuis le jour où les Benéi Israël étaient montés de la terre de Misraïm jusqu'à ce jour. Faites bien attention. Prenez conseil et parlez[2].

Cette tradition des lois de l'hospitalité, en sommes-nous les héritiers ? Jusqu'à quel point ? Où situer l'invariant, s'il en est un, à travers cette logique et ces récits ?
Ils témoignent à l'infini dans notre mémoire.

1. Juges, XIX, 23-25, trad. A. Chouraqui.
2. On le sait, Rousseau a investi, interprété, transformé cet épisode. Aussi bien dans l'*Essai sur l'origine des langues* que dans *Le Lévite d'Ephraïm* dont il dit dans les *Confessions* que « s'il n'est pas le meilleur de mes ouvrages, [il] en sera toujours le plus chéri ». Je renvoie à l'admirable analyse que Peggy Kamuf consacre à ces textes dans tout un chapitre de *Signatures – ou l'institution de l'auteur*, Galilée, 1991, p. 107-132.

TABLE DES MATIÈRES

INVITATION
par Anne Dufourmantelle 10

QUESTION D'ÉTRANGER :
VENUE DE L'ÉTRANGER
par Jacques Derrida 11

PAS D'HOSPITALITÉ
par Jacques Derrida 71

Photocomposition Nord Compo
(Villeneuve-d'Ascq)
Reproduit et achevé d'imprimer
en février 2005
par l'Imprimerie Floch à Mayenne
pour le compte des éditions Calmann-Lévy
31, rue de Fleurus, 75006 Paris

N° d'éditeur : 13866/04
N° d'imprimeur : 62294
Dépôt légal : février 2005
Imprimé en France