



L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

18 vent'anni dopo

**Derrida tra filosofia
e psicoanalisi**

ISSN 2499-8729

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



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

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

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

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

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

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

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

Dicembre 2024

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

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

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Segretario di Redazione

Claudio D'Aurizio

Redazione

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

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

Indice

Vent'anni dopo.

Derrida tra filosofia e psicoanalisi

Editoriale.

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

Fabrizio Palombi.....p. 9

L'altro oltre l'archivio.

Rileggere il Mosè di Freud con Derrida

Guido Bianchini.....p. 18

Il geroglifico onirico.

Sogno, decostruzione, psicoanalisi

Emma Lavinia Bon.....p. 51

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

Derrida da Freud a Socrate

Rosanna Chiafari.....p. 76

Corps et psyché de l'hospitalité en déconstruction

Giustino De Michele.....p. 99

Il soggetto della scrittura.

Per un'estetica della resistenza

Michele Di Bartolo.....p. 135

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

Œdipe, l'autre

Elias Jabre

« Je ne comprends pas ton optimisme », me déclara Ben Gourion. « Pourquoi les Arabes feraient-ils la paix ? Si j'étais, moi, un leader arabe, jamais je ne signerais avec Israël. C'est normal : nous avons pris leur pays. Certes, Dieu nous l'a promis, mais en quoi cela peut-il les intéresser ? Notre Dieu n'est pas le leur. Nous sommes originaires d'Israël, c'est vrai, mais il y a de cela deux mille ans : en quoi cela les concerne-t-il ? Il y a eu l'antisémitisme, les nazis, Hitler, Auschwitz, mais était-ce leur faute ? Ils ne voient qu'une chose : nous sommes venus et nous avons volé leur pays. Pourquoi l'accepteraient-ils ? Ils oublieront peut-être dans une ou deux générations, mais, pour l'instant, il n'y a aucune chance. Alors, c'est simple : nous devons rester forts, avoir une armée puissante. Toute la politique est là. Autrement, les Arabes nous détruiront ». J'étais bouleversé par ce pessimisme, mais il poursuivit : « J'aurai bientôt soixante-dix ans. Eh bien, Nahum, me demanderais-tu si je mourrais et si je serais enterré dans un État juif que je te répondrais oui : dans dix ans, dans quinze ans, je crois qu'il y aura encore un État

juif. Mais si tu me demandes si mon fils Amos, qui aura cinquante ans à la fin de l'année, a des chances de mourir et d'être enterré dans un État juif, je te répondrais : cinquante pour cent ». Mais enfin, l'interrompis-je, comment peux-tu dormir avec l'idée d'une telle perspective tout en étant Premier ministre d'Israël ? « Qui te dit que je dors ? » répondit-il simplement.

Goldmann (1976), pp. 121-122.

Combien de versions d'*Œdipe* tirées des pièces de Sophocle ? Je vais me livrer à un petit inventaire, bien entendu non exhaustif, avant d'en arriver à celle de Jacques Derrida. Si *Œdipe Roi* inspire à Sigmund Freud son complexe, Jacques Lacan s'en démarque et commente *Œdipe à Colone* dans son séminaire sur *Le Moi* en 1955 (cf. Lacan 1954-1955, leçon 11 mai 1955). Jean-Pierre Vernant commet, lui, un *Œdipe sans complexe* (1967) où il se moque de la psychanalyse qui plaque absurdement Œdipe comme structure universelle dans la tête de nos contemporains. L'helléniste et historien prétend déployer de son côté une analyse historique et sociale de la Cité grecque au VI et Vème siècle av. J.-C en vue de décrire l'émergence d'un nouveau rapport de l'homme à lui-même. Son Œdipe est un homme de pouvoir orgueilleux en lutte contre son oncle/beau-frère, Créon, et qui se lance dans une enquête policière en vue de maintenir sa souveraineté. Puis Michel Foucault creuse l'hypothèse à travers son approche archéologique dans *Œdipe roi ou l'invention de la vérité judiciaire* (1971), envisageant un complexe d'Œdipe non plus individuel au sens de la psychanalyse, mais collectif. Foucault situe *Œdipe Roi* à une période où le tyran

exerce le pouvoir à travers des procédures de recherche de la vérité qui visent à le légitimer par sa capacité à en savoir plus que les autres, y compris les dieux. Mais ce résolveur d'énigmes qui a conquis la Cité par sa volonté de savoir lui permettant de répondre au Sphinx, déchoit, et Œdipe devient « l'homme de pouvoir, aveugle, qui ne savait pas, et qui ne savait pas parce qu'il pouvait trop » (Foucault, 1971, p. 27). D'après Foucault, cette tragédie qui destitue le tyran augure avec Platon d'une nouvelle période où le savoir va prétendre se constituer en dehors du pouvoir. Je me permets de mentionner quelques versions de plus liées à ma présente exploration, comme l'*Œdipe juif* de Jean-François Lyotard (1970), l'interprétation d'*Œdipe Roi* par René Girard qu'on trouve dans son ouvrage *La violence et le sacré* (1972), *La honte d'Œdipe* de René Major (1986), et enfin, *Destin d'Œdipe, destin d'une famille* de Jean Bollack (1988). J'en viens alors à la proposition de Derrida qui, bien que ses travaux les plus connus au sujet de la psychanalyse touchent aux élaborations de Freud et Lacan, cite aussi le héros tragique en le connectant à la question de l'inconscient. Si la figure d'Œdipe surgit dès *La dissémination* (1972), dans *Glas* (1974), ou dans *La vie La mort* (1975-1976), je m'intéresserai à un séminaire beaucoup plus tardif sur l'*Hospitalité* donné entre 1995 et 1997 où Derrida commente un autre Œdipe à partir de sa conception d'un inconscient cryptique qu'il avait dégagée vingt ans plus tôt, en 1976, dans *Fors*, la préface du *Verbier de l'homme aux loups* de Nicolas Abraham et Maria Torok. Au cours du séminaire, Derrida mène une réflexion sur l'accueil dans le contexte des politiques réactionnaires des États-nations, notamment en France et dans l'Europe de Schengen, face aux mouvements de migrants et de réfugiés, tout en participant à un collectif qui cherche à créer un nouvel espace institutionnel - le

Parlement international des écrivains – en mesure d’accueillir les intellectuels persécutés par les pouvoirs politiques. Or, cet engagement offre aussi un terrain pour expérimenter un autre droit à partir de la notion de ville-refuge en vue d’une démocratie à venir (Derrida, 1995-1996, pp. 325 et ss.). Aussi, pour envisager une politique alternative à la logique de souveraineté de l’État, Derrida élabore au cours des séances une sorte de traité de l’espace qui donne à penser tout autrement le lieu, démontant la certitude qu’un territoire relèverait d’une possession « naturelle » liée ontologiquement à ses habitants. Et en discutant avec Immanuel Kant d’une autre hospitalité inconditionnelle qui doit trouver à travers chaque contexte les conditions juridiques et politiques de son application, Derrida va chercher un drôle d’Œdipe qu’il prélève dans *Œdipe à Colone*, la même pièce que Lacan aura commentée plutôt que l’*Œdipe Roi* choisi par Freud.¹ Cet Œdipe hors-la-loi commence par se disculper de toute faute et accuse le lieu de sa naissance, la ville de Thèbes à laquelle il fait porter la responsabilité de ses crimes d’inceste et de parricide (Derrida, 1995-1996, pp. 111 et ss.), avant d’exiger, dans une seconde séquence retenue par Derrida (*ivi*, pp. 145 et ss.), de se faire enterrer en terre étrangère, secrètement, avec le roi d’Athènes, Thésée, pour seul *témoin*, quand l’usage voudrait qu’on enterre ses morts sur ses propres terres, chez soi.

¹ Avant que Lacan ne se concentre sur sa fille avec la figure d’Antigone dans *L’Éthique de la psychanalyse* (1959-1960) où celle-ci enterre son frère contre la loi de Thèbes avant d’être enmurée vivante, répétant la malédiction de son père. La célèbre formule de Lacan qui accompagne son analyse d’Antigone, « ne pas céder sur son désir », donne lieu à des interprétations opposées, qu’il s’agisse pour certains d’assumer héroïquement ce qui relèverait de l’ordre du désir, ou pour d’autres, d’apprendre à faire céder une force surmoïque et intraitable.

A travers cette lecture, Derrida non seulement double la psychanalyse par cet Œdipe crypté qui déconstruit l'Œdipe célébré ou contesté depuis Freud, Lacan, Gilles Deleuze et Félix Guattari, etc., mais plus encore, il déloge la psychanalyse de son lieu propre, elle, qui a délogé le moi de son autorité pour le ramener à une demeure qui serait « proprement » thérapeutique (*ivi*, p. 275, note 1). De la sorte, il adresse également la problématique du pouvoir à travers le thème du père et de la souveraineté. Le philosophe a sans doute à l'esprit tous les *Œdipe* cités précédemment qui tirent la pièce vers la psychanalyse ou vers le politique, quand il associe les deux perspectives sans non plus les assimiler. Je propose de mettre en lumière cet autre Œdipe en faisant le lien avec *Fors* pour souligner comment Derrida, par une lecture psychanalytique revisitée par la déconstruction, rajeunit la pièce et donne à penser à nouveaux frais l'espace politique et le pouvoir.

1. Socrate et Œdipe, défier le père-tyran dans une culture phallogocentrique

Si l'*Œdipe à Colone* de Sophocle apparaît à la quatrième séance de son séminaire sur l'*Hospitalité*, Derrida commente d'abord plusieurs passages de Platon pour esquisser le thème de l'Étranger (Derrida, 1995-1996, p. 112), et plus précisément du « fils étranger fou » (*ivi*, p. 114) qui traverse *Le Sophiste* jusqu'à évoquer le personnage de Socrate lui-même dans *Le Politique* (*ivi*, p. 115) et *le Criton* (*ivi*, p. 122). Derrida joue ici Œdipe et

Socrate à contre-emploi des figures imposées par la tradition,² nous rappelant qu'un héritage est toujours hétérogène. Il connecte ces deux étrangers qui n'en sont pas, des étrangers dans une ville qui, pourtant, est la leur, et dont ils transgressent la loi par leur discours (Socrate) ou leurs actes, aussi inconscients soient-ils (Œdipe). Or, cette transgression en fait aussi des otages de la ville, des traîtres envers leurs Cités qui les condamnent pour parricide : Socrate se retrouve accusé dans une scène où le savoir est incarné par le logos qui est aussi le père ;³ et Œdipe chute en cherchant à savoir qui est son père et apprend qu'il l'a tué. Socrate et Œdipe partagent ainsi un certain rapport au savoir et au père suivant une structure analogue issue de la même tradition phallogocentrique qui reproduit la même dispute entre père et fils. « Voilà la question redoutable et l'hypothèse révolutionnaire de l'Étranger, qui ne se défend que par dénégation d'être parricide [...]. Et qui comme tout parricide, a néanmoins lieu dans la famille » (*iv*, p. 113).

Derrida donne à voir les coordonnées de toute action révolutionnaire contre le roi et/ou le père qui représentent le pouvoir dans la culture grecque et judéo-chrétienne, pouvoir qu'il déconstruit tout au long du séminaire, autrement dit

le pouvoir (la souveraineté despotique et la maîtrise virile du maître de céans) [qui] n'est autre que l'*ipséité* elle-même, le

² Socrate, avec son Souverain Bien, est réputé être à l'origine du mal qui entretient le nihilisme occidental, ce platonisme tant décrié depuis Nietzsche ; et Œdipe est l'otage d'une psychanalyse patriarcale qui l'aura érigé en modèle d'un soi-disant complexe universel, ce que dénonce d'ailleurs Vernant (1967).

³ Ce père-logos est thématiqué dans le célèbre texte de Derrida, *La Pharmacie de Platon* (1968).

même du soi-même, pour ne rien dire du sujet dans une surenchère stabilisante et despotique de l'ipséité, l'être-soi ou le *Selbst* (*ivz*, p. 48).

Au fil des séances, le philosophe illustre les implications de cette structure de souveraineté, comme la violence exercée envers les femmes lorsqu'il évoque, par exemple, l'épisode de Sodome dans la Bible, pointant une scène d'hospitalité par laquelle le père, Lot, choisit de livrer ses deux filles vierges aux habitants de la ville plutôt que son hôte étranger qui est un homme (*ivz*, pp. 172 et ss.).

Pour en revenir aux héros parricides, Socrate est décrit comme aveugle et survoyant (*ivz*, p. 115), à l'instar d'Œdipe, mais le premier se sent tenu envers la ville qui lui a donné naissance et obéit à la loi qui le condamne (*ivz*, pp. 124 et ss.), alors qu'Œdipe, par sa révolte, aide à penser le rapport ambivalent de chacun à la loi, mais aussi la déconstruction du pouvoir politique. Pour rappel, une force conduit le héros à faire une enquête qui lui révèle son propre crime dans *Œdipe Roi*, lui qui a tué le père et s'est lié à la mère (meurtre et inceste), avant qu'il n'éprouve le désir de se faire inhumer hors de la ville dans *Œdipe à Colone*. Derrida commence par rappeler qu'Œdipe est hors la loi, avant de décrire le rapport cryptique qu'il entretient avec la loi dans un entrecroisement entre scènes familiale et politique, entre le Moi et les institutions. Or, ce rapport est traversé de contradictions insolubles et donne à penser la loi de l'autre qui complique les scènes freudo et lacano-œdipiennes en déconstruisant l'idiome d'une structure de pouvoir, celle du père tyran, ou du maître de céans avec sa logique de souveraineté ou d'ipséité, et tout un socle théologico-politique issu d'un héritage non seulement grec et judéo-chrétien, mais aussi plus largement indo-européen,

d'après les analyses de Derrida qui commente Benveniste (Derrida, 1995-1996, pp. 68 et ss.), de même qu'il s'appuie sur le linguiste pour sonder les « filiations sémantico-institutionnelles » de cette culture dans « le passage entre famille et État », du « maître de maison » au « maître de clan » ou « de lignée » (*ivi*, p. 45).

2. La crypte d'Œdipe – *Œdipe Roi*

Je repars maintenant de l'événement qu'Œdipe incorpore à la naissance et qui guide ses pas jusqu'au crime avant de m'intéresser à sa mort et son inhumation qui annoncent une autre promesse, Derrida interprétant à contre-courant la malédiction du héros tragique dont l'acte final s'avère celui qui sauve l'à venir.

Dans *Œdipe Roi*, on apprend par Jocaste, la mère et femme d'Œdipe, qu'un oracle avait annoncé avant la naissance de ce dernier qu'il tuerait son père, le roi de Thèbes. Ce dernier condamna alors à mort son propre fils (Sophocle, éd. 1877a, p. 28), et Jocaste livra l'enfant à un berger pour qu'il s'en débarrasse (*ivi*, p. 46). D'après ma lecture appuyée par celles de Vernant et Foucault, la question du pouvoir et de la rivalité structurent l'histoire et donnent les coordonnées politiques de Thèbes, une ville assujettie à la loi intraitable de son roi. Cette pièce est aussi une fable sur la paranoïa du tyran avec sa soif absolue de pouvoir, prêt à assassiner son propre fils au berceau pour éradiquer toute menace, et il n'aura d'ailleurs pas d'autre enfant.⁴ Or, cette

⁴ Bollack éclaire parfaitement cette aporie entre pouvoir et paternité dans son texte *Destin d'Œdipe, destin d'une famille* : « A l'autoperpétuation

condamnation à mort par ses parents, Œdipe la porte en lui comme l'événement qui marque sa naissance et l'expulse dans un premier temps de Thèbes, avant qu'il ne soit sauvé par le berger qui devait l'assassiner et ne devienne le fils adoptif du roi de Corinthe et un étranger.

Dans *Fors* (1976), la préface du *Verbier de l'homme aux loups* d'Abraham et Torok, Derrida reprend à ces-derniers la notion de crypte d'après laquelle, par un événement *originaire*, inaccessible et inassimilable, chaque vivant ferait l'expérience de la mort. Or, cette scène traumatique porterait la mort comme l'inscription du désir dans un savoir incorporé sous forme de crypte, un savoir dénié (sa propre mort) dont il ne faut absolument rien savoir. Le vivant, dans l'angoisse de la mort, tente d'introjecter la scène, ce qui entraîne l'appareil psychique à re-lie sans cesse ce qui ne l'est pas. Barricadée à l'intérieur du Moi, refusée et à la fois admise, elle est le lieu de la plus grande jouissance et re-vient se jouer en signant la loi de l'autre. Pour

endogame de père en fils succède pour le temps d'une croissance une unicité absolue, olympienne, la figure monarchique du même et du roi-tyran. Mais la souveraineté est rongée par l'excédent de monisme ; l'on peut en inférer, pour suppléer l'un des silences – l'une de ces omissions remarquables, plus structurantes que les paroles, que c'est cet excès, le manque issu de la plénitude, qui, au moment de la substitution ("d'allure il n'était pas très différent de toi"), "le moment venu", conduit le roi à aller consulter à nouveau, devant la réalité d'une non-succession vouée à une fin. C'est à cet instant du départ, à la rupture d'un temps et d'une croissance, que l'échange s'accomplit dans le sang versé. Coupé du père par le meurtre du père, dans la non-succession réalisée, l'autre, le fils "incommu" arrivant du dehors, avec les forces du dehors, vient occuper la place que Laïos avait quittée, et dans l'état où il l'avait laissée, au mépris de la différence temporelle des âges. Laïos revient à Thèbes, mais ce n'est pas le Laïos qui était parti » (Bollack, 1988, p. 164).

savoir *qui* est cet autre, il faut préciser que la crypte se bâtit à partir des déterminations qui constituent la scène : dans *l'homme aux loups*, des figures comme la sœur et le père tiennent la place centrale, quand la mère et la nurse apparaissent, et l'ensemble donne corps à l'événement dans son contexte, une écriture par laquelle se tisse une histoire faisant intervenir plusieurs langues (russe, anglais, allemand), des inscriptions familiales (père, sœur...), affectives (séduction, honte...), sociales (nurse, maîtresse...), une *subjectivation* qui se rapporte à l'Europe et à l'histoire de l'Occident, etc. Mais la scène, bien qu'elle porte des figures œdipiennes, déborde Œdipe, étant la combinaison singulière de ces coordonnées entremêlées avec les acteurs du drame qu'elle excède, et se composant de symboles qu'il s'agit de « replacer dans le dynamisme d'un fonctionnement intersubjectif » (*ivi*, p. 40). Elle ouvre sur une altérité irreprésentable qui précède tout moi ou sujet et porte son à venir, et cet (être-)ensemble forme un idiome par lequel chacun se trouve préjugé devant la loi par des déterminations qui le destinent à une place toujours singulière.

Or, à envisager Œdipe sous cet angle, celui-ci aurait incorporé sa mise à mort par le tyran /ses parents, expulsant l'événement en lui-même au dedans. On peut alors relire *Œdipe* au-delà des interprétations familialistes freudienne ou lacanienne sans le dissocier de la problématique du pouvoir. Cette proposition répond également à Vernant qui, lui, n'est pas en mesure de penser l'économie libidinale lorsqu'il accuse Freud de contresens pour avoir identifié « attachement familial et désir incestueux », hypothèse contre laquelle il se contente d'objecter le fait historique d'après lequel la structure sociale de la Grèce antique fonctionnerait sur l'opposition entre la catégorie de *philia*, qui organise un rapport désésexualisé à la famille, et la

catégorie de l'*éros* qui ne s'applique qu'à ceux qui sont en dehors de celle-ci (Vernant, 1967, p. 13), quand bien même sa critique quant au point aveugle de la psychanalyse touche juste.

3. Relire la problématique de la souveraineté avec l'inconscient : un pas au-delà de Freud, Vernant et Foucault

En effet, contrairement à Freud, je tiens compte de la problématique que Vernant souligne comme étant la question fondamentale de la pièce, autrement dit, celle du pouvoir, l'helléniste précisant qu'il s'agit aussi du bouleversement de la subjectivité » politique de la Cité grecque au VI^{ème} siècle av. JC où l'homme commence à s'expérimenter comme un agent responsable ayant prise sur ses actes (*ivi*, p. 6). Pour Vernant, la pièce raconte comment Œdipe, qui s'est accaparé le pouvoir absolu, se défend de son rival, son beau-frère Créon, qu'il accuse de complot tout en cédant à l'*hubris* qui causera sa perte (*ivi*, p. 16). Ces rapports de pouvoir font pulser le cœur de Thèbes, et leur violence est d'autant plus présente chez Œdipe que le héros tragique incorpore sa propre condamnation à mort par le tyran/ses parents, d'après mon analyse où j'ajoute à la lecture de Vernant la problématique de l'inconscient. Autrement dit, l'incorporation de sa propre mort reconduit Œdipe à Thèbes, comme un retour à l'envoyeur, pour tuer ce père tyran qui a ordonné son exécution (voir aussi Bollack, 1988). Puis il battra le Sphinx par son savoir et deviendra à son tour le tyran dans une conquête du pouvoir où il n'y pas de place pour un père ni pour un fils. Ni même un frère, les deux fils d'Œdipe se livrant à une lutte à mort. A chaque génération, il y a en même temps filiation et rupture de filiation, le désir de pouvoir surdéterminant la

scène, et le père est avant tout un maître jaloux de sa souveraineté, et le fils est condamné à conquérir le pouvoir contre son père ou à demander son appui après l'avoir trahi. C'est une autre interprétation que celles de Freud ou Lacan pour lesquels, malgré les dissemblances,⁵ la transgression d'Œdipe confirme un ordre familial où la conflictualité contre le père se résout par la castration qui prémunit l'enfant de l'inceste. Si Derrida lit lui aussi dans l'histoire d'Œdipe une transgression, il ne naturalise pas le conflit œdipien, mais donne à voir la violence phallogocentrique d'un idiome qui traverse les coordonnées politiques et familiales d'une culture qui se prolonge jusqu'à nous.⁶ Œdipe est cet étranger qui fait une scène à la ville qui l'a accueilli où il redevient aussi ce fils parricide venu défier le père et la loi de Thèbes, une culture du paterfamilias qui est aussi celle du pouvoir du maître. Et Derrida affirme qu'

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on retrouve régulièrement cette scène du parricide là où il est question d'étranger et d'hospitalité, dès lors que l'hôte (*host*), le *potis*, *potest*, *ipse*, la souveraineté et le pouvoir, la *potestas* et la possession de l'hôte

⁵ Freud insiste sur le désir de mort de l'enfant rival du père pour avoir la mère, et Lacan sur la jouissance folle de la mère que le père doit séparer de l'enfant.

⁶ René Girard, dans *Œdipe et la victime émissaire* (1972), se rapproche davantage de cette hypothèse en analysant la symétrie des positions entre les protagonistes - frères rivaux, pris dans un conflit généralisé. Mais, par son équation du désir mimétique, Girard manque la problématique de la souveraineté sans questionner l'idiome des frères qu'il naturalise en thématissant un processus sacrificiel. D'après Girard, un sacrifice restaure la paix pour que le père retrouve sa place dans une communauté redevenue homogène par sa haine commune contre un bouc-émissaire (cf. Girard, 1972, pp. 102 et ss.).

est celle du *paterfamilias*, du maître de maison. (Derrida, 1995-1996, p. 126).

Derrida souligne comment Socrate est lui aussi soumis à ce schéma parricide qui dérive de ce rapport au souverain, au propre et à la propriété, et on peut croiser ici l'analyse de l'Œdipe de Foucault avec et contre ce-dernier (cf. Foucault, 1971). Pour Foucault, *Œdipe Roi* appartient à l'inconscient collectif de la Cité grecque, et la pièce de Sophocle préfigure et illustre la chute du tyran qui signe la fin du sophiste qui lui est assimilé : alors que le savoir légitimait le pouvoir du maître, on passerait à une subjectivité calée sur un modèle platonicien qui va séparer pouvoir et savoir plusieurs siècles, jusqu'à ce que Nietzsche révèle que ce savoir dissimule son lien intime au pouvoir. Mais Foucault n'interroge pas la problématique de la souveraineté qui traverse la distinction qu'il fait entre ces périodes en les surdéterminant. Derrida, lui, joue Socrate contre la tradition que Foucault se contente de reproduire par sa lecture de Platon dans laquelle Socrate n'est pas perçu comme l'Étranger parricide, mais comme le nouveau maître de vérité. Derrida connecte ainsi Socrate à Œdipe en soulignant qu'ils se révoltent l'un et l'autre contre le père et contre les mêmes coordonnées phallogocentriques, ouvrant à une lecture inédite qui mêle l'inconscient individuel et collectif, la singularité à l'universel, connectant la Grèce ancienne à notre temps, et destituant le modèle du souverain en vue d'un autre à venir.

4. Le procès d'une loi folle : la ville inconsciente (non-)coupable

Et Derrida affirme lui-même lire Œdipe sous un autre angle en commentant la pièce *Œdipe à Colone* où le Chœur « s'adresse à Œdipe comme à l'étranger »,

à savoir l'angle depuis lequel on aperçoit Œdipe, pour se disculper, pour plaider, en quelque sorte, accuse sans l'accuser, une ville, Thèbes. C'est Thèbes qui, sans le savoir, Thèbes l'inconsciente, l'inconscient comme la cité, comme la ville, comme la *polis*... qui porte, sans savoir, inconsciemment, la responsabilité du crime... C'est la loi de la ville qui, sans le vouloir et sans savoir, l'a poussé au crime, à l'inceste et au parricide qui le met hors la loi (Derrida, 1995-1996, p. 126).

Œdipe rejette la responsabilité sur un autre en faisant le procès à cette loi maudite qui s'avère autant la loi d'une ville qu'une folie familiale (*ivz*, p. 223) qui s'y relie et qui se constitue au-delà de coordonnées strictement familiales. Mais il n'y a pas de coupable à proprement parlé, ni pour autant d'innocent : Œdipe a commis sans le savoir le crime qui a été commandité inconsciemment par Thèbes qui ne savait pas elle-même ce qu'elle faisait. C'est la loi de la ville, une culture d'un certain pouvoir du maître qui se transmet depuis l'inconscient de l'autre comme un effet de fantôme⁷ selon la lecture de *Fors*, mais la culpabilité elle-même s'évanouit dans une origine perdue, et cet héritage est reçu sans

⁷ Si Abraham et Torok distinguent la crypte qui serait « l'étranger intégré dans la crypte du moi » (Derrida, 1976, p. 42) de l'effet de fantôme qui serait « un mort enterré dans l'autre » propre à l'inconscient parental, la distinction s'estompe dans une transphénoménologie qui rend « possible la définition de la crypte comme étranger dans le Moi et surtout du fantôme hétérocryptique *revenu* depuis l'Inconscient *de* l'autre, selon ce qu'on pourrait appeler la loi d'une autre génération » (*ivz*, p. 43).

le savoir comme un don empoisonné dont on se trouve otage. Une ville peut-elle d'ailleurs être coupable du *mal* ? Même à définir une communauté transgénérationnelle partageant une *intersubjectivité*, celle-ci peut-elle être tenue pour responsable ? La responsabilité ne revient-elle pas à *celui qui* décide et *qui* peut contester le *mal* reçu en son nom propre ? Ce qui pousse justement Œdipe à se livrer à un procès contre Thèbes après avoir commis le mal et subi le tort que lui réservait la loi folle de la ville transmise par ses parents. Dans *Fors*, Derrida nomme ce procès le « Forum » :

Un forum se définit toujours [...] comme une instance politico-juridique, plus que le pré d'un duel, mais faisant comme lui appel aux tiers, aux témoins, tribunal instruisant un procès, mettant en *cause*, par plaidoirie, réquisitoire, arrêt, une multiplicité de personnes déplacées pour comparaître (Derrida, 1976, p. 14).

Ce forum fait écho aux disputes d'*Œdipe Roi*, une enquête, comme le rappellent Vernant et Foucault, exposée comme une crypte à ciel ouvert, faisant intervenir des témoins où différentes voix se confrontent. Mais dans la logique de la crypte, l'incorporation « ne cesse d'opposer deux forces tendues, et incompatibles, l'une contre l'autre bandée » par lequel « le for cryptique entretient dans la répétition le conflit mortel qu'il est impuissant à résoudre » (*ivz*, p. 15), et la scène conflictuelle est aussi un lieu « condamné au terme d'une sentence juridique » pour se prémunir d'un jugement résolutoire qui entraînerait l'effondrement contre lequel il faut se défendre. Le procès se maintient alors encrypté en portant la jouissance insoutenable qui s'emmure en emmurant celui qui s'y trouve livré.

Il faut garder *sauf* (hormis, exception faite, fors) dans un non-lieu l'autre lieu [...]. [L]e *non-lieu* est destiné à marquer, arrêt au terme d'une sentence, qu'un procès n'a pas eu lieu, doit n'avoir pas eu lieu, n'aurait pas dû avoir lieu. Ce n'est pas l'acquiescement. C'est *plus ou moins* l'acquiescement d'une dette, d'un crime ou d'une jouissance interdite (*ivi*, p. 24).

Si *L'homme aux loups* veut sauver la loi qui le fait jouir /souffrir en secret, à transposer, quel serait le conflit inextricable auquel Œdipe se trouve aux prises ? D'après la logique de la crypte, Œdipe devrait garder secrète la loi de son désir, la loi de Thèbes qui l'a constitué, qui l'a fait accéder au pouvoir et jouir de sa mère dont il aura eu quatre enfants. Pourtant, Œdipe est tenu de savoir pour maintenir son règne : une force le pousse à mettre au jour la loi impossible qui l'a conduit au pouvoir jusqu'à ce qu'il voie surgir le monstre encrypté qui lui a donné forme et qu'il s'en crève les yeux. Il n'a plus à sauver la loi de la Cité qui le porte, tout s'est effondré comme il s'effondre à la fin d'*Œdipe Roi*. Maudissant la loi qui l'a destiné au parricide et à l'inceste, il deviendra le vieillard d'*Œdipe à Colone* qui refuse d'être enterré à Thèbes, choisissant Athènes où sa mise en crypte ouvre à un autre avenir.

5. La mort d'Œdipe à Colonne, l'inscription d'une autre promesse

Pour dénouer le rapport à ce mal de pouvoir, Œdipe conduit alors ses pas vers un autre lieu, coupant avec la loi transgénérationnelle de Thèbes, bien que sa propre descendance

partage son destin funeste. Lors de ses derniers jours à Colone, ses fils rivaux se combattent la ville, cherchant à s'inscrire dans sa lignée, quand il les rejette et les maudit. Il demeure avec ses filles qui l'accompagnent le long des routes jusqu'à ce qu'il disparaisse dans un lieu secret sans laisser de trace. Œdipe, l'étranger, après avoir encrypté à la naissance la loi de Thèbes qui l'aura conduit au désastre, devient cet étranger s'encryptant lui-même en terre étrangère : « L'étranger en pays étranger, Œdipe, se rend donc vers un lieu secret où il sera caché dans la mort, enseveli, inhumé en secret dans un secret ou dans une crypte » (Derrida, 1995-1996, p. 154).

Contrairement aux autres commentateurs d'Œdipe, Derrida met en avant de façon originale une problématique du secret par une façon de « déplacer la question de l'étranger de la naissance à la mort » (*ivz*, p. 149). Plutôt que de se définir par rapport à un lieu de naissance qui porte le fantasme d'origine, le désir d'inhumation situe le lieu auquel on veut revenir, se faire enterrer chez soi assurant le lien avec les aïeux.

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 (*ivz*, p. 149).

Dans ce lieu servant de point de fixation pour faire des allers-retours qui y ramènent, on retrouve le mouvement de la compulsion de répétition décrit par Derrida dans *Spéculer - sur « Freud »* (cf. Derrida, 1980) au sujet de la pulsion de pouvoir

qui consiste à s'envoyer ou se poster ailleurs pour revenir à *soi*.⁸ Pour autant, le jeu de la différance est une destinerrance où l'on ne revient jamais à l'origine, le rapport à soi étant toujours hanté par le rapport à l'autre, quand bien même le fantasme du propre cherche à assurer la fixité d'un lieu et d'une histoire pour qu'ils restent proprement siens. Or, l'impossible logique de la crypte offre de penser cette ouverture à l'autre contre le fantasme de souveraineté. Et Derrida l'illustre en suivant l'actualité du séminaire lorsqu'il évoque les obsèques de François Mitterrand qui s'inscrit dans la continuité du paterfamilias (Derrida, 1995-1996, pp. 151-152), un homme privé et un Chef de l'État enseveli à Jarnac où ses enfants naturels comme ses enfants politiques pourront faire leurs pèlerinages sur sa tombe en revendiquant son héritage. En contrepoint, Œdipe, en se cryptant « sans lieu

⁸ Le lieu est aussi le lieu de la langue au sens où la patrie serait la langue dite maternelle qu'on emporte avec soi de la naissance à la mort, « c'est le chez-soi qui ne nous quitte pas, 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, nous y reviendrons encore, constituent une sorte d'habitat mobile, une tente qu'on porte sur soi, un chez-soi mobile mais inamovible, puisqu'il se déplace avec nous » (Derrida, 1995-1996, pp. 149-150). Mais quand Œdipe se crypte, ce tiers crypté signe la loi située hors langage (cf. *ivz*, p. 159), étant portée dans le cœur comme un espace non localisable (cf. *ivz*, p. 158). Aussi, il faut distinguer « la langue qu'on emporte avec soi, et le nom propre qui n'appartient pas à la langue, Œdipe » (*ivz*, p. 166). Derrida déconstruit aussi un certain rapport à la langue maternelle en réfléchissant à la langue qui nous accueille et celle qu'on habite et porte avec soi, comme sa ou ses « communautés », notamment à travers leur dissémination sur la planète, quand la mondialisation et les nouvelles technologies font que l'on communique à l'autre bout du monde avec les « siens », en rangeant ses territoires dématérialisés dans sa poche.

de deuil localisable et circonscriptible » (*ivz*, p. 157), résiste à la réappropriation par le secret de son inhumation. Au lieu de venir se recueillir auprès du mort et de le commémorer, les descendants, ne peuvent plus se rassembler autour d'un re-père avant de porter leurs pas ailleurs et revenir. Ils ne peuvent que cheminer dans une destinerrance sans origine ni horizon. Derrida précise qu'avec ses filles, Œdipe fait comme s'il « voulait aggraver infiniment leur deuil du deuil qu'elles ne peuvent plus faire, comme s'il voulait les priver de leur deuil, ce qui est le don le plus généreux et le plus empoisonné qui soit » (*ivz*, p. 151).

A lire ce cruel don d'Œdipe à partir de la notion de crypte, il faut entendre que le héros tragique opère par lui-même un geste d'ouverture en produisant cet « archi-traumatisme du déramponnement avant même la distinction entre deuil et le refus ou la maladie du deuil » (Derrida, 1976, p. 49), ce trauma « originaire » décrit dans *Fors* où le rapport à l'autre tient à la perte de l'objet. Tout commence par le deuil et par ce point de rupture absolu contre toute réappropriation familiale, ce qui fait également écho à l'expérience de l'hospitalité que Derrida donne à penser à partir de la structure de répétition du « revenant » où le deuil s'avère toujours originaire (Derrida, 1996-1997, p. 54).

6. La loi de l'autre

Or, si l'objet perdu est incorporé selon la logique de la crypte, dans *Œdipe à Colone*, le deuil est lui-même cet objet perdu devenu deuil impossible, « un deuil du deuil » qui rend la loi d'Œdipe d'autant plus aliénante. Derrida souligne que le lieu cryptique est une sépulture, un certain non-lieu, en vue de garder le mort-vivant (Derrida, 1976, p. 25), et la fonction sépulcrale,

dans un effet de deuil refusé, est aussi spectrale en ce qu'elle transmet un fantôme transgénérationnel. Depuis ce non-lieu où il disparaît, « ayant désiré et désirant encore cette mort archisecrète, surcryptée et sans deuil », Œdipe est ce hors-la-loi qui « fait la loi par-delà sa mort, et la loi de l'État étranger qui l'ensevelit secrètement » (Derrida, 1995-1996, p. 158). Or, cette loi est double, offrant tout autant la protection qu'elle entretient la menace.

D'une part, Œdipe protège Athènes pour les générations à venir. Mais il faut qu'un témoin, Thésée, le roi de la ville, garde le secret⁹ et de le transmette à sa mort : « la tradition politique de la ville, sera assurée à ce prix, elle sera conditionnée par la tradition comme transmission d'un secret quant au lieu où est mort Œdipe », un secret qu'on ne connaît pas et qu'on passe à l'autre (*ivz*, p. 153 note). Par le don de ce secret par lequel il prive ses filles du deuil (*ivz*, p. 151) et d'un acte d'amour (*ivz*, p. 153), Œdipe promet à Thésée une aide égale à mille boucliers, une armée de renforts accourue d'un pays voisin (*ivz*, p. 152), mettant la ville à l'abri de la guerre civile ou de la guerre des fils contre les pères, celle de la « race de Thèbes issue des dents du Dragon semée par Cadmos » et de son hubris (*ivz*, p. 154). Comme Derrida explicite dans *Fors* que l'incorporation

en résistant à l'introjection, elle empêche l'assimilation aimante et appropriante de l'autre, elle garde donc en apparence l'autre comme autre (étranger) mais fait aussi bien le contraire. Ce n'est pas l'autre qu'elle garde mais une topique qu'elle maintient

⁹ Derrida évoque chez Massignon « Le dépôt sacré que j'ai à garder, c'est précisément ce qui fait que je suis plus grand que moi en moi » (Derrida, 1996-1997, p. 201) tout en déconstruisant sa lecture chrétienne de la substitution.

sauve, intacte de ce rapport à l'autre auquel, paradoxalement, l'introjection est plus ouverte. Il reste que l'altérité de l'autre installe dans tout procès d'appropriation (avant même toute opposition entre introjecter et incorporer) une « contradiction » ou mieux, ou pire, si la contradiction porte toujours le *telos* d'une relève, une irrésolution indécidable qui les empêche à tout jamais de se fermer sur leur cohérence *propre* et *idéale*, autrement dit et en tout cas sur leur mort (Derrida, 1976, p. 26).

Même si l'altérité de l'autre précède l'opposition entre introjection et incorporation, l'incorporation qu'Œdipe met en jeu ici semble une sorte de contrepoison au fantasme du propre du souverain qu'il délivre de son amour de lui-même et de son mal de pouvoir, « comme si l'étranger pouvait sauver le maître, libérer le maître, comme si le maître était prisonnier de son lieu et de son pouvoir, de son ipséité, de sa subjectivité (sa subjectivité en otage) » (Derrida, 1995-1996, p. 161). Et c'est comme si Œdipe mettait lui-même en scène l'impossible logique de la crypte, « aveugle et survoyant » après s'être crevé les yeux, en ayant percé le secret de la façon de produire un secret pour que celui-ci se transmette.

Mais d'autre part, Œdipe est ce fantôme transgénérationnel qui porte une loi menaçante pour la ville (*ivz*, p. 155), celle d'un marché (*ivz*, p. 160) par lequel il enjoint à ne pas l'oublier contre sa protection, le « contrepoison » pouvant toujours devenir « poison » par pervertibilité. Par ce don dissymétrique sous la vigilance des dieux que Thésée n'a pas eu le choix d'accepter, l'adresse à l'ami fait de l'invitant un otage du serment d'Œdipe (*ivz*, p. 156), un otage de l'étranger dans une opération de renversement qui obéit aux lois de l'hospitalité analysées dans le séminaire et à la logique de la crypte d'après laquelle

le lieu où le chez-soi de l'un n'est qu'une enclave invaginée dans le chez-soi de l'autre, aucun partage, aucune communion ni communauté n'étant homogène dans cet être-avec ou dans cet être-chez [...], chez soi comme chez l'autre (*ivz*, p. 256).

La seconde année du séminaire, Derrida reprend la notion d'otage chez Levinas et commente deux formules de ce-dernier, « le sujet est hôte » et « le sujet est otage », « l'être-otage » étant « la subjectivité du sujet en tant que "responsabilité pour autrui" » (Derrida, 1996-1997, p. 38). Ce rapport à l'autre est un traumatisme qui préexiste à toutes catégories d'un savoir médical, puisque c'est cette blessure qui « fait du sujet un sujet » (*ivz*, p. 121). Cet autre en soi au-dedans (*ivz*, p. 38) disjoncte l'ontologie du sujet, de la maîtrise et du pouvoir, l'autre étant ce dehors incorporé au-dedans de soi sans qu'on ne puisse poser un moi souverain pour lequel l'autre ne vient qu'en second.¹⁰ On pourrait alors distinguer trois modes du *pour l'autre* et de la hantise qui sont liés au trauma et qui précèdent l'ipséité et le rapport à soi à travers les figures de la crypte, de l'otage et du fantôme.¹¹ Il faut préciser que pour Levinas, la figure de l'otage est éthique, l'autre dont on est otage relevant d'une dissymétrie avec le/la politique qui ne vient que dans un second temps pour aplanir et tempérer ce premier rapport. Or, Derrida déloge

¹⁰ On peut noter dans le séminaire d'autres passages critiques de la psychologie, lorsque Derrida repart de Levinas pour penser la psychose qui vient fracturer l'identité du soi-même en tant que ce mal est antérieur à tout diagnostic qui viendrait constater la psychose d'un moi ou d'un sujet (cf. Derrida, 1996-1997, p. 223).

¹¹ Thomas Clément Mercier m'aura donné de faire cette partition en trois modes.

justement la pensée de Levinas de cette préséance de l'éthique opposée au politique par sa lecture interprétative d'un moi toujours otage de l'autre qui l'accueille, débordant non seulement le sujet de droit mais aussi le sujet de l'inconscient. Cet « être chez soi chez l'autre » renvoie aussi « à un espace politique, à un espace à géométrie impossible [...], non représentable » où « chacun occupe une enclave dans le territoire de l'autre » (Derrida, 1995-1996, p. 256), et le philosophe précise qu'il est impossible de situer cet espace dans une topologie, critiquant sans le dire les formalisations lacaniennes d'une topologie de l'inconscient.¹²

7. De la loi de l'inconscient à l'espace politique

Poursuivant la thématization de l'espace politique en ayant à l'esprit la notion de crypte faite de ruptures et de signatures multiples, Derrida repart de Levinas et de sa lecture du message du judaïsme, « une reconnaissance de la Thora d'avant Sināï » : le souvenir de la « parole de Dieu » enjoint à la fraternité contre l'horreur de l'autre homme qu'on nie dans son altérité. Si la promesse d'Œdipe est la trace de l'autre encrypté en soi qui ouvre à l'à venir, cette mémoire judaïque d'une parole est similaire dans sa structure, étant

plus vieille que le Sināï, à moins que le nom de « Sināï » lui-même cette anachronie allégorique ne lui fasse signifier, à travers son propre corps, un corps étranger qui nomme

¹² Et il vise Lacan directement au sujet de son atomistique, s'en prenant à l'indivisibilité de la lettre (*ivz*, p. 279).

justement l'expérience de l'étranger, là où la vérité de l'univers messianique déborde et le lieu et le moment déterminés, sans doute, mais déborde aussi l'identité, surtout l'identité nationale du porteur ou du messager de la Thora (Derrida, 1996-1997, p. 43).

Le Sinaï est le nom-lieu et la signature du peuple juif qui se trouve l'hôte/otage d'une parole encryptée

entre une éthique et une politique de l'hospitalité, en ce lieu où ce que nomme ou situe le nom du Sinaï appartient à plusieurs temps disjoints et qu'il nous appartient peut-être, sans les synchroniser ni même les ordonner à quelque grande chronologie de penser ensemble (*ivz*, p. 39).

« [L]a révélation de la Thora [qui] n'est plus localisée en un lieu déterminé, faite à un peuple déterminé », se connecte à la promesse d'ouverture à l'autre d'Œdipe, l'étranger.

Il ne s'agit pas, pour Levinas, de mettre en question l'élection d'Israël ni surtout son exemplarité universelle, bien au contraire, mais d'une reconnaissance du message universel dont il a la responsabilité avant et indépendamment du lieu et de l'événement du don de la loi : universalité humaine, hospitalité humanitaire déracinée hors d'une singularité de l'événement qui deviendrait alors empirique, ou tout au plus allégorique (*ivz*, p. 41).

Bien que Derrida ne souscrive ni à l'élection, ni à l'humanisme, ni à la fraternité, il accompagne tout en déconstruisant la pensée de Levinas qui déracine la phénoménologie d'une réappropriation familiale et de l'histoire de la métaphysique dans

sa pointe la plus élaborée en ce qu'elle ne peut plus remonter à une origine, l'intentionnalité étant débordée par le rapport à l'autre. A noter que dans *Fors*, Derrida relate le parcours similaire d'Abraham et Torok qui poussent la phénoménologie jusqu'à un point de rupture anasémique qui engage à penser avant tout nom donné le sens de ce qui donne lieu au nom. De même que le nom de « Sināi » porte la promesse d'un lieu ouvert avant toute histoire du lieu et du nom (Derrida, 1996-1997, p. 152) pour une autre politique que celle de l'État nation avec sa logique identitaire.

Le moi crypté par la multiplicité des lieux qui le fracturent est à l'image de tout territoire peuplé d'habitants et constitué de frontières qui ne sont jamais naturelles, de points de passages et de seuils. Le séminaire sur l'*Hospitalité* trace ainsi une diagonale entre l'ipséité, ces lieux qui constituent le moi où l'autre est incorporé, et les lieux comme la maison, la ville, l'État, autant d'espaces politiques et institutionnels, intégrant les minorités, ou les rejetant au dehors des frontières, ou au-dedans, dans une zone ou dans des camps, à l'ère de la Crise des États-nation et de la déconstruction de la souveraineté, comme Hannah Arendt l'aura décrite (Derrida, 1995-1996, p. 293).

Je renvoie à la lecture de Levinas où ce-dernier oppose l'idolâtrie pour l'État de César au messianisme de l'« État de David » qui incorpore le souci de l'autre, bien qu'il faille déconstruire l'opposition et la relire dans la complication aporétique que Derrida en donne, celle de l'impossibilité de fixer la limite entre ces deux idées de l'État (de César, de David) comme la limite entre éthique et politique (*ivi*, p. 216). A travers la notion de khôra qu'il réinvente, Derrida repart de l'écriture qui porte tout vivant et toute communauté toujours pris dans une histoire, mais khôra est aussi une surface d'inscription-réinscription, et

autrement qu'un lieu, ce qui arrive « dans l'espace neutre d'un lieu sans lieu, un lieu où tout se marque mais qui serait "en lui-même" non marqué » (Derrida, 1993, p. 59). Il introduit d'ailleurs khôra pour nommer le lieu cryptique où Œdipe va mourir, ce non-lieu secret qui ouvre à un autre à venir (Derrida, 1995-1996, pp. 152, 154).

8. *Khôra* : une loi hors-la-loi qui ne passe pas par la figure du Père

Cet Œdipe crypté lie donc une autre formule d'inconscient à une politique de l'hospitalité par laquelle la loi se reformule dans l'accueil de l'autre en étant appelée à être toujours déplacée et transgressée. Mais quelle différence y a-t-il alors avec la loi qu'Œdipe porte à la naissance sans le savoir et qui le conduit à transgresser la loi et à tuer son père ? Lorsqu'il se crève les yeux, Œdipe rompt-il avec la loi folle dont il hérite ? Pourtant, lui aussi, « après avoir connu une folie de la mère » (Derrida, 1995-1996, p. 223) qui pousse sa destinée va rendre ses filles folles à leur tour « de ne pouvoir faire leur deuil du deuil » où « depuis cette crypte absolue, (il) entend faire la loi » (*ibidem*). A chaque fois, on retrouve la

double position hors la loi du couple père-mère, donc de cette double folie (qui) installe la transgression ou la perversion au cœur de la loi. Et c'est à partir de cette famille, de cette folie familiale comme loi de la loi qu'il faudrait reposer la question de la familiarité du *chez soi*. Rien ne paraît plus fou et plus inquiétant que la familiarité du *chez-soi* comme chez-soi d'une famille (*ivi*, p. 223).

Il faut comprendre alors qu'avec « cet autre Œdipe », « cet Œdipe autre », « cet Œdipe étrange et étranger » (*ivz*, p. 292), Derrida ne met pas en scène un héros qui a la capacité, contre la loi folle de la mère, de se rendre par lui-même à une autre loi en l'incarnant, mais donne à voir que la loi familiale est toujours celle de l'autre et qu'elle excède la famille. C'est une loi folle qui disjoncte le « sujet aussi bien comme moi-sujet de la psychologie que moi-sujet de l'éthique ou moi-sujet citoyen du droit ou de la politique », destituant « toute présupposition d'égoïté ». Bref, « la loi de l'être – hors-la-loi d'Œdipe – déconstitu[e] autant qu'elle constitu[e] la “cellule familiale” comme structure identitaire et identique à elle-même, comme “chez soi chez moi” » de même qu'elle déconstitue « l'unité ethnique, nationale, etc » (*ivz*, p. 292). Et cette loi de l'autre est la même loi de l'hospitalité dans son inconditionnalité qui commande « de transgresser toutes les lois de l'hospitalité, c'est-à-dire les conditions, les normes, les droits et les devoirs qui s'imposent aux hôtes et aux hôtesse... » (*ivz*, p. 146).

La loi est au-dessus *des* lois, donc elle est illégale, transgressive, hors la loi, comme une loi anonique [...] (*anomos*, c'est par exemple Œdipe, le père-fils, le fils comme père, vous vous en souvenez), mais tout en étant au-dessus des lois conditionnantes ou conditionnelles de l'hospitalité, La loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin des lois [...]. Si bien que ces deux régimes de loi, la loi et les lois, l'inconditionnel et le conditionnel, sont à la fois contradictoires, antinomiques et inséparables, s'impliquant et s'excluant simultanément l'une l'autre [...]. C'est parce que l'exclusion et l'inclusion sont inséparables dans le même moment qu'il y a antinomie, loi au singulier absolu contre

lois au pluriel, mais loi dans la loi et hors la loi dans la loi. C'est ça, *les lois de l'hospitalité* (*iv*, p. 147).

Derrida avait analysé dans *Spéculer - sur « Freud »* comment la pulsion de pouvoir donnait lieu au principe de plaisir comme elle le transgressait. De même, Œdipe transgresse ici la loi en tant qu'il tue le père, mais porte aussi la loi de l'autre qui l'institue comme père. Mais le père concentre ici le pouvoir du despote qui pousse le fils à l'assassiner, et cette figure est celle d'un certain pacte social, une culture des droits et devoirs

conditionnés et conditionnels de l'hospitalité, tels que les définit la tradition gréco-latine, voire judéo-chrétienne [note judéo-christiano-islamique], 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 (Derrida, 1995-1996, p. 146).

Or, Œdipe délie cette tradition de la figure ontologique du Père souverain et ouvre à

une certaine politique de *khôra* : une absolue indétermination, un fondement sans fondement, mais le seul fondement possible pour une politique universelle au-delà du cosmopolitisme (Derrida, 2001).

Et une politique de *khôra* engage à une réélaboration des concepts du politique pour tenir compte de l'économie de l'inconscient en vue d'une

extension du démocratique au-delà de la souveraineté étatique, au-delà de la citoyenneté, avec la création d'un espace juridico-politique international qui, sans abolir toute référence à

la souveraineté, ne cesse d'innover, d'inventer de nouveaux partages et de nouvelles divisibilités de la souveraineté (Derrida, 2003, p. 127).

Bibliographie

- Abraham, N., Torok, M. (1976), *Le Verbier de l'homme aux loups*, Flammarion, Paris.
- Bollack, J. (1988), *Destin d'Edipe, destin d'une famille*, dans *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 3, nn. 1-2, pp. 159-177.
- Derrida, J. (1968), *La Pharmacie de Platon*, dans *Tel Quel*, nn. 32-33, pp. 3-48.
- Id. (1972), *La Dissémination*, Seuil, Paris.
- Id. (1974), *Glas*, Galilée, Paris.
- Id. (1975-1976), *La vie la mort. Séminaire*, Seuil, Paris 2019.
- Id. (1976), *Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, dans Abraham, Torok (1976), pp. 7-73.
- Id. (1980), *La carte postale*, Flammarion, Paris.
- Id. (1993), *Khôra*, Galilée, Paris.
- Id. (1995-1996), *Hospitalité*, vol. I, Seuil, Paris 2021.
- Id. (1996-1997), *Hospitalité*, vol. II, Seuil, Paris 2022.
- Id. (2001), *Terreur et religion. Pour une politique à venir. Dialogue avec Richard Kearney*, trad. fr., dans *ITER*, vol. 1, 2018. En ligne : <https://revue-iter.org/terreur-et-religion-pour-une-politique-a-venir-dialogue-de-jacques-derrida-avec-richard-kearney/>
- Id. (2003), *Voyous*, Galilée, Paris.

- Foucault, M. (1971), *Œdipe roi ou l'invention de la vérité judiciaire*, republié dans *Chimères. Revue des schizoanalyses*, vol. 10, 1990, pp. 8-28.
- Girard, R. (1972), *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris.
- Goldmann, N. (1976), *Le paradoxe juif. Conversations en français avec Léon Abramowicz*, Stock, Paris.
- Lacan, J. (1954-1955). *Le Séminaire. Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1978.
- Id. (1959-1960). *Le Séminaire. Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986.
- Lyotard, J.-F. (1970), *Œdipe juif*, dans *Critique*, vol. 277, pp. 530-545.
- Major, R. (1986), *La honte d'Œdipe*, dans *L'Écrit du temps*, vol. 12, pp. 55-65.
- Sophocle (éd. 1877a), *Œdipe Roi*, trad. fr., Lemerre, Paris 2016².
- Sophocle (éd. 1877b), *Œdipe à Colone*, trad. fr., Lemerre, Paris 2016².
- Vernant, J.-P. (1967), *Œdipe sans complexe*, dans *Raison présente*, vol. 4, pp. 3-20.

Abstract

Oedipus, the Other

In his seminar on *Hospitality* given in 1995-1996, Derrida traces a diagonal between ipseity, those constitutive places of the self where the other is incorporated, and places such as the home, the city, the state, at a time of the crisis of nation-states and the deconstruction of sovereignty. By thematizing the question of the 'other' in Sophocles' *Oedipus at Colonus*, he gives us a whole new way of thinking about the problem of power, by dismantling

the certainty that a territory is a 'natural' possession. In his reading, Oedipus is an outlaw who exonerates himself of any wrongdoing, blaming the city of Thebes for his crimes of incest and parricide, before demanding to be buried in a foreign land, secretly, when it is customary to bury one's dead 'at home'. Derrida thus doubles down on psychoanalysis with this enigmatic Oedipus, but he also pushes the 'identity trouble' to the side of politics for a politics of hospitality.

Keywords: Deconstruction; Psychoanalysis; Oedipus; Hospitality; Identity.