Le corps de l'hospitalité

Éthique et matérialité, d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida

Mihaela Cristina Morar

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Mihaela Cristina Morar, Ottawa, Canada, 2014

Résumé

L'objectif poursuivi dans cette thèse est de rendre compte de l'émergence, dans la réflexion philosophique de l'après-guerre, d'une préoccupation pour les questions de l'affect et de la corporéité. Nous abordons cette orientation affective et sensible de la pensée avec les œuvres des philosophes français Emmanuel Levinas et Jacques Derrida, qui l'ont infléchie dans le sens d'une prise en compte de la fragilité et de la précarité de l'existence. Cela donne lieu à deux pensées incarnées. Le corps est chez Levinas à la fois ce qui pose dans l'être et permet de se vouer à autrui. Chez Derrida, c'est l'écriture qui fait sortir hors de soi, venant espacer et différer l'identité. Le défi sera de montrer que l'écriture relève, elle aussi, du registre de la corporéité. Les deux pensées reconnaissent ainsi au corps une place importante dans l'élaboration d'une nouvelle conceptualité qui se produit aux interstices de la vie et de l'œuvre. On a affaire dans les deux cas à des écritures vivantes, poétiques, métaphoriques, qui affectent le lecteur et ouvrent ainsi des avenues nouvelles pour penser les questions éthiques et politiques. Les deux philosophes engagent de la sorte la métaphysique et l'ontologie dans un mouvement, allant du même vers l'autre, et faisant du sentir et du pâtir le lieu même d'une nouvelle expérience philosophique. Nous en rendons compte en termes d'une orientation matérialiste de la pensée ainsi que d'une notion de subjectivité conçue, à travers le prisme de l'hospitalité, comme ouverture à l'autre.

Remerciements

Je tiens à remercier avant tout Jean François pour son amour et son soutien indéfectibles durant ces années. Sa présence est mon énergie, mon bonheur de vivre, son intelligence une inspiration. Ses soins lors des dernières semaines de la rédaction furent d'un secours précieux. Il n'y a pas de mots pour lui exprimer ma gratitute et mon amour, rien de tout ceci n'aurait été possible sans lui. C'est aussi mes parents que je voudrais remercier, eux qui ont toujours été là quelles que soient les circonstances, m'épaulant émotionnellement et financièrement sans jamais mettre en doute mon choix. Je souhaiterais qu'ils puissent lire quelques extraits de mon travail, afin de comprendre où j'étais pendant toutes ces années. Je remercie Dalie Giroux, ma superviseure, pour sa confiance inébranlable et la digilence qu'elle m'a toujours montrée. Sa créativité de pensée fut une source constante d'inspiration. Je chéris notre amitié. Ce mot s'adresse aussi à mes évaluateurs, pour qui j'ai eu une pensée lorsque j'ai vu la taille du document final. Je les remercie donc pour leur patience ainsi que pour la grande générosité dont ils ont fait preuve dans la lecture de mon travail. Leurs commentaires judicieux sauront me permettre d'affiner et approfondir ma réfléxion. Une pensée particulière va au professeur Gilles Labelle pour sa lecture minutieuse, sa présence constante et les riches échanges qui ont alimenté ma reflexion durant mes années à l'Université d'Ottawa. Dimitri Karmis a dépisté tôt et encouragé mon intérêt pour le geste littéraire et la question de l'écriture, qui se sont avérés des aspects importants de mon étude des deux philosophes. Les bons mots de Sophie Bourgault ont toujours su chasser des inquiétudes et sa grande capacité d'écoute ainsi que sa disponibilité m'ont encouragé à vouloir poursuivre à mon tour le travail universitaire. Merci enfin à Alain Beaulieu pour l'amabilité et la rigueur qu'il a manifestées à l'égard de mon travail. Cette recherche a bénéficié du soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Tables des matières

Penser après les camps ***8***

Le mouvement éthique de la pensée : Levinas et Derrida, du même à l'autre **26**

Plan de travail : Corps sentant, corps pensant :penser l'éthique comme geste **32**

Première partie : Honte et corporéité dans la pensée d'Emmanuel Levinas ***50***

Une interprétation affective de l'existence **50**

Premier chapitre : Traumatisme et ontologie ***55***

1.1 La honte d'être **55**

1.1.1 La honte et la nausée comme « être rivé » 56

1.1.2 L'enfermement au corps 65

1.2 « Être juif » **68**

Deuxième chapitre : Ontologie et matérialité ***77***

2.1 La matérialité de l'existence **78**

2.1.1 De l'« il y a » à la conscience incarnée 80

2.1.2 L'ambiguïté de l'existence corporelle 86

2.2 La sensibilité comme jouissance **90**

2.2.1 Jouir de soi ou penser la vie comme jouissance 91

2.3 L'économie – ajournement de la mortalité **104**

2.3.1 L'intériorité comme « être séparé » 105

2.3.1.1 Le décalage dans la structure du moi 107

2.3.1.2 La consolidation de l'intériorité 110

2.3.2 La structure diachronique du sentir 118

2.3.2.1 La conscience originaire du temps chez Husserl 118

2.3.2.2 Une nouvelle conception du temps 124

2.4 Du temps comme rapport à l'autre : le « féminin » **126**

2.4.1 Le temps dans les textes de 1947/1948 128

2.4.2 Le féminin : autrui comme « mystère » 131

2.4.3 La place de la relation érotique dans les textes d'après-guerre 133

2.4.4 Le féminin : visage ou corps ? 135

2.4.5 L'avènement du « fils » 149

Troisième chapitre : La sensibilité comme vulnérabilité ***154***

3.1 De la honte au langage **156**

3.1.1 La honte dans *Totalité et infini* 158

3.1.2 Le langage et la justice : des prérogatives masculines ? 166

3.1.3 Remarques conclusives à propos de *Totalité et infini*. L'existence éthique : orientation du moi vers l'autre 174

3.2 La maternité comme métaphore de la subjectivité vulnérable **177**

3.2.1 La caresse comme exposition à la blessure 179

3.2.2 De la sensibilité maternelle comme incarnation de la subjectivité vulnérable 188

3.2.2.1 La signifiance de la sensibilité maternelle / la corporéité féminine 192

3.3 « L'éthique comme traumatisme » : emphase sémantique ou dette traumatisante? **201**

3.3.1 Le sujet à l'accusatif 201

3.3.2 « Je suis témoignage », ou la problématique de l'inspiration 208

3.3.3 Sacrifice de soi ? 213

Conclusion : Langage et sensibilité **222**

Deuxième partie : Vers un autre concept de la vie? ***226***

Premier chapitre : Le corps de la langue ***231***

1.1 Le « problème de l'origine du monde » que Derrida hérite de Husserl **233**
1.1.1 L'aporie de l'origine constituante qui est plutôt constituée 234
1.1.2 Le sens est historiquement déterminé 236
1.1.3 L'unité dialectique de l'histoire et de la philosophie 238
1.1.4 La nécessité d'une « nouvelle pensée ontologique » 243

1.2 Les apories de l'incarnation linguistique **246**
1.2.1 La nouvelle ontologie qu'annonce le mémoire de 1953-1954 est-elle un « autre » matérialisme ? 246
1.2.2 La question philosophique : une « question en retour » 249
1.2.2.1.Le langage en tant que medium de l'objectivité 251
1.2.2.2. L'écriture qui « consigne » : ce qui sauve et met en danger la pureté du sens 254
1.2.2.3 La double vie du « présent-vivant » 257
1.2.2.4 La « survie » conditionne la « vie » 260

1.3 L'« écriture » comme modalité de la « survie » **263**
1.3.1 L'écriture comme supplément du corps ? 263
1.3.2 La discrimination entre signes 265
1.3.3 La transparence de la voix 267
1.3.4 La conscience intentionnelle en tant que structure noético-noématique 269
1.3.5 La parole vivante / l'écriture ou la « mort » 270
1.3.6 L' « étrange unité » de la vie 273
1.3.7 « Husserl, l'autre » 279
1.3.7.1 L'altérité est dans le temps 280
1.3.7.2 La substitution est originaire 282

1.4 L'origine est-elle grecque ? **287**
1.4.1 La subversion levinassienne de la tradition philosophique 288
1.4.2 L'autre n'a de sens que pour un *ego* 290
1.4.3 « Ni Juif, ni Grec, à la fois Juif et Grec » 292
1.4.4 Et si le corps *était* l'écriture? 295
1.4.5 « Tout autrement » 298

Deuxième chapitre : « Sans demeure » ***302***

2.1 « Appartenir sans appartenir » **312**
2.1.1 Demeurer 314
2.1.2 « S'inventer un idiome » 316
2.1.2.1 La monolingue 317
2.1.2.2 Langue maternelle / l'idiome 321
2.1.3 « Ich bleibe also Jude » 327
2.1.3.1 S'écrire 328
2.1.3.2 « Circonfession » 331
2.1.3.3 « Écrire le corps » 337
2.1.3.4 « Être juif » 345
2.1.3.4.1 L'écriture figurative 345
2.1.3.4.2 Une responsabilité littéraire? 355
2.1.3.4.3 « Un autre Abraham ?» 362

2.2 L'écartement de soi **370**
2.2.1 La question de la femme 371
2.2.1.1 Naissance d'une écriture gestuelle 372

2.2.1.2 Il n'y a pas la femme 377
2.2.1.3 La femme e(s)t l'écriture 380
2.2.1.4 La déconstruction et la question de la femme 385
2.2.1.5 Le féminin, entre Derrida et Levinas 390
2.2.1.6 *Khôra* : une nouvelle expérience du lieu 394
2.2.2 « L'animal que donc je suis » 403
2.2.2.1 La critique de l'anthropocentrisme 407
2.2.2.2 « Ecce animot » 416
2.2.2.3 La honte, une émotion éthique ? 424

Troisième chapitre : Le « corps prothétique » 435

Concevoir la vie comme survie 435

3.1 L' « esprit de Marx » 439
3.1.1 « La logique fantomatique » 439
3.1.2 La duplicité de la chose sensible 447
3.1.3 Le corps « fantomal » 450

3.2 Écrire le corps : Derrida dans les pas de Nancy 456
3.2.1 Toucher Nancy 459
3.2.2 Autour de l'âme (ou de l'espacement du corps) 464
3.2.3 De l' « écotechnie» 474

3.3 Phénoménologies du « corps-propre » 485
3.3.1 La « caresse » de Levinas 487
3.3.2 « Il n'y a pas le "corps propre" » 496
3.3.2.1 Le toucher comme paradigme du « corps propre » 497
3.3.2.2 Husserl contre Merleau-Ponty 504
3.3.2.3 « Se toucher toi » 510

Ouvertures : Un corps à penser, un corps à promettre… 519

Troisième partie : Derrida lecteur de Levinas : la politique de l'hospitalité 524

Premier Chapitre : Autour de l'Adieu 530

1.1 Le sujet comme « hôte » 530

1.2 Le paradoxe de l'hospitalité 538

1.3. Le passage à la politique et au droit 550
1.3.1 L'intervention du tiers 551
1.3.2 De la justice : tournant politique, tournant éthique, ou tournant théologique ? 561

1.4. L'éthique comme épreuve de l'impossible 579
1.4.1 La responsabilité : historicité et don 580
1.4.2 Le paradoxe de l'incarnation 588
1.4.3 Kierkegaard : la responsabilité absolue va au-delà de l'éthique 600
1.4.4 « Pardon de ne pas vouloir dire » 611

1.5 La déconstruction : une politique de l' « aimance » ? 621
1.5.1 « O mes amis, il n'y a nul amy » 623
1.5.2 Entre amis 629

Deuxième chapitre : La différence est dans l'intonation 650

2.1 De la honte d'être au pâtir pour l'autre 653
2.1.1 Penser le désir comme inquiétude 654
2.1.2 Une inflexion humaniste de la sensibilité 658
2.1.3 La honte : de Levinas à Derrida 672

***2.2 Traumatisme et mélancolie* 680**
2.2.1 Souffrance et jouissance 689
2.2.2 Une pensée mélancolique ? 691

***2.3 Le tremblement, une fois encore* 693**
2.3.1 L'intériorité, au lieu du secret 698
2.3.2 Des pensées « folles »? 701

***2.4 « Sensibilité biblique » ou « sensibilité littéraire », amour ou justice ?* 712**
2.4.1 Retour sur les premières œuvres levinassiennes 714
2.4.1.1 Un concept d'amour chez Heidegger ? 728
2.4.1.2 La responsabilité, « ordre d'aimer que seul l'amour peut donner » 731

***2.5 De Levinas à Derrida? La signification de l'amour* 736**
2.5.1 La passion de la langue 737
2.5.1.1 L'institution littéraire 741
2.5.1.2 Au lieu de la passion 752
2.5.2 La mélancolie pour finir : l'amour, la condition de l'être mortel 760
2.5.2.1 L' « Éros de la déconstruction » 760

***Conclusion* 770**

***Bibliographie* 789**

> Ce sont eux, les *Muselmänner*, les damnés, le nerf du camp ; eux, la masse anonyme, continuellement renouvelée et toujours identique, des non-hommes, en qui l'étincelle divine s'est éteinte, et qui marchent et peinent en silence, trop vides déjà pour souffrir vraiment. On hésite à les appeler des vivants : on hésite à appeler mort une mort qu'ils ne craignent pas parce qu'ils sont trop épuisés pour la comprendre. Ils peuplent ma mémoire de leur présence sans visage, et si je pouvais résumer tout le mal de notre temps en une seule image, je choisirais cette vision qui m'est familière : un homme décharné, le front courbé sur les épaules voûtées, dont le visage et les yeux ne reflètent nulle trace de pensée[1].

Penser après les camps

Face aux nombreuses tragédies qui ont marqué le 20ème siècle, on ne peut se laisser anéantir par le deuil ni emmurer dans le silence. Voilà le défi des œuvres littéraires et philosophiques de la seconde moitié du 20ème siècle, soit d'écrire et de penser de telle sorte que cela ne se reproduise plus. Telle fut la tâche qu'assigna la littérature concentrationnaire à la postérité. Sans rien compromettre de ce qu'il y avait d'innommable dans l'expérience concentrationnaire, où la violence, la souffrance, et l'anéantissement de l'humain ont pris des proportions démesurées, il ne fallait pas se cantonner dans le silence, ni absolutiser le mal, car cela reviendrait à donner raison aux bourreaux. C'est en tout cas ainsi que nous avons interprété le geste d'écriture des survivants. Il y avait indéniablement dans ce geste une dette envers les morts, peut-être quelque chose d'une faute insondable, d'une culpabilité d'avoir survécu à la place d'êtres plus dignes[2]. La seule option qui s'est révélée alors était d'agir comme passeur, témoigner non pas tant à la place des morts, mais relayer, frayer un passage, aussi ténu soit-il, entre ce monde-là et le monde « normal ».

---

[1] Primo Levi, *Si c'est un homme*, traduit de l'italien par Martine Schruoffeneger, Paris, Juillard, 1987, p. 117-118.

[2] *Cf*. Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*. *Quarante ans après Auschwitz*, traduit de l'italien par André Muagé, Paris, Éditions Gallimard, 1989, p. 80-81.

Si l'expérience des prisonniers juifs, dépouillés de tous les traits que l'on tient pour essentiels à l'humanité, ainsi que la cruauté des bourreaux, dépassent l'entendement, les écrits de Primo Levi enjoignent de penser cette expérience de l'inhumain comme étant inhérente à la condition humaine. Le récit *Les naufragés et les rescapés* porte le regard sur cette « zone grise » « en deçà du bien et du mal » où se tiennent le « musulman », cet humain décharné qui est devenu l'ombre grisâtre de lui-même, et le membre des Sonderkommando, le prisonnier juif qui s'est vu obligé aux tâches les plus ignobles. Sans pouvoir ni chercher à les comprendre, Primo Levi s'est avant tout donné comme tâche de témoigner; l'écriture, pour laquelle il avoue n'avoir aucune inclination, s'étant emparée de lui pour porter à l'expression cette épreuve limite[3]. C'est de cette zone opaque qu'il faut partir pour penser une nouvelle éthique, propose Giorgio Agamben dans son essai percutant *Ce qui reste d'Auschwitz*[4]. Or qu'est-ce que ce « reste » qui oblige à penser autrement ? Qu'est-ce que l'humain dans les camps ?

La désolation dont rendent compte les témoignages, c'est la constatation terrible que l'humain peut infliger et supporter une souffrance infinie. C'est l'humain réduit à la « vie nue », comme le dit Agamben, ou encore, plus amèrement, David Rousset, « en une plèbe dégénérée

---

[3] Primo Levi, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 264. Pierre-Antoine Chardel, qui commente, dit de l'écriture qu'elle permet de « signifier au-delà de ce qu'il est possible de dire et de révéler directement aux autres ». « L'éthique du témoignage. Réflexions à partir de Primo Levi et Giorgio Agamben », *Symposium, Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 10, no. 2, 2006, p. 587.

[4] Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 49 : « L'éthique d'Auschwitz commençait même – comme le disait déjà ironiquement la figure rhétorique du titre *Si c'est un homme* – en ce point précis où le musulman, "témoin intégral", détruisait à jamais la possibilité de distinguer entre l'homme et le non-homme. » Ou encore : « Auschwitz est le théâtre d'une expérimentation toujours impensée, dans laquelle, au-delà de la vie et de la mort, le juif se transforme en musulman, l'homme en non-homme. Et nous n'aurons compris Auschwitz que lorsque nous aurons compris qui est ou ce qu'est le musulman… », p. 55.

soumise aux réflexes primitifs de l'instinct animal. »[5] C'est le corps qui travaille jusqu'à l'épuisement, le corps englué dans la boue et qu'on ne cesse de matraquer, qui guette la nourriture, à la recherche d'un coin pour se blottir et s'abriter du froid, qui rêve de pain et de soupe. L'être humain vient à se confondre avec son corps, et c'était voulu ainsi, car en réduisant l'humain à son existence physique, les nazis espéraient anéantir toute apparence humaine, afin de rendre ainsi l'humain méconnaissable aux yeux de son semblable. Élie Wiesel témoigne de cette existence essentiellement corporelle de l'humain concentrationnaire : « je n'attachais plus d'intérêt qu'à mon assiette de soupe quotidienne, à mon bout de pain rassis. Le pain, la soupe – c'était toute ma vie. J'étais un corps. Peut-être moins encore : un estomac affamé. »[6] Or, on aurait tort d'y voir un éclairage malheureux du corps phénoménologique car comme le remarque Jean-Michel Chaumont, il n'y avait pas la distance nécessaire pour considérer ce corps mien : « au fur et à mesure que l'homme […] se confond davantage avec son corps, il l'expérimente comme un corps étranger »[7]. C'est de cette étrangeté à soi que rend compte l'image du corps qu'il a recueillie dans les récits des rescapés, qui n'est pas bien loin des mots dont usaient les SS eux-mêmes pour désigner les détenus. J.-M. Chaumont écrit : « Or ceux-ci dont le regard est idéologiquement insoupçonnable, décrivent leur corps concentrationnaire comme des "automates", des "mannequins", des "squelettes vivants", des "larves", des "ombres", des "chairs anonymes", des "balles humaines", des "cadavres vivants". »[8]

Jean-Michel Chaumont rend bien la complexité du rapport des détenus au corps, qui s'inscrit dans une certaine temporalisation. Il y a d'abord le mépris des nouveaux arrivants au

---

[5] Extrait de *Les jours de notre mort (1)* cité par Jean-Michel Chaumont dans « Le corps concentrationnaire », dans Jean-Christophe Goddars et Monique Labrune (dir.), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992, p. 295.
[6] Extrait de *La Nuit*, cité par Jean-Michel Chaumont, *op. cit.*, p. 303.
[7] *Idem*, p. 308 et p. 303.
[8] *Idem*, p. 297-298.

camp face à la dégradation physique et morale des détenus. Avec le temps ce regard change. Au fur et à mesure que les détenus s'affaiblissent, ils s'indignent devant les corps en santé et bien nourris. Robert Antelme écrit à propos d'une querelle que cherche « un gros type » à un Russe « maigre » qui aurait volé un colis : « Cette bonne morale s'indigne et s'épanouit dans la graisse. L'homme est sûrement très fort. C'est un type qui a mangé. Sa voix, son animation sont d'un homme qui a toujours mangé. Un soupçon pèse toujours ici sur l'homme qui est encore fort. […] Et cet homme sans doute utile, efficace, ne nous apparaît pas comme un des nôtres. »[9] Or un peu plus tôt dans son récit Antelme avait écrit que cette force était gage d'humanité auprès des Allemands : « La force était la seule valeur qui risquait de les convaincre de l'humanité d'un détenu. »[10]

En s'acharnant sur le corps de la sorte, les nazis pensaient détruire l'humain. Or l'humain a enduré le pire et a survécu à sa propre destruction. Les témoins ne s'entendent cependant pas sur le sens à donner à cette survie. Certains voient une certaine valeur dans l'acharnement à vivre, tel Robert Antelme pour qui se maintenir en vie permet de préserver le rapport humain, assure une solidarité biologique de l'espèce par-delà l'anéantissement : « Militer ici, c'est lutter raisonnablement contre la mort. »[11] Lorsque sa qualité d'humain lui est ôtée, cela « provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine »[12]. Bettelheim insiste pour dire que ce sont les prisonniers qui ont tenu à tout prix à préserver leur dignité morale, le sens du jugement, la distinction entre bien et mal, même lorsque obligés d'obéir aux ordres, qui ont

[9] Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Éditions Gallimard, 1957, p. 294.
[10] *Idem*, p. 207. *Cf.* Jean-Michel Chaumont, « Le corps du concentrationnaire : la honte et le regard », *op. cit.*, p. 300.
[11] Robert Antelme, *L'espèce humaine*, *op. cit.*, p. 45.
[12] *Idem*, p. 11.

survécu à la détérioration du corps[13]. Primo Levi pense au contraire que ce sont les « justes » qui sont morts : « Ceux qui survivaient étaient de préférence les pires, les égoïstes, les violents, les insensibles, les collaborateurs de la "zone grise", les mouchards. Ce n'était pas une règle absolue (il n'y avait, il n'y a pas dans les choses humaines de règles absolues), mais c'était tout de même une règle. Je me sentais certes innocent, mais enrôlé parmi les élus, et pour cette raison à la recherche permanente d'une justification, à mes yeux et à ceux des autres. Les pires survivaient, c'est-à-dire les mieux adaptés, les meilleurs sont morts. »[14]

Le cas extrême des « musulmans » s'avère alors embarrassant. C'étaient des êtres dont le corps et l'âme avaient lâché, et on ne sait pas trop lequel des deux avait entraîné la perte de l'autre, ce qui venait montrer en un sens que cette distinction n'avait plus d'importance, ou ne tenait plus. Ce furent eux « les vrais témoins », ceux « qui ont touché le fond », « dont la déposition aurait eu une signification générale. Eux sont la règle, nous, l'exception », écrit encore Primo Levi[15]. C'est cela l'aporie de l'expérience humaine dans les camps : ceux qui ont fait l'expérience du pire, « les témoins intégraux », ne sont pas revenus ou ont été incapables de parler. Et on constate le désarroi des rescapés devant le constat que les mots ordinaires ne pouvaient pas rendre leur expérience : « il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvrions entre le langage dont nous disposions et cette expérience que, pour la plupart, nous étions encore en train de poursuivre dans notre corps. […] À peine commencions-nous à raconter, que nous suffoquions »[16], écrit R. Antelme. Primo Levi exprime une impuissance semblable par rapport au langage : « Nous disions "faim", nous disions "fatigue", "peur" et "douleur", nous disions "hiver", et en disant cela nous disions autre chose, des choses que ne

[13] Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 99-102.
[14] Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, *op. cit.*, p. 81.
[15] *Idem*, p. 82.
[16] Robert Antelme, *L'espèce humaine*, *op. cit.*, p. 9.

peuvent exprimer les mots libres, crés par et pour des hommes libres qui vivent dans leurs maisons et connaissent la joie et la peine. Si les Lager avaient duré plus longtemps, ils auraient donné le jour à un langage d'une âpreté nouvelle; celui qui nous manque pour expliquer ce que c'est que peiner tout le jour dans le vent, à une température au-dessous de zéro, avec, pour tous vêtements, une chemise, des caleçons, une veste et un pantalon de toile, et dans le corps la faiblesse et la faim, et la conscience que la fin est proche. »[17]

Lorsque la parole fait défaut, seule demeure la honte. Le sentiment de honte revient souvent dans les témoignages des survivants. Comme le remarque toujours Jean-Michel Chaumont, c'est par la honte que les rescapés se rapportent le plus souvent à ce qui fut leur expérience dans les camps, qui, comme nous l'avons vu, se réduit à « être un corps » : « Il est effectivement indéniable que bon nombre de rescapés éprouvent une sorte de honte à relater ce qui leur est arrivé, ce à quoi ils furent "réduits" dans l'univers concentrationnaire. »[18] Or, ce sentiment de honte, les rescapés l'éprouvent rétrospectivement, en réfléchissant sur ce que furent leurs expériences. Chez Primo Levi, la honte exprime une sorte de culpabilité d'avoir survécu, qui se mêle au désespoir éprouvé devant la débâcle de l'humain à Auschwitz : « les justes parmi nous, ni plus ni moins nombreux que dans n'importe quel autre groupe humain, ont éprouvé du remords, de la honte, bref : de la douleur, pour la faute que d'autres qu'eux avaient commise, et dans laquelle ils se sont sentis impliqués parce qu'ils sentaient que ce qui était arrivé autour d'eux, et en leur présence, et en eux, était irrévocable. »[19]

Il n'y a pas seul le « juste » qui éprouva de la honte. Comme le dit Primo Levi lui-même un peu plus tôt dans le texte, l'expérience des camps a montré qu'« il n'y avait pas de règles

[17] Primo Levi, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 162.
[18] Jean-Michel Chaumont, « Le corps du concentrationnaire : la honte et le regard », *op. cit.*, p. 291.
[19] Primo Levi, « La Honte », dans *Les naufragés et les rescapés*, *op. cit.*, p. 84-85.

absolues ». Le témoignage de Richard Glazar, membre du commando spécial à Treblinka, donne un aperçu de la désolation humaine dans les camps, de l'humain réduit à son instinct de survie. Il raconte le désarroi éprouvé à l'arrivée d'un nouveau convoi de prisonniers de l'Est de l'Europe, « tous magnifiques », « solides », et « en parfaite santé », qu'on a tout de même envoyés aux chambres à gaz, et la joie quasi simultanée à la vue des caisses de biscuits et de confiture qui accompagnaient ces convois : « Alors un sentiment effroyable nous gagna tous, mes camarades autant que moi-même : un sentiment d'impuissance absolue, un sentiment de honte. Car nous nous sommes jetés sur la nourriture. […] Les transports des pays balkaniques nous ont amenés à une prise de conscience effrayante : nous étions les travailleurs de l'usine de Treblinka et nous dépendions de tout le processus de fabrication…c'est-à-dire du processus de meurtre à Treblinka. »[20] Nous avons vu un peu plus haut Robert Antelme exprimer la condition honteuse d'être en chair dans les camps. On dirait que la honte se rapporte d'une façon ou d'une autre au corps, qu'il soit affamé ou trop nourri. Ceci laisse penser que c'est le fait d'être acculé à sa corporéité, d'être à la merci de son corps, qui fait honte. Et on peut se demander avec Jean-Michel Chaumont si cette honte du corps ne révèle pas aussi la dévalorisation du corps dans l'histoire de la pensée occidentale; c'est du moins ainsi que nous avons interprété son affirmation de « la culture du regard mensonger sur les corps »[21]. Comment expliquer sinon ce mépris de part et d'autre à l'endroit de l'abaissement physique et moral des êtres les plus faibles des camps ? Victimes et bourreaux, « [d]'un point de vue politique, tout les oppose irréductiblement et pourtant ils utilisent littéralement les mêmes mots pour décrire ce qu'ils ont vu. C'est peut-être qu'au-delà de leurs oppositions idéologiques, aussi fondamentales soient-elles, les uns et les autres sont des hommes dont les regards ont été façonnés par une même histoire multiséculaire.

[20] Richard Glazar, cité dans Claude Lanzmann, *Shoah*, Paris, Éditions Fayard, 1985, p. 160.
[21] Jean-Michel Chaumont, « Le corps du concentrationnaire », *op. cit.*, p. 301.

Cette communauté des regards serait alors l'effet lointain d'un enracinement culturel commun à un niveau où les divergences idéologiques s'estompent. À ce niveau profond, il y aurait accord entre eux – entre nous – sur la forme de l'humain et de l'inhumain, sur le lieu de la honte et de la déchéance, sur la frontière entre la barbarie et la civilisation. »[22]

C'est cette expérience de honte qui constitue selon Agamben le seul point de départ valable, si l'on peut dire, d'une nouvelle éthique. En elle s'exprime une altérité inassumable, suggère Agamben à partir de l'analyse benjaminienne de la répugnance, ou encore la présence révoltante à soi-même que relate Levinas, voire le rapport à l'être même dont parle encore Heidegger commentant la conception kantienne de l'auto-affection du temps[23]. Agamben tient ainsi à dissocier la honte de la culpabilité des survivants accablés par le sentiment d'avoir survécu à la place d'un autre. Or ces malheureux se savent pourtant innocents, à la différence des héros tragiques qui assument pleinement leur culpabilité, car quelle que soit la faute dont ils s'accusent, les détenus y ont été entraînés malgré eux. Agamben donne pour preuve un épisode que raconte Robert Antelme, relatant l'expérience d'un jeune étudiant de Bologne qui rougit lorsque choisi au hasard par un SS pour être fusillé au bord de la route, lors d'un transfert de prisonniers de Buchenwald vers Dachau. Il ne peut être question d'une culpabilité dans cette mort honteuse qui rappelle par ailleurs la honte qui survit à l'exécution de Joseph K à la fin du *Procès*[24].

En termes plus théoriques, et il faut dire que c'est avec un certain malaise que nous nous abandonnons à cette tentative d'explication philosophique, l'expérience de la honte révèlerait la passivité du sujet qui assiste à sa propre désubjectivation : « Dans la honte, le sujet a donc pour seul contenu sa propre désubjectivation : témoin de sa propre débâcle, de sa propre perte comme

[22] *Idem*, p. 296.
[23] Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 113-116 et p. 118-120.
[24] *Idem.*, p. 112.

sujet. Ce double mouvement – de subjectivation et de désubjectivation en même temps –, telle est la honte. »[25] La honte rend compte de la sorte d'un double mouvement à l'œuvre dans cette passivité qui saisit le sujet, un pôle actif et un pôle passif, dont rend bien compte la formule « se rendre passif »[26]. Cette auto-affection où « le moi est supplanté par sa sensibilité »[27] donnerait accès à une nouvelle figure de la subjectivité qui se pose comme dépossédée de soi, dont l'intimité rend compte à la fois d'un sentiment d'identification et d'une non-coïncidence à soi.

Cette structure paradoxale est celle du « vivant qui a le langage »[28]. L'avènement au langage consiste pour le sujet vivant en une expropriation, car il ne saurait s'agir d'une identité parfaite entre le sujet vivant et le sujet parlant. Ceci fait dire à Agamben que dans « ce non-lieu de l'articulation », où « la relation (ou plutôt la non-relation) entre vivant et parlant prend la forme de la honte, de l'abandon réciproque à un inassumable, l'*ethos* de cet écart ne saurait être qu'un témoignage – à savoir quelque chose d'inassignable à un sujet, et qui néanmoins constitue sa seule demeure, sa seule consistance possible. »[29] Cette posture aporétique serait la condition du témoin survivant qui atteste à la fois de l'humain et du non-humain. Il rend compte à la place du « musulman » de la déshumanisation subie par lui et montre par le fait même que l'humain survit à cette destruction. Agamben résume ainsi la situation paradoxale de l'humain qui a fait l'épreuve des camps : « *l'homme est le non-homme; est véritablement humain celui dont l'humanité fut intégralement détruite*. Le paradoxe est ici le suivant : si celui dont l'humanité fut détruite est le seul à vraiment témoigner de l'humain, alors cela veut dire que l'identité entre l'homme et le non-homme n'est jamais parfaite, qu'il n'est pas possible de détruire intégralement l'humain, que

[25] *Idem*, p. 102.
[26] *Idem*, p. 120
[27] *Idem*, p. 114.
[28] *Idem*, p. 140.
[29] *Idem*, p. 142.

toujours *reste* quelque chose. *Le témoin est ce reste*. »[30] Le témoin est en ce sens « le sujet éthique, *est ce sujet qui témoigne d'une désubjectivation* »[31]. Le témoignage rend ainsi compte de la situation paradoxale du langage en tant que parole qui dit l'impossibilité de la parole, ce que les dernières pages de *Ce qui reste d'Auschwitz* viennent illustrer et en un sens remettre en question, en donnant le dernier mot aux « musulmans » mêmes.

Retenons que l'horreur des camps témoigne désolément d'une vie humaine au-delà de la destruction de la dignité morale et de la parole. Cette vie qui survit à la mort, à l'ébranlement de l'humain, c'est le corps souffrant, ce dont rend compte de façon exemplaire la honte dont témoignent les survivants confrontés à la déshumanisation dans les camps. D'où la tentative d'Agamben d'en faire « la nouvelle matière éthique », car l'épreuve humaine à Auschwitz qui intègre le non-humain met à mal le discours philosophique, juridique et moral. On ne saurait en rendre compte selon le prisme tragique des anciens, ni d'après la morale judéo-chrétienne ou encore l'éternel retour nietzschéen : « Pour sa part, l'auteur s'estimera payé de sa peine si, en cherchant à identifier le lieu et le sujet du témoignage, il est parvenu ne serait-ce qu'à planter çà et là des balises qui pourraient orienter les futurs cartographes de la terre neuve éthique. Ou encore s'il a obtenu que certains des termes consignant la leçon cruciale de ce siècle soient corrigés, certains mots bannis, et certains compris autrement. C'est là aussi une façon – et peut-être la seule – d'écouter le non-dit. »[32]

Le paradoxe du témoignage que l'essai d'Agamben met de l'avant, c'est de dire l'impossibilité et la nécessité de la parole après Auschwitz. L'écriture testimoniale s'est voulue un relais de cet effondrement de la langue que révèle la « vie nue » des « musulmans », sans pour

[30] *Idem*, p. 146. Italiques dans le texte.
[31] *Idem*, p. 164. Italiques dans le texte.
[32] *Idem*, p. 12

autant effacer l'indicible. Il est significatif à cet égard de constater que cette épreuve d'écriture s'est soldée, chez plusieurs témoins, par le suicide. Il est maladroit de questionner ce geste, d'y voir le poids écrasant du devoir d'écrire; peut-être que l'écriture ne fut-elle qu'un sursis, différant une mort qui s'était déjà produite il y a bien longtemps? La parole poétique de Paul Celan permettrait un accès, selon Primo Levi, à cette situation abyssale de la langue, ce serait une langue qui survit à la perte de la langue. Car le désarroi c'est aussi que la langue est le plus souvent, dans le cas des rescapés juifs, la langue du bourreau. D'où le tour de force de Celan qui fait passer dans la langue allemande la blessure des victimes. Ceci amène Primo Levi à y voir l'écho de « la non-langue d'Hurbinek », un garçon au *Lager* dont il était impossible de dire l'âge, proférant des sons qui ne ressemblaient à aucune des langues parlées dans le camp. Cette langue obscure, fragmentée, est peut-être la seule façon de faire de la poésie après Auschwitz. C'est peut-être à cette langue survivante qu'avait pensé Adorno lorsqu'il revint, en 1966, dans la dernière partie de *Dialectique négative*, sur son jugement sévère d'autrefois[33] : « La sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler ; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes. »[34] Il ne saurait donc être question de taire la souffrance des victimes, et l'art est peut-être en effet ce qui peut le mieux porter à la vue cette débâcle de la raison et de la culture, car c'est ainsi qu'Adorno comprend cet événement abyssal : « Les artistes authentiques d'aujourd'hui sont ceux dans les œuvres desquels l'effroi le plus extrême se prolonge dans un tremblement », écrit le

[33] On connaît les mots célèbres d'Adorno, de 1949 : « écrire un poème après Auschwitz est barbare, et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible d'écrire des poèmes. » Theodor W. Adorno, *Prismes. Critique de la culture et société*, traduit de l'allemand par Geneviève et Rainer Rochlitz, Payot, Paris, 1986, p. 23.

[34] Theodor W. Adorno, « Méditations sur la métaphysique », dans *Dialectique négative*, traduction groupe du Collège international de philosophie, Payot, Paris, 1992, p. 284.

philosophe dans un article de 1962[35]. Aussi réitère-t-il en 1970 à propos de la poésie de Celan dans *Théorie esthétique* : « Cette poésie est imprégnée de la honte de l'art devant la souffrance qui échappe à la sublimation autant qu'à l'expérience. Les poèmes de Celan veulent exprimer l'horreur extrême par le silence. »[36]

C'est le corps souffrant, ce corps affamé, exténué, mutilé, gazé, brûlé, qu'il faut prendre comme point de départ de la morale et d'une nouvelle modalité de penser. C'est le « nouvel impératif catégorique » que Hitler a imposé, selon Adorno, aux survivants : « penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. Cet impératif est aussi réfractaire à sa fondation qu'autrefois la donnée de l'impératif kantien. Ce serait un sacrilège que de le traiter de façon discursive : en lui se donne à sentir corporellement dans la mortalité le moment de son surgissement. Corporel, parce qu'il est l'horreur advenue dans la pratique face à l'insoutenable douleur physique à laquelle les individus sont exposés même après que l'individualité comme forme spirituelle de la réflexion ait été mise en demeure de disparaître. Ce n'est que dans un motif matérialiste sans fard que survit la morale.»[37] Cela n'est peut-être pas si différent de la lecture matérialiste qu'avait faite Robert Antelme de la condition humaine dans les camps, qui remarquait que l'acharnement à vivre des détenus amenait à « méditer sur les limites de cette espèce, sur la distance à la "nature" et sa relation avec elle, sur une certaine solitude de l'espèce donc, et pour finir, surtout à concevoir une vue claire de son unité indivisible. »[38] Quant à Adorno, c'est l'indifférence à la souffrance d'autrui, résultant des siècles de répression du corps et des passions dans la philosophie occidentale, qu'il tient responsable de cette horreur. C'est

[35] Theodor W. Adorno, cité par Lionel Richard, « Theodor W. Adorno. La culture est-elle morte à Auschwitz ? », *Le magazine littéraire*, numéro spécial : « La littérature et les camps de Primo Levi à Jorge Semprun », no. 438, janvier 2005, p. 38.
[36] *Ibid*.
[37] Theodor W. Adorno, « Méditations sur la métaphysique », *op. cit*., p. 286.
[38] Robert Antelme, *L'espèce humaine*, *op. cit*., p. 11.

donc au corps sentant du penseur qu'Adorno s'adresse ainsi, qui ne peut rester indifférent à tant de « souffrance inutile », comme le dira Levinas. C'est à partir du sentir corporel qu'il faut réhabiliter la morale. Le corps, c'est tout ce qui reste lorsque la raison et la culture s'effondrent, d'où son verdict provocateur que l'art et la critique ne sont, en comparaison avec cette souffrance essentielle du corps, « qu'un tas d'ordures »[39].

Comment réagir à cette faillite de la pensée, à l'effondrement moral de la civilisation européenne, quelle résistance opposer à cette destruction du monde, demande à son tour Hannah Arendt ? La théoricienne réitère la nécessité de « penser ce que nous faisons »[40], et on se demande si ce n'est pas cet impératif de penser qu'elle souhaitait que l'on retienne de son œuvre, tant cette phrase y revient souvent. Malgré l'œuvre imposante qu'elle avait consacrée à l'analyse du phénomène totalitaire, elle avait jugé néanmoins qu'il lui fallait « voir ces gens-là ». C'est en tout cas ainsi qu'elle avait expliqué la nécessité de se rendre à Jérusalem pour le procès d'Adolf Eichmann en 1961 : « je n'ai pas pu assister au procès de Nuremberg, je n'ai jamais vu ces gens-là en chair et en os et c'est probablement ma seule chance de le faire. »[41] On ne peut que conjecturer sur ce besoin de voir, comme s'il fallait à la théoricienne la présence de l'autre pour penser cet événement et compléter ses analyses antérieures, car penser, c'est « penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre », cela même que Eichmann s'était avéré incapable de faire. À la place d'un démon, elle s'était trouvée confrontée à un homme dépourvu de toute personnalité, de toute profondeur, de toute imagination. Elle écrit en conclusion de son rapport

---

[39] Theodor Adorno, « Méditations sur la métaphysique », *op. cit.*, p. 287 : « Toute culture consécutive à Auschwitz, y compris sa critique urgente, n'est qu'un tas d'ordures.»

[40] Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2007, p. 38.

[41] Cet extrait figure dans la biographie que lui a consacrée Élisabeth Young-Bruel. Cité par Aurore Mréjen, « Absence de pensée et responsabilité chez Hannah Arendt. À propos d'Eichmann », *Raison-publique.fr*, http://www.raison-publique.fr/article606.html#nh2, consulté le 23 février 2014.

sur le procès : « la leçon que nous a apprise cette longue étude sur la méchanceté humaine [c'est] la leçon de la terrible, de l'indicible, de l'impensable *banalité du mal*. »[42] Cette remarque lui a causé beaucoup de tort. On lui a reproché de minimiser la monstruosité des actes nazis ainsi que d'avoir dégagé Eichmann de sa responsabilité personnelle dans le processus d'extermination, et le sang froid et l'ironie dont elle aurait fait preuve dans l'analyse du procès. Or, cette « absence de pensée » n'a rien de trivial; la capacité de penser est essentielle à la qualité de « personne humaine » : « c'est grâce au processus de pensée par lequel j'actualise la différence spécifique de l'homme en tant qu'il parle que je me constitue explicitement en personne et que je le reste tant que je suis capable d'une telle constitution encore et toujours. Si c'est ce qu'on appelle généralement la personnalité, et cela n'a rien à voir avec des dons et de l'intelligence, c'est le résultat simple et presque automatique de la capacité de penser. Pour le dire autrement, quand on pardonne c'est la personne et non le crime qu'on pardonne; or dans le mal sans racines, il n'y a plus de personne à qui pardonner. »[43]

Sans pourvoir entrer ici dans le détail de l'articulation de cette question de la pensée chez Arendt, on peut souligner deux éléments à sa réflexion : le dialogue intérieur, le « deux en un » qui définit la pensée depuis Platon, et qui correspond à la vie intérieure ou au jugement personnel, ainsi qu'une dimension publique de la pensée, qui correspond à ce que Kant avait appelé « la mentalité élargie », se rapportant chez lui au jugement esthétique permettant d'accéder par l'imagination au point de vue et aux sentiments d'autrui. La faculté du jugement est intimement liée à la perception sensorielle, et consiste dans la capacité de transcender les sens

[42] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Folio histoire », 2002, p. 440.
[43] Hannah Arendt, « Questions de philosophie morale », dans *Responsabilité et jugement*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005, p. 122-123.

subjectifs en un sens commun qui oriente l'agir dans le monde[44]. En ce sens, le jugement permet d'articuler « la politique et la morale dans le champ de l'action ». Or qu'est-ce qui amène Arendt à conclure à la médiocrité d'Eichmann ? Elle est frappée par la pauvreté de son langage, répétitif, bourré de clichés et de termes administratifs, ce qui témoignait selon elle d'une absence de réflexion personnelle[45]. La pauvreté de son langage était par ailleurs représentative de la perte du sens de la réalité dans la société allemande de l'époque : « il disait toujours la même chose avec les mêmes mots. Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à *penser* – à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres, et partant contre la réalité en tant que telle. »[46] Lorsque la voix intérieure fait défaut et que les institutions publiques ne fournissent plus des repères fiables, en l'absence donc d'un espace public permettant un échange et une confrontation des points de vue sur le monde, le sens de la réalité s'écroule et tout devient possible : « Le moi, et le monde, la faculté de penser et d'éprouver sont perdus en même temps. »[47] Le régime nazi a ainsi donné lieu à une expérience humaine radicale, détruisant la capacité de partager le monde avec autrui, et ce en minant les possibilités de communiquer et d'agir avec autrui. Il s'en est suivi un type inédit de criminalité que la tradition philosophique et morale ne permet pas d'expliquer. Cela est le désarroi, comme nous l'avons vu, des survivants, témoignant de leur difficulté à la libération des camps de rendre signifiable et compréhensible leur expérience auprès des hommes ordinaires.

---

[44] Jerome Kohn, « Préface » à *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, p. 26-27.
[45] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit*, p. 495.
[46] *Idem*, p. 118.
[47] Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, coll. Points, 2005, p. 229.

Comment réhabiliter le sens du semblable, reconstruire le monde, réinventer le langage, voilà le défi qui s'est posé à la pensée philosophique dans le contexte de l'après guerre. Qu'est-ce qui demeure de l'humain suite à cette expérience infernale, qui en est venue à signifier toute l'horreur dont il est capable ? Après tout ce qui a été dit, nous faisons le constat de la réalité désolante d'un être humain dénué de pensée et d'individualité, incapable d'éprouver et de communiquer avec autrui, réduit à son « corps avili » pour reprendre l'expression de Jean-Michel Chaumont. L'horreur dans le cas des détenus était de les affamer et de les exténuer à un point tel qu'il ne restait plus rien qui puisse les rendre reconnaissables comme semblables entre eux et aux yeux des soldats allemands. L'humain dans les camps était « un homme vide, réduit à la souffrance et au besoin, dénué de tout discernement, oublieux de toute dignité »[48]. Le cas du « musulman » vint incarner cette misère humaine. C'était un être qui avait touché le fond, « sans visage », « dont les yeux ne reflètent aucune trace de pensée », écrit Primo Levi[49]. Les yeux sont pourtant l'expression de l'âme, à en croire Hegel[50]. Or les persécuteurs « n'avaient pas de visage » non plus, insiste Primo Levi, « ils étaient lointains, invisibles, inaccessibles »[51]. Ceci n'est pas bien différent de la manière dont la méchanceté d'Eichmann s'était donnée à Arendt lors de son procès, comme un être dénué de sensibilité et de pensée, incapable de communiquer avec autrui. Deux êtres, la victime et le bourreau, que le système nazi et l'univers concentrationnaire avait tant fait pour maintenir distincts, pour inculquer la différence de nature, et ce afin d'anéantir toute possibilité d'identification et taire « cette pitié animale que ressent l'homme normal en présence de la souffrance physique »[52], voilà qu'ils se reflètent en miroir, en

[48] Primo Levi, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 31.
[49] *Idem*, p. 118.
[50] *Cf.* Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 146.
[51] Primo Levi, *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 234-235.
[52] Hannah Arendt, *Eichmann à Jerusalem*, *op. cit.*, p. 208-209.

tant qu'êtres « sans visage », dont toute trace de singularité est éteinte. Ce reflet en miroir est pour le moins embarrassant. Le système nazi a de la sorte procédé à une mise en question radicale de ce qu'était l'humain aux yeux de la tradition philosophique, morale et religieuse, mettant à mal tout discours et catégories de pensées existants. Plutôt qu'être de raison et de parole, voilà un être dont le seul objectif était désormais l'instinct biologique de se maintenir en vie[53].

Se voir contester le droit à l'humanité, c'est ce que fut l'expérience radicale des détenus, et ce qui fait la méchanceté inouïe de ces actes. C'est là, au lieu de cet écart entre l'humain et l'inhumain que se porte l'affect de la honte. La honte, que les rescapés présentent comme l'expérience ultime de leur humanité, atteste de cette épreuve de déshumanisation, de la perte de la dignité et de la parole, renvoyés à leur existence physique, l'acharnement à se maintenir en vie étant devenu « une tâche sainte »[54]. La honte, c'est la conscience de la faillite de l'humanité, de la victime comme du bourreau. Difficile de dire si cet affect serait révélateur d'un résidu de communauté humaine par-delà le mal, comme certains l'ont suggéré[55]. Quoi qu'il en soit, ce reste d'humanité, comme l'appelle Agamben, cette expérience affective serait ce à partir de quoi il faudrait repenser l'éthique. Comme y insiste Adorno, il ne saurait être question de reproduire les écueils du rationalisme et taire à nouveau la dimension sensible, incarnée de la pensée. J.-M. Chaumont, se questionnant sur la vision du « corps avili » des détenus dans les récits, arrive au constat embarrassant « d'une proximité inquiétante de regard »[56] entre victime et bourreau dans le

[53] Robert Antelme, *L'espèce humaine*, *op. cit.*, p. 11.
[54] *Idem*, p. 45.
[55] *Cf.* Eve Garrard, « Forgiveness and the Holocaust », *Ethical Theory and Moral Practices*, no. 5, 2002, p. 147-165.
[56] Jean-Michel Chaumont, « Le corps du concentrationnaire : la honte et le regard », *op. cit.* p. 296. Le mépris du corps « avili » comme il dit, de la part des détenus eux-mêmes et des SS,

mépris du corps souffrant, ce qui amène selon lui à questionner la dévalorisation du corps dans notre tradition de pensée. Ce constat ne minimise nullement tous les dispositifs administratifs, organisationnels et techniques mis en place par le régime nazi, ni la propagande et les éléments idéologiques, les lois raciales, etc., qui étaient autant de remparts creusant la distance entre les nazis et leurs victimes. Ceci ne dispense pas pour autant d'un questionnement critique de notre tradition de pensée, du rationalisme, de l'idéalisme, de l'ethnocentrisme, de la connaissance objectivante… Bref, c'est l'homme des Lumières et le sujet moderne, et avec eux, toute la culture européenne qui, indéniablement, en prennent un coup. Auschwitz est peut-être moins la « fracture civilisationnelle » qu'on en a fait, que le produit de l'histoire de la pensée. D'où le cri du cœur d'Adorno, à savoir qu'on ne pouvait pas faire l'économie de la souffrance humaine, qui devait être le point de départ d'une autre manière de penser, dont la rationalité théorétique n'est pas la modalité fondamentale, une pensée qui était à même d'accueillir la souffrance de l'autre.

Or nous l'avons vu, ce naufrage de l'humain, était aussi le naufrage de la langue. Cet événement a rappelé la distance infranchissable entre les mots et l'expérience, que la langue doit néanmoins habiter. Si les témoins ont souligné les ressources limitées du langage ordinaire pour rendre compte de l'expérience humaine dans les camps, il revenait néanmoins à la langue d'exprimer ce non-dit, d'attester de l'existence d'une vie en deçà du langage. Robert Antelme résume bien le paradoxe : « Nous avions bien affaire à l'une de ces réalités qui font dire qu'elles dépassent l'imagination. Il était clair désormais que c'était seulement par le choix, c'est-à-dire encore par l'imagination que nous pouvions essayer d'en dire quelque chose. »[57] L'imagination, la fiction, l'invention des mots s'avèrent dans beaucoup de cas des ressources permettant de

---

l'amène à parler d'une « communauté de regards entre les bourreaux et les victimes […] pour le moins embarrassante ».

[57] Robert Antelme, *L'espèce humaine*, *op. cit.*, p. 9.

palier à la défaillance de la représentation, de frayer une place au silence, comme le dit Adorno de la poésie de Celan. Ceci explique peut-être que pour beaucoup de survivants l'expérience « d'écrivain-témoin »[58] s'est imposée comme une évidence à la sortie des camps, étant leur manière de vivre cette expérience, de se refaire une espèce d'identité. Or ce geste d'écriture va au-delà d'un projet d'accomplissement personnel, porté qu'il est par les voix éteintes. Ce sont des écritures dont l'adresse est mémoire et accueil de l'autre, manière peut-être de redonner à l'humain un visage.

Le mouvement éthique de la pensée : Levinas et Derrida, du même à l'autre

C'est ici que nous devons quitter les survivants des camps. C'est ici, en ce lieu d'adresse et d'accueil où jaillit l'exigence éthique, que notre travail prend forme, en tant qu'ébauche d'un geste de pensée et d'écriture qui doit tenir compte des éléments que ce parcours bref, mais non moins éprouvant, de l'expérience humaine dans les camps nous a légués : le corps, l'affect et la sensibilité, la pensée et l'écriture. Voici ce qu'il s'agira d'articuler ensemble, afin de penser une posture subjective à même d'accueillir l'autre. Le but de notre thèse sera d'esquisser les contours de cette articulation en nous tournant vers les écrits d'Emmanuel Levinas et de Jacques Derrida, deux philosophes contemporains qui ont fait de leur travail philosophique une épreuve d'accueil et d'ouverture inconditionnelle à l'autre.

Emmanuel Levinas est peut-être le premier philosophe dans l'après-guerre à affirmer la singularité et le respect de la personne humaine, que la tradition philosophique avait perdus de vue, selon lui. Il a refusé que l'humain soit réduit à cet être « sans visage », à cette existence abrutissante à laquelle l'a cantonné l'État totalitaire et la tradition de pensée qui y résonne.

[58] C'est ainsi que Primo Levi relate son expérience de vie trente ans après la captivité, dans l'appendice à son récit *Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 265.

L'humain ne se définit pas entièrement par l'acharnement à être. Il s'agira pour le philosophe de penser l'existence et l'expérience humaines de manière à faire luire l'espoir d'un autrement à l'existence que l'attachement au lieu, à sa propre personne, pour procéder à une conversion du regard, tournant le sujet et la pensée philosophique vers l'autre. Tout son effort de pensée a ainsi consisté à faire valoir le droit à une autre « intelligibilité » qui consiste avant tout dans la proximité à l'autre où l'existence est d'abord non-indifférence, accueil en soi de la vulnérabilité d'autrui[59]. La sensibilité devient alors la disposition du sujet dans l'être, montrant que l'expérience et la signification de la réalité passent par autrui. Ainsi en va-t-il de la parole et de la pensée qui nécessitent la présence de l'autre. La parole est moins la communication de la signification conférée au réel qu'adresse et réponse, assomption d'une responsabilité, arrachement à soi et accueil de l'autre. C'est ainsi, au moyen de cette déprise de soi que le sujet atteint à la condition humaine, qu'il émerge à soi en assumant sa responsabilité pour l'autre.

Bien qu'on ne puisse réduire l'œuvre philosophique de Levinas à une réponse aux événements tragiques de la Deuxième guerre, la Shoah fut certainement l'événement marquant qui a infléchi sa pensée pour la déterminer comme une exigence éthique. La Shoah fut pour lui plus que « cette tumeur dans la mémoire »[60] du siècle, révélant le mal qu'est l'être[61], si on peut le dire ainsi. Il faut préciser de suite que reconnaître la singularité abyssale de cet événement, la brutalité sans mesure de l'expérience concentrationnaire, ne doit pas éclipser les autres atrocités du siècle, ni les multiples violences et souffrances en tous genres. Pensons ici à la dédicace

---

[59] *Cf*. Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, avec des études de Guy Petitdemange et Jacques Rolland, Paris, Éditions Osiris, 1988.

[60] Emmanuel Levinas, « Sans nom », dans *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 178.

[61] On lit en effet dans *Le temps et l'autre* : « L'être est le mal, non parce que fini, mais parce que sans limites. » *Cf*. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, p. 29.

pénétrante qui figure en exergue de l'œuvre majeure d'Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être* : « À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme. »[62] Il fallait donc infléchir la pensée dans le sens de l' « autre homme ». Dans la perspective de la pensée levinassienne l'exigence éthique de porter secours à autrui devient le sens même de l'humain. La seule issue qui s'est présentée à Emmanuel Levinas à la fin de la Deuxième guerre était donc la nécessité de continuer à affirmer la valeur de l'humain que la tradition philosophique avait perdue de vue. Cette éthique humaniste, il l'enracine dans la sensibilité. Cette emphase mise sur l'expérience sensible, et, nous le verrons, corporelle, participe de la nécessité de penser autrement le rapport à soi et à l'autre qu'en termes d'une conscience close sur elle-même, pour qui l'autre n'est qu'un rouage dans le processus de l'intellection.

Frayer de nouvelles possibilités à la réflexion philosophique, fut aussi l'intention qui a animé le travail philosophique de Jacques Derrida, que l'on considère comme le philosophe contemporain qui est resté le plus proche de l'intuition philosophique de Levinas, d'un respect inconditionnel de la singularité de l'autre. Très tôt dans son parcours, s'initiant à la démarche phénoménologique, Derrida critique la détermination de la pensée philosophique comme connaissance de l'être qui connote la présence à soi et l'identité. Déjà dans ses premiers commentaires de Husserl, le jeune philosophe se rend attentif à la finitude de la pensée et du langage et porte l'attention à ce qu'il appelait alors la contingence de la réalité humaine dont la phénoménologie husserlienne n'arrivait pas à rendre compte, ce qui laisse soupçonner un

[62] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic, Biblio essais, coll. Le livre de poche, 1978, incipit.

penchant matérialiste à sa pensée[63]. Il développa alors la notion d' « écriture », avec des concepts connexes qui se rajouteront par la suite, afin de procéder à ce qu'il avait appelé la déconstruction de la charpente théorique de la pensée métaphysique. La dimension éthique de l'œuvre derridienne consistait donc dans les premiers temps en l'élaboration d'un langage et d'une conceptualité philosophique plus à même d'accueillir la différence.

Or à partir des années 1980, au détour des textes levinassiens, la pensée derridienne s'arrime de plus en plus à des thématiques considérées à prime abord comme étant levinassiennes, comme la justice, le don, l'hospitalité, qui obligent à considérer la primauté de l'autre sur le moi et donnent une teneur hyperbolique à sa démarche. Sans contester cette interprétation du développement de sa pensée, une lecture attentive des textes antérieurs permet de voir que cette inflexion se préparait depuis un certain temps déjà, comme l'indiquaient la considération de la dimension empirique de l'écriture, l'attention portée à la fragilité de l'existence, voire à la finitude articulée tant au motif de la mort qu'à celui de la vie, articulation à entendre plus tard comme « survie ». Ceci participe, arguons-nous dans ce travail, d'une notion de corporéité qu'il faut entendre dans un sens large, et qui œuvre à une nouvelle figure de la subjectivité, expropriée ou hantée par l'autre, et dont le moteur est l'écriture en tant qu'elle arrache à soi et dissémine le sens. L'écriture explore de la sorte des nouvelles avenues à la pensée philosophique, aux confluents de la littérature, de la psychanalyse et de l'autobiographie, ancrant la réflexion philosophique dans la vie. Ainsi la pensée devient geste, exposition et adresse, puisque c'est la relation à l'autre qui donne le soi à soi-même. Nous montrerons ainsi que par-delà les différences, l'éthique est pour les deux penseurs une certaine expérience de l'inquiétude et du dessaisissement de soi qui porte vers l'autre. Ceci veut dire que l'épreuve éthique a d'abord

[63] Voir Jacques Derrida, *Positions,* Entretiens avec Henri Rose, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Paris, Les Édition de Minuit, 1972, p. 82-90.

lieu dans l'activité langagière, en ce sens qu'il en va de l'élaboration d'une modalité du langage qui soit adresse, exposition et accueil de l'autre.

Ceci dit, il y a certainement dans les deux pensées une attention portée à la vulnérabilité de l'existence et ce serait faux de laisser entendre que leur démarche consiste essentiellement dans l'invention de nouvelles formes d'expression linguistique. Il faut que ce travail de la langue aboutisse en de nouvelles institutions et en une autre manière de concevoir le vivre ensemble et de se rapporter à autrui. Il faut nourrir la veuve, l'étranger et l'orphelin, dira Levinas, comme il faut un passeport et un refuge au nouvel arrivant, insistera Derrida qui n'a pas hésité à ouvrir sa maison aux clandestins. Cela est un des aspects qui font de leur démarche philosophique un geste matérialiste qui va dans le sens d'une éthique ancrée dans la concrétude des rapports humains. Il n'en demeure pas moins, qu'en réponse au désarroi du siècle dernier, les deux philosophes s'emploient à ouvrir un autre espace de pensée, un autre lieu pour la subjectivité philosophique, ancrant chacun à sa façon la pensée dans l'existence. Il s'agira donc de nous porter au lieu où se manifeste la démarche éthique de ces pensées, que nous identifions comme une tension sensuelle, une emphase, une intonation, bref une disposition affective de la pensée, qu'il s'agira de porter à l'expression. Le lieu de cette tension que nous avons appelé sensuelle, c'est l'écriture en tant que modalité du rapport à l'autre. La démarche des deux philosophes consiste avant tout en l'invention d'un « idiome philosophique singulier », une parole poétique qui s'inscrit en faux contre la neutralité supposée du discours philosophique pour interpeller le lecteur en sa qualité de corps pensant, et c'est à se demander si ce n'est pas à ce niveau que se situe précisément le geste éthique des deux pensées. Le problème de la corporéité, tel que nous en traitons ici, se situe en effet à ce double niveau de la pensée incarnée et du sentir pour l'autre.

C'est dire le défi qui se pose à nous dans ce travail. Si son objectif premier consiste en une tentative d'accueil des deux gestes de pensée et d'écriture, montrant qu'il en va dans la disposition éthique que ces œuvres déploient d'une épreuve affective de la pensée ainsi que de pratiques d'écriture qui donnent accès à une nouvelle modalité de subjectivation, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit aussi pour nous d'un exercice qui doit introduire à la pensée des deux philosophes, exigeant pour ce faire une synthétisation, une schématisation, voire une appropriation, ce qui ne va pas de soi tant les deux philosophes se sont opposés à de telles façons de concevoir la connaissance. Nous n'avons pas pu échapper à ces écueils. Pour voir comment leurs gestes de pensée ont pris forme, nous avons procédé à une lecture généalogique des deux œuvres, nous intéressant à la gestation des thématiques de la corporéité et de la sensibilité, et aux inflexions qu'elles subissent dans la suite de leur œuvre respective. Ceci sert notamment à montrer la temporalité de la pensée, de la leur comme de la nôtre, qui se déploie au gré des circonstances de la vie et des rencontres humaines et théoriques. Notre démarche est souvent exégétique, tâchant de rester au plus près des textes qui sont souvent étudiés dans leurs détails afin d'y montrer les tensions qui sont productrices de nouvelles significations, de nouvelles possibilités pour la pensée. C'était aussi cela, l'école de la déconstruction. Ce sont dans les deux cas des écritures qui ne visent pas la clarté et où le geste philosophique relève d'une certaine expérimentation, voire d'un tâtonnement, d'une dimension de création de nouvelles conceptualités et d'invention de nouvelles formes d'écriture, étant des pensées en train de se faire, ce qui rend difficile toute tentative de synthétisation.

Ceci explique que par-delà nos explications, ainsi que pour les étayer ou montrer l'ambiguïté ainsi que la créativité à l'œuvre, nous prenions la liberté de les citer longuement. Cela est particulièrement le cas de Derrida, qui s'est entouré de toutes sortes de stratagèmes d'écriture,

visant à différer, subvertir et porter ailleurs les textes étudiés. En citant longuement, il s'agit de montrer à l'œuvre son geste de travail des textes et sa pratique d'écriture. Il convient de mentionner enfin que notre étude de l'œuvre derridienne est plus exhaustive que celle des textes levinassiens. Alors que la partie consacrée à Levinas vise à introduire au problème de la sensibilité dans la réflexion philosophique d'après-guerre, s'inscrivant dans cet impératif de penser autrement, il s'agira dans un deuxième temps de montrer comment la tentative derridienne participe d'une démarche éthique plus exploratoire, philosophant à même la vie, si l'on peut dire, expérimentant avec les procédés d'écriture notamment qui sont autant de tentatives de subjectivation. Les questions de Levinas trouvent chez Derrida une mise en abîme qui rend le traitement plus soutenu. C'est du moins la lecture que nous soumettons à la discussion. Aussi, l'œuvre derridienne est-elle plus prolifique. Il y a enfin que nous nous sommes laissée emporter pas l'œuvre derridienne, qui invite à explorer avec lui, incitant le lecteur à se donner à l'invention en l'interprétant, à réécrire, tout comme il prend la liberté de le faire avec les textes qu'il analyse. Il en va ainsi dans cette expérience de lecture et d'écriture d'un véritable « corps-à-corps », comme il dit.

Plan de travail : Corps sentant, corps pensant :penser l'éthique comme geste

La première partie de notre travail s'attachera à montrer l'importance du corps et de la sensibilité dans la redéfinition de la subjectivité et du rapport à autrui dans le contexte de la réflexion philosophique de l'après-guerre. Ce sera une question à laquelle nous réfléchirons avec Emmanuel Levinas. On trouve en effet chez Levinas une conception renouvelée de l'éthique qui ne prend pas origine dans la connaissance mais dans la relation avec autrui, éthique qui s'entend dès lors comme une épreuve sensible. Ce n'est ni le façonnement ou le perfectionnement de soi des anciens, ni l'élaboration d'une série de préceptes devant guider la conduite individuelle.

L'éthique est une modalité de la relation humaine, une manière de repenser le rapport intersubjectif à partir du point de vue de l' « autre homme ». C'est cette relation asymétrique à l'autre que Levinas appelle éthique. La sensibilité a dans son oeuvre un sens large qui renvoie à la fois à la sensation, à l'émotion et à l'affectivité[64]. Ces différentes acceptions seront développées dans le cours de la discussion de notre rencontre avec les textes levinassiens, ce qui correspond à la trajectoire de la première partie du présent travail qui comporte trois chapitres. Les trois chapitres rendront compte des différentes inflexions dans la manière dont Levinas aborde le corps et la sensibilité. L'objectif est de montrer comment se met en place une conception de l'humain entièrement voué à son prochain, et ainsi une figure de subjectivité désintéressée, qui s'entend en tant qu' « être pour l'autre », ce que le philosophe appelle aussi « au-delà de l'être ».

Dans le premier chapitre intitulé « Traumatisme et ontologie », nous montrerons comment la problématique de la corporéité et du sensible s'impose au philosophe dès ses premiers essais philosophiques, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* et *De l'Évasion*[65], qui se confrontent à la situation de la société européenne de l'entre-deux-guerres. Les sentiments de honte et de nausée, ainsi que la disposition de l'« être rivé » y sont la manière dont le philosophe rend compte du fait d'être soi. C'est l'identité de la société allemande du temps du troisième Reich qui est visée en particulier, faisant montre d'une nouvelle forme d'identification qui enchaîne au corps et au passé. Dans l'essai *De l'évasion*, qui suit d'un an cette analyse de l'hitlérisme, le philosophe s'intéresse au malaise d'être des sociétés européennes, et donne à cet

[64] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris, Ellipses Édition, 2002, p. 52.

[65] Précisons ici que nous n'aborderons pas la thèse que Levinas a consacrée à la phénoménologie husserlienne, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* de 1930. Nos points d'entrée dans l'œuvre levinassienne sont l'article de 1934, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* et l'essai de 1935, *De l'évasion*.

enchaînement à soi une dimension ontologique. Dans la perspective de l'essai *De l'évasion*, être, c'est s'éprouver soi-même, ce qui n'est pas sans faire penser à la démarche heideggérienne qui appréhende la question de l'ipséité comme rapport affectif à l'être; la modalité d'appartenance au monde étant la structure fondamentale de l'existence. Or, nous le verrons, Levinas s'emploie à penser une modalité de l'existence plus originaire que la structure heideggérienne de l'« être-au-monde », en ce sens que l'expérience sensible se situe chez lui à un niveau plus fondamental que la compréhension de l'être.

Cette prise de distance d'avec la pensée de l'être se remarque déjà avec la discussion des affects de honte et de nausée qui fera l'objet de la première section, « La honte d'être ». Ces affects montrent l'inéluctabilité du lien entre le moi et le soi, une auto-affection immédiate que le philosophe comprend comme une irrémissibilité à être, et qui se manifeste notamment dans le rapport au corps. L'originalité du philosophe est de montrer que ces affects imposent de sortir de l'espace de la pensée ontologique qui a mené à une telle appréhension de l'existence, donnant lieu à une modalité de l'identité qui se conçoit comme « être rivé à soi-même ». Le motif de « l'évasion » annonce le développement ultérieur de sa pensée vers un « au-delà de l'être »[66]. La section suivante, « Être juif » donnera à voir cette intuition fondamentale à la source de la pensée levinassienne, le fait que l'existence humaine n'est pas tenue à cet enfermement dans l'être, mais se conçoit plutôt comme « socialité » ou relation à l'autre, que les œuvres ultérieures s'emploieront à penser. La réponse levinassienne à cet enfermement ou cette clôture sur soi est ainsi une pensée renouvelée de la subjectivité, qui passe par une reformulation de la problématique de la corporéité et de la sensibilité. Le corps est le lieu où se réalise l'existence qui ne trouve son véritable accomplissement que dans le rapport à l'autre. Les deux chapitres qui

[66] *Cf.* Jacques Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », dans Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Fata morgana, coll. Biblio essais, 1982, p. 9-88.

suivent s'emploient à développer ce qui nous semble être les deux moments, ontologique et éthique, de la subjectivité levinassienne.

Dans le deuxième chapitre « Ontologie et matérialité », il s'agira de rendre compte de l'inscription matérielle et corporelle du « sujet-hypostase », comme l'appellent les textes d'après-guerre. Nous verrons comment se poser dans l'être, ou être soi-même, consiste à exister en tant que corps. Le déploiement de la subjectivité dans l'être, ou le rapport de l'existant à l'existence tel qu'en rendent compte les textes d'après-guerre, *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, rompt avec la structure théorétique de la phénoménologie husserlienne et l'existence extatique de l'analytique heideggérienne. Se met ainsi en place une conception de la sensibilité entendue comme « jouissance », qui est en un sens la réponse levinassienne à la tonalité fondamentale de l' « angoisse » chez Heidegger, ainsi qu'à la conscience intentionnelle donatrice de sens chez Husserl. La jouissance correspond à une modalité préconsciente de la sensibilité et rend compte de la vie immanente de la conscience, de l'émergence de ce qu'on pourrait appeler un protosujet. La sensibilité n'a pas une fonction de connaissance, en cela qu'elle ne relève pas du contenu matériel des organes sensoriels que la conscience aurait pour objet de mettre en forme. Le moi sensible n'appréhende pas le monde comme objet; le monde est plutôt d'abord le « milieu » où le moi est immergé. Ceci amène Levinas à parler dans un premier temps d'« élémental », qu'il faut entendre comme un arrière fond sensuel d'où émergent les qualités sensibles, ou ce que le philosophe appelle la « nourriture » que le moi assimile, ce qui veut dire que la sensibilité n'est pas perception mais sensation des qualités qui ne sont pas encore attachées à des objets précis. Levinas montre la structuration transitive de la conscience, constituante-constituée, à la fois débordée par une extériorité dont elle vit et qu'elle est pourtant censée constituer. D'où la structure paradoxale de la sensation de jouissance que Levinas conçoit à la

fois comme indépendance et dépendance, et qui s'avérera fondamentale pour la suite de l'œuvre. Tout ceci fera l'objet des deux premières sections, « La matérialité de l'existence » ainsi que « La sensibilité comme jouissance ». Il s'agit de montrer que cette façon de concevoir l'existence n'est pas dénuée de tensions, qui se cristallisent dans le rapport au corps, se produisant dans un entre deux, à la jonction de l'intériorité et de l'extériorité, au seuil de l'ontologie et de l'éthique.

La troisième section, « L'économie – ajournement de la mortalité », montrera que ce n'est que dans la relation avec l'autre, une altérité qu'on ne « consomme » pas, que le monde s'objective et que s'initie le mouvement de temporalisation de la conscience. Cette section reprend la structure de la deuxième partie de *Totalité et infini*, « Intériorité et économie ». Le but n'est pas tant de fournir une étude détaillée du déploiement de la vie dans le monde, mais plutôt de montrer comment, à travers les différents moments qui constituent l'existence mondaine, l'habitation, le travail et la possession, on assiste à un déplacement de la conception levinassienne de la sensibilité. Nous verrons que la précarité ou l'incertitude du lendemain est l'autre facette de la jouissance qui se conçoit désormais comme mortalité à contrer, besoin à assouvir, indétermination à apprivoiser, monde à transformer et à posséder. Cela concourt à la constitution d'un moi occupé de soi. Or cet « égoïsme ontologique » est la condition de l'ouverture à l'autre. À cet égard, les différentes catégories ontologiques mentionnées permettent de creuser l'écart à soi, ce qui amènera Levinas à parler d'une « désubstantialisation » du moi.

La quatrième section, « La place du féminin dans la réévaluation de la sensibilité », montrera que c'est la « douceur féminine », première figure véritable de l'altérité, bien que sans langage, qui conditionne le recueillement dans l'intériorité, oeuvrant à la constitution de ce que Levinas appelle la « demeure », qui est sa façon de rendre compte de la conscience incarnée. La discussion de la demeure, qui est le lieu du féminin, permettra d'introduire à la dimension de

l'« accueil » au fondement de la conception levinassienne de l'hospitalité, telle que l'interprétera aussi Jacques Derrida dans son *Adieu à Emmanuel Levinas*. Nous verrons brièvement qu'habiter, posséder, et connaître le monde impliquent pour Levinas le rapport à l'autre, et qu'afin d'ouvrir sa maison à l'autre il faut que le « chez soi » soit d'emblée disposé à l'altérité, double inflexion de l'accueil (*host* et *guest*) dont rend compte le motif de la féminité. La discussion de la féminité nous amènera à nous intéresser à la notion essentielle du « visage » en tant que « signifiance » éthique, qui introduit à une autre dimension, métaphysique, de la sensibilité : le Désir de l'Infini qu'il s'agira de distinguer de la modalité de la jouissance. Cela permettra un bref aperçu de la phénoménologie levinassienne de l'éros qui introduit à la tension à l'œuvre dans la notion levinassienne de la subjectivité – tendue entre une dimension possessive et une archi-passivité. La relation érotique permettra d'étayer la discussion de la disposition ambiguë de la corporéité, à la limite de l'ontologie et de l'éthique. Nous montrerons que cette ambiguïté est propre à la catégorie du féminin, ce qui nous permettra d'introduire à une deuxième occurrence de la honte, la nudité éhontée de la volupté érotique qui révèle une autre facette du féminin, en tant qu'inversion du visage et de la signification (ce que Levinas appelle l' « équivoque du voluptueux »). Ceci est significatif, selon nous, et caractéristique de la tension dans l'œuvre levinassienne entre deux acceptions du désir, l'amour érotique et l'amour comme bonté ou « être pour autrui », qui se répercute, comme il s'agira de le montrer dans la troisième partie du travail, au niveau de sa compréhension spirituelle, ou comme il dit, humaniste, de la sensibilité. La discussion du troisième chapitre en permettra déjà un aperçu.

Le troisième chapitre « La sensibilité comme vulnérabilité » introduit à la phase éthique de la subjectivité, infiniment responsable d'autrui. Dans la première section, « De la honte au langage », nous nous intéresserons à l'inflexion métaphysique de la sensibilité dans *Totalité et*

infini, une troisième acception de la honte, comme mise en question du moi par l'interpellation du visage. Le face-à-face est conçu par Levinas comme l'avènement du langage. Il s'agira ici de montrer comment il en va dans la notion essentielle de visage d'une articulation singulière entre corporéité et langage. Le visage se donne ou s'impose comme un « corps-expression », comme si l'expression du visage en tant que nudité, détresse, mortalité, était d'emblée parole, commandement à la responsabilité. Ce lien qui se tisse ainsi entre sensibilité et langage anticipe sur le statut de la corporéité et de la sensibilité dans le maître œuvre *Autrement qu'être*, quand bien même plusieurs commentateurs auraient vu dans ce texte une rupture avec les œuvres précédentes.

La deuxième section, « La maternité comme métaphore de la subjectivité vulnérable », s'intéressera à l'allure hyperbolique du texte d'*Autrement qu'être* où il en va d'une emphase sur le langage, qui atteste d'une radicalisation de la pensée levinassienne. S'il n'est peut-être pas lieu de parler de rupture dans la trajectoire levinassienne, ce texte représente néanmoins une mutation décisive dans son abord du langage qui rend compte d'une conception démesurée, si l'on peut dire, de la sensibilité et de la subjectivité. La relation éthique n'est plus rapport avec une extériorité radicale (le visage). Le lieu du rapport à l'autre est désormais l'intériorité que l'autre fissure ou met à l'envers. D'où le recours à la figure de la maternité, où la subjectivité vient à signifier l'épreuve corporelle de « supporter » l'autre, ce qui amène Levinas à parler de l'« incondition » du sujet acculé à sa sensibilité souffrante. Elle permet de rendre compte de la structure du psychisme qui se déploie comme « Autre dans le même ». Levinas se sert de la métaphore de la « peau » pour dire la sensibilité comme exposition à (la blessure de) l'autre. Aussi la relation à l'autre s'entend maintenant comme proximité, et il s'agira de voir comment

cela se rapporte à l'exigence d'un rapport asymétrique du moi et de l'autre qu'avaient défendue les textes antérieurs.

Or, comme nous le verrons, la proximité éthique n'est pas fusion, le rapport à mon propre corps étant en quelque sorte médié par l'autre en moi. Cette animation de la corporéité par l'autre qui la taraude sera discutée davantage dans la troisième et dernière partie du travail, lorsque nous nous intéressons au motif de la « respiration » qui permet de voir l'inflexion humaniste de l'approche levinassienne de la sensibilité. Dans la dernière section du présent chapitre, « Éthique comme traumatisme », nous allons plutôt interroger les implications de cette radicalisation de l'éthique que les derniers textes de Levinas rendent en termes de « sainteté » ou de sacrifice de soi, ce qui est en un sens l'aboutissement de la subjectivité désintéressée, entièrement vouée à l'autre, qu'il élabore dans *Autrement qu'être*. Comment ne pas y voir un registre religieux ? Cet exister pour et par autrui est pour le philosophe le véritable sens de la subjectivité humaine.

Les deux essais de 1934 et de 1935 laissaient entendre que le point de départ de la réflexion levinassienne était la consternation devant la conception de l'identité dans la tradition philosophique occidentale qu'il interprétait comme un enfermement dans l'être, et qui s'est avérée être dans le cas de l'idéologie nazie un enchaînement au corps. Il s'agissait pour le philosophe, proclamant à la fin de son essai *De l'évasion* l'impératif de sortir de l'être, de penser autrement le rapport à soi-même. Or, tel que nous avons commencé à le montrer, cela implique une nouvelle conception de la corporéité et du sensible. Nous proposons d'interpréter le déploiement de son œuvre comme un mouvement allant de moi vers l'autre, le corps étant le lieu de cette tension. Le sujet se conçoit au rythme des rencontres avec l'autre, dans l'urgence de répondre à la misère d'autrui. Ainsi le sujet trouve-t-il son véritable accomplissement dans cette inquiétude pour l'autre.

Dans la deuxième partie de la thèse, nous nous intéresserons à la manière dont cette question de l'identité et de la subjectivité se reformule chez Jacques Derrida, toujours à travers une réflexion sur la corporéité. Il y a plusieurs raisons à ce choix. D'une part, on peut lire le geste de pensée derridien de la déconstruction du *logos* métaphysique, sa tentative de réorganisation de l'espace discursif de la pensée philosophique occidentale, comme une sorte de « sortie de l'être ». D'autre part, Jacques Derrida est considéré en quelque sorte comme l'héritier de Levinas, tant dans l'espace philosophique français que dans le contexte nord-américain. Plusieurs commentateurs ont en effet constaté un rapprochement entre les deux œuvres à partir de la deuxième moitié des années 1980. Il s'agira donc de se demander dans quelle mesure et de quelle manière la rencontre avec la pensée levinassienne a influencé la démarche derridienne. Cet aspect sera davantage discuté dans la troisième partie de la thèse qui s'intéressera de plus près au contact des deux œuvres, bien que Levinas sera un interlocuteur privilégié de la discussion du corpus derridien tout au long de la deuxième partie.

La deuxième partie se consacre à la question de la corporéité chez Jacques Derrida, montrant qu'elle participe de ce que nous avons appelé de façon quelque peu hasardeuse la pensée derridienne de la subjectivité. Bien qu'il soit peu commun de poser ainsi le problème philosophique de Derrida, nous pensons qu'il est possible de dégager chez lui une notion de sujet, qui s'inscrit dans une démarche originale, se produisant à la jonction de l'autobiographie, de la philosophie et de la littérature. C'est à cette jonction, entre la vie et l'œuvre, que se déploie la problématique du corps dans l'œuvre derridienne, corporéité qui tient autant à la subjectivité vivante qu'est Jacques Derrida, en tant que corps sexué notamment, qu'au style de l'écriture derridienne, rythmée, affectée et « affectante », donnant lieu à un corpus éclectique qui fait fi des

genres. Nous verrons en effet se déployer une notion de corps stratifié, disséminé, un corps ventriloqué par l'autre, qui demeure cependant « mon » corps. Le but de notre démarche est de montrer comment cette corporéité participe d'une notion de sujet exproprié et s'inscrit dans le projet derridien de l'élaboration d'un nouveau concept de politique.

Le premier chapitre, « Le corps de la langue », montrera comment le thème de la corporéité s'est imposé tôt dans la pensée derridienne, étant au centre de sa discussion de la phénoménologie husserlienne dans ses premiers essais philosophiques, alors que nous verrons dans le deuxième chapitre, « Sans demeure », comment il participe aussi des préoccupations relevant des problématiques de l'identification et de l'appartenance. Nous pensons que la thématique de la corporéité permet en effet d'introduire à une grande partie des questions que son œuvre soulève et qu'elle est intimement liée à la « nouvelle pensée de la vie » à laquelle la pensée derridienne prétend s'employer. Dans le troisième chapitre, nous tenterons une ébauche de cette « nouvelle pensée de la vie » autour de la notion de « corps prothétique » que nous avons aperçue à l'œuvre dans le corpus derridien.

Or, cette pensée de la vie s'annonce déjà dans les premières études des années 1950 et 1960 consacrées à la phénoménologie husserlienne, lorsque prend forme la critique derridienne de la pensée métaphysique qui conçoit l'être comme présence. La vie réfère dans ce contexte à la notion phénoménologique de « présent vivant », que Husserl entend comme auto-affection pure. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida s'emploie à montrer que la différence et l'altérité sont constitutives de la vie intérieure de la conscience. C'est à ce moment qu'émerge le problème du corps, afin de contester la pureté de la conscience transcendantale en montrant que l'espace et le monde participent de l'activité de production du sens que Husserl appréhende avant tout comme mouvement de temporalisation de la conscience. Ce sera l'objectif du premier chapitre, « Le

corps de la langue », que d'éclairer la genèse de cette problématique de la corporéité, à la lumière de la discussion des trois textes que Derrida a consacrés à Husserl et qui occuperont chacun une section : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954), « Introduction » à l'*Origine de la géométrie* (1960), et *La voix et le phénomène* (1967). Ils permettent de voir comment le motif de l'écriture prend forme en tant que réponse à la distinction qu'établit Husserl entre la chair (*Leib*) et le corps (*Körper*). On pourrait dire que l'écriture, dont Derrida élargit la portée pour lui faire désigner l' « inscription de la différence », est avancée de manière à subvertir l'opposition entre âme et corps. Nous faisons dans ce chapitre l'hypothèse que l'écriture agit à la manière d'un « supplément » du corps, notion que Derrida comprend non pas comme ce qui s'ajoute à un référent ou à un signifié, mais comme ce qui le précède et le conditionne, permettant ainsi de faire le pont entre les deux dimensions du corps chez Husserl, l'empirique et le transcendantal. Autrement dit, l'écriture est une autre espèce de corps.

Ceci nous amène à suggérer dans la dernière section du chapitre, qui introduit à l'essai « Violence et métaphysique » de (1964) consacré à *Totalité et infini* de Levinas, que l'écriture occupe dans la pensée derridienne la place qu'a le corps chez ce dernier, dans le sens que l'écriture comme le corps sont le lieu d'une mise en question de soi, donnant à voir que l'intériorité n'est pas un espace clos sur lui-même, mais plutôt ouverture à l'autre. D'où notre intuition que l'écriture donne lieu à une pensée de la subjectivité, c'est-à-dire, que la pensée de la déconstruction, dont la notion d'écriture est le concept pivot, permet de relayer l'éthique levinassienne dans son projet de concevoir autrement le rapport à soi, et ainsi à l'autre, en l'ouvrant sur ces figures de l'altérité que sont l'animal, le spectre et la prothèse. Nous verrons en effet dans la troisième partie de la thèse que l'expérience éthique que ces deux œuvres déploient est indissociable de l'écrit, ou plus précisément, de l'épreuve d'écriture.

La discussion de ce premier chapitre permet ainsi un aperçu du lien qui se tisse tôt dans l'œuvre derridienne entre le corps et l'écrit, ce qui anticipe sur la discussion du deuxième chapitre, « Sans demeure », où nous verrons comment le motif de la corporéité participe d'une approche oblique de l'identification et de l'appartenance. Nous aborderons ces questions à partir des thématiques de la langue maternelle, de la judéité, du féminin, et de l'animal, qui correspondent chacune à une section du chapitre. Ces thèmes rendent compte d'une structure d'« appartenir sans appartenir » et d'une conception de l'identité comme « ex-appropriation », conformes à la logique de la double contrainte (*double bind*) et de la posture indécidable qui sont caractéristiques de la conceptualité derridienne. Ces thématiques introduisent respectivement à une dimension de la question de la corporéité. Il s'agira notamment de montrer comme le sujet derridien se produit à la jonction de la vie et de l'œuvre, aspect dont rend compte l'écriture derridienne qui prend une certaine épaisseur, une texture corporelle, venant espacer et différer l'identité. Outre l'élément de l'espacement auquel renvoie d'abord la corporéité, il s'agit d'une écriture vivante qui se ressource dans des métaphores corporelles et des renvois à la sexualité. Nous verrons enfin avec les notions de « hymen » et de « *khôra* », que le motif de la corporéité est intimement relié à la question de l'espace, car il s'agit pour Derrida de défaire la logique oppositionnelle du logos métaphysique structuré à partir de la distinction « dedans-dehors » ou « intériorité-extériorité »[67], venant compliquer les distinctions entre matière et forme ou sensible et intelligible. Dans la troisième partie du travail il s'agira de montrer comment ce geste d'écriture, dite poétique, et la conceptualité à laquelle elle donne lieu, sont censés œuvrer à une nouvelle langue et frayer un nouveau « lieu » permettant de questionner la philosophie. Le

[67] *Cf*. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit*., p. 132.

philosophe y insiste, cela s'inscrit dans un projet d'émancipation politique, participant de ce que *Force de loi* appelle « un désir de justice ».

Avant de montrer comment cette pensée du corps informe la pensée politique et éthique de Derrida et la distingue de l'éthique levinassienne, il nous faut la reconstituer. Ce sera l'objet du dernier chapitre de la deuxième partie que nous avons intitulé : « Le corps prothétique ». Ce troisième chapitre se veut exploratoire et participe de ce rêve du philosophe d'une nouvelle conceptualité. En effet, le philosophe a exprimé le souhait d'un lecteur qui ne se contente pas de le lire mais qui écrive et invente à son tour à partir de ses textes[68]. Nous tentons ainsi une ébauche, à partir des éléments discutés dans les chapitres précédents, de ce que serait selon nous la notion derridienne du corps. Elle prend appui sur la discussion de la notion de « spectre » dans *Spectres de Marx* ainsi que de la notion nancyenne du « toucher » dans *Le toucher. Jean-Luc Nancy*. Le « corps prothétique », qui fait se croiser le corps biologique et la matérialité textuelle, prend forme conceptuellement au contact de la pensée de Jean-Luc Nancy. Nous montrerons comment la logique de supplémentarité caractérisant la notion derridienne de l'écriture rejoint la structure de l'« auto-hétéro-affection » définissant la notion nancyenne du toucher. Il s'agit, tel que mentionné, d'un corps ontologiquement pluriel, stratifié, partagé, dispersé, rendu à soi par l'autre, mais qui reste encore « mon » corps cependant.

La troisième partie de la thèse entend montrer comment les notions de sensibilité et de corporéité dégagées de l'étude des deux œuvres concourent à la pensée éthique et politique de chaque philosophe. Le geste est ici double. D'une part, il s'agira dans le premier chapitre de rendre compte de l'expérience de « Derrida lecteur de Levinas », de traiter de la rencontre de la

[68] Catherine Clément, « À l'écoute de Derrida », *L'arc*, Jacques Derrida, no. 54, 1973, p. 16-17.

pensée derridienne avec l'œuvre levinassienne. Nous le verrons, il s'agit d'un contact pensé comme écart, fait à la fois de proximité et de distance. À travers la discussion des principales notions éthico-politiques de Derrida, telles l'hospitalité, la justice et la responsabilité, nous prendrons la mesure de l'influence de Levinas tout en montrant comment Derrida infléchit cette pensée. Il s'agira de montrer comment Derrida réécrit les notions levinassiennes, pour les porter ailleurs. Ce faisant, Derrida demeure fidèle à Emmanuel Levinas qui avait enseigné que le mouvement de la pensée, dont rend compte notamment sa conception du sujet, va du même à l'autre. Or les inflexions que Derrida fait subir au corpus levinassien reflètent sa propre conception de la corporéité, car nous verrons qu'il en va dans cette réécriture de chorégraphie, d'idiome et de signature. Ce sera la problématique du deuxième chapitre de tisser les liens entre ces deux dimensions, entre l'éthique et le registre de la sensibilité, montrant comment l'expérience éthique à laquelle ces œuvres nous convoquent engage au plus haut point l'écriture et la lecture.

Nous revenons ainsi à la question de l'épreuve du sujet qui, pourrait-on dire, constitue le fil permettant de nouer ensemble les deux chapitres de cette dernière partie. La discussion des notions d'hospitalité, de justice, et de responsabilité dans le premier chapitre, qui font chacune l'objet d'une section, nous ramènent en boucle à ce lieu que Derrida dit vouloir penser – que nous avons interprété comme le lieu du sujet, qui est plutôt un non-lieu – et dont l'objet est de tenir le *logos* philosophique en haleine. La première section consacrée à l'hospitalité reprend la discussion de la « demeure », qui est chez Levinas le lieu du sujet-hôte, en en rappelant la structure aporétique, « chez soi chez l'autre », qui a pour but chez lui de montrer que la conscience est d'emblée incarnée, et que l'intériorité est ouverte malgré soi au dehors. L'ipséité se produit à la limite du dedans et du dehors, d'où sa tension constitutive. Derrida insistera pour

dire que cette conception du sujet, qui montre que le rapport à soi est toujours déjà habité, hanté, voire « contaminé » par l'autre, fut-ce l'altérité intime, est le legs de Levinas à la tradition philosophique. Or, il s'agira dans la suite de la discussion de l'hospitalité et de la justice de montrer que rester fidèle à Levinas, répondre à son appel, implique aussi de l'infidélité. N'est-ce pas Levinas qui fait de l'interruption de soi, se constituant au rythme des rencontres avec autrui, le mouvement même de la subjectivité ?

C'est ainsi que Derrida élargira la portée de la notion de l'hospitalité, qui chez Levinas concerne essentiellement l'autre humain. On assiste dès lors à une conception de l'altérité plus complexe, conformément à la posture indécidable de sa pensée, dont rend compte la formule derridienne « tout autre est tout autre » par laquelle il répond au « tout autre » levinassien. L'autre, c'est quiconque : aussi bien Dieu et l'humain, que l'animal, l'inconscient, la prothèse, le fantôme, etc. Et l'on aurait envie de dire, l'autre c'est aussi son secret, cela que ses textes d'après 1990 n'ont eu de cesse d'invoquer. Or, le secret, c'est une espèce de corps encrypté, qui serait, tel que nous l'avons compris, la configuration de l'intériorité chez Derrida. La troisième section consacrée à la notion de responsabilité donnera un aperçu de cette question complexe qui met en rapport la pensée derridienne tant avec la religion qu'avec la littérature. Cela nous ramènera donc à la question de l'écriture avec laquelle Derrida performe la reconfiguration des discours hérités. Nous l'avons dit plus haut, il s'agit pour lui d'ouvrir un espace d'interrogation à même la vie qui fraie le passage à une autre parole, qui se revendique d'un passé immémorial et porte au-delà de la philosophie. D'où la configuration étrange de ce (non)lieu, dehors-dedans auquel nous introduirons avec une discussion de l'héritage judéo-chrétien, autour de Patocka, Kierkegaard et Levinas, que Derrida confronte à la psychanalyse et à la littérature. Ceci nous amènera à dire en conclusion de la quatrième section, consacrée à la « politique comme aimance », que c'est en

cette subversion conceptuelle qui œuvre à « une nouvelle langue » que consiste le geste politique de la déconstruction. C'est en ce côté « affirmatif » de l'écriture, comme Derrida le dit dans le sillage de Nietzsche, que s'exprime la différence d'accentuation entre les gestes de Levinas et de Derrida.

Le dernier chapitre s'intéresse à cette différence de ton entre les deux pensées avec, comme arrière-plan, la question du rapport entre l'amour et la justice dans les deux œuvres. Il s'agit davantage d'une question qu'on soumet ici à la discussion, soit de savoir dans quelle mesure l'injonction à la responsabilité inconditionnelle pour l'autre relève d'un geste d'amour désintéressé ou n'est pas plutôt un commandement qui vient d'ailleurs, à moins que ce ne soit la même chose. Dans une première section, nous reconstituerons la trajectoire de la sensibilité dans l'œuvre levinassienne, allant de la jouissance de soi à la vulnérabilité pour l'autre. Cela nous amènera à revisiter les premières œuvres afin de montrer comment son rapport tendu à Heidegger a infléchi la direction de sa pensée. Ce rapport difficile est révélateur des tensions dans sa conception du corps et de la sensibilité. Nous illustrerons ces tensions en nous intéressant à la reformulation de la notion d'amour, qui perd son aspect jouissif et sensuel au profit d'une dimension métaphysique, pour ne pas dire religieuse, se concevant dans les dernières œuvres comme charité et passion. Doit-on forcément distinguer l'amour érotique et l'amour métaphysique, l'amour-propre et le désintéressement ? C'est ce qu'il s'agira de voir dans un deuxième temps avec Derrida. Nous essayerons de montrer comment son geste d'écriture associe les deux pôles affectifs que sont la jouissance et la souffrance, en cela que le philosophe ne cache pas le plaisir que procure la destruction de la conceptualité métaphysique. Or, comme nous aurons commencé à le montrer dans la deuxième partie, il s'agit dans le geste d'écriture d'une dépossession de soi et d'une dissémination de sens qui n'est pas sans faire souffrir. Derrida

invoque l'expérience du tremblement, avec la connotation religieuse qu'il nous a lui-même fait découvrir dans *Donner la mort*, pour dire qu'il s'agit dans ce travail de la langue d'une épreuve de responsabilité. Ce dont témoigne notamment sa « passion pour la littérature », en tant qu'endurance d'une épreuve limite, soit cette expérience de dépossession que nous venons tout juste de mentionner. L'écriture littéraire permet ainsi de faire l'épreuve de cet être « sans demeure » dont traite le deuxième chapitre de la deuxième partie, d'une identité sans assises stables, qui ne tient qu'à l'autre, autre qui est aussi le lecteur qui vient contresigner l'oeuvre. C'est cela la force et la fragilité des deux écritures. C'est cela la limite indécidable où se tient le sujet derridien, précaire et tenace à la fois, narcissique – car écrire c'est aussi un désir de présence, de reconnaissance, en somme une prière d'être entendu, d'être aimé. Or, cette exposition de soi doit s'entendre dans les deux sens, d'exhibition et de don de soi. C'est en tout cas ainsi que le philosophe conçoit son expérience de lecture et d'écriture, comme un corps-à-corps, ce qui implique littéralement d'incorporer l'autre, ses désirs, ses angoisses, ses rêves…

La discussion du dernier chapitre se veut ainsi l'ébauche d'une réflexion sur une approche du sensible et de la corporéité au croisement de la philosophie et de la littérature. Cela déborde cependant le cadre du présent travail, qui nous aura néanmoins permis de voir – c'est du moins ainsi que ces œuvres se sont données à nous – que plus qu'une question théorique, l'éthique relève d'une expérience affective, étant dans ce cas-ci l'épreuve d'un sujet qui se pose en s'exposant à l'autre. C'est ainsi que nous avons interprété l'écriture des deux penseurs, et conçu la nôtre, donnant lieu à une subjectivité qui se conçoit dans la rencontre entre le lecteur et le texte. À la lumière de cette rencontre des expériences d'écriture et de lecture, de deux corps donc, se dégage la nécessité de tenir compte, dans la compréhension de la subjectivité philosophique, de la dimension incarnée de la pensée. C'est sur cette base qu'il convient selon nous de penser

l'éthique, comme une épreuve de pensée qui prend son origine dans la concrétude des rapports intersubjectifs, y compris dans ses modalités littéraires que sont l'écriture et la lecture, ce qui amène à s'interroger sur les affects et les attitudes qui sont autant de révélateurs d'une manière d'être soi, en somme de concevoir le rapport à soi et à l'autre comme étant enracinés dans l'expérience affective.

Première partie : Honte et corporéité dans la pensée d'Emmanuel Levinas

Une interprétation affective de l'existence

Dans cette première partie de notre étude, nous tenterons de poser les balises d'une pensée éthique dans le contexte de l'après-guerre, en privilégiant l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Nous montrerons comment se met en place une figure passive du sujet, affecté par l'autre. La subjectivité infiniment responsable pour autrui est en effet considérée comme la contribution majeure du philosophe à la réflexion philosophique contemporaine[69].

C'est à partir de l'affectivité qu'il convient, selon Levinas, de repenser le rapport à autrui. Bien que la tradition philosophique ait généralement vu dans l'affectivité, les passions et la sensibilité un signe de faiblesse de la condition humaine, les philosophes grecs avaient reconnu dans les tonalités affectives de l'étonnement, de la mélancolie ou de la sérénité, des attitudes propices à l'activité philosophique. Il reste néanmoins que l'affect y est le plus souvent relégué du côté animal de l'humain et considéré comme une entrave à la connaissance. Plusieurs philosophes ont œuvré dans l'histoire de la philosophie à une réhabilitation de la dimension affective de la condition humaine, tels Spinoza, Rousseau, Nietzsche, pour ne mentionner qu'eux. Cette approche de l'existence humaine s'est imposée dans le contexte d'après-guerre comme étant la seule façon véritable de réhabiliter la pensée philosophique, souillée par les horreurs de la guerre. On rencontre à cet égard deux acceptions de l'affectivité dans la pensée philosophique contemporaine. On y trouve d'une part une approche dite vitaliste, attribuée à Spinoza et à Nietzsche, et relayée dans la pensée contemporaine par Gilles Deleuze et Antonio Negri, qui fait de la puissance vitale et du désir de conservation la dynamique interne à tout vivant. À cette affirmation de la vie, Emmanuel Levinas oppose une notion de sensibilité passive,

[69] *Cf*. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas,* Paris, Galilée, 1997, p. 13.

réceptive à la souffrance et à la vulnérabilité humaines. C'est la seule façon, selon le philosophe, de repenser le rapport humain.

La rencontre avec la phénoménologie s'est en ce sens avérée déterminante pour le développement de la pensée levinassienne. Levinas rend compte de son séjour d'études en Allemagne à la fin des années 1920 comme d'un véritable événement de pensée. Il dit y être allé pour étudier l'approche phénoménologique auprès de Husserl, mais y avoir trouvé Heidegger[70]. Et en effet, il est permis de penser que c'est possiblement à ce dernier que Levinas doit son approche affective de l'activité philosophique, bien que son rapport à la pensée de Heidegger soit complexe, comme cela est par ailleurs le cas d'une bonne partie des philosophes de sa génération[71].

C'est que pour Edmond Husserl, la phénoménologie était dans les premiers temps une manière de réhabiliter l'activité philosophique, en lui donnant une assise scientifique. L'activité théorétique de la conscience demeure en ce sens la seule pourvue de sens objectif, étant jugée déterminante pour la compréhension que le sujet a de son expérience du monde, par-delà les inflexions de sa démarche phénoménologique dont nous donnerons un aperçu plus tard dans le texte. Or, Heidegger arguera que c'est la vie affective qui oriente l'humain dans son rapport à l'existence[72]. Il procéda ainsi à « une radicalisation existentiale »[73] de la philosophie transcendantale de Husserl, entraînant la pensée phénoménologique sur le terrain de l'ontologie fondamentale. Sans prétendre restituer en détail le cœur de son argumentation, ce qui dépasse nos compétences ainsi que les limites de notre étude, il suffit de dire que la compréhension affective

[70] François Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Paris, Actes Sud, 1996, p. 78.
[71] *Cf.* Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de minuit, 2005, p. 104.
[72] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1983, p. 59-69.
[73] Peter Kemp, *Levinas : une introduction philosophique*, Copenhagen, Forlager, 1992, p. 30-31.

de l'existence distingue l'expérience que l'humain fait de l'être par rapport aux autres espèces vivantes. Les tonalités affectives (« *Grundstimmungen* ») rendent compte des manières dont l'étant humain (*Dasein*) se rapporte à soi et au monde. L'étant humain investit l'existence de manière extatique, c'est-à-dire temporelle; étant d'emblée jeté dans un monde qui le précède et n'ayant aucune prise sur son présent, il cherchera sans cesse à se devancer. L'affectivité ainsi posée est ce qui permet à l'humain d'en arriver à une intelligibilité de son rapport privilégié à l'être.

C'est ce qui explique peut-être qu'on se soit tourné vers cet aspect de la pensée heideggérienne pour trouver des explications à son implication dans le national-socialisme, fût-elle brève, qui s'est avérée une véritable énigme pour de nombreux philosophes. Deleuze et Guattari résument bien l'embarras caractérisant le monde philosophique dans la seconde moitié du 20ème siècle dans leur essai « Qu'est-ce que la philosophie? » :

> L'affaire Heidegger est venue compliquer les choses : il a fallu qu'un grand philosophe se reterritorialise effectivement sur le nazisme pour que les commentaires les plus étranges se croisent, tantôt pour remettre en cause sa philosophie, tantôt pour l'absoudre au nom d'arguments si compliqués et contournés qu'on reste songeur. Ce n'est pas toujours facile d'être heideggérien. On aurait mieux compris qu'un grand peintre, un grand musicien tombent ainsi dans la honte (mais justement ils ne l'ont pas fait). Il a fallu que ce soit un philosophe, comme si la honte devait entrer dans la philosophie même[74].

Bien qu'il ne soit pas question pour eux de moraliser la philosophie, la honte est devenue de la sorte la condition même de la philosophie au 20ème siècle. « Ce sentiment de honte est un des plus puissants motifs de la philosophie. Nous ne sommes pas responsables des victimes, mais devant les victimes. Et il n'y pas d'autre moyen que de faire l'animal (grogner, fuir, ricaner, se convulser) pour échapper à l'ignoble : la pensée même est parfois plus proche d'un animal qui

[74] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 104. Voir aussi Stéphane Dawans, *Sartre. Le spectre de la honte*, Liège, Les éditions de l'Université de Liège, 2001, p. 78.

meurt que d'un homme vivant, même démocrate. »[75] Comme nous l'avons déjà mentionné, ce ne sera pas la voie de l'animal qu'empruntera la réflexion levinassienne, qui arguera plutôt qu'il faudra à l'humain rompre avec son instinct animal afin de s'ouvrir à l'autre humain. Il n'en demeure pas moins que c'est cette « honte d'être » qu'il prendra comme point de départ de sa réflexion. C'est cette honte qui impose de penser autrement. Dans ce qui suit, il s'agira d'accompagner Levinas dans les méandres d'une pensée originale de l'affectivité riche en subtilités et ambivalences, qui ne cessera de s'affiner au fil des œuvres. Nous verrons que l'affectivité se situe chez lui dans un entre-deux, étant ce qui inscrit le sujet dans l'être, ou encore ce qui l'immerge dans le monde conçu d'abord comme nourriture, mais aussi ce qui le porte au-delà de l'existence égocentrée et solitaire en l'ouvrant à la transcendance de l'autre.

Les trois chapitres s'emploieront ainsi à tracer le mouvement de la sensibilité dans l'œuvre levinassienne, partant de la honte, passant par la jouissance, pour trouver son climax dans la passion pour l'autre. Ce sera l'objet du premier chapitre « Traumatisme et ontologie » de montrer comment la thématique de l'affectivité en est venue à occuper le centre de la pensée de Levinas, alors que le philosophe rend en un sens la pensée ontologique responsable de l'horreur de la guerre. L'existence ontologique désigne chez lui l'acharnement à être, existence animale qui n'épuise pas la condition humaine. L'humain ne se réalise pleinement que dans la relation interhumaine. Le deuxième chapitre, « Ontologie et matérialité » montrera à cet égard la tension caractéristique de la pensée levinassienne de la subjectivité, qui se produit sur un double plan, ontologique et éthique. Il faut l'inscription ontologique, matérielle, pour rompre avec l'acception théorétique dominant la réflexion philosophique de l'humain. Mais il s'agira de repenser la sensibilité et la corporéité de façon à ce que la condition humaine ne se résume pas au

[75] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*,, p. 103.

« conatus ». La sensibilité comme jouissance, qui décrit dans les textes d'après-guerre le processus d'individuation du sujet, révèlera déjà que la réalisation du sujet au sein de l'être est précaire et même injustifiée. La position dans l'être se déploie comme présent en tant que mouvement d'arrachement à l'être anonyme, et correspond à l'exister égoïste. Or, cette existence « ultramatérielle », qui correspond à l'épreuve corporelle, renferme déjà une exigence de dépasser cette complaisance ontologique, un « Désir d'Infini », comme le dira le philosophe dans *Totalité et infini*. Les situations ontologiques de l'éros et de la paternité montreront à cet effet que l'existence ontologique est d'emblée habitée par une altérité qui force la clôture sur soi. Cette duplication de la sensibilité, ontologique et éthique, n'est pas sans poser des difficultés cependant, que nous allons approcher à travers la catégorie du féminin, un mode d'exister équivoque donnant un aperçu de l'ambivalence attachée au corps et à la sensibilité dans les textes de Levinas. Ce sera dans le troisième chapitre, « La sensibilité comme vulnérabilité », que nous examinerons enfin la posture éthique de la subjectivité à travers la figure de la maternité dont la corporéité qui vit pour et par l'autre est d'emblée signifiante, « Dire » qui correspond au langage en tant qu'il est animé par l'autre. Il s'agira ici de s'intéresser à la surenchère sémantique des dernières œuvres, la pensée de Levinas ne cessant de se radicaliser au point où on en vient à se demander si la tâche de sainteté que le philosophe assigne de la sorte au sujet n'est pas démesurée.

Premier chapitre : Traumatisme et ontologie

Ce chapitre a comme objectif d'introduire à la thématique de l'affectivité dans l'œuvre levinassienne, le philosophe y étant conduit par les circonstances de la vie. Il vise à contextualiser l'entrée en philosophie du jeune Levinas, interprétant l'épreuve de la honte d'être, que le philosophe développe dans un de ses tout premiers essais, *De l'évasion*, comme une initiation à la réflexion philosophique, obligeant à donner à l'existence humaine un ancrage autre que son accomplissement dans l'être. Il convient à cet égard de préciser que l'affect de la honte concerne le rapport à l'être que le philosophe aborde en recourant à la structure de l'ipséité, donc comme rapport à soi-même.

Bien que Levinas y consacre somme toute peu de pages, l'affect de la honte apparaît à des moments stratégiques de l'œuvre levinassienne, lorsqu'il s'agira de discuter de la mauvaise conscience ou encore de dire le plaisir de la chair, voire même la gêne que peut provoquer l'indigence, ce qui fait préjuger de son importance aux yeux du philosophe. Ceci nous a amenée à en faire le leitmotiv des inflexions que connaîtra sa pensée de la sensibilité.

1.1 La honte d'être

Emmanuel Levinas se dit saisi lors de son court séjour à Fribourg en 1928-1929 par la nouveauté de la pensée heideggérienne ainsi que par l'énergie vitale et le charisme que la personne de Martin Heidegger dégageait. D'où le trauma[76] qu'a produit chez lui l'affiliation de ce dernier au parti nazi et surtout son silence la concernant. Ils marqueront à jamais le jeune philosophe, au point d'infléchir de manière décisive sa réflexion philosophique. Cela se remarque

[76] Miguel Abensour parle d'un « traumatisme initial » dans son commentaire sur l'essai du jeune Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Voir Miguel Abensour, « Le Mal élémental », dans Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Éditions Payot & Rivages, 1997, p. 98.

particulièrement dans les deux essais de jeunesse que sont *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* de 1934 et *De l'Évasion* de 1935, dans lesquels Levinas commence à poser les balises d'un espace propre de pensée. Le jeune philosophe y prend ses distances avec la philosophie de l'être. Levinas reconnaît dans la pensée de Heidegger ce qui fut l'une des plus grandes nouveautés dans l'histoire de la métaphysique, la compréhension dynamique de l'être comme temporalisation ou « processus d'effectuation »[77]. La pensée heideggérienne de l'être reproche à la tradition métaphysique d'avoir confondu l'être et l'étant, ce qui l'amène à distinguer deux acceptions à la question de l'être, l'événement d'être ou ce qu'on appelle la dimension verbale, et « ce qui est » ou l'étant. Levinas s'emploiera à montrer que cette compréhension de l'être n'est pas exempte d'écueils théoriques et politiques, amenant à privilégier le rapport à l'être au rapport interhumain.

1.1.1 La honte et la nausée comme « être rivé »

L'originalité de l'essai *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, par rapport à d'autres tentatives de percer le phénomène hitlérien, tient au prisme affectif qui sert à Levinas d'optique interprétative. Les sentiments d'existence sont, selon Martin Heidegger, révélateurs de notre présence au monde. Poursuivant cette démarche, Emmanuel Levinas entreprend ainsi une critique de son maître en l'affrontant sur son propre terrain. Ce que le jeune philosophe appelle de manière fort révélatrice la « philosophie de l'hitlérisme», rendant en un sens la pensée philosophique complice de la barbarie nazie, tient à une disposition affective, voire à un mode d'être propre à la société allemande de l'époque, qui se distingue surtout par une nouvelle manière de comprendre son identité, sur le mode de l'« enchaînement à soi ». Cette « identité-

[77] Cette expression est de Guy Petitdemange, *Philosophies et philosophes du XXème siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 293.

enchaînement »[78], comme l'appelle Miguel Abensour dans son commentaire, rompt avec les différentes manières dont la tradition philosophique avait interprété l'existence humaine, qui, par-delà les approches, avait privilégié la liberté de l'humain de prendre ses distances par rapport au corps, au réel, à l'histoire, etc[79]. Or, enchaînant la société allemande à l'hérédité et au sol, soit au corps et au temps, la philosophie hitlérienne représente un danger sans précédent pour la civilisation européenne. Ceci amène Emmanuel Levinas à la qualifier, dans le « Post-scriptum » ajouté en 1990 à la traduction américaine de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, de « Mal élémental », une « [p]ossibilité qui s'inscrit dans l'ontologie de l'Être, soucieux d'être », et « contre laquelle la philosophie occidentale ne s'était pas assez assurée »[80]. Revenant sur son texte plus de quarante ans plus tard, le philosophe rend de la sorte explicite le lien entre la pensée de l'être et l'idéologie nazie, que ses textes de jeunesse n'avaient fait qu'insinuer. Cela amène Miguel Abensour et Jacques Rolland à suggérer de lire conjointement les essais *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* et *De l'Évasion*, paru dans les mois suivant le premier, faisant l'« hypothèse d'une constellation théorique » entre les deux textes[81]. Bien que la référence au nazisme soit abandonnée dans *De l'Évasion*, l'ontologie heideggérienne, que Levinas interprète comme le « définitif de l'existence », demeure la cible principale de ses propos. Ce définitif tient à l'inamovibilité de la présence à l'être, dont rend compte le sentiment d'« être-rivé ». Levinas fait des affects de honte et de nausée les révélateurs d'une telle manière d'éprouver le rapport à l'être. Ces affects « ontologiques » agiraient, selon

[78] Miguel Abensour, « Le Mal élémental », *op. cit.*, p. 55.
[79] Emmanuel Levinas, *De l'Évasion*, *op. cit.*, p. 8-15.
[80] Emmanuel Levinas, « Post-Scriptum », *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, *op. cit.*, p. 25.
[81] Miguel Abensour, « Le Mal élémental », *op.cit.*, p. 59-60. Dans son introduction imposante à l'essai *De l'Évasion,* Jacques Rolland insiste également sur la proximité théorique des deux textes. Voir : « Sortir de l'être par une nouvelle voie », *op. cit.*, p. 48.

Fabio Ciaramelli, en tant qu'« attitudes de protestation », permettant au jeune philosophe de dénoncer la pensée de l'être[82].

Les deux affects de honte et de nausée, cette dernière étant une version accentuée de la honte, sont révélateurs d'un « inconfort d'être soi », sensibilité moderne que Levinas lit dans la littérature de son temps (années 1930). Il y voit un double mouvement : (1) une nouvelle expérience de l'être-soi qui se conçoit comme « plénitude d'être »; elle révèle une prise de conscience de sa brutalité ou de « l'inamovibilité de notre présence », provoquant (2) une révolte ou encore un besoin d'évasion hors de l'être:

> L'évasion dont la littérature contemporaine manifeste l'étrange inquiétude apparaît comme une condamnation, la plus radicale, de la philosophie de l'être par notre génération. Ce terme que nous empruntons au langage de la critique littéraire contemporaine n'est pas seulement un mot à la mode : c'est le mal du siècle.[…] L'existence temporelle prend la saveur indicible de l'absolu. La vérité élémentaire qu'*il y a de l'être*, de l'être qui vaut et qui pèse – se révèle dans une profondeur qui mesure sa brutalité et son sérieux. Le jeu aimable de la vie perd son caractère de jeu. Non pas que les souffrances dont il menace le rendent déplaisant, mais parce que le fond de la souffrance est fait d'une impossibilité de l'interrompre et d'un sentiment aigu d'être rivé. Mais cette révélation de l'être et de tout ce qu'il comporte de grave et, en quelque manière, de définitif, est en même temps l'expérience d'une révolte. […] L'être du moi que la guerre et l'après-guerre nous ont permis de connaître ne nous laisse plus aucun jeu. Le besoin d'en avoir raison ne peut être qu'un besoin d'évasion[83].

Comme le résume si justement Jean-Luc Thayse, « l'être est un besoin d'évasion »[84]. Or, cette nécessité de sortir de l'être est vécue comme une impossibilité de s'en évader, et c'est de cette contradiction au coeur de l'être dont témoignent les sentiments de honte et de nausée. Levinas reviendra à cette idée d'évasion au moins à deux occasions dans ses textes d'après-guerre, pour dire le mouvement d'« ex-cedance »[85] vers le Bien, ainsi que, trente ans plus tard, l'exigence d'un

---

[82] Fabio Ciaramelli, « De l'Évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 80, no. 4, 1982, p. 556.
[83] Emmanuel Levinas, *De l'Évasion*, *op. cit.*, p. 94-95.
[84] Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1998, p. 27.
[85] Cette formule est employée par Levinas dans l'avant-propos de *De l'existence à l'existant* (1947) afin d'y réitérer l'exigence d'évasion du régime de l'être, sortie à entendre comme

« au-delà de l'être » à laquelle se consacrera son imposant ouvrage *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Il convient de remarquer que, déjà dans l'essai de 1935, Levinas voit dans le plaisir, à entendre ici essentiellement en tant qu'érotisme[86], le phénomène qui rend le mieux compte de la tentative de s'évader hors de l'être. La honte exprime l'échec de cette tentative de sortie de soi qui n'est en fait qu'un malheureux retour à soi, puisqu'il n'en va encore que de soi dans le plaisir.

Ce double mouvement inhérent à la structure existentielle de l'« être-rivé » définit en propre les sentiments de honte et de nausée, ce qui explique leur choix par Levinas pour exprimer l'épreuve du définitif de l'existence. Avant d'aller plus loin dans la lecture de ces deux affects, insistons encore sur le fait qu'il en va dans ce couple honte/nausée de l'exister brut : « *c'est l'expérience même de l'être pur* »[87], avant que quelque chose d'un sujet humain ne se soit constitué[88]. Ceci étant dit, c'est bien de la manière dont l'humain appréhende l'existence qu'il s'agit, « la manière dont il [l'être] se donne dans le rapport que l'homme entretient avec lui »[89]. Car l'essai *De l'Évasion* a comme véritable objet la remise en question de la manière dont la réflexion philosophique a posé depuis l'Antiquité la question de l'être, sous l'égide du Même, et vise plus proche de nous l'ontologie heideggérienne où « il y va dans l'être de cet être même », avec toute la gravité que cette formule comporte pour Levinas. La pensée philosophique s'est embourbée en quelque sorte dans l'ontologie. Bien que Levinas admette les différentes tentatives philosophiques de sortir de l'être, celles-ci ont malheureusement confondu l'être avec ses

---

mouvement vers le Bien. Voir Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 2004, première page de l'« Avant-Propos ».

[86] C'est la lecture que suggère Jean-Luc Thayse dans son essai *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.*

[87] Emmanuel Levinas, *De l'Évasion*, *op. cit.*, p. 116.

[88] Jacques Rolland attire l'attention sur ce point dans son introduction à l'essai *De l'Évasion*, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », *op.cit.*, p. 27. Il faut noter ici que cet exister pur sera caractérisé ultérieurement par Levinas par le terme d'« il y a », p. 43-44.

[89] Jacques Rolland, « Annotations » au texte *De l'Évasion*, *op. cit.*, p. 147.

déterminations ou ses limites. En cela, tant l'idéalisme que le matérialisme n'ont fait qu'affirmer la perfectibilité de l'être en rejetant ses imperfections sur le « dehors »[90]. Or, Levinas renversera la donne, chargeant l'être de l'imperfection que la tradition a vu dans l'autre. Dans leur ouvrage introduisant à la pensée de Levinas, Jacques Rolland et Silvano Petrosino insistent à cet égard sur la particularité de la réflexion levinassienne à propos de la question du « mal », interprétée généralement comme manque. Chez Levinas, l'imperfection qu'il perçoit dans l'être s'entend plutôt comme « plénitude d'être »[91]. Plus précisément, à travers le couple honte/nausée, le philosophe cherchera à mettre de l'avant la brutalité constitutive de cette plénitude d'être soi qui est éprouvée comme écrasante pour cet être même qui ne demande qu'à en finir, pesanteur qui, précisons-le à nouveau, ne tient nullement à la limitation ou la finitude des étants mais au fait même d'être. Cette manière levinassienne de penser le rapport à l'être comme plénitude éprouvée comme enfermement plutôt que comme manque en surprend plus d'un; choisissant, contre Heidegger, de penser l'être sans recourir au néant, Levinas avorte toute possibilité d'ouverture ou d'un au-delà inhérent à l'expérience de l'« être-rivé ». D'où la conclusion radicale d'une nécessité de sortir de l'être[92].

Bien qu'il consente à la dimension morale que le sens commun perçoit dans la honte, Levinas réitère son aspect ontologique, car c'est notre présence malaisée à nous-mêmes ou l'expérience de notre intériorité qui constitue le véritable fond de la honte : « Ce que la honte découvre c'est l'être qui se *découvre*. »[93] Pour exprimer cette intimité à soi qui se révèle selon lui

---

[90] Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.* p. 301.
[91] *Cf.* Jacques Rolland et Silvano Petrosino, *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions La Découverte, 1984, p. 23.
[92] Jean-François Bernier, « Négation et révélation. L'ontologie et la question de l'au-delà dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », *Les études philosophiques. Questions de phénoménologie*, juillet/septembre 2000, p. 335-336.
[93] Emmanuel Levinas, *De l'Évasion*, *op. cit.*, p. 114.

dans la honte, Levinas recourt au thème de la nudité : « La honte apparaît à chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. Elle a rapport à tout ce que l'on voudrait cacher et que l'on ne peut pas enfouir. »[94] D'abord, cette nudité ne se rapporte pas seulement au corps, mais concerne l'entièreté de notre être : « Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses.»[95] Cette dimension d'une présence révoltante à soi-même, qui est le motif central de l'interprétation levinassienne du sentiment de honte en tant qu'épreuve malaisée de l'intimité à soi, laisserait donc présager, tel que le remarque également Jacques Rolland, un motif qui dominera les œuvres de maturité du philosophe, la configuration pour le moins particulière de la subjectivité qui est d'emblée structurée à l'accusatif :

> Ce qui se manifeste ici, c'est une mise en question, si l'on peut dire, non pas de l'être dans l'être-là […], mais de l'être-là dans son être. Mise en question qui, en quelque façon, interrompt la course où il accomplit sa tâche d'être en ayant-à-être. Interruption par laquelle le mouvement de cette course ne va pas son droit chemin, mais se retourne en quelque sorte vers celui qui "courait" – et ainsi le déporte de sa trajectoire et finalement de tout lieu. C'est cela, la honte : la découverte, dans cet arrêt, de notre propre présence comme injustifiée, et déjà, possiblement fautive…[96]

Comme le suggère ce commentaire de Jacques Rolland, Emmanuel Levinas s'explique ici avec Martin Heidegger. Un mouvement se dessine déjà dans cette formule de jeunesse d'une « existence qui se cherche des excuses », pour annoncer la trajectoire de la pensée levinassienne, ce que rend par ailleurs le titre de l'essai *De l'évasion*, laissant entendre un mouvement cheminant de la posture ontologique de l'« être-rivé » à la posture éthique de l'« être en question ». Est-ce abusif dès lors de lire dans la disposition ontologique de la « honte » un

[94] *Idem*, p. 112.
[95] *Idem*, p. 114.
[96] Jacques Rolland, dans « Annotations » qui suivent et commentent l'essai *De l'Évasion*, *op. cit.*, note 6, page 143.

sentiment qui donnera le ton de sa pensée : « la perception de soi-même comme d'un homme *en trop* » ?[97]

La nausée, cette exacerbation de la honte en ce qu'elle manifeste un rapport encore plus étroit à l'être, permet de saisir encore mieux l'antagonisme constitutif de l'être soi perçu comme un enfermement en soi, en tant qu'il est révélateur à la fois de la nécessité et de l'impossibilité de se fuir. Surtout, l'affect de la nausée permet à Levinas de montrer que ce dont il en va avant tout dans la honte, c'est de la présence insupportable à soi, et non du regard inquisiteur du prochain qui désapprouve la conduite du « moi ».

> La nausée comme telle ne découvre que la nudité de l'être dans sa plénitude et dans son irrémissible présence. C'est pourquoi la nausée est honteuse sous une forme particulièrement significative. Elle n'est pas seulement honteuse parce qu'elle menace d'offenser les convenances sociales. […] Dans la nausée la honte apparaît épurée de tout mélange de représentation collective. Quand elle est éprouvée dans la solitude son caractère compromettant, loin de s'effacer, apparaît dans toute son originalité. Le malade isolé qui "s'est trouvé mal" et à qui il ne reste qu'à vomir est encore "scandalisé" par lui-même. […] Le phénomène de la honte de soi devant soi, dont nous parlions plus haut, ne fait qu'un avec la nausée[98].

C'est donc le fait que cette existence soit son propre centre d'attraction ainsi que le malaise qu'un tel mode d'exister suscite que les sentiments de honte et de nausée expriment. Ces deux affects inaugurent ainsi la dénonciation de la pensée ontologique qui ne va qu'en s'accentuant dans les œuvres ultérieures du philosophe[99]. Bien qu'il serait pour le moins réducteur de faire de l'œuvre de Levinas la simple réplique à une philosophie s'étant compromise avec le « mal du siècle », il n'en demeure pas moins que ce « traumatisme initial », dont il était question dans le début de

---

[97] *Idem*, p. 144. Italiques dans le texte.
[98] Emmanuel Levinas, *De l'Évasion*, *op. cit.*, p. 117.
[99] C'est la suggestion que fait Jacques Rolland dans son introduction à l'essai *De l'Évasion*, en proposant de lire les textes de jeunesse de Levinas à partir de son œuvre maîtresse *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ce qui peut être discutable, car cela risque de passer à côté, si l'on peut dire, du caractère percutant de ces essais qui nous semblent parlants en eux-mêmes. Cela étant dit, notre étude n'échappe pas à ce piège. Rodolphe Calin préfère de son côté interpréter les premiers textes de Levinas à partir de la lecture originale qu'ils proposent de l'ontologie, anticipant sur les textes d'après-guerre qui s'emploient à asseoir l'ontologie sur des nouvelles bases. Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.

cette section, a secoué le jeune philosophe au point de le détourner de son projet initial, en tant qu'interprète français des textes savants de la phénoménologie allemande[100], pour s'engager durablement dans la suite de son œuvre à défaire la pensée ontologique, et cheminer progressivement vers une pensée éthique hyperbolique. Ainsi, les affects de honte et de nausée permettent-ils à Levinas de dégager dans un premier temps les structures sous-jacentes à cet « être rivé », soit une manière d'être où il n'en va que d'être[101]. Ces deux affects, par leur portée ontologique, affichent des proximités évidentes avec le sentiment de l'« angoisse » chez Heidegger, et l'« être-rivé » n'est pas non plus sans rappeler la « déréliction » caractérisant la structure existentielle du *Dasein*. Cela est du moins l'interprétation qu'en donne Levinas, qui cherchera à invertir leur sens et avorter leur dimension « ek-statique » pour réitérer surtout leur caractère destinal, à entendre dans son cas comme fatalité[102]. Il convient d'en dire quelques mots.

Nous avons constaté rapidement que ce par quoi Martin Heidegger rénove la pensée métaphysique, c'est une interprétation verbale, dynamique, de l'existence. Cela s'exprime notamment par une compréhension « ek-statique » de l'étant humain, dont rend compte la structure de « déréliction » ou « *Geworfenheit* ». Celle-ci suppose que le *Dasein* soit d'emblée jeté au monde, voire abandonné à ses « possibilités imposées »[103], comme le dit Levinas. Cependant, ce mode d'exister que Heidegger comprend comme l'« effectivité » du *Dasein* n'a

---

[100] *Cf*. Miguel Abensour, « Le Mal élémental », *op. cit.*, p. 98.
[101] L'expression « le *Dasein* est un étant pour lequel, en son être, il y va de son être » se fait en effet insistante dans les textes de Levinas pour dire l'égoïsme ontologique qu'il perçoit dans la pensée heideggérienne de l'être.
[102] Se rapporter ici au texte de 1932 d'Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mai-juin 1932, p. 417. Nous y reviendrons dans la troisième partie de cette étude. Jacques Rolland suggère d'ailleurs, dans son introduction à l'essai *De l'Évasion*, la possibilité de lire cet essai de 1935 comme une « herméneutique de la facticité ».
[103] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 2006, p. 98-100.

rien de définitif mais s'accompagne d'une propension à se projeter dans l'existence et à devancer ses possibilités, mouvement que suggère le terme allemand « *Entwurf* » que Levinas traduit par « projet esquisse». C'est notamment l'affect ontologique de l'angoisse qui constitue la manière d'être « authentique » du *Dasein*, car il permet de lui dévoiler la vérité quant à son existence, le mettant, un peu comme la honte ou la nausée, devant son intimité à soi, qui se réfère cette fois au néant de cette existence. Comme l'explique Jacques Rolland, l'angoisse « conduit au cœur du noeud essentiel de l'être et de l'étant, au cœur de la différence ontologique »[104]. Cependant, cette proximité à l'être n'est pas vécue, dans le cas de l'angoisse, comme « emprisonnement dont il s'agit de sortir »[105], ce qui est la manière dont Levinas interprète le rapport à l'être que révéleraient la honte et la nausée; l'angoisse permet plutôt à l'étant humain d'anticiper sur sa possibilité fondamentale, son « être pour la mort » que son existence parmi les choses et les autres hommes contribuerait à lui masquer[106]. Or, déplore Levinas, dans l'angoisse pour la mort, il en va essentiellement de la « peur pour l'être »[107]. Si la structure existentielle de l'« être-rivé » peut faire écho à la disposition affective de « déréliction », il n'y a rien d'un devancement de soi dans la honte ou la nausée. Ces affects avortent ce moment d'ouverture originelle, qui serait le propre de l'étant humain selon Heidegger, au point d'en dévier la trajectoire et de l'inscrire dans une démarche solipsiste permettant à Levinas de problématiser et ainsi de justifier une autre manière de sortir de soi, qui impliquera en son paroxysme un assujettissement à l'autre.

Avant de quitter cette pensée de jeunesse, il convient de revenir brièvement sur un des éléments essentiels que nous avons jusqu'ici maintenus dans l'ombre, soit la pensée levinassienne

---

[104] Jacques Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », *op. cit.*, p. 36-37.
[105] Emmanuel Levinas, *De l'Évasion*, *op. cit.*, p. 98.
[106] Emmanuel Levinas, « Mourir pour… », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, coll. Biblio essais, paru dans Livre de Poche, 1991, p. 213.
[107] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 20.

du corps qui commence peu à peu à s'esquisser dans ces textes et qui occupera une place de premier ordre dans sa reformulation de la subjectivité, dont nous traiterons dans les deux prochains chapitres. Encore une fois, Levinas aura à s'expliquer avec Martin Heidegger.

1.1.2 L'enfermement au corps

La structure existentielle de l'« être-rivé » décrit une modalité de l'identité, que Levinas prête jusqu'à un certain point à la société allemande des années 1930, et qui constitue, comme nous l'avons mentionné, un revirement par rapport à la manière dualiste dont la philosophie occidentale appréhendait le rapport à soi[108]. Cela correspond au rapport que le moi a à son corps, conçu traditionnellement sur le mode de l'avoir, en tant qu'objet extérieur à l'esprit[109]. Or la « philosophie de l'hitlérisme » non seulement réintègre le corps dans la structure du Même, mais réduit le sujet à sa corporéité, ce qui s'exprimera par une exaltation des aspects biologiques, du sol ou de l'hérédité. Bien que Husserl soit parmi les premiers à s'être intéressés à l'expérience du « corps propre », il reviendra à Merleau-Ponty de dégager toute la complexité de l'expérience humaine de la corporéité, se mouvant entre les pôles de l'être et de l'avoir[110]. Levinas reprendra à son compte plusieurs éléments de cette nouvelle pensée du corps, lorsqu'il sera question de décrire les épreuves de la douleur ou de la fatigue par exemple. Pour l'instant, il s'agit surtout dans ces deux essais de jeunesse de souligner les dangers de l'absolutisation hitlérienne du corps

---

[108] Miguel Abensour remarque à la suite de Jacques Rolland que la structure de l'« être rivé » ne convient que partiellement pour décrire la manière d'être du peuple allemand de l'époque nazie, puisque tel que mentionné, les affects de honte et de nausée, qui sont censés exprimer cette modalité existentielle de l'« être rivé », se caractérisent par un antagonisme interne, la plénitude de soi s'accompagnant d'une révolte, ce qui ne serait pas le cas de la manière « hitlérienne » d'être, satisfaite de sa suffisance. Cela amènera Miguel Abensour à constater que « Le peuple allemand sous l'emprise du national-socialisme est *au-delà* de la honte », dans « Le Mal élémental » *op. cit.*, p. 86.

[109] *Idem*, p. 60-67.

[110] Marc Richir, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993, p. 6.

qui assujettit tout un peuple à ses liens de sang, et de laisser entendre à des rapprochements avec l'« ontologie heideggérienne », bien qu'il faille préciser de suite que le nom de Martin Heidegger n'y soit pas mentionné.

Tant Miguel Abensour que Jacques Rolland soulignent la difficulté de rattacher Martin Heidegger à une telle pensée organiciste du corps[111]. C'est d'ailleurs ce qui rajoute à la consternation de Levinas lui-même quant à l'affiliation de Heidegger à une idéologie qui fait du motif biologique son fonds même. On lit en effet dans la *Lettre sur l'humanisme* de Martin Heidegger : « Le corps de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal. […] Que la physiologie et la chimie physiologique puissent étudier l'homme comme organisme, du point de vue des sciences naturelles, ne prouve aucunement que dans ce "caractère organique", c'est-à-dire dans le corps expliqué scientifiquement, repose l'essence de l'homme. »[112] C'est plutôt dans le langage que réside le trait spécifique à l'étant humain. Cela suggère que le corps est d'emblée encastré dans des couches de sens qui le précèdent et le disposent dans le monde. Ce n'est donc pas sa pensée du corps qui permettait de comprendre le ralliement de Martin Heidegger au nazisme, mais plutôt sa compréhension de l'existence sous le prisme du « souci », suggère Miguel Abensour. Faisant de l'étant humain le « gardien du sens de l'être », le philosophe allemand enfermerait l'humain dans une structure existentielle tautologique qui ne fait aucune place au prochain :

> Au-delà de la problématique du corps, Levinas invite à creuser plus profondément, à distinguer sous l'enchaînement au corps, une position de l'être, de l'homme dans l'être qui est enfermement dans la finitude de l'être – ou l'être comme enfermement – comme si le souci d'être, la tâche d'être soi, constituait l'horizon indépassable du *Dasein*[113].

---

[111] Miguel Abensour, « Le Mal élemental », *op. cit.*, p. 93. Nous reviendrons sur cette lecture du corps chez Heidegger dans le deuxième chapitre de la troisième partie de la thèse lorsqu'il s'agira de rendre compte des tensions dans la conception levinassienne du corps et de la sensibilité.
[112] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 59.
[113] Miguel Abensour, « Le Mal élémental », *op. cit.*, p. 97.

Dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Levinas laisse entendre que l'« enchaînement au corps » qui faisait le propre de l' « être allemand » à l'époque nazie se caractérisait par un tel mode d'exister « pour soi », « installé dans sa suffisance »[114]. L'« assujettissement au corps » excède toutefois l'aspect biologique, ce qu'un retour sur l'affect de la honte permet d'étayer. Telle que nous l'avons entendue, la corporéité oriente toute la signification de l'existence; le corps n'est pas seulement le corps physique mais le lieu où s'accomplit l'existence, ce qui laisse déjà supposer à un lien privilégié entre la sensibilité et la corporéité dans la pensée levinassienne[115]. Loin de se réduire à son rôle traditionnel de seconder la pensée, la sensibilité corporelle exprime pour le meilleur et pour le pire une manière particulière de se rapporter à l'existence.

La honte et la nausée montrent à cet égard ce qu'il y a de définitif dans le fait d'être réduit à son corps, avortant toute possibilité de distance à soi, ce qui est le trait même du processus de l'identification qui présuppose généralement une distance entre le moi et le soi, impliquant un détour de la conscience par le monde avant de retourner à soi. La lecture conjointe des deux textes de jeunesse suggère que la présence « irrémissible » à soi, qu'expriment les sentiments de honte et de nausée, pourrait être lue comme une indivisibilité entre le moi et le corps, « enchaînement originel inéluctable », dit Levinas de manière percutante dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*[116]. C'est ce dont rend compte notamment le motif de la nudité évoqué plus haut, qui décrit dans le contexte de l'essai *De l'évasion* la « présence révoltante à soi ». Bien qu'elle ne concerne pas uniquement le corps, la nudité reste cependant la relation essentielle que Levinas avance pour expliciter le définitif de la présence à soi.

---

[114] Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, *op. cit.*, p. 21.
[115] *Cf.* Rodolphe Calin, « Le corps de la responsabilité, sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas », *Les études philosophiques*, 2006, vol. 3. no. 78, p. 297-316.
[116] Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, *op. cit.*, p. 19.

> Mais ce n'est pas par hasard que sous la forme poignante de la pudeur, la honte se rapporte en premier lieu à notre corps. C'est celle que l'on veut cacher aux autres, mais aussi à soi-même. Cet aspect est souvent méconnu. […] Si la honte est là, c'est que l'on ne peut pas cacher ce que l'on voudrait cacher. La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l'impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, la présence irrémissible du moi à soi-même. La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être, de son intimité dernière. Et celle de notre corps n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité, de son expression brutale dont on ne saurait ne pas prendre acte.[117]

Comme il sera discuté dans la prochaine section, l'absurdité de cette manière de comprendre l'existence tient non seulement à ce qu'elle fut imposée de la sorte au peuple allemand, mais surtout à la situation intenable devant laquelle le national-socialisme a mis les Juifs d'Europe, quel que fût leur rapport à l'identité et à la tradition juive.

1.2 « Être juif »

Si Levinas se révolte ici contre ce qu'il pensait être le propre de la manière allemande de se rapporter à l'existence dans les années 1930, c'est donc aussi que cette structure existentielle de l'« être-rivé » et l'enfermement au corps qui y est associé ont été imposés à l'existence juive également. C'est surtout cela le tragique d'être soi qu'aura révélé le mythe racial : le Juif ne pouvait pas ne pas être juif, la société nazie ne lui laissant aucune possibilité d'échapper à sa condition. Même en tant qu'assimilé, la fatalité de cette filiation le rattrapa. Comme le remarque très justement Catherine Chalier, « l'accusation qui pèse sur lui le voue à la fois à être irrémédiablement ce qu'il est et, de façon contradictoire et folle, à ne pas avoir le droit de l'être »[118]. Accolant de la sorte le Juif à sa judéité, on lui refuse paradoxalement le droit d'exister, désarroi dont témoignent les rescapés des camps. Dans un article publié en 1947, « Être juif »[119],

[117] Emmanuel Levinas, *De l'Évasion*, *op. cit.*, p. 112-113.
[118] Catherine Chalier, « L'acuité de l'espoir », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 530.
[119] L'article « Être juif » publié une première fois en 1947 sera repris dans *Cahier d'études levinassiennes*, no. 1, 2002, p. 99-107.

qui est resté longtemps inconnu, Emmanuel Levinas appellera cette facticité de l'existence juive l'« être juif ». Benny Lévy donne à entendre que cet article donne le ton de ce que sera la réflexion future du philosophe annonçant son cheminement vers une pensée « au-delà de l'être » : « Le texte « Être juif » fonctionne, disions-nous, comme un arrière (secret) des textes publiés au grand jour, réserve séminale des possibilités à-venir du penser "philosophique". Texte-père. Dans la guerre métaphysique entre le Père vivant et le Père inconnu, guerre à l'arrière de tout texte lévinassien, ce texte-père devait rester secret. »[120]

Dans ce texte, Levinas revient sur des éléments déjà travaillés dans une série d'articles publiés dans les années 1930 dans la revue de l'Alliance israélite universelle, *Paix et droit*[121]. Levinas distingue entre deux sensibilités philosophiques, le « paganisme » et le « judaïsme », qui sont aussi deux « manières de vivre et de sentir ». L'existence païenne, qui est enfermée dans le monde, est associée dans un article de 1935, « L'actualité de Maïmonide », à la philosophie d'Aristote incapable de sortir de l'être, alors que Maïmonide fait montre d'une pensée « qui dépasse le monde ». Sophie Nordmann explique : « La philosophie de Maïmonide se distingue donc fondamentalement de celle d'Aristote en ce qu'elle fait une place à la transcendance absolue de Dieu par rapport au monde, là où la philosophie aristotélicienne maintient une immanence mutuelle de Dieu et du *cosmos*. »[122] Cela n'est pas sans faire penser à la critique de l'hitlérisme dans le texte de 1934, étant donné le primat qu'il avait accordé au corps et au sol, ou encore à la pensée ontologique dans l'essai de 1935, où le philosophe avait qualifié « [t]oute civilisation qui

---

[120] Benny Lévy, « Commentaire de l'Être juif », dans *Cahiers d'études lévinasiennes*, no. 1, 2002, p. 107-117.

[121] Jacques Rolland évoque également la possibilité de lire le thème de l'« être juif » dans l'optique de l'« être rivé ». Voir ses « Annotations » à la fin de l'essai *De l'Évasion*, *op. cit.*, note 1, p. 131-132. On y trouvera les références aux articles de Levinas publiés dans *Paix et droit*.

[122] Sophie Nordmann, *Philosophie et judaïsme. H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas*, Paris, PUF, 2008, p. 116.

accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie [du] nom de barbare »[123]. Si Levinas donnait crédit à ses aspirations, l'idéalisme s'avérait néanmoins incapable de penser la sortie de l'être : « au moment même où il s'imagine l'avoir dépassé il en est envahi de toutes parts. » Ceci laisse présager que « l'affranchissement » de la réalité sensible n'était peut-être pas la bonne voie de sortir de l'être. Levinas ne le dit pas ainsi, qui pose plutôt qu'en lui « consiste incontestablement la valeur de la civilisation européenne : dans son inspiration première l'idéalisme cherche à dépasser l'être. » Ce ne sera toutefois pas la voie que le philosophe empruntera, bien qu'il fasse sienne cette aspiration idéaliste de « dépasser l'être ». Rapportons-nous au paragraphe qui conclut cet essai de 1935 :

> La seule voie qui s'ouvre dès lors pour donner satisfaction aux exigences légitimes de l'idéalisme sans entrer cependant dans ses errements, c'est mesurer sans crainte tout le poids de l'être et son universalité, reconnaître l'inanité de l'acte et de la pensée qui ne peuvent pas tenir lieu d'un événement qui dans l'accomplissement même de l'existence brise cette existence, acte et pensée qui ne doivent pas par conséquent nous masquer l'originalité de l'évasion. Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes[124].

C'est peut-être à cette audace de Levinas que référait Agamben lorsqu'il dit dans son introduction à *Ce qui reste d'Auschwitz* que la nouvelle pensée éthique nécessitait de bannir certains mots ou en tout cas de leur faire dire autre chose qu'ils ne disent, comme le proposera à son tour Derrida. Commentant ce fragment dans ses « Annotations » de l'essai de Levinas, Jacques Rolland fait justement remarquer que « la civilisation européenne ne tient pas seulement à son origine grecque […] mais encore à son origine hébraïque. »[125] Il renvoie à l'article sur Maïmonide que nous venons de mentionner, écrit la même année que *De l'évasion*, en laissant entendre qu'il permet d'éclairer ce paragraphe pour le moins énigmatique. En effet, à cette

[123] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 127.
[124] *Ibid.*
[125] Jacques Rolland, « Annotations », *op. cit.*, note 11, p. 153.

attitude « païenne » qui enracine dans l'être, Levinas oppose « la sagesse d'Israël », comme l'appelle J. Rolland, alors que Levinas parle plutôt du « sentiment d'Israël à l'égard du monde » :

> Dans ce monde se suffisant à lui-même, le païen est enfermé. Il le trouve solide et bien assis. Il le trouve éternel. Il règle sur lui ses actions et sa destinée. Le sentiment d'Israël à l'égard du monde est tout différent. Il est empreint de suspicion. Le juif n'a pas dans le monde les assises définitives du païen. Au milieu de la plus complète confiance accordée aux choses il est rongé par une sourde inquiétude. Pour inébranlable que le monde apparaisse à ceux qu'on appelle les esprits sains, il contient pour le juif la trace du provisoire. C'est la folie ou la foi d'Israël. Maïmonide lui a donné une expression philosophique, il en précise le vrai sens et l'originalité[126].

Ainsi, comme le remarque à son tour Sophie Nordmann, « l'opposition du paganisme et du judaïsme se pose en termes d'enfermement dans le monde. »[127] Ce sont l'exode et le déracinement, la manière juive de se rapporter à l'existence, si l'on peut le dire ainsi, qui trouve dans sa croyance un point d'Archimède permettant au Juif de relativiser ses attachements mondains. Levinas reviendra plus tard à cette opposition entre ces deux attitudes à l'égard de l'être dans un texte court mais non moins percutant, « Heidegger, Gagarine et nous », où il associe explicitement cette modalité « païenne » d'être à l'attachement du philosophe Martin Heidegger à la nature et son amour pour la campagne, dont témoignerait entre autres son admiration pour certains poètes allemands, tel Hölderlin par exemple. Cet attachement au paysage, qui est « la scission même de l'humanité en autochtones et en étrangers », serait plus néfaste à l'humain que ne l'est la technique, que Heidegger avait considérée comme le paroxysme de l'existence inauthentique de l'étant humain qui se serait ainsi écarté de sa tâche de gardien du sens de l'être[128]. Or, la technique permet selon Levinas de creuser la distance à l'être et au monde. De même, poursuit-il ailleurs :

---

[126] Emmanuel Levinas, « L'actualité de Maimonide », passage cité par Sophie Nordmann dans *Philosophie et judaïsme. H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas*, *op. cit.*, p. 118. Voir aussi Jacques Rolland, « Annotations », *op. cit.*, note 11, p. 154.
[127] Sophie Nordmann, *Philosophie et judaïsme*, *op. cit.*, p. 118.
[128] Emmanuel Levinas, « Heidegger, Gagarine et nous », *Difficile liberté*, Paris, Éditions Albin Michel, 1976, p. 325.

> (Il n'est pas sûr que le national-socialisme provienne de la réification mécaniste des hommes et qu'il ne repose pas sur un enracinement paysan et une adoration féodale des hommes asservis pour les maîtres et seigneurs qui les commandent). Il s'agit d'une existence qui s'accepte comme naturelle, pour qui sa place au soleil, son sol, son *lieu* orientent toute signification. Il s'agit d'un *exister* païen. L'Être l'ordonne bâtisseur et cultivateur, au sein d'un paysage familier, sur une terre maternelle. Anonyme, Neutre, il l'ordonne éthiquement indifférent et comme une liberté héroïque, étrangère à toute culpabilité et à l'égard d'Autrui[129].

Ainsi qu'à la honte, a-t-on envie d'ajouter. Nous avons vu dans l'étude de la honte plus haut qu'en tant que malaise d'être elle exprime aussi une aspiration à sortir de l'enfermement dans l'être. Il serait donc faux de dire que les nazis avaient honte, laisse notamment entendre Miguel Abensour lorsqu'il dit de l'hitlérisme qu'il correspondait plutôt à une « expérience de l'être rivé, mutilée en quelque sorte »[130]. Et nous avons vu dans les textes des survivants abordés dans notre « Introduction » que c'étaient souvent les rescapés qui témoignaient leur honte d'êtres humains. Il convient dès lors de se demander si l'épreuve de la honte ne serait pas plutôt une autre manière de dire cette « inquiétude d'être » caractérisant selon Levinas la sensibilité juive. Catherine Chalier a encore une fois le mot juste pour dire la condition « troublante et paradoxale » qui guettait le jeune philosophe juif, car ces analyses de la posture juive témoignent aussi d'un désarroi : « Le paradoxe tragique du désespoir inaugural qui se dessine dans ces premiers livres de Levinas est donc le suivant : c'est précisément celui qui a le sentiment de n'être pas chez soi dans le monde, d'être étranger à l'être, qui est acculé à être ce qu'il est de façon irrémissible – sans sortie, sans ailleurs – et, en même temps, qui est accusé de ne pas y avoir droit. »[131]

Sans pouvoir approfondir ici la question du rapport d'Emmanuel Levinas au judaïsme ou à la pensée juive, mentionnons néanmoins le lien que fait remarquer Guy Petitdemange entre le

---

[129] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 236-237. Les parenthèses sont de Levinas. Il ne serait pas sans intérêt d'interroger leur raison d'être. Ce passage est clairement destiné à Martin Heidegger, et avons-nous dit, le rapport de Levinas à ce dernier est loin d'être simple; il dit son admiration et même sa dette philosophique, mais l'indignation semble le plus souvent l'emporter.
[130] Miguel Abensour, « Le Mal élémental », *op. cit.*, p. 82.
[131] Catherine Chalier, « L'acuité de l'espoir », *op. cit.*, p. 530.

motif de la corporéité qui s'avéra central au développement de sa pensée et le rapport du philosophe à la tradition hébraïque, laissant entendre qu'il en va dans la relation de Levinas à cette tradition d'une sorte d'incorporation. « Avant même d'être une évidence intellectuelle, c'est une tradition incorporée, aussi mystérieuse finalement que son propre corps, une sorte de corps-lettre-écriture, non par volonté mais par immersion dans la chaîne des généalogies, revendication d'un droit à la parole à partir d'un lieu qui toujours tient. »[132] Rodolphe Calin souligne à son tour l'attention que Levinas a lui-même porté à la matérialité de l'écriture juive, comme si Dieu habitait la lettre. « Autrement dit, son corps est un corps écrit, ou encore, un corps qui s'écrit, la lettre assurant ici le lien du corps et de l'écriture. »[133]

Nous traiterons de ce lien entre le corps et l'écriture, en rapport à l'identité juive, dans la deuxième partie de notre étude, lorsqu'il sera question de la judéité chez Jacques Derrida. Ce n'est pas dire pour autant que ce lien au corps que les deux commentateurs soulignent se rapporte à l'« être rivé ». Guy Petitdemange mentionne à cet égard la réticence de Levinas à se laisser qualifier de penseur juif, peut-être par crainte que cela n'amène à déconsidérer la teneur proprement philosophique de sa pensée. Cela étant dit, le philosophe n'a pas fait un secret de l'importance de son héritage juif pour sa pensée. Dans un texte paru dans *Entre nous*, Levinas réitère l'« obligation » que le philosophe canadien Émil Fackenheim adresse aux Juifs de : « vivre et de rester Juifs pour ne pas se faire complices d'un projet diabolique. Le Juif après Auschwitz, commente Emmanuel Levinas, est voué à sa fidélité au judaïsme et aux conditions matérielles et même politiques de son existence. Cette réflexion finale du philosophe de Toronto, formulée en des termes qui la rendent relative à la destinée du peuple juif, peut recevoir une

[132] Guy Petitdemange, *op. cit.*, p. 265 et p. 266.
[133] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit.*, p. 336-337.

signification universelle »[134], dit-il. Nous verrons en effet que Levinas fera de « l'inquiétude juive » le cœur de sa conception du sujet qu'il déterminera comme une réponse à un appel à secourir l'autre, dont rend compte l'expression « Me voici » que nous discuterons dans le troisième chapitre. Il s'agira donc pour le philosophe d'universaliser l'enseignement juif, montrant qu'il en va de l'essence même de l'humain. Catherine Chalier résume ainsi cette attitude qu'on pourrait dire universaliste que Levinas adopte à l'égard du judaïsme, voire l'esprit judaïque que sa pensée dégage :

> Levinas estime […] que ce que l'âme du juif éprouve et découvre, dans la singularité de son destin – ici celui de la persécution – loin de l'arracher à l'humanité, le fait au contraire entrer, contrainte et forcée, dans les modalités de l'humain irréductibles à la persévérance naturelle des êtres dans leur être. Cette singularité lui fait en effet découvrir une modalité d'inquiétude sans merci et […] une "acuité d'espoir dans le désespoir" qui "naturellement" – c'est-à-dire, évidemment, sans que cet universalisme-là admette la moindre réserve – concerne chaque âme en tant qu'elle s'éveille à un destin humain excessif par rapport au cours naturel des choses. L'âme humaine (*nechama*), l'âme dont la respiration (*nechima*) se fait au rythme d'un autre, comme l'œuvre ultérieure de Levinas l'expliquera, n'est en effet pas une donnée de nature, mais la possibilité de la vie humaine qu'elle annonce ne souffre pas d'être réservée à certains[135].

S'il y a lieu d'universaliser l'enseignement juif, c'est donc parce qu'aux yeux de Levinas il en va essentiellement d'une éthique « proprement humaine ». Soulignons à cet égard le retentissement qu'a connu depuis les années 1980 la pensée d'Emmanuel Levinas en France et en Amérique du Nord après avoir été ignorée pendant plusieurs décennies, relayée par l'attention portée à la pensée juive par Jean-François Lyotard et surtout par l'attention que lui a portée Jacques Derrida. « Il aura obligé »[136], écrit Derrida dans un commentaire de 1980 qu'il lui a consacré, ce qui dit tout le poids de cette pensée. Quant à savoir si c'est la philosophie de Levinas qui a accueilli ainsi l'enseignement juif ou si ce n'est pas plutôt le contraire, nous n'en savons que trop peu. Notons

---

[134] Emmanuel Levinas, « La souffrance inutile », *Entre nous*, *op. cit.* p. 109-110.
[135] Catherine Chalier, « L'acuité de l'espoir », *op. cit.*, p. 531. La philosophe commente ici des passages de l'article levinassien « Être juif » mentionné plus haut.
[136] Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, p. 159. Cette phrase revient comme un mantra tout au long du texte. Nous en discuterons plus tard dans notre étude.

seulement que l'inéluctabilité d'être juif, avec ses accents les plus tragiques, aura révélé le véritable sens de l'humanité, le statut d'« élu » qui incombe à l'humain en tant qu'il est voué à son prochain. Car, pour Levinas, « ce qu'est un homme, nous le découvrons d'abord proprement dans la rencontre avec l'autre homme et cet homme, à son tour, nous rencontre comme visage. »[137]

Les suites de notre discussion de la pensée levinassienne s'emploieront à interpréter ce développement de l'« être rivé » à l'être (corps), et enfin à l'« être pour l'autre », en suivant notamment les inflexions qu'aura connues l'affect de la honte tout au long de ce cheminement, qui constitue notre point d'entrée dans la pensée de Levinas. C'est dans l'essai *De l'Évasion* que le jeune philosophe posa les balises d'une manière tout à fait originale de penser : le motif de l'évasion. Cet impératif de « dépasser l'être » s'impose à lui suite à un examen critique de la pensée ontologique depuis les philosophes grecs, trouvant sa source chez Aristote, et que Heidegger « prolonge et achève »[138]. Elle a donné lieu à une structure de l'identité qui s'éprouve comme « être-rivé », qu'exprimeraient la honte et la nausée. Or, ces affects ontologiques font montre d'une dynamique antagonique, un « plein de soi » qui contient son propre impératif d'évasion. Il s'agira dans ce qui suit de rendre compte de cette voie levinassienne de « sortie de l'être » que le texte *De l'Évasion* laisse en suspens, après avoir conclu à l'échec de la pensée idéaliste, suggérant que cette sortie nécessite de philosopher autrement, d'être peut-être à l'écoute de son autre, juif, ce qui veut dire, de l'humain, comme nous l'avons rapidement montré. Cette

---

[137] Peter Kemp, *Levinas, une rencontre philosophique*, *op. cit.*, p. 22.

[138] Nous empruntons cette expression à Jean-François Courtine, « L'ontologie fondamentale d'Emmanuel Levinas », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 103. Dans cette communication Jean-François Courtine rappelle notamment que loin d'exalter la question de l'être dans la métaphysique occidentale, Heidegger s'emploie plutôt à la « déconstruire », aspect que Levinas tend souvent à court-circuiter.

voie de sortie s'ouvre dans les textes ultérieurs du philosophe comme position du sujet dans l'être. Ce processus d'avènement du sujet se déploie en deux lieux, comme l'a noté Rodolphe Calin[139], ou plutôt doublement : comportant un moment ontologique, ce qui implique de rompre avec l'anonymat de l'être; ainsi qu'une dimension éthique, le sujet se renouvelant au rythme des rencontres avec l'autre, trouvant dans la « sainteté » ou l'être pour l'autre, ce qui est une autre manière de dire l'inquiétude juive, son véritable accomplissement.

En effet, si on conçoit le plus souvent Emmanuel Levinas comme le philosophe de l'Autre, il est tout aussi légitime de le lire par le prisme de la subjectivation, ou de l'égologie comme le dit R. Calin. L'avènement de la subjectivité éthique se déploie comme mouvement d'« ex-cedance », pour reprendre la formule qu'emploie Levinas dans sa préface à *De l'existence à l'existant*, allant de l'arrachement à l'« *il y a* » à la sujétion à l'autre, ce, en passant par une phase d'intériorisation jouissive, qui est la condition de l'ouverture éthique du sujet. Nous allons donc suivre Levinas dans sa description du processus de subjectivation (ontologique et éthique), en mettant l'emphase sur sa dimension corporelle et sensible, à travers une série de situations existentielles caractéristiques, qui sont, ainsi que nous allons l'argumenter, connotées corporellement, telles la jouissance, la volupté, la caresse, la fécondité, et enfin la maternité, qui seront abordées à tour de rôle.

[139] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit*. Nous avons malheureusement pris connaissance de ce commentaire fort précieux, qui s'intéresse à la dimension affective de la pensée levinassienne, une fois notre chapitre fini, et n'avons pu en tenir compte que de façon marginale.

Deuxième chapitre : Ontologie et matérialité

Si le motif de l'évasion connaîtra bien des déplacements au fil des textes levinassiens[140], l'aversion du philosophe à l'égard de la persistance à être se maintient, elle, tout au long de son œuvre. À la source du besoin d'évasion, c'est l'être pur ou la plénitude d'être, insistait déjà Levinas dans son texte de 1935. « L'être est "imparfait" en tant qu'être et non pas en tant que fini. »[141] Dans le texte de 1947, *De l'existence à l'existant*, Levinas précise que c'est la manière de Heidegger de comprendre l'être à partir du néant, comme finitude, qui était ainsi visée. « L'être ne comporte-t-il pas d'autre vice que sa limitation et que le néant ? N'a-t-il pas dans sa positivité même quelque mal foncier ? », demande le philosophe[142]. C'est donc cette plénitude ou « surprésence de l'être » que Levinas prendra comme point de départ pour réinterpréter le rapport à l'être, qui concerne, tel que nous l'avons spécifié, la question de l'ipséité. Cette « surprésence », il la pense désormais à partir du motif de l'« *il y a* », qui désigne l'être impersonnel. Faisant écho à la discussion de l'être rivé, cette notion se présente comme une critique de la façon dont la métaphysique occidentale a pensé l'être dans la lignée d'Aristote, c'est-à-dire comme fait accompli, privant de toute possibilité de transcendance :

> La philosophie heideggérienne marque précisément l'apogée d'une pensée où le fini ne se réfère pas à l'infini […], où toute déficience n'est que faiblesse et toute faute, commise à l'égard de soi, – aboutissement d'une longue tradition de fierté, d'héroïsme, de domination et de cruauté. […] Heidegger ne résume pas seulement toute une évolution de la philosophie occidentale. Il l'exalte en montrant de la façon la plus pathétique son essence anti-religieuse devenue une religion à rebours. […] En somme, les thèses connues de la philosophie heideggerienne : la précellence de l'Être par rapport à l'étant, de l'ontologie par rapport à la métaphysique, achèvent d'affirmer une tradition où le Même domine l'Autre, où la liberté – fût-elle identique à la raison – précède la justice. Celle-ci ne consiste-t-elle pas à mettre avant les obligations à l'égard de soi, l'obligation à l'égard de l'Autre – à mettre l'Autre avant le Même[143]?

---

[140] Jacques Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », *op. cit.*, p. 65.
[141] Emmanuel Levinas, *De l'Évasion*, *op. cit.*, p. 120.
[142] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, 20.
[143] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 236-238.

Cet extrait constitue un condensé du projet philosophique de Levinas, bien que ce mot ne convienne peut-être pas. Le mouvement du Même vers l'Autre était la réponse du philosophe au désarroi du siècle, à tant de souffrance humaine, à l'humain qui est mort à Auschwitz. Ce mouvement concerne l'éveil du moi à autrui. Autrui se présente comme « visage », notion essentielle qui exprime l'irréductibilité de la personne humaine. Ce mouvement de sortie de l'être, le philosophe le rend dans son avant-propos à *De l'existence à l'existant* comme un mouvement d'« ex-cedance », en tant que « mouvement vers le Bien » qui se réclame de l'intuition platonicienne d'un « Bien au-delà de l'être »[144]. Cela donne le ton pour les développements futurs, car avant de penser la relation à l'autre il faut repenser le rapport à soi. C'est ce à quoi s'emploie le texte *De l'existence à l'existant*, qui traite de l'avènement du sujet dans l'être, alors que *Le temps et l'autre* permet de voir que la relation à autrui se conçoit comme temporalisation de l'existence. Cela correspond à la discussion des deux premières sections du présent chapitre : « La matérialité de l'existence » et « La sensibilité comme jouissance ». La troisième section, « La vie économique – ajournement de la mortalité », introduira, elle, à la discussion du rapport au monde dans le texte majeur *Totalité et infini*, qui procède à une systématisation de la pensée qui se dégage des textes d'après-guerre. La quatrième section, « La place du féminin dans la réévaluation de la sensibilité », montrera qu'habiter le monde suppose la présence de l'autre, et notamment de l'altérité intime de la féminité qui rend possible le recueillement du moi et dispose le « chez soi » à l'accueil de l'autre.

2.1 La matérialité de l'existence

La position d'un étant singulier dans l'être se déploie comme un mouvement en soi. En effet, aussi surprenant que cela puisse sembler après tout ce qui vient d'être dit de la modalité de

[144] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, première page de l' « Avant propos ».

l'être rivé comme enfermement en soi, l'avènement du sujet prendra dans un premier temps la voie de ce que Jacques Rolland a appelé une « évasion en soi ». Cela correspond à la structure de ce que Levinas appelle dans *De l'existence à l'existant* l'« hypostase », qui est la première figure du sujet : « Conscience, position, présent, "je" […] ils sont l'hypostase », explique Levinas[145]. Il s'agit ici pour le philosophe de rompre tant avec l'acception théorétique de la subjectivité transcendantale dans la phénoménologie husserlienne, d'après laquelle la conscience se donne à soi en posant le monde, qu'avec l'être impersonnel qui est la manière dont il interprète la neutralité du *Dasein* chez Heidegger. Sa réponse est donc de concevoir l'ontologie comme matérialité et le sujet comme substance. Le processus de subjectivation, ou plutôt d'individuation, ce qui rend peut-être mieux l'esprit de ces premiers essais car Levinas y parle aussi de « substantivité », se déploie en plusieurs moments, que Jean-François Courtine résume de manière efficace :

> [S]éparation, non participation, puis comme autoposition, localisation, jouissance, puis jouissance différée, travail, possession et enfin être chez soi, auprès de soi, recueil, sous la figure accueillante et féminine de la demeure; mais ce procès de subjectivation […] c'est aussi un processus essentiellement et structurellement inachevé, un processus qui appelle nécessairement […] la rupture que marque la rencontre de l'altérité radicale…[146]

Il ne s'agira pas de traiter ici en détail de toutes ces étapes, d'où l'intérêt de ce bref résumé, mais plutôt d'esquisser un portrait général en mettant l'emphase sur ce qui fait le véritable objet de ce chapitre, donner un aperçu de l'importance de la sensibilité dans la philosophie de Levinas, ainsi que du déplacement de la signification de la sensibilité allant du « pour soi » au « pour l'autre », que la discussion du troisième chapitre viendra étayer. Comme il s'agira de le montrer, cette « venue en soi » qui est le mouvement du « sujet-hypostase » consiste en un s'éprouver soi-

[145] *Idem*, p. 141-142.
[146] Jean-François Courtine, « L'ontologie fondamentale d'Emmanuel Levinas », *op. cit.*, p. 107-108.

même. Il s'agira de voir en quoi cette affection de soi se distingue de la « patence à soi » que dénonçait le jeune Levinas dans *De l'Évasion*.

2.1.1 De l'« il y a » à la conscience incarnée

Ainsi que nous l'avons montré, Levinas use dans son essai de 1935 des affects de honte et de nausée pour rendre compte de la dynamique antagonique de la structure d'être soi, qui se déploie comme « plénitude d'être » encombrante pour cet être-même que le jeune philosophe comprend comme un « Soi » qui étouffe de sa « surprésence », au point d'éprouver l'urgence de s'en évader. La honte ainsi que la nausée lui permettent d'accéder à cette « patence de l'être » ou ce qu'il appelle aussi la « nudité ». Le motif de la nudité s'entend ici comme une « *pure* auto-affection »[147], soit une affectivité immanente qui correspond à une présence à soi sans distance, ce dont rend compte l'expression de l' « être-rivé à soi » que nous avons déjà évoquée. Dans les textes d'après-guerre, *De l'existence à l'existant* et *Le Temps et l'Autre*[148], qui annoncent la problématique de son livre majeur *Totalité et Infini*, ce pur fait « qu'il y a de l'être » sera remobilisé pour rendre compte de ce qu'il appelle maintenant l'« *il y a* », qui s'entend comme l'être anonyme, l'« exister sans existant » pour employer la terminologie de ces textes, ou encore

[147] Cette expression est de Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit*, p. 18. C'est aussi Rodolphe Calin qui écrit le « Soi » avec la majuscule, qui correspond à la structure de l'identité que critique Levinas dans l'essai de 1935, *De l'évasion*. Rodolphe Calin attire ainsi l'attention sur la façon particulière qu'a Levinas de rendre compte de l'être en recourant à la structure de l'ipséité.

[148] Le livre *De l'existence à l'existant* a été commencé avant la deuxième guerre et rédigé en large partie en captivité. Il fut publié en 1948. Le texte *Le temps et l'autre* est composé de quatre conférences de 1946/1947 prononcées au Collège philosophique fondé par Jean Wahl. Il a été publié en 1948. Nous allons référer à ces deux livres dans la suite du chapitre comme les textes de 1947/1948.

comme activité d'être. C'est de la notion heideggerienne de l'être entendu comme verbe dont il est ainsi question[149].

> Comment allons-nous approcher de cet exister sans existant ? Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant ? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu'*il y a*. L'absence de toutes choses, retourne comme une présence : comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence. Il y a, après cette destruction des choses et des êtres, le "champ de forces" de l'exister, impersonnel[150].

Le thème de l' « *il y a* », compris ici sous le prisme de la neutralité, a ainsi comme principal référent la manière heideggerienne de rendre compte de la question de l'être à partir du néant. L'« *il y a* » est la traduction française de la formule allemande « *es gibt* », dont Levinas cherche néanmoins à se distancier[151]. Ce thème réfère dans la pensée heideggérienne à l'ouverture de l'être qui rend possible le surgissement du monde, ce qu'il rend par la notion de *Dasein* (l'être-là). Si cette ouverture est comprise par Heidegger sous le signe de la générosité, en tant que don, tel que l'explique Jean-François Courtine, Levinas substitue à cette générosité la neutralité de l' être et y voit la source même de l'inhumain. J.-F. Courtine dit à cet effet la difficulté qu'il y a à interpréter l'analytique de l'« être-là » ou du *Dasein* sous le prisme du neutre, dont rend compte plutôt la figure du « on » chez Heidegger[152]. Tel que nous l'avons compris, *Dasein* serait dans l'analytique heideggerienne insubstituable, ce qu'exprime notamment le thème de la mort, qui serait la possibilité la plus propre du *Dasein*, en cela que « personne ne peut mourir à sa place ». Cette manière toute à fait personnelle qu'aurait Levinas de lire les œuvres philosophiques, et plus

[149] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 19.
[150] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 25-26.
[151] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, « Préface à la deuxième édition ».
[152] Jean-François Courtine, « Notes du cours de Master 1 : Emmanuel Levinas et la phénoménologie », suivi à l'Université de Paris-Sorbonne IV, durant l'année 2008-2009.

particulièrement ce qu'il appelle peut-être un peu trop rapidement l'« ontologisme heideggérien », J.-F. Courtine la rend par la formule de « méconnaissance intéressée »[153].

L'épreuve de l'être rendue par la notion de l'« *il y a* », où l'être pur se donne comme objet d'horreur, se veut également une relecture de l'affect heideggérien de l' « angoisse », bien que l'horreur ne tienne pas chez Levinas à l'« être pour la mort » que révèle l' « angoisse », mais réfère plutôt à la fatalité de l'être irrémissible. À la peur pour l'être que Levinas perçoit dans le motif de l' « angoisse », il oppose l'horreur d'être, de devoir assumer à perpétuité le drame de l'existence. « L'horreur exécute la condamnation à la réalité perpétuelle, le « sans-issue » de l'existence. […] Phèdre découvre l'impossibilité de la mort, l'éternelle responsabilité de son être dans un univers plein où, engagement irrésiliable, son existence n'a plus rien de privé. »[154] Il n'est pas sans intérêt de remarquer ici que si Levinas avait jugé opportun, dans *De l'Évasion*, d'approcher l'oeuvre d'être par le prisme de l'ipséité, en tant que « Soi »[155] qui étouffe de sa présence irrémissible, dans *De l'existence à l'existant*, c'est plutôt l'indifférenciation, « la présence de l'absence de tout étant », l'épaisseur du vide ou encore le « sans soi », qui étreint[156].

---

[153] Jean-François Courtine, « L'ontologie fondamentale d'Emmanuel Levinas », *op. cit.*, p. 106. Loin de nous l'intention de « méconnaître » à notre tour l'admiration sincère que Jean-François Courtine voue à la pensée de Levinas, à laquelle il a consacré de nombreuses études. Sa remarque rend bien cependant le malaise que nous avons rencontré chez plusieurs commentateurs devant certaines interprétations de Levinas. Voir notamment Michel Haar, « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme », dans Miguel Abensour et Catherine Chalier (dir.), *Emmanuel Lévinas*, Le Cahier de l'Herne, Paris, Éditions de l'Herne, pp. 525-537. Ceci étant dit, n'oublions pas, comme le remarque fort judicieusement Jacob Rogozinski dans un article consacré à Levinas, que comme ce dernier nous l'a appris, « la véritable fidélité à un penseur comporte toujours une part d'injustice et d'infidélité », remarque qui s'applique tant au propos levinassien qu'à notre réflexion le concernant. *Cf.* Jacob Rogozinki, « De la caresse à la blessure : outrance de Levinas », *Les temps modernes*, 2011, vol. 3, no. 664, p. 119.

[154] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 102.

[155] Rappelons que c'est Rodolphe Calin qui emploie ainsi le majuscule pour montrer la façon originale qu'a Levinas dans *De l'évasion* de rendre compte de l'être en tant que rapport à soi-même.

[156] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit.*, p. 66.

Si *De l'Évasion* posait la nécessité de sortir du « trop plein » de l'être compris comme soi-même, nous verrons que *De l'existence à l'existant* placera cette voie de sortie de l'être dans la position d'un sujet au sein de l'être indifférencié. « La positivité de l'être, "le fait qu'on est, le fait qu'*il y a*", peut donc indifféremment se lire comme anonymat et comme ipséité », explique Rodolphe Calin[157]. Comment comprendre en effet ce revirement de situation[158]? Nous verrons que cette situation pour le moins inusitée n'est pas sans conséquences sur la place de la corporéité dans l'œuvre de Levinas. Être enfermé dans l'être et être assujetti au corps obéissent à une même dynamique, ce qui fait que le mouvement de la subjectivité, du Même à l'Autre, prendra la voie d'une désubstantialisation ou d'un « ajournement de la corporéité du corps », comme l'écrit Levinas dans *Totalité et infini*. Or, avant cela, il faut d'abord se poser comme substance séparée dans l'être illimité.

Les épreuves de l'insomnie, de l'effort, de la fatigue et de la paresse seront mobilisées à tour de rôle dans *De l'existence à l'existant* pour rendre compte de la pesanteur associée à l'existence anonyme, ou ce que le philosophe appelle « *il y a* ». Cette gravité d'être sera à nouveau associée à l'épreuve de la corporéité, ou plus précisément à la matérialité qui correspond dans un premier temps au « sans monde », à l'absence de tout sens. Pour accéder à cette

---

[157] *Idem*, p. 69.

[158] Cette identité du « Soi » et de l'anonymat amène R. Calin à conclure à une indistinction entre deux structures ontologiques, l'« intériorité sans dehors » qui correspond à la structure de l'être-soi dans *De l'évasion* qui éprouve sa présence à soi sans distance, comme un enfermement en soi, et l'« extériorité sans dedans », qui correspond dans les textes d'après-guerre à la modalité de l'*il y a*, en tant qu' « existence sans existant ». *Cf. Levinas et l'exception du soi*, *op. cit.*, p. 71. Nous n'allons pas approfondir ce point ici. Indiquons seulement que cette apparence de contradiction n'en est pas une. L'affect de la honte permet d'exemplifier cette indistinction entre ces deux structures. Rodolphe Calin explique : « La honte nous enferme en nous-mêmes, mais dans la mesure où elle fait du soi-même ce que l'on ne peut mettre à l'abri, elle le livre entièrement au dehors. Dans la honte, le moi est à la fois enfermé en soi et jeté hors de soi. Ici, l'intériorité ne parvient plus à se différencier du dehors. Elle est à son comble, puisque je suis rivé à moi-même, mais paradoxalement identifiée purement et simplement au dehors. », p. 72.

« ambiance anonyme d'être », entendue comme verbe, Levinas recourt d'abord à l'insomnie, faisant de la possibilité de dormir la caractéristique première de l'avènement de la conscience ou de l' « hypostase ». Cela en dit long, sachant que le texte *De l'existence à l'existant* fut rédigé en partie en captivité, comme le philosophe le dit lui-même dans l'avant-propos. Jean-Luc Thayse demande si l'épreuve de l'insomnie convient pour décrire l'atmosphère de l'être anonyme, étant donné que l'insomnie est l'épreuve d'un sujet insomniaque, alors que l'« *il y a* » que l'insomnie est censée exprimer concerne l'exister impersonnel, avant que quelque chose comme un étant ne se soit posé dans l'être[159]. Quoi qu'il en soit, il en va dans le sommeil de la constitution de la conscience, soit de l'apparition d'un nom et d'une substance (substantialité et substantivité, dit bien Levinas), au sein de l'être entendu comme verbe.

La constitution de l'intériorité, ou encore de la conscience, est la fonction même du « présent » en tant qu'inauguration de l'existence, instant qui n'est cependant pas encore le temps tel que Levinas l'entend. L'instant du présent décrit plutôt une structure ontologique, en ce qu'il « est quelque chose qui vient de soi », et désigne le pouvoir de commencer[160]. Il est important de saisir ici la rupture que Levinas cherche à établir de la sorte avec la tendance générale à concevoir l'existence comme une persistance dans le temps, entendu le plus souvent comme durée ou succession d'instants. Le présent serait dans cette optique un élément de cette durée. Or, ce qui définit le présent pour Levinas, c'est plutôt le double mouvement de maîtrise de l'existant sur l'exister et de sujétion à soi caractérisant le « sujet-hypostase », le fait de « venir à l'être à partir du soi » : « Le présent, libre à l'égard du passé, mais captif de lui-même, respire la gravité de l'être où il s'engage. »[161] Tout en étant pur commencement, l'hypostase reste enfermement à soi,

[159] Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.*, p. 37.
[160] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 33.
[161] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 135.

disposition ontologique que Levinas rend par la notion de « solitude ». Si nous y insistons, c'est parce que le motif du temps, dont rendent compte respectivement les catégories du féminin et de la filiation, occupera une place de premier ordre dans la réflexion ultérieure du philosophe. Le thème de la « solitude » a de surcroît comme fonction de montrer que la position du sujet dans l'être ne constitue pas une venue au monde mais concerne d'abord et avant tout la relation à l'être qui n'est pas une relation mondaine, mais consiste en l'ouverture d'une dimension de profondeur, d'un espace intérieur au sein de l'être anonyme[162], d'un lieu pour se blottir, dira aussi Levinas. « L'inscription dans l'être n'est pas une inscription dans le monde. »[163]

Nous l'avons dit, venir à soi, à partir de soi, c'est d'abord pouvoir dormir. C'est donc dire toute la concrétude caractérisant l'événement de la conscience : « En nous couchant, en nous blottissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu – il devient notre refuge en tant que base. »[164] Le corps est cette base, en tant que la « stance » de l'hypostase, désignant la localisation de la conscience. Le corps devient ainsi la manière dont l'étant humain, ou l'existant comme le dit Levinas dans ce texte de 1948, s'engage dans l'existence, « en lui s'accomplit la mue même d'événement en être. »[165] Qu'est-ce à dire ? La conscience est d'emblée incarnée. Se poser dans l'être, c'est d'abord se défricher un lieu au sein de l'être anonyme, le corps étant cet espacement, alors que la sensation corporelle correspond à ce mouvement en soi que nous avons décrit plus haut comme la sortie de l'être impersonnel. Ceci mène à penser que le rapport de l'existant à l'existence, qui est la manière de Levinas de reformuler la différence ontologique, concerne avant tout la corporéité. Doit-on dès lors en déduire qu'être soi-même, c'est d'abord

[162] *Cf*. Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit.*, p. 133.
[163] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 173.
[164] *Idem*, p. 119.
[165] *Idem*, p. 123.

être en tant que corps ? Comment l'entendre, connaissant la critique dans les textes d'avant-guerre de l'hitlérisme qui accule au corps ?

2.1.2 L'ambiguïté de l'existence corporelle

Le corps devient ainsi la condition de l'intériorité. Cela n'est pas sans préfigurer la relation transcendante que l'autre texte majeur, *Autrement qu'être*, percevra dans l'incorporation. Il reste toujours que pour le moment, en recourant aux épreuves de la paresse, de l'effort et de la fatigue, Levinas révise à la baisse l'avantage qu'il semble ainsi donner au corps en tant que position de la conscience. Ces épreuves qui décrivent la pesanteur d'être soi, ce que Levinas rend en recourant au lexique de la matérialité, agissent en quelque sorte en tant que conditionnements qui précèderaient le pouvoir de commencement de la conscience, comme si elle était en retard sur elle-même. La signification ontologique de ces épreuves tient notamment au fait qu'elles manifestent une hésitation devant la corvée que représente l'existence, comme si la position dans l'être qui témoigne d'une maîtrise de l'existant à l'égard de l'exister se doublait de son refus. Levinas le concède d'ailleurs dans un entretien avec Philippe Nemo : « la fatigue, la paresse, l'effort. Je montrais dans ces phénomènes un effroi devant l'être, un recul impuissant, une évasion, et par conséquent, là encore, l'ombre de l'"il y a". »[166]

Ainsi, « [l]e moment d'origine est aussi fatigue du commencement », résume très justement Rodolphe Calin[167]. Ce décalage constitutif de la conscience se réfère au mouvement antagonique qui définit le processus de l'identité, caractéristique de l'avènement du sujet, qui mobilise, tel que mentionné, tant une maîtrise qu'une sujétion, impliquant que la subjectivation

[166] Emmanuel Levinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Librairie Fayard, 1982, p. 41.
[167] Rodolphe Calin, « Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas », *op. cit.*, p. 300.

associée à la position dans l'être s'accompagne d'une désubjectivation, bien que ce ne soit pas la terminologie que Levinas emploie. Il écrit plutôt : « L'absolu de la relation entre existant et existence, dans l'instant, est à la fois fait de la maîtrise de l'existant sur l'existence, mais aussi du poids de l'existence sur l'existant. »[168] Or, tout ceci tient au caractère dualiste du processus de l'identification à soi, en somme du rapport de moi à soi qui s'articule selon les axes de l'être et de l'avoir : « On n'est pas, on *s'est*. C'est à l'égard de cette entreprise que la paresse est paresse. »[169] La relation du moi à soi est en ce sens une relation de possession que le philosophe met sur le compte de la matérialité de l'existant, celle-ci étant en quelque sorte la rançon de l'avènement de la conscience : « Notion de matérialité qui n'a plus rien de commun avec la matière opposée à la pensée et à l'esprit dont se nourrissait le matérialisme classique, et qui, définie par les lois mécanistes qui en épuisaient l'essence et la rendaient intelligible. »[170] Levinas décrit dans ce passage la matérialité comme une manière singulière, sensible, de se rapporter à l'existence à laquelle l'art moderne permettrait d'accéder par la déformalisation des objets. On lit dans la suite du texte : « la matérialité est le fait même de l'*il y a* ». Comment l'entendre, alors que l'hypostase était censée rompre avec l'absurdité de l' « *il y a* » ? Et ce surtout que Levinas décrit le dédoublement du moi par le soi comme un « enchaînement à soi » ? Nous citons longuement, tant ce paragraphe nous semble important, donnant un aperçu de l'ambiguïté attachée à la condition corporelle :

> La relation avec soi est, comme dans le roman de Blanchot, *Aminadab*, la relation avec un double enchaîné à moi, double visqueux, pesant, stupide mais avec lequel le moi est précisément parce qu'il est moi. *Avec* qui se manifeste dans le fait qu'il faut s'occuper de soi. Toute entreprise est un remue-ménage. Je n'existe pas comme un esprit, comme un sourire ou un vent qui souffle, je ne suis pas sans responsabilité. Mon être se double d'un avoir : je suis encombré par moi-même. Et c'est cela, l'existence matérielle. Par conséquent, la matérialité n'exprime pas la chute contingente de l'esprit dans le tombeau ou la prison du corps. Elle accompagne – nécessairement – le

[168] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 132.
[169] *Idem*, p. 38.
[170] *Idem*, p. 91-92.

> surgissement du sujet, dans sa liberté d'existant. Comprendre ainsi le corps à partir de la matérialité – événement concret de la relation entre Moi et Soi – c'est le ramener à un événement ontologique. Les relations ontologiques ne sont pas des liens désincarnés. La relation entre Moi et Soi n'est pas une inoffensive réflexion de l'esprit sur lui-même. C'est toute la matérialité de l'homme. Cela va donc ensemble : liberté du Moi et sa matérialité[171].

La corporéité, comprise de la sorte comme matérialité, serait ce à quoi se réfère concrètement le définitif de l'existence, du « *je* rivé à soi-même », captif de son identité, comme le dit la suite du texte. On retrouve ici la structure de l'« être-rivé » décrite dans *De l'Évasion* à l'aide du couple honte-nausée, ainsi que l'enchaînement au corps caractérisant la « philosophie de l'hitlérisme », qui concernait non seulement le peuple allemand mais qui avait aussi acculé le Juif à sa judéité, lui reniant de la sorte le droit à être. Ainsi se dégage enfin toute l'ambivalence de l'être soi-même, ou encore de l'être-corps dans la réflexion d'Emmanuel Levinas : le corps est la condition de l'arrachement à l'être anonyme et notamment le support de l'événement de la conscience, mais également son poids irrémissible. S'arracher à l'anonymat de l'existence ne peut se faire qu'au prix d'un enfermement en soi ou encore d'un enchaînement à la matière. Il semblerait donc qu'il faille passer par là, penser jusqu'au bout cette structure de l'identité close sur soi, afin de pouvoir y échapper, ce que le texte de *De l'évasion* avait vu : « la seule voie qui s'ouvre dès lors […] c'est mesurer sans crainte tout le poids de l'être et son universalité »[172].

Insister de la sorte sur la matérialité de l'existant est la manière pour le philosophe de mettre de l'avant le fait que la conscience est d'emblée incarnée, le corps n'étant pas l'objet de la pensée, ni le tombeau de la conscience comme il dit, mais plutôt sa « base »[173], à comprendre à la fois comme l'« *ici* », l'ouverture dans l'être ou le départ de Soi vers soi où s'accomplit la subjectivité, et son épaisseur, son ancrage dans l'être dont il faudra répondre. Le philosophe parle

---

[171] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 37-38.
[172] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 127. *Cf.* aussi Sophie Nordmann, *Philosophie et judaïsme*, *op. cit.*, p. 125.
[173] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 37-38.

bien d'une responsabilité d'être[174]. Toutefois, si la structure d'« enchaînement du moi à soi » définissant la structure de la conscience incarnée ressemble à l'adhérence à soi sans recul caractérisant l'être rivé dont il fallait sortir, il ne s'agit là que d'un semblant de ressemblance.

Être soi pour le sujet correspond d'abord à l'épreuve de la corporéité qui se donne comme enfermement à soi, avons-nous conclu peut-être un peu trop rapidement. Or, comme le remarque Rodolphe Calin : « Le rapport à soi, qui s'accomplit comme position, et donc, l'être-soi comme être corps est souplesse – simultanéité de l'absence et de la présence. La corporéité est le mode d'existence d'un être dont la présence s'ajourne au moment même de sa présence. »[175] Ou dans les mots de Levinas, qui écrit dans *Totalité et infini* :

> *Être corps* c'est d'une part *se tenir*, être maître chez soi, et, d'autre part se tenir sur terre, être dans *l'autre* et par là, être encombré de son corps. […] Être chez soi en autre chose que soi, être soi-même en vivant d'autre chose que soi-même, vivre de… se concrétise dans l'existence corporelle. La "pensée incarnée", ne se produit pas initialement comme une pensée qui agit sur le monde, mais comme une existence séparée qui affirme son indépendance dans l'heureuse dépendance du besoin. Non pas qu'il s'agisse dans cette équivoque de deux points de vue successifs sur la séparation, leur simultanéité constitue le corps[176].

Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur cette condition équivoque du corps en tant que « liberté conditionnée » ou « dépendance heureuse », comme le dit ce passage. Contentons-nous pour l'instant de mentionner que venir à soi n'est pas se représenter soi mais bien s'éprouver soi-même ainsi qu'être affecté par ce dont on vit. Or, la sensibilité corporelle qui semble être la modalité première de la conscience n'est pas, selon Levinas, la pure présence à soi que décrit la phénoménologique husserlienne. Ce n'est pas non plus la plénitude à soi ou encore la neutralité du *Dasein*. Plutôt, les épreuves de la fatigue et de l'effort témoignent déjà d'un

---

[174] *Ibid*.
[175] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit.*, p. 121. Dans un chapitre ultérieur, l'auteur insiste longuement sur le fait que la position de soi est en fait une possession de soi, ce à l'encontre de la manière heideggérienne de comprendre l'existence comme « être au monde ».
[176] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Biblio essais, coll. « Le livre de poche », 2008, p. 177.

décalage inhérent à la structure du « sujet hypostase », d'un retard de la conscience, et il s'agira de se demander plus tard si cela n'anticipe pas sur la temporalité diachronique spécifique de la pensée éthique de Levinas. Remarquons déjà qu'être soi-même implique non seulement une affirmation de soi mais aussi et surtout un effort constant pour échapper à soi. C'est de cette tension permanente au cœur du processus de subjectivation, aux prises avec un double mouvement d'affection et de désaffection, dont il s'agit de rendre compte dans ce qui suit. La modalité de la sensibilité comme « jouissance » permettra de donner un aperçu de cette dynamique antagonique d'une « dépendance heureuse » que la discussion de la vie économique dans la prochaine section viendra étayer.

2.2 La sensibilité comme jouissance

L'hypostase comme structure d'identification est par conséquent essentiellement tautologique, « solitude » dit Levinas. Le thème de la « solitude » est la manière dont les textes de 1947/1948 conçoivent le définitif d'être soi-même qui renvoie à l'existence matérielle du sujet, que nous avons interprétée comme épreuve de la corporéité. Si elle représente un retournement de la passivité constitutive de l'intrigue de l'« il *y a* » en maîtrise de l'existant sur l'exister, l'individuation ainsi conçue, tout en étant sa propre origine, un sans attache, demeure un repli sur soi. Cependant, si la condition de « solitude » est la modalité première de l'hypostase, il ne faut surtout pas la confondre avec l'esseulement du *Dasein* dans l'analytique heideggerienne qui se lit dans la formule de l'« être pour la mort », insiste Levinas, et ce malgré que la structure de l' « être-au-monde », où se produit l'« être-là », soit essentiellement un « être-avec »[177]. L'existence, qui se déploie selon Heidegger comme mouvement extatique vers le dehors, n'est pas relation avec autrui mais demeure foncièrement un solipsisme, regrette Levinas. Ainsi,

[177] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 18-19.

l'ouverture à l'extériorité que suggère l'« ek-stase » n'en est pas véritablement une; la vie dans le monde se déploie comme compréhension. Si sa structure n'est plus celle de l'intentionnalité de la conscience dans la phénoménologie husserlienne, qui est un retour à soi impliquant une transmutation de l'extériorité en intériorité, la structure de l'« être pour la mort » reste une absorption inversée d'un terme par l'autre, si nous avons compris Levinas, un abandon astreignant l'étant humain au neutre qu'est l'être. Pour tenter de poser autrement l'existence qu'en termes d'« ek-stase », Levinas recourt, lui, au thème du désir qui s'entend d'abord comme jouissance en tant que modalité première d'assumer l'existence, où il s'agira surtout de montrer la relation de possession que l'existant entretient avec l'exister. La sensibilité de la jouissance permet ainsi à Levinas de montrer que l'identification du sujet n'obéit pas à des impératifs de connaissance théorétique, ni ne relève d'une structure de compréhension, fût-elle la vie dans le monde.

2.2.1 Jouir de soi ou penser la vie comme jouissance

La jouissance constitue à cet égard une manière, quoique éphémère, de sortir de l'anonymat de l'être, ouvrant le moi à l'extériorité qui n'est pas encore celle du monde, bien qu'elle y prépare en introduisant un semblant de distance dans l'étreinte matérielle qui astreint le moi au définitif de l'existence. Le corps en tant que l'« *ici* » qui dispose le sujet dans l'être indéterminé est cet espacement, ce qui rend possible la constitution d'un « chez-soi », à savoir de l'intériorité, mais aussi ce qui « l'expose au dehors »[178]. C'est ce que Levinas appellera dans son texte de 1961, *Totalité et infini*, l' « être séparé ». D'où toute l'ambiguïté qui y est attachée à l'existence corporelle, dès lors que le corps est à la fois le support de la conscience, ce qui

[178] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit.*, p. 142.

arrache à l'impersonnalité de être, et son poids irrémissible, en tant que matérialité, épaisseur, substance.

Rappelons ici l'indistinction entre dedans et dehors caractéristique de la structure ontologique de l'être rivé, auto-affection pure que révèle notamment l'épreuve de la honte dans l'essai de 1935[179]. C'est la structure de l'identité que Levinas avait vue à l'œuvre dans l'hitlérisme, enchaînant au corps. La seule issue à cette présence irrémissible à soi était la sortie de l'être, voire du soi car nous avons vu que Levinas recourt à la structure de l'ipséité pour en rendre compte. Or, les textes d'après-guerre pensent ce « départ de soi » comme une « sortie en soi », pour reprendre les mots qu'utilise Jacques Rolland dans l'introduction à l'essai de 1935. La position du sujet dans l'être correspond à la constitution de l'intériorité que Levinas entend dans les texte de 1947/1948 comme conscience incarnée. Aussi étrange que cela puisse paraître, la vie du sujet au sein du monde matériel (qui n'est pas encore monde objectivé) semble se déployer foncièrement comme mouvement d'« involution », comme l'écrira Levinas dans *Totalité et infini*, jouissance de la vie. La jouissance décrit le mouvement de la sensation, sentir qui est corporéité; le monde ou ce que Levinas appelle pour l'instant l'« élémental » étant d'abord appréhendé comme nourriture. Précisons ici que ce « soi » dont il s'agit de décrire l'avènement ne réfère pas au sujet biologique, ni au soi social. Peter Kemp avance la notion du « Soi existentiel »[180] pour décrire le sujet de la jouissance. Il reste à savoir si Levinas aurait consenti à cette terminologie, lui qui ne souhaitait pas être associé au courant existentialiste. Il n'en demeure pas moins que c'est lui qui a reformulé ainsi le lexique de Heidegger.

[179] Voir ici les explications fournies à la note 155.
[180] Peter Kemp, *Levinas : une introduction*, *op. cit.*, p. 47. Ce terme permet de comprendre que ce dont il en va ici, c'est du rapport à l'existence. C'est par ailleurs Levinas qui rend ainsi la différence ontologique, en termes de rapport de l'existant à l'existence.

Profitons de cette occasion pour indiquer qu'à la différence de la néantisation qui détermine chez Sartre la constitution de la conscience, la jouissance comme mouvement d'individuation est interprétée par Levinas comme une effectuation positive. Exister, c'est jouir de la vie. Ce qui fait la spécificité de cette manière de concevoir l'existence, c'est la concrétude qui la caractérise, car le moi est avant tout existence matérielle, corps « vivant d'eau, de pain et de soupe ». C'est en un sens ce que Levinas reproche à l'analytique existentiale, soit d'être passé à côté de cet aspect matériel de la vie dans le monde. « La vie de l'homme dans le monde ne va pas au delà des objets qui le remplissent. Il n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il n'est pas plus juste de dire que nous mangeons pour vivre. […] Ce sont les nourritures qui caractérisent notre existence dans le monde. »[181] Or, il est important de mentionner ici que le monde est dans un premier temps ce que Levinas appelle l' « élémental », une espèce de substance dans laquelle le moi « baigne » et qui le remplit, bien qu'il ne semble pas y avoir de contenu à la sensation de « jouir » qui consiste plutôt à s' « alimenter » des sensations. La jouissance précède tout rapport à l'objet. La sensation n'est pas attachée aux contenus matériels de la perception. C'est plutôt l'événement de la sensation qui intéresse ici Levinas, avant que la qualité sensible ne soit rapportée à l'objet, ce à quoi l'art moderne permettrait d'accéder[182]. À cet égard, l'« élémental » serait une espèce d'arrière-fond informe d'où jaillissent les qualités sensibles sans support qui « aiguillonnent le moi encore embryonnaire », d'où sa caractérisation par Levinas comme une « qualité sans fond »[183]. Comme le résument Rodolphe Calin et François-David Sebbah, jouir : « [c]'est conférer une valeur

[181] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 46.
[182] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.* p. 86.
[183] Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez Levinas*, *op. cit.*, p. 221.

affective à l'existence, l'aimer ou encore la savourer – savourer un aliment n'est pas simplement l'ingérer, c'est l'aimer, c'est-à-dire exalter ses qualités gustatives. »[184]

On le voit bien, les interlocuteurs de Levinas sur ces questions sont dans ces textes de l'après-guerre Husserl et Heidegger. Cette interprétation de l'existence comme « jouissance de la vie » est la manière de Levinas de souligner l'importance de la vie matérielle, dans la mesure où la corporéité constitue la première réalité du sujet. Levinas vise de la sorte, ainsi que le remarque Jean-Michel Salanskis, à déformaliser la structure théorétique de la conscience dans la phénoménologie husserlienne, tout en échappant à la compréhension extatique de l'existence dans le monde, ainsi qu'à la neutralité qu'il y perçoit[185]. Car « le Dasein chez Heidegger n'a jamais faim »[186], écrit Levinas. Avant d'être un monde d'objets, ou un réservoir d'ustensiles, le monde est « nourriture », sentir ou éprouver la vie, fait que ce dernier aurait négligé dans son analytique du *Dasein*. Levinas revient à la charge à plusieurs occasions, ce qui porte à croire que c'est davantage l'ontologie heideggerienne que la conscience théorétique et objectivante dans la phénoménologie husserlienne qui est visée à travers la discussion de la sensibilité de la jouissance. C'est pourquoi notamment, la jouissance décrit plutôt une démarche d'intériorisation que d'ouverture.

À la différence de Heidegger, Levinas conçoit le processus d'individuation comme un « mouvement en deçà du monde »[187], à l'encontre du mouvement de transcendance caractéristique de l'« être au monde » chez Heidegger. La jouissance correspond dès lors à une modalité préthéorique de la conscience. Ce n'est pas dire cependant que la jouissance

[184] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, 41.
[185] Jean-Michel Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, coll. Continents philosophique, 2011, pp. 132-136.
[186] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 134.
[187] *Cf.* Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit.*

corresponde à une pure immanence à soi, mais qu'elle vise plutôt à rendre compte de l'expérience « "en deçà" de la corrélation sujet/objet », comme le précise Alexander Schnell[188]. Ce mouvement d'« involution » que décrit la jouissance implique bien de l'altérité, en ce sens que le moi se trouve débordé de toutes parts par l' « élémental » où le moi se trouve immergé. Or, comme nous le verrons plus bas avec la notion de la « demeure », l'intériorité constitue, tel que nous l'avons entendue, comme une enclave au sein de l'extériorité. Et cette enclave, ou « extra-territorialité », comme le dira Levinas dans *Totalité et infini,* c'est le corps. Il y a donc une dimension de transcendance à l'existence corporelle, ce qui se précisera un peu plus loin. Levinas recourt à cet égard à la notion de « transdescendance » qu'il emprunte à Jean Wahl pour décrire la dynamique caractérisant la venue à soi du sujet en tant que « transcendance (qui) se recourbe vers l'immanence. »[189] Il s'agira maintenant de voir comment se produit cette distanciation par rapport à soi, ce qui nous ramène en boucle à la question de la matérialité.

En son stade pré-mondain du processus de l'identification dont rend compte la sensation de la jouissance, le moi est pur sentir, corporéité, se produisant au fur et à mesure qu'il se détache de l'être et qu'il se fraie un espace dans la matérialité indéterminée qu'est en quelque sorte l'élémental.

> La suffisance du jouir scande l'égoïsme ou l'ipséité de l'Ego et du Même. La jouissance est un retrait en soi, une involution. Ce que l'on appelle l'état affectif, n'est pas la morne monotonie d'un état, mais est une exaltation vibrante où le soi se lève. […] Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement et l'involution : le foyer de la courbe fait partie de la courbe. C'est précisément en tant qu'"enroulement", en tant que mouvement vers soi – que se joue la jouissance[190].

Il convient donc d'interroger plus en profondeur cette structure autocentrée que désigne la jouissance. « L'existant s'occupe de soi. Cette manière de s'occuper de soi – c'est la matérialité

---

[188] Alexander Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 30.
[189] *Cf.* Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit.*, p. 135.
[190] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 123.

du sujet. »[191] C'est à cette jouissance égoïste de soi que renvoie d'abord la matérialité. Cela correspond, comme le font remarquer encore Rodolphe Calin et François-David Sebbah, à la dimension de réflexivité à la jouissance, ce qu'il ne faut pas prendre dans un sens théorique. « Il y a une réflexivité de la vie ("la vie jouit de sa vie même"), qui n'est rien d'autre que son égoïsme, et qui fait de la jouissance le lieu même de son individuation. Toutefois, la réflexivité de la jouissance ne surmonte jamais sa transitivité : jouir c'est toujours jouir de l'autre que soi. »[192] Cette dernière précision est importante car ce sera sur cet aspect de la structure de la jouissance qu'insistera le texte de *Totalité et infini*, qui avance l'idée inusitée d'« une heureuse dépendance ». Or, il nous semble que le texte de 1947 contient déjà cette idée en germe; telle est du moins la façon dont nous avons perçu la gravité de la corporéité, car nous l'avons vu, la pesanteur est la caractéristique principale de la corporéité. Et c'est cela qu'exprime la matérialité. Sous les traits de la pesanteur corporelle se dessine une des caractéristiques essentielles de la pensée éthique de Levinas : l'obligation qu'a le « moi » de répondre de son existence. Il ne cessera en effet de revenir à cette corvée qu'est l'existence matérielle dans ses œuvres ultérieures. Avant de donner suite à la discussion de cette structure particulière de la jouissance, en tant qu' « indépendance conditionnée », il convient d'identifier les différentes occurrences de la matérialité que nous avons abordées jusqu'ici, ce qui s'avérera utile pour la suite de la discussion.

Il est important à cet égard de garder à l'esprit que la matérialité est d'abord la caractéristique de l'exister informe, l'« *il y a* » auquel il faut s'arracher. L' élémental, en tant que sensation indéterminée dont s'« alimente » le sujet préconscient, entretient une proximité inquiétante avec l'« *il y a* ». Pour rendre compte de l'indétermination de l'« élémental », Levinas recourt au thème équivoque de la « nudité » qui est apparu pour la première fois lors de la

[191] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 36.
[192] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 41-42.

description du phénomène de la honte, dans l'essai de 1935, afin de dire le fait brutal d'être[193]. Ainsi que nous l'avons remarqué un peu plus haut, dans *De l'existence à l'existant*, Levinas perçoit dans l'art contemporain un possible accès à l'existence « nue » des choses, « cette nudité véritable qui n'est pas l'absence de vêtements, mais si on peut dire, l'absence même de formes, c'est-à-dire la non transmutation de l'extériorité en intériorité que les formes accomplissent. »[194] La nudité est à cet égard l'excès de l'être sur la forme. En procédant à une « mise à nu », l'art permettait de retrouver cette sensation vierge du réel. Il n'en demeure pas moins que l'art procède à une autre mise en forme. C'est ce que viendra montrer le texte de *Totalité et infini*, qui distingue cette nudité dans l'art de la nudité du « visage » d'autrui qui se signifie « en propre », à la différence de l'existence phénoménale dans le monde qui n'est jamais tout à fait nue. Cela nous amènera à parler d'une autre sorte de matérialité à propos du « visage ». Enfin, et pour en rester à la perspective des textes d'après-guerre, la matérialité est aussi la condition du sujet en tant qu'il est immergé dans l'« élémental », « qui ne fait qu'un avec le monde de ma corporéité »[195]. Ceci voudrait dire que l'être, l'élémental, et le corps sont de la même matière sensuelle, dès lors que le corps ne fait qu'un avec la matérialité de l'« élémental ». Ceci permet d'éclairer l'affirmation faite au tout début du chapitre qu'être corps, c'est être pris en soi, « être rivé », en somme. Aussi, demande Rodolphe Calin : « comment l'impersonnelle sensation inclut-elle déjà une référence à *mon* corps ? »[196] À supposer que l'on acquiesce au lien étroit que Levinas établit ainsi entre la sensibilité, la corporéité, et la matérialité de l'existence, une question

[193] Mentionnons déjà, pour le préciser plus loin, que la nudité est aussi la manière d'être de la notion essentielle du « visage ». Le visage correspond à la manière dont autrui se donne au moi en tant qu'altérité irréductible. À la différence des choses qui tiennent leur sens du monde en tant qu'horizon de signification, le visage signifie de lui-même. Le visage, c'est essentiellement l'autre humain.
[194] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.* p. 85.
[195] Peter Kemp, *Levinas : une introduction philosophique*, p. 48.
[196] Rodolphe Calin, « Le corps de la responsabilité… », op. cit., p. 304.

demeure donc : à quoi tient cette obstination à faire de la matérialité, voire de la corporéité, la caractéristique même de l'ipséité, alors que l'on connaît sa critique féroce dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* d'une telle manière de concevoir l'existence humain ? Barbare, ou païenne, étaient les mots qu'il avait employés à ce sujet.

Nous avons évoqué plus haut le motif du « jouir » comme moyen de dé-formaliser la structure théorétique de la conscience tout en échappant à l'existence extatique de l'étant, telle que Heidegger l'envisage. Il s'agissait de conférer une valeur affective, une « saveur » à l'existence, et en finir de la sorte avec la neutralité du *Dasein*. Jean-François Courtine suggère que cet effort de Levinas afin d'ancrer la pensée théorique dans la vie aurait aussi à voir avec l'influence du marxisme parmi la classe intellectuelle française dans le contexte de l'après-guerre[197]. Nous avons également fait mention du fait que le texte *De l'existence à l'existant* avait été écrit en grande partie alors que Levinas était prisonnier dans un camp de travail en Allemagne. On pourrait penser que ces événements de la vie du philosophe ont pu influer sur la pensée qui s'exprime dans les textes de 1947/1948. C'est peut-être là, dans ce camp de travail allemand, que les épreuves de l'insomnie, de l'effort ou de la fatigue, que nous avons vu Levinas décrire comme des refus d'être, ont révélé leur véritable sens, le tragique de la vie créant les conditions d'une bien trop réelle épochè : « Or, dans le travail – c'est-à-dire dans l'effort, dans sa peine, et dans sa douleur, – le sujet retrouve le poids de l'existence qu'implique sa liberté même d'existant. La peine et la douleur, voilà les phénomènes auxquels se réduit en dernier lieu la solitude de l'existant… »[198] Avant d'être maniement d'ustensiles, le travail est peine physique. Il faut le préciser de suite, Levinas ne mentionne que rarement son expérience de captivité, qu'il ne

[197] Jean-François Courtine, « Notes du cours de Master 1 : Emmanuel Levinas et la phénoménologie », suivi à l'Université de Paris-Sorbonne IV, durant l'année 2008-2009.
[198] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 54.

considère surtout pas comme un gage de « profondeur ». Il écrit dans l' « Avant-propos » de *De l'existence à l'existant* : « L'ensemble de ces recherches commencées avant la guerre, a été poursuivi et, en majeure partie, rédigé en captivité. Le stalag n'est pas évoqué ici comme une garantie de profondeur, ni comme un droit à l'indulgence, mais comme une explication de l'absence de toute prise de position à l'égard des œuvres philosophiques publiées, avec tant d'éclat, entre 1940 et 1945. »[199] Surtout, il ne manque pas de souligner sa situation de « privilégié » parmi les autres prisonniers juifs, ayant été capturé sous la bannière protectrice de l'uniforme français. Cela n'a pas empêché qu'en tant que Juif français il ait été séparé des autres prisonniers français et soumis à des traitements plus rudes. Il nous faut donc tenir compte du souhait de Levinas que cette épreuve ne vienne pas étayer, ni justifier, ses considérations théoriques, ou qu'elle donne à entendre que cette épreuve lui aurait permis de mieux cerner le sens de la subjectivité humaine. Cette réserve exprimée, nous pensons tout de même que cette épreuve, ainsi que sa condition de survivant, ont infléchi sa réflexion philosophique, ce qui sera étayé en conclusion du troisième chapitre de la première partie.

C'est peut-être cela la fonction de la matérialité, rendre compte de la vulnérabilité qui est l'autre facette du moi jouissant, enfermé dans sa corporéité. Laissons au philosophe le soin de la formule : « Celle-ci [la matérialité] c'est l'épais, le grossier, le massif, le misérable. Ce qui a de la consistance, du poids, de l'absurde, brutale, mais impassible présence; mais aussi de l'humilité, de la nudité, de la laideur. »[200] Reprenons la question formulée plus haut : doit-on dès lors comprendre que le « vivre de » ou la jouissance, qui sont le régime de la corporéité, ne font qu'un avec l'« être rivé à lui-même » que décrivait l'essai *De l'Évasion* ? Il n'empêche que Levinas perçoit cette existence embryonnaire du sujet qu'est l'hypostase comme le « bonheur » même.

[199] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, « Avant-Propos ».
[200] *Idem*, p. 91-92.

C'est peut-être cela le bonheur, être rassasié! Peter Kemp fournit une explication de cette interprétation positive de l'existence en termes de la jouissance, permettant de préciser notre brève mise en contexte ci-dessus :

> Au contraire de Heidegger qui, dès sa plus tendre enfance, a ressenti sa présence au monde comme présence à un monde dur dans lequel il avait été brutalement jeté et où il devait jouer des coudes pour se frayer un chemin (voir la biographie écrite par Hugo Ott), Levinas – qui a eu assurément une enfance heureuse malgré le rude contexte politique dans lequel il a grandi – est capable de voir la cruauté du monde comme quelque chose qui fait irruption dans le monde de la jouissance, et non comme la condition originelle de l'existence. L'"insécurité menace une jouissance déjà heureuse dans (son) élément", dit-il, et "ce bonheur seulement rend sensible l'inquiétude (à cette jouissance)"[201].

Si nous avons jusqu'ici mis l'emphase sur l'aspect essentiellement matériel de la séparation du moi, dont rend compte la structure de la jouissance, celle-ci correspond aussi à la constitution de l'intériorité, ou à ce que Levinas appellera, dans *Totalité et infini*, le « psychisme ». L'existence corporelle que le philosophe comprend dans un premier temps comme sensation primaire, saveur affective de la vie, comme le laisse entendre sa terminologie axée sur l'alimentation, la nourriture, etc., s'avère néanmoins précaire, et témoigne de l'imprévisibilité de l'existence. Le monde élémental est à cet égard ce qui ravit et ce qui inquiète, ce qu'illustre notamment la parenté conceptuelle qu'entretiennent les thèmes de l'élémental et de l'« *il y a* ». Cette incertitude du lendemain s'avère formatrice pour le moi, en ce qu'elle le prépare à être sensible au dénuement du prochain. Il n'est pas étonnant dès lors que Levinas dise du bonheur de vivre que c'est « la morale des "nourritures terrestres", [qui] est la première morale. La première abnégation. Pas la dernière, mais il faut passer par là. »[202] S'il s'agit dans cette première phase de l'individuation de la constitution de l'intériorité, ou encore du psychisme, le corps vole pourtant la vedette en tant que support de la conscience : « [s]a localisation et [s]a pesanteur », dit très

[201] Peter Kemp, *Levinas : une introduction philosophique*, *op. cit.*, p. 49. Il se réfère ici à un passage de *Totalité et infini*, p. 116.
[202] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op.cit.*, p. 46.

justement Rodolphe Calin[203]. Décrit le plus souvent comme pesanteur d'être, il reste que le corps est aussi, et peut-être bien à cause de cela, la condition de l'« autrement qu'être », comme le dira le texte de 1973. Les écrits de 1947/1948 ont en effet permis de voir que le corps est ce qui ouvre un espace propre dans l'anonymat de la matière, pour permettre une singularisation de l'existence. Il reste qu'en tant que jouissance de l'existence, le corps reste pris dans l'être. Ceci amène Levinas à décrire l'existence ontologique comme « égoïste », ce qui réfère avant tout au caractère autoréférentiel de l'existence ontologique, cette réflexivité de la jouissance mentionnée plus haut qui renvoie au caractère tautologique du rapport à soi. « Dans la jouissance, je suis absolument pour moi. Égoïste sans référence à autrui – je suis seul sans solitude, innocemment égoïste et seul. Pas contre les autres, pas "quant à moi" – mais entièrement sourd à autrui, en dehors de toute communication et de tout refus de communiquer – sans oreilles – comme ventre affamé »[204]. Il s'agira dans les prochaines sections d'introduire à cette autre dimension de la réflexivité, le retour – critique – sur soi, cette prise de distance critique que permet la pensée. Or, nous le verrons, cette dimension axiologique est en un sens le fait du corps qui accomplit concrètement le mouvement d'écart à soi ou de prise de distance définissant l'intériorité.

Notre discussion de la matérialité dans les textes de 1947/1948 a déjà donné un aperçu de cela. D'une part, la jouissance correspond à une appréhension naïve de l'existence, sensibilité « au-delà de l'instinct, en deçà de la raison »[205]. Or, nous avons aussi vu que la matérialité exprime la pesanteur, la gravité de l'existence, comprise cette fois en un sens plus axiologique. Cette dimension s'accentuera dans le texte de 1961. On apprend d'une part que la jouissance naïve de la vie ferait montre d'une insouciance à l'égard de l'existence matérielle; car se nourrir

[203] Rodolphe Calin, « Le corps de la responsabilité… », *op. cit.*, p. 298.
[204] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit*, p. 107.
[205] *Idem*, p. 146.

n'est pas tant pourvoir à sa subsistance, mais correspond au mouvement même de la vie. On ne se nourrit pas pour vivre; se nourrir, c'est vivre. Cela pourrait prédisposer à l'abnégation. « Jouir sans utilité, en pure perte, gratuitement, sans renvoyer à rien d'autre, en pure dépense – voilà l'humain. »[206] Ou encore :

> Mais le souci de nourritures ne se rattache pas à un souci pour l'existence. L'inversion des instincts de nutrition qui ont perdu leur finalité biologique, marque le désintéressement même de l'homme. La suspension ou l'absence de la finalité dernière a une face positive, la joie désintéressée du jeu. Vivre, c'est jouer en dépit de la finalité et de la tension de l'instinct…
> Que l'homme puisse être heureux de ses besoins, indique que le plan physiologique est transcendé dans le besoin humain, que dès le besoin, nous sommes en dehors des catégories de l'être.[207]

Ceci voudrait dire que le corps n'est déjà plus sensation élémentaire, ou encore que cette existence matérielle contient en elle-même les ressources de son dépassement. C'est ce que vient en un sens suggérer la suite du texte. Il y a une dimension d'imprévisibilité à la jouissance de l' « élémental » qui laisse se profiler l'insécurité du lendemain. « Dans la sensibilité même et indépendamment de toute pensée, s'annonce une insécurité qui remet en question cette ancienneté quasi-éternelle de l'élément qui l'inquiétera comme l'*autre* et qu'elle s'appropriera en se recueillant dans une demeure. »[208] Le bonheur de la vie contiendrait ainsi en soi le surplus de sens qui permettra de sortir de cette existence égoïste. C'est peut-être ce qui se profilait déjà dans le refus d'être qu'exprimaient les épreuves corporelles de la fatigue, de l'effort ou de la paresse. Cela peut aussi faire penser à cet antagonisme interne à la honte et à la nausée révélatrices d'une « patence à soi » qui s'accompagne aussitôt d'une révolte d'être, si ce n'est que les épreuves corporelles dans les textes de l'après-guerre viennent attester de la dualité ontologique du moi, divisé entre le moi et le soi, et dont rend compte la structure de la conscience incarnée. Les textes de maturité ne feront à cet égard qu'exacerber cette déhiscence du soi.

---

[206] *Idem*, p. 141.
[207] *Idem*, p. 118.
[208] *Idem*, p. 145.

Posant le moi comme corporéité, il s'agissait dans les textes de 1947/1948 de montrer que la pensée est avant tout sensibilité, qui est essentiellement une affaire de corps avant d'être un maillon dans l'intrigue du savoir. Dans le troisième chapitre nous allons nous questionner sur ce que cela implique que de faire de cette relation originelle entre le corps et la sensibilité la caractéristique première du sujet. Cela est le cas de l'ouvrage d'*Autrement qu'être*, où la corporéité y est le mode même de la subjectivité éthique conçue comme sensibilité vulnérable. Avant cela, il faudrait voir comment cette pensée s'est mise en place. Dans les deux prochaines sections, nous allons poursuivre la discussion de la « pensée incarnée » dont le texte de *Totalité et infini* viendra étayer la structure égoïste ou autocentrée. L'ébauche de discussion entamée plus haut a à cet effet permis de voir que cette emphase mise sur la corporéité de l'existence n'a rien d'un éloge du corps, tel que le lexique de la jouissance ou du bonheur de la vie aurait pu laisser croire. Le sujet ontologique dont nous avons décrit jusqu'ici l'avènement se déploie essentiellement comme structure du Même. L'objet du texte de 1961 est en effet de montrer que dans la jouissance le moi se maintient comme identique, faisant de tout ce que lui arrive des moments de son identification, ce qui sera développé à l'aide des catégories de la demeure, du travail et de la possession. Ces catégories qui composent ce que Levinas entend comme la « vie économique » font l'objet de la deuxième partie du livre, « Économie et intériorité ». Nous allons centrer notre regard sur la dimension corporelle, montrant en quoi elle demeure un trait essentiel de la vie dans le monde. Elle permettra de voir que seul un être mortel, ce qui est foncièrement la situation du corps physique, peut entrer en relation avec l'autre. Cette dimension de la pensée éthique de Levinas sera discutée plus en profondeur dans la troisième partie de la thèse, à partir de l'étude qu'en fera Derrida dans son essai *Donner la mort*, où il s'agira de montrer que la conscience de la mortalité est la condition de la transcendance. Pour l'instant, il s'agira de voir

dans la prochaine section comment cette préoccupation de la précarité de l'existence prend forme, et quelle place elle occupe dans l'économie de la pensée levinassienne. Disons provisoirement que ce que le texte de *Totalité et infini* décrit comme la vie économique, soit les catégories ontologiques de la demeure, du travail, de la possession, correspond à la temporalisation de la conscience, à entendre toujours dans sa dimension préthéorique, comme consolidation de l'intériorité, qui est considérée avant tout, tel que nous l'avons montré, dans sa dimension sensible et corporelle. En ce sens, et ainsi que le suggère Peter Kemp, la vie économique peut être perçue comme une manière de « suspendre ou différer la mort du corps. »[209]

2.3 L'économie – ajournement de la mortalité

Nous avons vu Levinas s'en prendre dès 1935 à la manière dont la tradition philosophique – que Heidegger viendrait achever en quelque sorte – a conçu l'être comme fini, dès lors que toute tentative de sortir de soi aboutit en un retour à soi, ce qu'incarne selon lui la figure d'Ulysse. « L'itinéraire de la philosophie reste celui d'Ulysse dont l'aventure dans le monde n'a été qu'un retour à la terre natale – une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l'Autre. »[210] D'où la faveur qu'aura dans les textes de Levinas la figure biblique d'Abraham qui avait interdit à son fils de revenir sur la terre de ses ancêtres. Abraham incarne de la sorte la « sortie du monde », le mouvement hors du Même vers l'Autre[211]. C'est ce mouvement que décrit le texte de *Totalité et infini*. Il interprète cette pensée de l'être fini, qui assimile l'autre, comme « totalité ». Cette violence se répercute sur l'histoire des rapports humains, ce qui l'amènera à concevoir l'histoire politique comme guerre. Ce ne sera pas notre propos ici cependant. Notre

[209] Peter Kemp, *Levinas : une introduction philosophique*, *op. cit.*, p. 49.
[210] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 43.
[211] Sophie Nordmann, *Philosophie et judaïsme*, *op. cit.*, p. 148.

préoccupation sera plutôt de montrer comment Levinas s'emploiera à briser cette clôture sur soi qu'il trouve prédominante dans la conception de l'identité au sein de la tradition philosophique, afin de penser une autre modalité de l'identité du sujet. « Elle ne peut être posée que comme un mouvement allant hors de l'identique, vers un Autre qui est absolument autre. »[212] Pour échapper aux écueils de la tradition qui a fait de l'Autre un moment du Même, il pose le sujet, en sa dimension ontologique, comme étant d'abord « séparé ». Cela est la seule façon de respecter l'Autre comme absolument autre, montrer qu'il en va d'une altérité radicale et non d'un moment du processus de l'identification du moi.

Cela dit, le « moi séparé » n'est pas clos sur soi. Comme nous avons commencé à le montrer, il y a toujours déjà un décalage dans la structure du sujet du fait de sa dualité ontologique, ce qui fait que le rapport du moi à soi n'est pas un arrimage parfait. L'objet de cette section sera donc de montrer comment se creuse cet écart dans la structure du sujet qui permet l'ouverture à la transcendance. C'est cette différenciation à soi que désigne le « psychisme ». Les catégories ontologiques de la « demeure », du « travail » et de la « possession » constituent à cet égard autant de façons de creuser l'intériorité, œuvrant à la séparation du moi, ce qui est la condition de l'ouverture à la transcendance. Nous essayerons dans cette section de faire ressortir cette force extraordinaire de Levinas de faire entendre que c'est précisément en tant que le moi est fragile, précaire, mortel, en somme fini, qu'il peut infiniment.

2.3.1 L'intériorité comme « être séparé »

Nous sommes portée à croire, à l'instar de Jean-François Courtine, que la raison d'être de la structure « hypostatique » du sujet, essentiellement matérielle, que décrivent les textes de 1947/1948, réside dans la critique qu'elle permet d'apporter à l'analytique « extatique » du

[212] *Ibid*.

Dasein. *Totalité et Infini* procèdera à une systématisation de la discussion, en arguant que cette structure ontologique constitue la dominante à partir de laquelle les grandes figures de la métaphysique occidentale ont rendu compte de la constitution du sujet. Ce mode ontologique suppose une réduction de l'altérité au Même, qui est essentiellement la manière du « moi » dans le texte de 1961. Ce sera une des critiques que Jacques Derrida fera à Levinas dans son commentaire de ce texte, « Violence et métaphysique » de 1964, laissant entendre que peut-être le « même » et le « moi » ne constituent pas un même processus. Cette façon de procéder rappelle à certains égard la manière dont l'essai levinassien de 1935 avait rendu compte de la structure de l'être à partir de l'ipséité. Quoi qu'il en soit, si dans la tradition philosophique la question de l'être ou encore la constitution du moi sont conçus surtout théoriquement, Levinas insistera, dans les textes de l'après-guerre, sur l'aspect préthéorique du processus d'identification du moi, concrétude qui tient à la corporéité qui est la modalité originaire du sujet. Poser l'avènement du sujet en tant qu'intériorité incarnée était en effet l'objet de ces textes. Or, décrire le rapport de l'existant à l'existence n'était qu'une dimension de l'étude poursuivie dans ces textes, l'autre étant les question du « temps » et de l' « autre », ou plutôt du lien essentiel entre les deux. Cette question de la temporalité sera étayée dans *Totalité et infini*, montrant, tel que nous l'avons comprise, que la temporalisation de la conscience prend déjà sa source dans la vie économique. Aussi, tel que nous le verrons, la question de l'altérité se complexifie[213]. L'objet devient maintenant de montrer que le moi, dont la modalité demeure toujours la sensibilité de la

[213] Mentionnons rapidement, pour l'étayer dans la suite de la discussion, que si dans *Le temps et l'autre,* ce sont les catégories de la mort, du féminin et de la paternité qui donnent un aperçu de la dimension de l'altérité, dont la caractéristique est qu'elle demeure inassumable et œuvre ainsi à une destitution du sujet, dans le texte de 1961, l'altérité est aussi celle du monde, de la douceur intime du féminin, mais avant tout du « visage », qui est la véritable extériorité.

jouissance, n'est pas clos sur soi. Le sujet se produit comme « localisation et possession », qui sont les traits du corps, comme nous l'avons déjà montré.

2.3.1.1 Le décalage dans la structure du moi

Publié en 1961, le texte de *Totalité et infini* insistera davantage sur la dimension de besoin dans la jouissance, la présentant comme essentiellement égoïste. Nous avons dit plus haut que cela réfère d'abord à l'existence autocentrée. Cette existence autocentrée se déploie comme « venue en soi » en tant qu'elle met en intrigue le rapport de l'étant à l'être qui a la structure de l'intériorité, en ce sens que le moi « baigne » dans l'élémental, manière d'être à entendre essentiellement comme pur sentir. Aussi n'y a-t-il pas dans la jouissance la conscience d'une altérité, autre que l'étrangeté de l'élément. Le monde n'est pas encore l'extériorité objectivée. Or, cette structure ontologique n'est pas pour autant une « existence en vue de soi ». Cette dernière expression, Levinas l'utilise pour critiquer l'existence qui se déploie chez Heidegger comme « souci », et qui implique un devancement de soi au service de l'être.

> Le surgissement de soi à partir de la jouissance et où la substantialité du moi est aperçue non pas comme sujet du verbe être, mais comme impliquée dans le bonheur – ne relevant pas de l'ontologie, mais de l'axiologie – est l'exaltation de l'*étant* tout court. L'étant ne serait donc pas justiciable de la "compréhension de l'être" ou de l'ontologie. On devient sujet de l'être, non pas en assumant l'être, mais en jouissant du bonheur, par l'intériorisation de la jouissance qui est aussi une exaltation, un "au-dessus de l'être". L'étant est "autonome" par rapport à l'être. Il n'indique pas une participation à l'être mais le bonheur. L'étant, par excellence, c'est l'homme[214].

Nous allons montrer que si le corps permet cette élévation axiologique de l'étant humain, car tout en désignant la matérialité du sujet il est déjà transcendance de cette matérialité, c'est précisément à cause de sa condition mortelle.

Nous l'avons vu, la sensibilité comme jouissance n'est pas une connaissance encore élémentaire, mais se réfère dans un premier temps à l'activité même de sentir ou ce que le

[214] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 123-124.

philosophe appelle « vivre ». « Sentir, c'est précisément se contenter sincèrement de ce qui est senti, jouir, se refuser aux prolongements inconscients, être sans pensée, c'est-à-dire sans arrière-pensées, sans équivoque, rompre avec toutes les implications – se tenir chez soi. »[215] S'il arrive à Levinas de dire de la sensibilité comprise comme jouissance qu'elle correspond à la condition de l'animalité, cela n'épuise pas le sens de l'existence humaine. Nous nous sommes demandée déjà à la fin de la section précédente si l'épreuve d'être soi en tant que corps sentant correspondait à la présence à soi sans distance, voire à la pure auto-affection décrivant dans *De l'Évasion* l'être rivé, s'étouffant sous sa propre pesanteur. Nous avons conclu que si l'enfermement en soi demeure toujours l'épreuve du sujet corporel, cela étant la condition de la matérialité du corps, l'existence corporelle se déploie toutefois comme différenciation, écart à soi, la conscience étant toujours en retard sur le senti, tel que le montre l'épreuve de la fatigue par exemple. Ce décalage dans le moi ouvre une brèche dans le définitif d'être soi.

De même, l'enroulement sur soi caractérisant la sensibilité de la jouissance n'est pas une clôture sur soi, avons-nous vu, mais constitue une démarche transitive. À la différence de l'intentionnalité de la représentation, l'intentionnalité corporelle n'est pas objectivante « mais se découvre intérieure à ce qu'elle constitue »[216]. D'où la manière foncièrement ambiguë du moi jouissant, indépendant mais conditionné par l'« élémental » auquel il doit sa subsistance. Le moi jouissant se trouve dépendant du non-moi dont il vit et qui « peut venir à manquer ». Cette incertitude du lendemain vient bouleverser l'agrément spontané de la vie. « Les incertitudes de l'avenir qui gâtent la jouissance, rappellent à la jouissance que son indépendance enveloppe une dépendance. »[217] Dans cette dépendance s'annonce la précarité de l'existence, ce qui ouvre la

[215] *Idem*, p. 147.
[216] Rodolphe Calin, « Le corps de la responsabilité… », *op. cit.*, p. 307.
[217] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 153.

dimension du temps. « La conscience de la mort est la conscience de l'ajournement perpétuel de la mort, dans l'ignorance essentielle de sa date. »[218] La vie économique consiste à cet égard à « avoir du temps » ou encore à « prendre son temps », dans le sens que le travail et la possession permettent de contrer l'incertitude de l'avenir et ainsi de se prémunir ou en tout cas de différer la mort. « Le néant de l'avenir […] vire en intervalle du temps où s'insèrent la possession et le travail. »[219]

Le temps humain, c'est cette conscience de la mortalité. Si dans le souci du lendemain s'exprime d'abord la crainte pour sa propre mort, on sent déjà se profiler la peur pour la mort de l'autre, qui constitue le sens véritable du sujet levinassien, en tant que réponse à la mort d'autrui. Bien que l'existence économique ne soit pas encore le temps rapporté à autrui, elle rend néanmoins possible l'ouverture à l'autre achevant la séparation du moi qu'avait inaugurée la jouissance. « L'ajournement de la mort dans une volonté mortelle – le temps – est le mode d'existence et la réalité d'un être séparé entré en rapport avec Autrui. »[220]

Le corps sentant est la simultanéité de tous ces mouvements : l'agrément insouciant de l'existence, ce par quoi le moi prend conscience de la précarité de la vie, la modalité de son ajournement, et ce qui permet l'ouverture à l'autre. Jean-Luc Thayse résume bien cette condition particulière de l'existence corporelle, mortelle et temporelle : « Il s'agit pour Levinas de placer le corps entre *l'immortalité substantielle* (être fermé à autrui, hermétique à la violence), et la *mortalité – tout – court* (violence omnipotente, mais ni relation à autrui ni temps). L'homme est donc un être "mortel, mais temporel" . Ainsi, la corporéité sera d'emblée inscrite dans la

[218] *Idem*, p. 178.
[219] *Idem*, p. 156.
[220] *Idem*, p. 258.

mortalité; mais cette mortalité consiste *à se tenir à distance de la mort*. »[221] Il convient à cet égard de préciser que l'insécurité qui s'immisce ainsi dans la structure de la jouissance, du fait de la conscience de la fragilité du vivant, ne vient pas annuler pour autant l'amour de la vie. C'est plutôt le contraire qui se produit, le vivant désire être. « Le bonheur de la jouissance est plus fort que toute inquiétude, mais l'inquiétude peut le troubler – voilà le décalage entre l'animal et l'humain. »[222] C'est là le sens de l'habitation, du travail et de la possession qui viennent creuser cet écart dans le vivant, achevant ce que le texte de 1961 appelle la « séparation » du moi.

2.3.1.2 La consolidation de l'intériorité

Nous avons vu Levinas recourir dans *De l'existence à l'existant* à la catégorie du « présent » pour décrire l'avènement du sujet dans l'être. L'instant du présent n'est pas une catégorie temporelle mais décrit la structure ontologique du sujet hypostase en tant que position qui permet de se distinguer de l'être anonyme. L'hypostase qui est l'être corporel se caractérise par la condition ambiguë d'une vie qui s'éprouve à la fois libre et déterminée. « L'existence de cette équivoque est le corps »[223], avons-nous vu. Comme le remarque Rodolphe Calin, « venir en soi […] c'est être pris en soi, avoir déjà à porter le poids de cet être qui commence, c'est-à-dire avoir déjà à en répondre »[224]. Cela est la caractéristique de la corporéité qui se meut entre les pôles de l'être et de l'avoir. Le texte de *Totalité et infini* viendra étayer cette structure particulière de « constituant conditionné », que Levinas opposera à une conception du sujet comme être clos sur lui-même, et incapable de penser l'autre sinon comme un rouage dans l'identification du moi. Nous citons longuement un passage où le philosophe explique comment la structure de l' « être

[221] Jean-Luc Thayse, *Eros et la fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.*, p. 254-255.
[222] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 159.
[223] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 177.
[224] Rodolphe Calin, « Le corps de la responsabilité… », *op. cit.*, p. 300.

séparé » que le livre s'emploie à penser permet d'échapper aux écueils de l'identité entendue dans la tradition comme le Même :

> Le mouvement de la séparation ne se trouve pas sur le même plan que le mouvement de la transcendance qui ne se réduit pas à un moment du processus de séparation. Nous sommes en dehors de la conciliation dialectique du moi et du non-moi, de l'éternel de la représentation (ou dans l'identité du moi). Ni l'être séparé, ni l'être infini, ne se produisent comme des termes antithétiques. Il faut que l'intériorité assurant la séparation (sans que ce soit à titre de réplique abstraite à la notion de relation) produise un être absolument fermé sur lui, ne tirant pas dialectiquement son isolement, de son opposition à Autrui. Et il faut que cette fermeture n'interdise pas la sortie hors de l'intériorité, pour que l'extériorité puisse lui parler, se révéler à lui dans un mouvement imprévisible que ne saurait susciter, par simple contraste, l'isolement de l'être séparé. Il faut donc que dans l'être séparé, la porte sur l'extérieur soit à la fois ouverte et fermée. Il faut donc que la fermeture de l'être séparé, soit assez ambiguë pour que, d'une part l'intériorité nécessaire à l'idée de l'infini reste *réelle* et non seulement apparente, que le destin de l'être intérieur se poursuive dans un athéisme égoïste que rien d'extérieur ne réfute […]. Mais il faut d'autre part, que *dans l'intériorité même* que creuse la jouissance, se produise une hétéronomie qui incite à un autre destin qu'à cette complaisance animale en soi. […] L'intériorité doit, à la fois, être fermée et ouverte. Par là se décrit certainement la possibilité de décoller de la condition animale[225].

Nous voyons bien le tour de force de cette existence séparée, qui est la réponse du philosophe à une identité close sur soi. C'est selon lui la seule manière de respecter l'extériorité de l'autre et d'échapper aux écueils de la tradition qui a fait de l'altérité un rouage du même. Qui plus est, la séparation doit permettre la sortie hors de soi qui ouvre à l'autre. Le corps est le régime de cette séparation, ce par quoi se concrétise l'être séparé, ou la temporalisation de la conscience.

> « On peut le formuler ainsi : la conscience d'un monde est déjà conscience *à travers* ce monde. […] La civilisation du travail et de la possession toute entière, surgit comme concrétisation de la conscience de l'être séparé effectuant sa séparation. Mais cette civilisation renvoie à l'incarnation de la conscience et à l'habitation – à l'existence à partir de l'intimité d'une maison – concrétisation première. La notion même d'un sujet idéaliste est issue d'une méconnaissance de ce débordement de la concrétisation. »[226]

Nous avons vu que c'est la jouissance qui inaugure cette séparation en tant qu'exaltation de l'existence, ce qui permet de se distinguer de l'être anonyme tout en s'y maintenant. Or, « le corps n'est pas seulement ce qui baigne dans l'élément, mais ce qui *demeure*, c'est-à-dire habite

[225] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 158-159.
[226] *Idem*, p. 163.

et possède. »[227] La demeure est ce qui suspend l'étrangeté de la sensation élémentaire et confère une familiarité à l'existence.

> Être séparé, c'est demeurer quelque part. La séparation se produit positivement dans la localisation. Le corps n'arrive pas comme un accident à l'âme. Insertion d'une âme dans l'étendue ? Cette métaphore ne résout rien. Il resterait à comprendre l'insertion de l'âme dans l'étendue du corps. Apparaissant à la représentation comme une chose parmi les choses, le corps est en fait la *façon* dont un être, ni spatial, ni étranger à l'étendue géométrique ou physique, existe séparément. Il est le régime de la séparation. Le *quelque part* de la demeure se produit comme un événement originel par rapport auquel (et non pas inversement) doit se comprendre celui du déploiement de l'étendue physico-géométrique[228].

Tel que le dit cet extrait, la voie que préconise Levinas pour penser autrement le sujet n'est ni la conception idéaliste, ni le matérialisme. La pensée, telle qu'il la conçoit, est conditionnée et débordée par la vie sur laquelle la représentation viendra ensuite constituer ou poser un regard critique. C'est cela le sens de la conscience incarnée dont la jouissance est la première manifestation en tant que « vivre de… » ou sentir. La corporéité exprime cette idée d'un « surplus de cette réalité de l'aliment sur la réalité représentée », dit Levinas. En effet, la saisie du monde par le corps n'est pas une compréhension objectivante. Le corps se trouve dépendant et engagé dans ce qu'il « com-prend ». « Se poser corporellement, c'est toucher une terre, mais de telle façon que la taction se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s'installe dans un réel que cette action dessine ou constitue, comme si un peintre s'apercevait qu'il descend du tableau qu'il est en train de peindre. »[229] Les différents moments de l'identification qui concrétisent la séparation du moi, l'habitation, le travail et la possession, obéissent à cette logique de liberté conditionnée, en quelque sorte.

La demeure représente à cet égard une première appropriation du monde, mais elle échappe à la modalité de la possession. Elle correspond à un enclos au sein de l'intériorité de

---

[227] *Idem*, p. 145.
[228] *Idem*, p. 182.
[229] *Idem*, p. 134.

l'élémental, que Levinas décrit comme une « extra-territorialité » : « L'homme n'a vaincu les éléments qu'en surmontant cette intériorité sans issue, par le domicile qui lui confère une extre-territorialité. Il prend pied dans l'élémental par un côté déjà approprié : un champ par moi cultivé, la mer où je pêche et où j'amarre mes bateaux, la forêt où je coupe du bois et tous ces actes, tout ce travail se réfèrent au domicile. »[230] La demeure, c'est le milieu apprivoisé, le domaine de l'intime, du recueillement, qui conditionne le travail et la possession des choses. Cela est aussi le domaine de l'altérité féminine, en tant que présence discrète qui confère à l'habitation une « douceur », en faisant un espace accueillant tant pour le sujet que pour l'Autre.

> La familiarité et l'intimité se produisent comme une douceur qui se répand sur la face des choses […] L'intimité que déjà la familiarité suppose – est une *intimité avec quelqu'un*. L'intériorité du recueillement est une solitude dans un monde déjà humain. Le recueillement se réfère à un accueil. […] Et l'Autre dont la présence est discrètement une absence à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le camp de l'intimité, est la Femme. […] Mais l'habitation n'est pas encore la transcendance du langage. Autrui qui accueille dans l'intimité n'est pas le *vous* du visage qui se révèle dans une dimension, de hauteur – mais précisément le *tu* de la familiarité : langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret[231].

On peut en effet s'étonner de la distinction que le philosophe établit ainsi entre une dimension familière de l'altérité que serait la « Femme », comme Levinas l'écrit, et l'altérité radicale du « visage » qui oblige au respect. Le texte précise néanmoins que l'altérité féminine présuppose l'autre. « L'accueil du visage […] se produit, d'une façon originelle, dans la douceur du visage féminin, où l'être séparé peut se recueillir et grâce à laquelle *il habite*, et dans sa demeure accomplit la séparation. L'habitation et l'intimité de la demeure qui rend possible la séparation de l'être humain suppose ainsi une première révélation d'Autrui. »[232] Tel que nous l'avons remarqué dans l'introduction de cette section, Levinas pose le sujet comme être séparé, ce qui est la seule manière d'esquiver les écueils d'une compréhension dialectique du rapport du moi à l'autre. Ce

[230] *Idem*, p. 138-139.
[231] *Idem*, p. 166.
[232] *Idem*, p. 161.

n'est pas moi qui constitue l'autre, et ce n'est pas l'autre qui rend possible le moi. Ceci éclaire la position d'un moi égoïste jouissant de soi et de l'altérité du monde l'entourant. Cet enfermement sur soi est nécessaire à la relation avec autrui. Il faut néanmoins que l'intériorité soit disposée à l'ouverture à l'autre dont la modalité est le langage, et c'est cela le sens de l'altérité intime de la femme qui rend possible la constitution de l'intériorité. Levinas a néanmoins conscience des controverses qui pourront découler de ce « silence » de la féminité, prenant bien soin de préciser qu'il ne faudrait pas la comprendre en son sens biologique, ni empirique, mais plutôt dans sa dimension ontologique. Il n'empêche que les traits par lesquels son texte décrit le féminin correspondent à la manière dont on a traditionnellement dépeint la femme.

Nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur la catégorie du féminin dans une section ultérieure qui lui est consacrée en propre. Il est important de retenir pour l'instant que la demeure conditionne la saisie du monde ainsi que la propriété, et rend à ce titre possible la transformation de l'élément en monde habitable et durable. La notion de la féminité permet de voir que l'altérité habite déjà le moi et rend possible l'habitation et la constitution du monde. « Ainsi l'idée de l'infini – se révélant dans le visage – *n'exige* – pas seulement un être séparé. La lumière du visage est nécessaire à la séparation. Mais en fondant l'intimité de la maison, l'idée de l'infini ne provoque pas la séparation par une force quelconque d'opposition et d'appel dialectique, mais par la grâce féminine de son rayonnement. La force d'opposition et d'appel dialectique détruirait la transcendance en l'intégrant dans une synthèse. »[233] Cela permet d'éclairer la discrétion et la douceur qui sont les modalités de l'altérité féminine. Quant au silence, nous verrons dans le prochain chapitre que le langage s'inaugure dans le rapport de face-à-face avec autrui. Quoi qu'il en soit de cette distinction entre ces deux notions d'altérité, le don

[233] *Idem*, p. 161.

de l'hospitalité revient à la dimension féminine de l'existence, et c'est là une des rares occasions dans le livre où il est fait mention de cette notion. Ceci dit toute l'importance de la « maison » pour le philosophe, qui consiste « à y ouvrir l'utopie où le "je" se recueille en demeurant chez soi ». Réitérons que cela correspond à la constitution de l'intériorité. L'on voit ainsi se dessiner la caractéristique essentielle de la notion du sujet : l'accueil reçu pour être ensuite rendu. Et cela est la prérogative de la féminité, en tant que « pneuma » du psychisme, pour employer une expression que le philosophe développera dans *Autrement qu'être*. Il ne faudrait pas se méprendre sur les intentions du texte, quand bien même il invoque « la Femme ». Le motif du féminin n'est pas le propre d'« un être humain de "sexe féminin" » mais correspond à la dimension de l'accueil qui est la caractéristique de l'intériorité[234].

La dimension de l'intériorité conditionne la saisie du monde. Cette saisie est le propre du corps qui travaille transformant la matière brute en objet, la dépossédant par le fait même de son essence. C'est l'organe de la main qui accomplit la saisie du monde et l'acquisition en tant que propriété du moi.

> La puissance de la main qui saisit ou qui arrache ou qui broie ou qui malaxe, rapporte l'élément non pas à un infini par rapport auquel se définirait la chose, mais à une fin au sens de but, au but du besoin. Une insondable profondeur que la jouissance soupçonnait dans l'élément, se soumet au travail qui maîtrise l'avenir et apaise le bruissement anonyme de l'*il y a*…Cette obscurité insondable de la matière, se présente comme résistance et non comme le face à face. […] déjà contact de la main qui la plie et comme virtuellement vaincue. Le travailleur en viendra à bout…[235].

Comme ce fut le cas de la description de la position de la conscience incarnée en tant que disposition ou « demeure », nous voyons cette concrétude que le philosophe confère à la pensée débordée par la vie qu'elle se représente. La caractéristique principale du travail, c'est de concrétiser l'apprivoisement du monde matériel par la possession. « La possession pose le

[234] *Idem*, p. 169.
[235] *Idem*, p. 171-172.

produit du travail, comme ce qui demeure permanent dans le temps – comme substance. » Il est important de mentionner ici que cette substantialité n'est pas « la nature sensible de la chose »; la valeur affective étant de l'ordre de la sensibilité et de la jouissance, nous avons vu qu'elle se rapportait aux qualités et non au contenu. La substance est « corrélative à la possession ». De même la main qui saisit les choses n'est déjà plus organe de sens (n'est pas le toucher) « mais maîtrise, domination, disposition – ce qui ne ressortit pas à l'ordre de la sensibilité. Organe de prise, d'acquisition, elle cueille le fruit mais le tient loin des lèvres, elle le garde, le met en réserve, le possède dans une maison. »[236]

Résumons donc afin de montrer la transformation que subit la corporéité en tant qu' « existence économique », ce qui correspond à une conception de l'existence comme appropriation du monde. Celle-ci consiste en une incorporation ou plutôt en une transmutation de l'altérité de l'élément en propriété du moi. Le corps n'est plus de l'ordre de l'être mais ce qui habite et dispose le monde. Le corps, comme le monde, apparaissent ou se comprennent désormais à partir d'une dimension d'intériorisation que le travail et la possession viendront creuser. La matière est ainsi transformée en choses à manier et à posséder. Si la possession confère une durabilité aux choses, elles la perdent aussitôt qu'elles se phénoménalisent, et deviennent marchandise et argent. Quoiqu'il s'agisse toujours dans le travail et la propriété de modes d'existence préthéoriques, le corps qui apprivoise le monde n'est plus tout à fait le corps jouissant, mais volonté et pouvoir. Cette prise de distance à l'égard de l'être et de soi qui se produit dans l'existence économique correspond au mouvement de la temporalisation de la conscience que Levinas décrit comme une désincarnation ou encore un « ajournement de la corporéité du corps ».

[236] *Idem*, p. 173-174.

> La conscience ne tombe pas dans un corps – ne s'incarne pas; elle est une désincarnation – ou, plus exactement un ajournement de la corporéité du corps. Cela ne se produit pas dans l'éther de l'abstraction, mais comme tout le concret de la demeure et du travail. Avoir conscience – c'est être en rapport *avec ce qui est*, mais comme si le présent de *ce qui est* n'était pas encore entièrement accompli, et constituait seulement l'*avenir* d'un être recueilli. Avoir conscience c'est précisément avoir du temps[237].

L'habitation, le travail et la possession permettent un apprivoisement de l'être chaotique et ainsi un ajournement de la précarité de l'existence. Le monde devient le monde familier et habitable, mon monde. Est-ce rompre avec l'égoïsme ontologique que les textes d'avant-guerre contestaient ? Nous l'avons dit, poser le sujet comme être séparé, ou jouissance de l'existence, est la condition de l'ouverture à la transcendance. Qui plus est, l'être séparé n'est pas tout à fait l'identité close sur soi. Et cela est le fait de l'existence corporelle qui obéit à une logique ambiguë, se découvrant à la fois indépendante et dépendante, passivité et activité. Cela ne témoigne pas encore d'une dimension de transcendance mais dispose à l'accueil de celle-ci. C'est donc comme s'il fallait avoir éprouvé la souffrance pour pouvoir la reconnaître en un autre, avoir été accueilli pour accueillir. L'ouverture à l'autre n'est donc possible que si on a déjà été en rapport avec une altérité, fût-ce l'étrangeté de l'élément ou l'altérité intime de la demeure. Or, il s'agissait de montrer dans cette section que cela « n'est possible qu'à un être qui a la structure du corps, être saisissant des êtres, c'est-à-dire recueilli chez soi et seulement *en rapport* avec le non-moi. »[238] Tout bêtement, il faut des fenêtres et une porte à la maison. Telle est la dimension de l'intériorité. Mais nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences de la « demeure ». Ce n'est qu'en étant en rapport avec une altérité dont le moi ne vit pas que mon existence s'éprouve injustifiée, qu'elle « a honte de sa naïveté »[239], dira Levinas. Cette mise en question de l'ipséité relève, comme nous le verrons, de la modalité du langage. Or, si la demeure n'est pas encore la

[237] *Idem*, p. 179.
[238] *Idem*, p. 180.
[239] *Idem*, p. 186.

transcendance du langage, cette intériorité est néanmoins apprentissage de l'accueil, si l'on peut dire ainsi.

2.3.2 La structure diachronique du sentir

Dans ses textes de jeunesse, Levinas aborde les affects de la honte et de la nausée dans une optique ontologique, en tant que manières d'être qui vient rappeler la démarche heideggerienne, si ce n'est que Levinas modifie la structure, montrant que ces formes d'être sont des révoltes contre cet être même. Dans le texte de *Totalité et infini*, la honte exprime « l'être mis en question » qui se profilait déjà dans le texte de 1935, comme l'a suggéré Jacques Rolland[240]. Cela indique un déplacement dans la conception du corps et de la sensibilité qui acquièrent ainsi une dimension morale. Avant de discuter du nœud qui se tisse ici entre la sensibilité et le langage, nous voudrions montrer comment cette manière particulière de comprendre le corps et la sensibilité en tant qu'à la fois constituant et conditionné prend d'abord forme dans la lecture de Husserl, qui introduit Levinas à la dimension transitive de la sensibilité, qui atteste d'une brèche dans la conscience incarnée prédisposant à l'ouverture à l'autre.

2.3.2.1 La conscience originaire du temps chez Husserl

Impossible pour le sujet « de se sauver tout seul »[241], dit Levinas. Si la corporéité maintient le sujet dans une structure existentielle égoïste qui est un enroulement sur soi, cette sensibilité est déjà un « pressentiment d'un ailleurs qu'en soi »[242]. Avant d'esquisser ce mouvement de sortie hors de soi, il faudra montrer comment il se dessine dans le corps. Cela amène à s'intéresser à la manière dont Husserl conçoit la sensibilité en lien avec la

[240] Jacques Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », *op. cit.*
[241] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.* p. 159.
[242] Rodolphe Calin, « Le corps de la responsabilité… », *op. cit.*, p. 306.

temporalisation de la conscience, qui s'est avérée importante pour la conception qu'a Levinas de la sensibilité. Cela permet de préciser par ailleurs l'attitude différente de Levinas à l'égard de Husserl et de Heidegger. La position de Levinas à l'égard de Husserl est moins ambiguë, plus généreuse. Parallèlement à une lecture généralement critique de la phénoménologie husserlienne qu'il inscrit dans la tradition du Même, Levinas insiste pour dire que sa pensée contenait tous les éléments pour une phénoménologie de l'altérité, ou ce qu'il nomme « une *Sinngebung* éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre »[243]. Cela est notamment le cas de la compréhension husserlienne de la sensation qui permet à Levinas de neutraliser le penchant objectivant de l'idéalisme transcendantal, principale objection qu'il adresse à cette phénoménologie. L'idéalisme de Husserl tient à la compréhension de la conscience comme intentionnalité ou visée de l'objet, qui fonctionne sur le mode d'une identification idéalisante, ce qui amène à une conception de la conscience donatrice de sens. C'est l'activité théorétique de la conscience qui constitue le centre d'intérêt de la phénoménologie husserlienne.

Si la pensée théorique constitue pour Husserl la manière principale dont le sujet s'engage dans l'existence, il pose néanmoins les fondements d'une nouvelle figure de la subjectivité, le « corps – sujet », ou ce que Levinas appellera la subjectivité incarnée. « Le flux qui est le sentir même de la sensation, Husserl l'appelle subjectivité absolue, plus profonde que l'intentionnalité objectivante et antérieure au langage. »[244] Levinas porte son attention sur la description par Husserl de la « conscience intime du temps » qui permet de voir que la sensation se rapporte

[243] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 188.
[244] *Idem*, p.214.

d'abord au corps et non à la pensée en tant que le sentir serait « le point zéro de la subjectivité »[245].

L'intentionnalité de la sensibilité se distingue de l'intentionnalité de la pensée représentative. L'intentionnalité sensible correspond à l'expérience de la corporéité et se démarque par sa structure transitive de « constituant conditionné », qui rappelle notre discussion de la jouissance chez Levinas. En tant qu'elle est transitive, l'intentionnalité sensible n'est pas objectivante, en ce sens que l'objet n'est pas réduit à un contenu pensé : « ici la pensée ne détermine pas l'autre tout en n'étant pas déterminée par lui, mais se découvre intérieure à ce qu'elle constitue »[246]. La sensation réfère surtout au mouvoir du corps :

> le sujet est en face de l'objet et il est *de la partie*; la corporéité de la conscience mesure exactement cette participation de la conscience au monde qu'elle constitue; mais cette corporéité se *produit* dans la sensation. La sensation est décrite comme ce qui est senti "sur" et "dans" le corps et ce par quoi dans toute expérience sensible "le corps est de la partie" (*mit dabei*). […] Le monde ne se constitue pas comme entité statique, d'emblée livrée à l'expérience, il se réfère à des "points de vue" librement adoptés par un sujet qui, essentiellement, marche et possède des organes mobiles[247].

Ainsi, les différents mouvements du corps oeuvrent à la constitution du « corps propre » en tant que « la limite mouvante du soi et de l'anonymat »[248], permettant ainsi un accès au monde qui n'est pas théorétique. Cette expérience du « corps propre » pose les bases d'une relation non objectivante à l'extériorité. « [C]ette nouvelle façon de comprendre le corps suppose que, dans la conscience, l'ultime événement ne se produit pas sous les espèces d'une intentionnalité

---

[245] *Idem*, p. 195. Cette lecture du « corps-sujet » prend comme point de départ les sensations kinesthésiques associées au mouvement du corps. Les sensations des organes des sens constitueraient le flux même du temps.
[246] Rodolphe Calin, « Le corps de la responsabilité… », *op. cit.*, p. 307.
[247] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 217, 219.
[248] Cette formule appartient à Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception de soi*, *op. cit.*, p. 128.

objectivante et que d'autres formes de transcendance vers l'être – ou de vérité – se produisent sans s'interpréter en termes de la logique de l'objet. »[249]

Ceci préfigure en un sens la transcendance de l'incarnation qui fera l'objet de *Autrement qu'être*, qui ne désigne pas l'unité de l'âme et du corps de la tradition, mais une modalité de la signification qui n'est ni connaissance, ni expérience, mais transcendance qui s'entend comme démesure, « au-delà de l'essence », ou encore excès sur la phénoménalité. Contentons-nous pour l'instant de retracer les sources de cette transcendance de la corporéité qui prend forme dans l'expérience du « corps propre » chez Husserl. La transitivité du sentir, qui serait selon Levinas le mode d'être originaire de la conscience, se donne à voir dans la « conscience intime du temps ». L'« *Urimpression* » ou l'instant de l'« impression originaire » initie le mouvement de temporalisation de la conscience qui correspond au flux des sensations qui ne sont que des modifications (rétentions et protentions) de cette impression originaire s'altérant à même le sentir. Ce qui fait le propre de cette « proto-impression » c'est donc le déphasage interne qui la caractérise, la non-coïncidence à soi de l'instant présent qui se réfère à la distance temporelle qu'il y a entre le sentant et le senti.

> Un instant accentué, vivant, absolument neuf – la proto-impression – déjà s'écarte de cette pointe d'aiguille où elle mûrit absolument *présente*, et, par cet écart, *se présente*, retenue, à un nouveau présent ponctuel, pressenti dans une protention partant de la première proto-impression et englobant dans ce pressentiment, l'imminence de sa propre retraite dans le passé immédiat de la rétention. Très curieusement, c'est la ponctualité aiguë, et comme séparée, du présent qui constitue la vie; à elle s'amarrent rétention et protention, par lesquelles le flux du vécu est conscience du temps[250].

Ce que nous percevons sous la forme d'un instant présent réfère à une impression qui est déjà passée. La conscience du temps présente la conscience toujours en décalage par rapport à soi. La conscience n'est plus conçue dans sa dimension active mais surtout en tant que passivité,

[249] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 199.
[250] *Idem*, p. 212.

incorporation d'un autre dans le même, position équivoque dont rend compte l'expérience du « corps propre ». Or, déplore Levinas, Husserl s'emploiera à penser l'unité nécessaire, bien qu'impossible, de la conscience au lieu de dégager les implications de cette structure transitive du vécu sensible.

Ce qui interpelle Levinas dans la conception husserlienne du temps, c'est donc la structure diachronique qui caractérise le flux des vécus sensibles ainsi que la dimension d'altérité que l'écart temporel introduit dans la conscience. Cela permet aussi de voir, qu'avant d'être pensée ou représentation, la conscience se rapporte originairement à l'intentionnalité sensible qui est corporéité, ou encore mieux, « chair ».

> La transcendance se produit par la kinesthèse : la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en entrant dans ce monde, prétendument lointain. Le corps, point zéro de la représentation, est au-delà de ce zéro, déjà intérieur au monde qu'il constitue, "côte à côte" tout en se plaçant "en face de…", formant ce mixte que Merleau-Ponty appellera historicité fondamentale. Mais *dans* ce monde aussi *en face* du monde et *avant* le monde, se refusant à la contemporanéité structurale. Marche dans l'espace du sujet constituant l'espace, comme devenir de la constitution du temps à partir de la proto-impression; ce qui temporalise (*das Zeitigende*) est déjà temporalisé (*ist gezeitigt*). Itération originelle – dernier secret de l'historicité du sujet! Diachronie plus forte que le synchronisme structural.[251]

Pour Levinas, la « conscience intime du temps » chez Husserl n'est pas seulement l'identification idéalisante des sensations écoulées ou anticipées dans l'instant présent, mais avant tout sentir qui se démarque par sa structure transitive, le se mouvoir qui correspond à la concrétude de la position corporelle dans le monde. Husserl nomme d'ailleurs cette conscience « impressionnelle » qui coïncide au mouvoir même de la sensation, le « présent vivant ». S'il critique la priorité que Husserl semble accorder au présent dans sa compréhension du temps, Levinas en retient la modalité diachronique et sensible de la conscience qui se dégage de sa lecture de l'impression originaire, « appartenant, à la fois, à la sphère du vécu et figurant le "passé "». « Dans l'attitude phénoménologique – on s'attendrait à une simultanéité entre le

[251] *Idem*, p. 223.

processus subjectif de la constitution de l'objet et l'objet même qui se constitue dans l'immanence. Il n'en est rien : l'objet n'est possible que si une intention anime la sensation, laquelle doit être minimalement écoulée pour qu'une intention l'inspire. L'acte est donc postérieur au matériau de l'objet constitué. »[252] « [L]a conscience est retard sur elle-même, une façon de s'attarder à un passé »[253], écrit encore Levinas. Ce serait ainsi Husserl qui aurait sensibilisé Levinas à la dimension transcendantale de la sensibilité qui se lit dans la transitivité caractérisant l'expérience de la corporéité, qui est la modalité originaire de la conscience.

> Par sa théorie du sensible, Husserl restitue à l'événement impressif sa fonction transcendantale. Dans sa masse remplissant le temps, il découvre une première pensée intentionnelle qui est le temps même, une présence à soi à travers le premier écart, une intention dans le premier laps de temps et la première dispersion; il aperçoit au fond de la sensation une corporéité, c'est-à-dire une libération du sujet à l'égard de sa pétrification même de sujet, une marche, une liberté qui défait la structure[254].

Le legs de Husserl serait en ce sens double : révéler la diachronie interne à la conscience qui tient à la modalité duale du sentir, à la fois sentant et senti, ainsi qu'une nouvelle figure du corps dans l'expérience du « corps-propre » qui constitue le monde à même le vivre, pensée qui se dépasse en « enjambant » le monde, suggérant que l'expérience de la transcendance se produit dans l'expérience de la vie qui déborde la pensée. La pensée se déploie sur un mode constant de débordement de soi, désarçonnée incessamment par l'autre, qui n'est cependant pas l'extase heideggérienne. Il reste que Husserl privilégiera la conscience en tant qu'elle est activité théorétique, visée objectivante, « proclamant ceci en tant que cela »[255]. Or, cette lecture idéalisante n'épuise pas le sens de la phénoménologie husserlienne, insiste Levinas. La description de la « conscience intime du temps » a permis de découvrir une autre modalité de la conscience qui se déploie comme « œuvre passive du temps », non-coïncidence à soi dans l'écart

[252] *Idem*, p. 215.
[253] *Ibid*.
[254] *Idem,* p. 225.
[255] *Idem,* p. 311-312.

du sentir et du senti. Si ultimement la sensibilité demeure chez Husserl une structure de la connaissance, Levinas retient la temporalité diachronique ainsi que l'intentionnalité transitive du sensible, qui influenceront sa propre conception de la sensibilité.

2.3.2.2 Une nouvelle conception du temps

Ceci étant dit, la modalité temporelle de la conscience demeure bien le présent chez Husserl. Or, Levinas conteste le privilège du présent dans la tradition philosophique. La pensée philosophique demeure essentiellement compréhension de l'être conçu comme présence ou objet apparaissant à une conscience. Le passé et l'avenir sont pensés à partir du présent, qui est le temps de prédilection de tout discours rationnel[256]. Or, l' « au-delà de l'être » que ses textes de jeunesse appelaient déjà implique une autre manière de concevoir la temporalité de l'existence humaine. Au temps conçu comme unité ou rassemblement, Levinas oppose une conception de la temporalité comme diachronie en tant que relation à l'autre, qui, impossible à contenir en un concept, rompt l'ordre du présent. La « trace » est la modalité de cette temporalité diachronique, et réfère à la manière dont l'altérité du visage bouleverse l'ordre de la phénoménalité, ou le temps mondain[257]. Ainsi que nous venons de le voir, la conception husserlienne de la sensibilité, du moins telle que Levinas l'interprète, constitue l'une des sources de cette acception diachronique du temps[258]. Bien qu'on réfère à cette conception du temps comme étant d'inspiration judaïque, Levinas insiste qu'elle tient d'une démarche philosophique. Quoi qu'il en soit, si Levinas retient de Husserl l'idée d'une dimension de transcendance inhérente à la structure du sensible, il s'agira de contester le privilège du présent dans la tradition philosophique en montrant que ce n'est pas

[256] *Idem,* p. 283.
[257] Voir en particulier le texte « La trace de l'autre », paru initialement dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963, no. 6, repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 261-282.
[258] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, *op. cit.*, p. 13.

la seule modalité de la signification. Il s'agira en somme d'ouvrir la temporalité de l'existence humaine à l'autre qui ouvre la dimension du sens. Le temps n'est pas l'œuvre du sujet seul, mais relation à autrui qui se produit dans l'épreuve concrète de l'existence humaine.

Levinas ne cherche pas pour autant à rompre avec l'idéalisme au profit d'un sensualisme immédiat, tel qu'aurait pu le laisser entendre sa compréhension de la sensibilité comme jouissance. Nous verrons que la sensibilité que préconise Levinas se conçoit plutôt sur le mode de la passivité radicale et révèle un mode d'intelligibilité qui permet de préserver l'autre en tant qu'irréductible au moi. Cette intelligibilité obéit à une structure tout à fait particulière. Il s'agit d'une « pensée qui pense plus qu'elle ne pense », structure que Levinas emprunte à l'idée du « Bien au-delà de l'être » chez Platon ainsi qu'à l' idée d'infini chez Descartes qui déborde le concept. Or, la temporalité de cette pensée n'est pas subordonnée à l'ontologie, telle la structure formelle de la thématisation ou de l'identification. La relation à l'infini, Levinas la pense comme Désir qui se distingue de la jouissance du besoin. Elle est relation à « un passé qui n'a jamais été présent ».

Il est significatif de remarquer à cet égard que le temps comme transcendance, diachronie, prend originellement sens dans la concrétude des rapports humains, bien que l'infini se dira ultérieurement comme « Dieu ». La relation à l'altérité, telle que la conçoivent notamment les textes de l'après-guerre, se donne dans la concrétude de l'existence humaine, à travers une série de figures que sont la mort, le féminin et la paternité qu'il s'agira de discuter dans la prochaine section. C'est ce qui fait d'ailleurs la particularité de la démarche levinassienne qui se revendique d'une approche phénoménologique, que de s'intéresser à la signification concrète des notions

spéculatives[259]. Nous avons dit l'influence de la phénoménologie husserlienne, qui cependant obéit le plus souvent à une logique théorétique. Le retour aux phénomènes auquel a appelé Husserl aura pris la forme d'un approfondissement de la structure de la conscience qui est donatrice de sens. Fabio Ciaramelli remarque à cet égard la proximité qu'il y aurait selon lui entre les conceptions du temps de Levinas et de Heidegger, qui comprennent le temps en tant que déploiement de l'existence humaine[260]. Cela étant, Levinas prend rapidement ses distances avec l'approche ontologique de la transcendance chez Heidegger. La structure temporelle demeure chez Heidegger autoréférentielle, souci de soi, et réfère essentiellement à la compréhension extatique par l'étant de son être[261]. Si, comme le philosophe allemand, Levinas ancre la transcendance dans la concrétude de l'existence humaine, le temps, tel que Levinas le conçoit, est l'interruption de l'existence égoïste que produit la rencontre avec l'autre. Il s'agit d'un mouvement infini, sans retour à soi. Ceci amènera notamment Levinas à redéfinir la structure du sujet comme une trame discontinue de nouvelles « naissances » que sont les rencontres avec autrui. C'est de cette inflexion éthique de la sensibilité, qui est suggérée par cette conception du temps, dont il s'agira de rendre compte dans ce qui suit.

2.4 Du temps comme rapport à l'autre : le « féminin »

Si Husserl avait appris qu'on ne peut pas dire le sens du monde à partir du monde, qu'il s'agit de suspendre pour mieux comprendre, Levinas ira lui plus loin, en soutenant que le sens n'est même pas du monde – à entendre de l'ordre de l'être compris comme présent représenté –,

[259] Or, il convient ici de se demander si la surenchère hyperbolique caractéristique de la dernière phase de la pensée de Levinas ne perd pas de vue cet ancrage initial dans la concrétude de l'existence humaine. Nous traiterons de tout ceci en détail plus loin.
[260] Fabio Ciaramelli, « La déformalisation du temps et la structure du désir », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°1, 2002, p. 21-37.
[261] *Idem*, p. 24-25.

« essentiellement laïc »[262], mais puise ses racines dans un passé « immémorial » qui devance et excède le présent. La structure existentielle du monde est foncièrement moniste et reste souci de soi. C'est de cette solitude ontologique qu'est censée rendre compte la sensibilité comprise comme jouissance qui maintient le sujet, qui n'est pas encore l'ipséité, dans la structure de l'« être rivé à soi ». Si cette figure initiale du désir comme jouissance manifeste une première sortie de soi, en tant qu'interruption de l'ordre impersonnel de l'être, elle ne permet cependant pas d'échapper à l'emprise de soi ni d'atteindre à la singularité du monde qu'elle incorpore comme nourriture. Dans l'immanence du monde élémental, le moi reste référence à soi. Le monde élémental ne cadre d'ailleurs pas dans la catégorie de l'altérité qui est réservée au prochain, qui interpelle tant par son dénuement que par sa hauteur. Les structures de l'habitation, du travail et de la propriété qui composent la vie économique procèdent à la constitution du monde objectivé, oeuvrant à la consolidation de la vie intérieure que la sensibilité comme jouissance avait inaugurée. Elles sont autant d'étapes dans l'individuation du sujet le posant comme « être séparé » exigé pour l'ouverture à la transcendance, et correspondent à la phénoménalisation de l'existence humaine[263].

La phénoménalité est le pendant de l'intériorité en tant que ce qui se refuse à l'expression. En tant que surgissement dans l'être comme substance, l'essence de l'étant humain se dissout dans l'« apparoir » des diverses appartenances ou déterminations, son rapport aux choses par exemple. Le dépassement de cette existence phénoménale est l'œuvre d'Autrui. « L'existence économique (tout comme l'existence animale) – malgré l'infinie extension de besoins qu'elle rend possible – demeure dans le Même. Son mouvement est centripète »[264]. Or cette structure

[262] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 65.
[263] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 199.
[264] *Idem*, p. 191.

existentielle autocentrée que sont la jouissance et la vie économique sont « exigé[es] et requise[es] par la transcendance », comme le remarque Fabio Ciarammelli[265]. Le texte d'*Autrement qu'être* le dit en effet : « Seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier. La signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang. La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance. »[266] La constitution de la vie intérieure obéit à une structure pour le moins particulière, que Levinas rend par la formule d'« antériorité postérieure ». On se souvient que les épreuves existentielles de la fatigue et de l'effort dans les textes de l'après-guerre témoignaient déjà d'une dimension de retard dans la structure de la conscience, ce qui est la caractéristique de l' « être corporel de l'humain ». Le dépassement de cet encombrement du moi par soi est l'œuvre du temps. Nous avons présenté la vie économique comme une inscription dans le temps, en tant qu'ajournement de la mort, bien que nous ayons déjà laissé entendre que le temps ne peut être l'oeuvre du sujet seul; c'est la relation avec l'autre qui ouvre véritablement à la temporalité. Il faudra étayer maintenant cette affirmation. C'est une question qu'abordent déjà les textes d'après-guerre que nous avons laissés en suspens afin d'éclairer ce que nous avons appelé le moment ontologique de la constitution du sujet.

2.4.1 Le temps dans les textes de 1947/1948

Dans les textes d'après-guerre, qui annoncent la problématique de *Totalité et infini*, l'ouverture au temps humain est le dessein du « féminin » qui est « *de soi autre*, […] l'origine du concept même de l'altérité. »[267] La tradition philosophique a fait du temps une modalité de l'être, le considérant comme une succession linéaire d'instants, le passé, le présent et le futur. Le passé

[265] Fabio Ciaramelli, « La déformalisation du temps et la structure du désir », *op. cit.*, p. 30.
[266] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 119.
[267] Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 58.

et le présent sont considérés comme des modifications du présent. Levinas va montrer que le temps est relation à l'autre. L'événement de l'autre est à chaque fois une nouvelle naissance pour le sujet, l'obligeant à considérer autrement son existence, ce dont rendent compte la relation érotique et la paternité, qui ne sont pas considérées dans leur dimension biologique mais plutôt comme des catégories ontologiques.

Le philosophe examine d'abord la question de la mort en tant qu'elle met devant une altérité inassumable. C'est ce qui se révèle dans le phénomène de la souffrance. La souffrance constitue une expérience limite de la solitude. Rappelons que la solitude révèle le définitif de la relation à l'existence. La souffrance exprime le paroxysme de cette fatalité, « en tant qu'impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. […] Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance. »[268] La souffrance physique révèle la proximité de la mort, qui n'est pas « le néant impossible » vu par Heidegger. La mort est le mystère, l'inconnu, qui ne sont pas du régime de l'être : « la mort annonce un événement dont le sujet n'est pas le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet. »[269] Il y a donc dans la souffrance en tant qu'approche de la mort un retournement de la « virilité du sujet » en passivité; car nous avons vu que l'hypostase consiste en une maîtrise de l'étant sur l'être anonyme. « [C]ette approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité. »[270] Cela indique, selon Levinas, que « l'existence est

[268] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 55.
[269] *Idem*, p. 57.
[270] *Idem*, p. 63.

pluraliste », non pas en tant que « multiplicité d'existants »; le pluriel « apparaît dans l'exister même », en tant que relation à l'autre. Cela montre par conséquent que l'autre n'est pas un autre moi-même mais altérité radicale, irréductible au moi. « Par conséquent, dit Levinas, seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur le terrain où la relation avec l'autre devient possible. Relation avec l'autre qui ne sera jamais une possibilité. »[271] Et on comprend que c'est la structure heideggerienne de l'« être-pour-la-mort » qui est ici visée. La mort est dans l'analytique heideggerrienne « l'assomption de la dernière possibilité de l'existence pour le *Dasein*, qui rend précisément possibles toutes les autres possibilités, qui rend par conséquent possible le fait même de saisir une possibilité, c'est-à-dire l'activité et la liberté. »[272] Or, Levinas montre que la mort est « ne plus pouvoir ». Cette approche de la mort révèle ainsi « l'extériorité de l'avenir » qui n'est pas de l'ordre de l'anticipation ou du projet : « l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre. Parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible. »[273]

Il reste que pour Levinas, la question que pose l'événement de l'autre est celle de savoir comment un être vivant, mortel, peut entrer en relation avec l'autre sans que cette relation soit son annihilation. « Comment l'existant peut-il exister comme mortel et cependant persévérer dans sa "personnalité", conserver sa conquête sur l'"il y a" anonyme, sa maîtrise du sujet, sa conquête de la subjectivité ? L'étant peut-il entrer en relation avec l'autre sans se laisser écraser par l'autre soi-même ? »[274] Et Levinas de poursuivre un peu plus loin dans le texte : « Comment du sujet peut-on donner une définition qui réside en quelque manière dans sa passivité ? Y a-t-il dans

[271] *Idem*, p. 64.
[272] *Idem*, p. 57.
[273] *Idem*, p. 64.
[274] *Idem*, p. 65.

l'homme une autre manière que cette virilité, que ce *pouvoir du pouvoir*, de saisir le possible ? Si nous la trouvons, c'est en elle, en cette relation, que constitue le lieu même du temps. »[275] La question qui se pose est celle d'une relation qui permet de préserver à la fois la liberté du sujet et l'altérité irréductible de l'autre. C'est la relation de face-à-face avec autrui, « la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui. L'autre "assumé" – c'est autrui »[276], à la différence, donc, de la mort qui est une altérité inassumable. Ceci fera dire à Levinas que : « La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps; […] La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire. »[277] La structure de « face-à-face » est ainsi la manière pour le philosophe de poser la relation à l'autre comme étant asymétrique et non fusionnelle[278].

2.4.2 Le féminin : autrui comme « mystère »

Levinas portera son regard vers des relations dans la vie sociale qui permettent un aperçu de la rencontre avec l'absolument autre. C'est à titre d'« autre sexe » que l'autre apparaît en son altérité et sa singularité irréductible, à la différence de l'objet possédé ou connu[279]. « N'y aurait-il pas une situation où l'altérité serait portée par un être à titre positif, comme essence ? […] le contraire absolument contraire […] la contrariété qui permet au terme de rester absolument autre, c'est le *féminin*. »[280] La différence des sexes n'est pas la division de genre qu'on y a vue mais rend plutôt compte d'une dualité ontologique. « La différence des sexes est une structure formelle, mais qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la

[275] *Idem*, p. 73.
[276] *Idem*, p. 67.
[277] *Idem*, p. 69.
[278] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 28.
[279] Sylviane Agacinski, « D'un sexe qui ne revient pas au même », dans Danielle Cohen- Levinas et Bruno Clément (sous la direction), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 339-353.
[280] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 77. Italiques dans le texte.

réalité comme multiple. »[281] La relation érotique met ainsi en relation deux êtres foncièrement distincts : « Alors que l'existant s'accomplit dans le "subjectif" et dans la "conscience", l'altérité s'accomplit dans le féminin. »[282] Cette phrase n'est certainement pas passée inaperçue. Simone de Beauvoir avait reproché notamment à Levinas de faire ainsi de la subjectivité une prérogative masculine[283].

Le texte de 1948 rend compte de l'altérité du féminin en termes de « mystère » et de « pudeur », afin de faire signifier qu'elle n'est pas de l'ordre de la présence ou du connaissable. L'altérité du féminin n'est ni l'extériorité spatiale ni l'extériorité de l'objet dans le monde. C'est ainsi qu'il faut entendre le « mystère » du féminin, comme « ce qui se dérobe à jamais », dont la présence est absence. « Ce qui m'importe dans cette relation du féminin, ce n'est pas seulement l'inconnaissable, mais un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière. » Le féminin se soustrait à la phénoménalité du monde, mieux encore, son apparition consiste dans le fait de demeurer caché. « La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur. » Et Levinas de préciser : « Je veux dire simplement que ce mystère ne doit pas être compris dans le sens éthéré d'une certaine littérature; que dans la matérialité la plus brutale, la plus éhontée ou la plus prosaïque de l'apparition du féminin, ni son mystère, ni sa pudeur ne sont abolis. »[284]

Ce n'est pas dire que la remarque de S. de Beauvoir n'a pas de fondement, car nous verrons que le féminin n'occupe pas véritablement la place du sujet dans le texte levinassien. Nous allons reposer cette question lorsqu'il s'agira de traiter de la figure de la « mère » dans

[281] *Idem*, p. 77-78.
[282] *Idem*, p. 81.
[283] Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I. Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949, p. 15.
[284] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op*, *cit*., p. 79.

Autrement qu'être, où il n'est pas tant question de la femme que du corps maternel, qui est d'emblée disposé « pour l'autre », si on peut le dire ainsi.

2.4.3 La place de la relation érotique dans les textes d'après-guerre

Le temps et l'autre s'intéresse à la relation amoureuse ainsi qu'à la paternité en tant que situations qui rendent possible la pluralisation de l'existence ainsi que la transcendance temporelle du présent vers l'avenir. La relation érotique garde intacte la distance de l'autre féminin. L'amour n'est pas une relation fusionnelle; l'altérité féminine échappe aux caresses qui demeurent inassouvissables. C'est pour cela que la situation érotique est un mélange de plaisir et de déception. « Elle est le face-à-face sans intermédiaire, et nous est fournie dans l'éros, où, dans la proximité de l'autre, est entièrement maintenue la distance, dont le pathétique est à la fois de cette proximité et de cette dualité. »[285] Qui plus est, la relation amoureuse ouvre le sujet à l'altérité tout en préservant son moi, bien qu'il y perde de sa « virilité » ou de son pouvoir d'initiative. « L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le *je* survit en lui. »[286] À la différence de la jouissance ou de la structure de connaissance propre à la vie économique, où l'altérité du monde est aussitôt assimilée, l'éros met en présence deux êtres qui restent irréductibles. « Il n'est ni une lutte, ni une fusion, ni une connaissance. Il faut reconnaître sa place exceptionnelle parmi les relations. C'est la relation avec l'altérité, avec le mystère »[287]. Levinas pointe vers la « caresse », en tant que contact qui laisse être l'autre. C'est une modalité particulière au contact sensible d'entrer en relation avec autrui, qui n'est ni saisie, ni possession, ni savoir, mais proximité distante. C'est un contact qui va au-delà du contact :

[285] *Idem*, p. 89.
[286] *Idem*, p. 82.
[287] *Idem*, p. 81.

> [C]e qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main données dans le contact que cherche la caresse. Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce "non pas savoir", ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet, ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable. Cette intentionnalité de la volupté, intentionnalité unique de l'avenir lui-même, et non pas attente d'un fait futur, a toujours été méconnue par l'analyse philosophique[288].

Si nous avons choisi de restituer ce passage dans sa quasi-totalité, ce n'est pas seulement à cause de la description magnifique de la caresse qui y est faite; c'est aussi pour pointer aux trois éléments qui seront étayés dans la suite de la discussion de ce chapitre : la caresse en tant que recherche, désir d' « un autre toujours autre »; le motif de la « chair » en tant que le milieu de la caresse; la fonction temporelle de la relation érotique en tant qu'ouverture à l'avenir. Surtout que tant le féminin que la volupté sexuelle perdront de leur avantage dans les textes ultérieurs, en exprimant cette ambiguïté de l'existence corporelle dont nous avons déjà donné un aperçu. La volupté érotique sera associée dans les textes de maturité à la matérialité du corps. Il n'est pas sans intérêt de remarquer à cet égard, que, contrairement à la dévaluation que subiront l'amour érotique et en un sens la catégorie du féminin, la caresse maintiendra son privilège, à condition cependant qu'elle soit dissociée du plaisir charnel. Ce sera alors le motif de la « peau », le corollaire de la caresse, dans *Autrement qu'être*. Nous y reviendrons lorsqu'il sera question de traiter de la relation entre la sensibilité et le langage.

Il est à remarquer que ce n'était pas la relation érotique avec le féminin que le texte de 1948 avait retenue pour penser la relation avec l'avenir. Ce qui intéresse ici Levinas, tel que mentionné, c'est la possibilité d'une notion du sujet qui échappe au définitif du rapport de moi à soi. C'est alors la relation de la « paternité » qui permet au moi d'être autrement qu'enchaîné à

[288] *Idem*, p. 82-83.

soi. « La paternité est la relation avec un étranger, qui tout en étant autrui, est moi […]. Le fils en effet n'est pas simplement mon œuvre; il n'est pas non plus ma propriété. Ni les catégories du pouvoir, ni celles de l'avoir ne peuvent indiquer la relation avec l'enfant. […] Je n'ai pas mon enfant; je *suis* en quelque sorte mon enfant. »[289] Et on peut se demander si ce n'est pas aussi cela la signification de l'éros, de faire advenir l'enfant. Quoi qu'il en soit, cette « perspective d'avenir [est] ouverte par l'éros ». C'est la caresse, cette recherche « d'un autre toujours autre », à venir. C'est dire toute l'importance dans ce texte de la relation érotique et conséquemment du féminin, qui ouvre l'accès à une existence, et nous verrons, à une altérité autrement radicale, auxquelles, pourtant, il n'accèdera pas.

2.4.4 Le féminin : visage ou corps ?

L'altérité féminine intervient à trois reprises dans *Totalité et infini*, comme « hôte », « aimée », et à la toute fin du texte comme « mère ». Tel que nous l'avons déjà mentionné, le féminin apparaît dans la deuxième partie de l'ouvrage, « Intériorité et économie », dans la section consacrée à la « demeure », pour dire l'altérité intime. La demeure évoque la dimension de l'intériorité qui rend possible les autres moments de la structure ontologique accomplissant l'identification du moi. À ce titre, la demeure correspond à la possibilité du recueillement. Elle permet la distance nécessaire à la possession et la connaissance du monde par le travail. L'altérité féminine incarne dans ce contexte la familiarité, la « douceur » et par dessus tout l'hospitalité, qui conditionnent la constitution du psychisme[290]. Elle anticipe d'une certaine manière sur la dimension du langage qu'elle rend possible, mais qui n'est pas de son ressort. C'est plutôt

[289] *Idem*, p. 85-86. Italiques dans le texte.
[290] Dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, Jacques Derrida souligne l'importance de la prérogative d'hospitalité que le texte *Totalité et infini* confère à l'être féminin. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 83.

l'interpellation par le visage d'autrui qui fait advenir le langage, en ce sens que le langage se conçoit comme mise en question. La prérogative de l'accueil reste néanmoins la caractéristique principale de l'altérité féminine, disposant l'intériorité à l'hospitalité. Le féminin intervient aussi sous la figure de l' « aimée », à la quatrième partie de l'ouvrage, « Au-delà du visage », qui n'a pas manqué de surprendre les interprètes de Levinas. Cela explique que c'est à cette figure du féminin, l' « aimée », qui porte ombrage, si l'on peut le dire, au féminin hôte, que nous allons consacrer la discussion dans cette partie. Nous aurons l'occasion de revenir à plusieurs reprises dans la suite de notre étude à la figure de l'« hôte ». La discussion de l' « aimée » dans la quatrième partie de *Totalité et infini* prolonge les discussions des textes *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre* au sujet du féminin. Enfin, la troisième modalité du féminin, c'est la « mère », que le texte de 1961 ne fait que mentionner, et qui nous occupera davantage lors de l'analyse de la sensibilité comme vulnérabilité, dans le chapitre suivant.

Après l'avoir introduit comme figurant l'hospitalité, permettant au « moi » de s'abriter des intempéries du monde, voilà qu'en sa situation d' « aimée », le féminin vient à incarner l'équivoque même. La description de l'altérité féminine intime donne déjà un aperçu de cette équivoque, dès lors qu'il est dit que « l'accueil du visage […] se produit dans la douceur du visage féminin »[291]. Et l'on ne sait pas très bien si le féminin est lui-même ce visage ou s'il ne fait que l'anticiper pour en permettre l'accueil. L'on apprend maintenant que dans la volupté érotique, le visage féminin cesse de signifier, sa nudité, qui se référait initialement à sa retenue pudique, devient toute entière charnelle, la maintenant dans le voisinage de la matérialité indéterminée de l'élémental. « Dans le visage féminin, la pureté de l'expression se trouble déjà par l'équivoque du voluptueux. L'expression s'invertit en indécence, déjà toute proche de

[291] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 161.

l'équivoque qui dit moins que rien, déjà rire et raillerie. »[292] Bien que Levinas prenne soin de spécifier que la « non signifiance du lascif n'équivaut […] pas à l'indifférence stupide de la matière », il y a d'autres passages où la volupté érotique est comparée à l'existence animale qui évoque dans le texte levinassien la modalité de la persévérance dans l'être : « La volonté du tendre se produit à travers son évanescence, comme enracinée dans une animalité ignorant sa mort, plongée dans la fausse sécurité de l'élémental, dans l'enfantin ne sachant pas ce qui lui arrive. »[293] Que lire dans ce revirement ? N'est-ce pas que la pudeur, qui fait la spécificité de l'altérité féminine dans le texte de *Totalité et infini*, se situe à la limite de l'impudeur et invite à la profanation, geste qui suscite aussitôt la honte ? Levinas écrit : « La honte de la profanation fait baisser les yeux qui auraient dû scruter le découvert. La nudité érotique dit l'indicible, mais l'indicible ne se sépare pas de ce dire, comme un objet mystérieux étranger à l'expression, se sépare d'une parole claire qui cherche à le circonvenir. »[294] Avant de reprendre le fil de la honte qui nous a amenée à nous intéresser au motif de la corporéité, arrêtons-nous encore quelques instants sur ce retournement du féminin, qui évoque à la fois l'accueil qui prédispose à l'autre et la nudité éhontée de l'érotique, afin d'examiner quelles sont les implications de cette dévalorisation de la sexualité pour la compréhension de la corporéité.

Levinas insiste à cet égard sur l'« originalité de l'érotique », faisant de l'ambiguïté l'essence même de la relation érotique (et conséquemment de la féminité qui lui est associée, car les deux thématiques vont ensemble) qu'il place à la limite mouvante de l'immanence et de la transcendance. L'altérité du féminin se caractérise par son « extrême fragilité », sa façon de se donner en s'abstenant, qui fait écho à la pudeur de l'altérité féminine dans *Le temps et l'autre*. Ce

[292] *Idem*, p. 291.
[293] *Idem*, p. 289.
[294] *Idem*, p. 291.

serait vers cette faiblesse que se porterait l'amant. Cette faiblesse est incessamment sur le point de se tourner en une « ultramatérialité exorbitante » :

> [N]udité exhibitionniste d'une présence exorbitante – venant comme de plus loin que la franchise du visage – déjà profanant et toute profanée, comme si elle avait forcé l'interdit d'un secret. *L'essentiellement caché se jette vers la lumière, sans devenir signification*. Non pas le néant, mais ce qui n'est pas encore. […] La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et ce poids de non-signifiance, plus lourd que le poids du réel informe nous l'appelons *féminité*.[295]

Il convient à cet égard de se demander si la modalité de la féminité que Levinas décrit ici est l'équivalent ou plutôt une version pervertie du féminin que *Le temps et l'autre* avait présenté comme l'origine même de l'altérité, ou encore de l'altérité intime dont le texte même de *Totalité et infini* avait plus tôt souligné la dimension d'accueil et le rapport à l'autre. Le propos du texte est loin d'être clair, qui dit : « Le féminin offre un visage qui va au-delà du visage », expression que nous discuterons un peu plus bas.

Arrêtons-nous à cet « exister à la limite » que serait l'altérité féminine en tant qu'elle se donne dans la relation érotique. Il s'agit d'une espèce singulière de corporéité qui n'est ni le corps physique, ni le corps propre de la phénoménologie, ni le corps expressif que désigne le « visage ». C'est ce que le texte appelle le « charnel » qui est « le régime du tendre », ce qui associe l'« extrême fragilité » de l'aimée à l' « ultramatérialité », voire « l'impudeur » du féminin. « Le charnel, tendre par excellence et corrélatif de la caresse, l'aimée – ne se confond ni avec le corps-chose du physiologiste, ni avec le corps propre du "je peux", ni avec le corps-expression, l'assistance à sa manifestation, ou visage. Dans la caresse, rapport encore, par un côté, sensible, le corps se dénude de sa forme même, pour s'offrir comme nudité érotique. Dans le charnel de la tendresse, le corps quitte le statut de l'étant. »[296] Ceci fera dire à Jean-Luc Thayse

[295] *Idem*, p. 287.
[296] *Idem*, p. 289.

que « [l]e charnel c'est […] une sorte de nudité de la nudité. »[297] Comme pour nous confondre davantage, le texte se poursuit :

> L'Aimée, à la fois saisissable, mais intacte dans sa nudité, au-delà de l'objet et du visage, et ainsi au-delà de l'étant, se tient dans la virginité. Le Féminin essentiellement violable et inviolable, l'"Eternel Féminin" est le vierge ou un recommencement incessant de la virginité, l'intouchable dans le contact même de la volupté, dans le présent – futur. […] [U]ne fragilité à la limite du non-être; du non-être où ne se loge pas seulement ce qui s'éteint et n'est *plus*, mais ce qui n'est pas encore[298].

La virginité, ou encore l'intouchable de la corporéité féminine, comment les entendre ?

À la fois « visage », « en deçà » et « au-delà du visage », la féminité exprime par conséquent une temporalité indéterminée. Le « ne pas encore » qui s'y profile risque de s'invertir en complaisance à soi, « paroxysme de matérialité », dès lors que le moi, au lieu de se défaire de soi, se complaît dans l'amour de l'autre et retombe sur lui-même. En ce sens, le contact érotique risque de virer en retournement à soi plutôt que de faire sortir hors de soi. Si dans *De l'existence à l'existant*, la relation érotique était introduite à titre de rapport qui défait la « virilité » du moi en le dépossédant de sa volonté et de son pouvoir, voilà que le contact érotique est maintenant présenté comme un rapport qui conduit à l'enroulement sur soi. Ce n'est cependant pas à un sujet de maîtrise qu'on a à faire, mais à un sujet qui se complaît dans la passivité, comme si la passivité se retournait en activité.

> Toute passion, elle complaît à la passivité, à la souffrance, à l'évanescence du tendre. Elle meurt de cette mort et souffre de cette souffrance. Attendrissement, souffrance sans souffrance, elle se console déjà en se complaisant dans sa souffrance. L'attendrissement est une pitié qui se complaît, un plaisir, une souffrance transformée en bonheur – la volupté. Et dans ce sens la volupté commence déjà dans le désir érotique et reste, à tout instant, désir. La volupté ne vient pas combler le désir, elle est ce désir même[299].

Les pages qui décrivent la phénomène de l'éros sont d'une beauté à couper le souffle. Le lecteur en vient quasiment à se complaire lui-même dans la passion qui y est décrite, au point de

---

[297] Jean-Luc Thaise, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.*, p. 81.
[298] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 289.
[299] *Idem*, p. 290.

lui faire oublier l'indignation éprouvée devant les descriptions de la tendresse de l' « aimée » « comme enracinée dans une animalité ignorant sa mort, plongée dans la fausse sécurité de l'élémental, dans l'enfantin ne sachant pas ce qui lui arrive. »[300] Au lieu d'ouvrir à l'accueil de l'altérité de l'absolument autre, tel que le donnait à entendre le texte de *Le temps et l'autre*, il serait plus fondé de dire que la relation érotique ne fait que la pressentir, dès lors que c'est moins l'autre que l'on aime que le fait d'être aimé. Amour de l'amour de l'autre, voilà l'éros : « Si aimer c'est aimer l'amour que l'Aimée me porte, aimer est aussi s'aimer dans l'amour et retourner ainsi à soi. »[301] Ceci, l'œuvre de jeunesse *De l'Évasion* l'avait en un sens vu, percevant dans le plaisir érotique une sortie illusoire de soi, d'où la honte qui s'en est suivie.

Il est étonnant à cet égard que vingt cinq ans plus tard le philosophe s'aligne d'une certaine manière sur cette conclusion de jeunesse et revienne sur les analyses originales de l'éros dans les textes d'après-guerre. Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de remarquer ici le rapprochement que Levinas établit dans *Totalité et infini* entre l'atmosphère insomniaque de l'« *il y a* » précédant l'événement du « sujet hypostase » et la rencontre érotique. « À côté de la nuit comme bruissement anonyme de l'*il y a*, s'étend la nuit de l'érotique; derrière la nuit de l'insomnie, la nuit du caché, du clandestin, du mystérieux, patrie du vierge, simultanément découvert par l'éros et se refusant à l'éros – ce qui est une autre façon de dire la profanation. »[302] Jean-Luc Thayse suggère de comprendre la proximité des deux situations en cela qu'elles débouchent toutes deux sur des « naissances » : le surgissement de l'hypostase ainsi que la naissance du "fils", notion que nous allons aborder un peu plus loin dans notre texte[303]. La proximité tient aussi à l'« ultramatérialité » qui se dessine dans le charnel, n'étant pas sans

[300] *Idem*, p. 289.
[301] *Idem*, p. 298.
[302] *Idem*, p. 289.
[303] Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.*, p. 82-83.

évoquer l'indétermination de l'« élémental » en tant que « qualité sans support », matière informe ou pur sentir, dès lors que Levinas dit lui-même que « la volupté est une expérience pure »[304]. Que lire en effet dans cette ambiguïté qu'est l' « anonymat du charnel », en tant qu'« ultramatérialité » à la limite de la non-matérialité, sinon que l'étant que la caresse touche tient d'une « irréalité, au seuil du réel » ? La volupté s'éprend de la faiblesse de l' « aimée » que sont son inaccessibilité et sa pudeur, et en jouit, au sens même de s' « alimenter » que Levinas donne à la jouissance. Il faut cependant préciser que la « communauté du sentant et du senti », qui se produit dans la volupté n'est pas la fusion qu'on perçoit généralement dans l'amour, mais « sentir partagé »[305], comme le dit Jean-Luc Thayse, dans la mesure où les deux amants y demeurent distincts tout en s'altérant. Levinas emploie, lui, le mot « pâmoison »[306] pour dire cet « évanouissement à deux » de la volupté érotique. Cela n'est pas sans faire penser à l'évasion que le texte de 1935 avait d'abord pressentie dans le plaisir érotique, avant de conclure à une chimère. Tel que le fait aussi remarquer Thayse, comme dans le texte sur l'évasion, la honte est à nouveau invoquée dans *Totalité et infini* pour rendre compte cette fois de la profanation qui a lieu dans l'érotisme. Dans *De l'évasion*, la honte était l'aboutissement de la recherche illusoire de sortir de l'être par le plaisir, une sorte de honte de constater sa naïveté, dès lors que cette tentative de sortie se soldait dans un retour sur soi. Or, dans *Totalité et infini*, la honte est inhérente à l'intrigue même de l'éros, en tant que corrélative de la profanation de la pudeur féminine, encore que la virginité reste en son essence inviolable. « La découverte-profanation se tient dans la pudeur, fût-ce sous les espèces de l'impudeur : le clandestin découvert n'acquiert pas le statut de

[304] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 291.
[305] *Idem*, p. 90.
[306] *Idem*, p. 286.

dévoilé. Découvrir signifie ici violer, plutôt que dévoiler un secret. Violation qui ne se remet pas de son audace. »[307]

Avant de poursuivre avec la discussion de l'ambiguïté de l'éros, ainsi que de la féminité, tant le lien entre les deux est tenace, il convient de s'intéresser de plus près à la notion de nudité qui se fait insistante dans les descriptions de la volupté que donne le texte de *Totalité et infini*. On pense à nouveau au lien qu'avait déjà établi l'essai *De l'évasion* entre la nudité et la honte. Le thème de la nudité réfère essentiellement à la manière d'être du visage d'autrui en tant que mélange de droiture et de dénuement qui interrompt le sujet dans son existence égoïste. Ce premier sens de la nudité est proche de la pudeur/fragilité de l'altérité féminine que les textes d'après-guerre avaient invoquée comme la première manifestation d'autrui. Or, ce sens premier de la nudité est contredit aussitôt par la nudité érotique qui renvoie à la présence éhontée de la volupté féminine, se tenant dans le voisinage de la matérialité impersonnelle, à la fois envoûtante et inquiétante, de l' « *il y a* ». Ce qui saisit dans le visage, c'est le « qui », soit la singularité de la personne humaine, qui subsiste une fois la personne dévêtue de tous ses attributs :

> [S]eul le visage est extérieur dans sa moralité. Le visage dans cette épiphanie ne resplendit pas comme une forme revêtant un contenu, comme une *image*, mais comme la nudité du principe derrière lequel il n'y a plus rien. […] La signifiance originelle de l'étant – sa présentation en personne ou son expression – sa façon de saillir incessamment hors de son image plastique, se produit concrètement comme une tentation de la négation totale et comme résistance infinie au meurtre de l'autre en tant qu'autre, dans la dure résistance de ces yeux sans protection, de ce qu'il y a de plus doux et de plus découvert[308].

À cet égard, la nudité du « visage » est à l'opposé de la nudité érotique qui a pour référent l'être chaotique de l' « *il y a* ». L'altérité féminine désigne ainsi dans les textes de Levinas ces deux modes d'exister, à la fois l'absence de présence, la pudeur qui tranche sur la phénoménalité du monde, et la « surprésence », en tant qu'« ultramatérialité exorbitante ». Alors que dans *Le temps*

[307] *Idem*, p. 291.
[308] *Idem*, p. 293.

et l'autre, l'altérité féminine est ce qui échappe perpétuellement à la ferveur des caresses qui demeurent à jamais inassouvissables, voilà que le texte de *Totalité et infini* en vient quasiment à en faire un « objet de jouissance ». Le corps féminin n'est déjà plus étant mais « chair ». « Ainsi, la féminité n'est jamais compromise avec le définitif d'une forme : elle est le meilleur et le pire, devient par là inquiétante, menaçante et sublime »[309], écrit Paulette Kayser.

Approfondissons le rapport que la notion de nudité, en ses différentes dimensions, donne à voir entre le féminin et le visage. Catherine Chalier écrit : « quand le visage se découvre féminin, quand la forme ne s'y achève pas parce qu'il est féminin, ce n'est plus l'infini de l'éthique qu'il exprime. Bien plus permet-il l'irrespect et la pitié. Sa fragilité et sa futilité ne sont pas signifiantes. L'aimée s'est retirée derrière la beauté qui est "non-signifiance de la signifiance". »[310] On lit en effet dans *Totalité et infini* à propos de la « beauté » féminine :

> Dans cette inversion du visage par la féminité – dans cette défiguration qui se réfère au visage – la non-signifiance se tient dans la signifiance du visage. Cette présence de la non-signifiance du visage, ou cette référence de la non-signifiance à la signifiance – et où la chasteté et la décence du visage se tient à la limite de l'obscène encore repoussé, mais déjà tout proche et prometteur – est l'événement original de la beauté féminine, de ce sens éminent que la beauté prend dans le féminin, mais que l'artiste aura à convertir en "grâce sans pesanteur" en taillant dans la matière froide de la couleur ou de la pierre et où la beauté deviendra la calme présence, la souveraineté de l'envol, existence sans fondements car sans fondations. Le beau de l'art *invertit* la beauté du visage féminin. Il substitue à la profondeur troublante de l'avenir du "moins que rien" (et non pas d'un monde) que la beauté féminine annonce et cache, une image. Il présente une forme belle réduite à elle-même dans l'envol, et privée de sa profondeur. Toute œuvre d'art est tableau et statue, immobilisés dans l'instant ou dans son retour périodique. La poésie substitue un rythme à la vie féminine. La beauté devient une forme recouvrant la matière indifférente et non pas recelant du mystère[311].

Nous avons choisi de restituer ce passage en entier non seulement parce que la poésie de la prose levinassienne nous y invite encore une fois. Ce paragraphe est en effet très riche. Il donne un aperçu du rapport complexe que le philosophe entretient à l'égard de l'art qui est une forme de

---

[309] Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2000, p. 39.
[310] Catherine Chalier, *Figures du féminin*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2006, p. 25.
[311] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 294-295.

dissimulation. L'art permet une certaine dénudation du réel. « La réalité s'y pose dans sa nudité exotique de réalité sans monde, surgissant d'un monde cassé »[312], écrivait déjà Levinas dans *De l'existence à l'existant*. Or, la « mise à nu » artistique n'est pas moins une mise en sens, ce que donneraient à voir les représentations artistiques de la femme, notamment. Ceci distingue l'expression artistique de l'expression pure du visage, qui est une « signification sans signe »[313], comme le fait remarquer Paulette Kayser. Ceci permet d'éclairer en partie la perversion que le féminin ferait subir au visage.

En effet, le visage féminin occupe un statut à part : il est « beau », alors que ce qui fait le propre du visage c'est sa manière inédite de se signifier en se dépouillant de toute forme. « Le visage signifie par lui-même, sa signification précède la *Sinngebung* ». Et plus loin : « Signifier n'équivaut pas à se présenter comme signe, mais à s'exprimer, c'est-à-dire à se présenter en personne. Le symbolisme du signe suppose déjà la signification de l'expression, le visage. »[314] La « beauté » du (visage) féminin n'a pas la signification esthétique que l'art lui confère en dissimulant sa « profondeur troublante », la promesse d'avenir qui germe dans son corps. Il reste qu'un semblant de lien se tisse dans le texte levinassien autour de la notion de la nudité entre les thématiques de l'art, du féminin, et de l'amour érotique, lien qu'il faudrait explorer davantage. Restons cependant au rapport entre le féminin et le visage. Il y a que dans le féminin, le visage se « dévisage », si on nous permet ce jeu de mots, « où la chasteté et la décence du visage se tient à la limite de l'obscène encore repoussé ». D'où la suggestion de Jean-Luc Thayse que la nudité féminine constitue une sorte de dénudation, « nudité de la nudité », sont les mots qu'il emploie[315].

---

[312] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 88.
[313] Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, *op. cit.*,, p. 45.
[314] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 293.
[315] Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.*, p. 81.

La question se pose suite à tout ce qui vient d'être dit : « le visage éthique serait-il masculin ? ». À moins que ce soit « moins la "femme" qui est visée ici que l'altérité érotique comme traversant chaque individu. […] l'altérité érotique semble subordonnée à l'autre tout court, l'éthique exigeant en quelque sorte la désexualisation du rapport à tout autre »[316], écrit P. Kayser. Il faudrait en effet interroger plus longuement la dévaluation de l'amour érotique dans l'œuvre levinassienne. Si les textes de l'après-guerre y avaient vu le prototype même de la relation de face-à-face, permettant un rapport à l'autre qui assure tant la liberté du sujet que l'irréductibilité de l'autre, l'éros gagne en équivocité au fur et à mesure qu'on avance dans l'œuvre, à moins que cette brève période de l'après-guerre n'ait été qu'une exception, étant donnée la réserve du philosophe dans *De l'évasion* à l'égard du plaisir érotique quant à la possibilité qu'il offrait de sortir de l'être. Et pourtant, comme le constate toujours P. Kayser : « La volupté poserait le moi comme désir permanent »[317]. Nous verrons que Levinas insistera pour distinguer entre le Désir, comme relation à l'infini, de la jouissance qui est de l'ordre du besoin (fût-ce un besoin sans finalité). À la différence du Désir que l'altérité irréductible de l'autre vient creuser sans cesse, la jouissance est assimilation de l'altérité du monde appréhendé comme nourriture. L'amour érotique se situe ainsi dans un entre deux, à la limite de l'immanence et de la transcendance. C'est un désir qui se change en besoin : « L'amour reste un rapport avec autrui, virant en besoin, et ce besoin présuppose encore l'extériorité totale, transcendance de l'autre, de l'aimé. Mais l'amour va aussi au-delà de l'aimé. »[318] Levinas emploie généralement le terme désir pour traiter de l'amour érotique, et ce, bien qu'il en traite aussi en termes de jouissance.

---

[316] Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, *op. cit.*, p. 50.
[317] *Idem*, p. 42.
[318] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit*, p. 285.

> Jouissance du transcendant presque contradictoire dans ses termes, l'amour ne se dit avec vérité ni dans le parler érotique où il s'interprète comme sensation, ni dans le langage spirituel qui l'élève au désir du transcendant. La possibilité pour Autrui d'apparaître comme objet du besoin tout en conservant son altérité, ou encore, la possibilité de jouir d'Autrui, de se placer à la fois, en deçà et au-delà du discours, cette position à l'égard de l'interlocuteur qui, à la fois, l'atteint et le dépasse, cette simultanéité du besoin et du désir, de la concupiscence et de la transcendance, tangence de l'avouable et de l'inavouable, constitue l'originalité de l'érotique qui, dans ce sens est *l'équivoque* par excellence[319].

Le texte de *Totalité et infini* entretient en effet l'équivoque quant à savoir si la concupiscence relève d'un amour de soi ou d'un désir de l'autre, en somme, si (1) la volupté érotique vient combler un manque ou un besoin, ou (2) ne relève pas plutôt d'une expérience pure telle la jouissance qui n'a pas d'autre finalité que le jouir, quoiqu'elle demeure néanmoins un enroulement sur soi dans le sens que c'est soi-même qu'on aime; en somme tant le besoin que la jouissance entretiennent l'égoïsme du moi et maintiennent dans la structure du même; ou encore (3) si c'est une sortie de soi vers l'autre, ce que laissait entendre le texte de *Le temps et l'autre*. Les implications sont importantes, car cela concerne la place ou la fonction de la situation érotique dans l'économie de la pensée levinassienne. Il en va aussi de la question du lien qu'établit le texte levinassien entre l'éros et le féminin, et qui se trouve par ce fait même lesté de l'ambiguïté de l'érotique. Ce lien ne va tout de même pas de soi, comme l'a remarqué Jacques Derrida[320].

Tout ceci permet de préciser le sens de la formule énigmatique qui tient lieu de titre à la quatrième partie de *Totalité et infini*, d'un « au-delà du visage ». Le visage féminin est un visage qui vire en son juste envers, qui appelle à la transgression de l'interdit de meurtre et de possession, et conséquemment à la violation de l'injonction au respect de la singularité humaine que le visage exprime : « le féminin est un au-delà du visage au sens où il n'en est que

---

[319] *Idem*, p. 285-286.

[320] Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », *op. cit.*. Nous discuterons de cet essai dans le deuxième chapitre de la deuxième partie consacrée à la pensée de Derrida.

l'inversion : autrement dit, il ne transgresse le visage qu'à s'y référer sans cesse, qu'à en confirmer l'antériorité et l'autorité. »[321] Autrement dit, le féminin et le visage se requièrent mutuellement. Comment entendre cette inversion du visage dans le féminin ? Qu'est-ce donc que ces expressions énigmatiques, suggestives, exaspérantes et confondantes qui dépeignent la situation du féminin dans l'érotique, enchaînant des thèmes qui se recoupent tout en étant distincts, la volupté, le charnel, le tendre, le clandestin, la violation, la profanation, la non-signification, l'exposition éhontée, etc. ? Quel est le « secret » que le féminin « annonce et cache » ? Qu'en est-il précisément de l'allusion à la question du langage qui s'y fait insistante, dès lors qu'il est dit que le mode d'expressivité du féminin est la non-signifiance ? On lit en effet dans la partie consacrée à l'éros : « Ainsi la nudité érotique est comme une signification à rebours, une signification qui signifie à faux, une clarté convertie en ardeur et nuit, une expression qui cesse de s'exprimer, qui exprime son renoncement à l'expression et à la parole, qui sombre dans l'équivoque du silence; parole qui dit non pas un sens mais l'exhibition. »[322] On ne peut s'empêcher de songer au langage silencieux de l'altérité féminine dans la demeure. Quel est en effet le rapport entre la non-signifiance du lascif et ce langage silencieux de la femme ? Y a-t-il seulement rapport ? Doit-on faire communiquer les différentes dimensions de la féminité dans le texte levinassien, le mystère d'un avenir inaccessible, l'exhibition éhontée, et l'hospitalité ?

La signifiance du visage tient à la résistance qu'il offre à l'exister égoïste. Cette mise en question correspond à l'avènement du langage, insiste le texte de *Totalité et infini* : « Le visage, expression par excellence, formule la première parole… »[323] En le visage se nouent la parole et le

[321] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 6.
[322] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 295.
[323] *Idem*, p. 193.

Désir. Le visage exprime l'infini, et nous avons dit plus haut que le Désir est relation à l'infini : « Le visage n'est pas une modalité de la quiddité, une réponse à la question, mais le corrélatif de ce qui est antérieur à toute question. Ce qui est antérieur à toute question, n'est pas, à son tour, une question, ni une connaissance possédée a priori, mais Désir. »[324] La notion de visage donne ainsi à entendre un lien essentiel entre l'affect et le langage, ce que le texte d'*Autrement qu'être* viendra approfondir. Alors que la signifiance du visage relève plutôt du registre du langage, il ne semble pas être de la prérogative du féminin. En la figure de l'« aimée », le féminin exprimerait plutôt l'irresponsabilité de la complaisance à soi. « L'aimée, revenue au rang de l'enfance sans responsabilité – cette tête coquette, cette jeunesse, cette pure vie "un peu bête" – a quitté son statut de personne. Le visage s'émousse, et dans sa neutralité impersonnelle et inexpressive, se prolonge, avec ambiguïté, en animalité. »[325] Or, comme semble s'en inquiéter Paulette Kayser : « Vu la difficulté de dire autrement l'autrement de la femme (car il y a toujours un autrement qui suit) il y a un certain danger qui consiste en la récupération des connotations du féminin dans *Totalité*… par le « Même », logique de la totalité. »[326] Il reste que la « non-signifiance » du féminin présuppose la moralité du visage, car Levinas prend bien soin de préciser que « [s]eul l'être qui a la franchise du visage peut se "découvrir" dans la non-signifiance du lascif. »[327] Or, à quoi tient la moralité du féminin, si le féminin figure une « expression sans parole », « membre d'une société à deux, d'une société intime, d'une société sans langage »[328] ? Tout porte à croire que la réponse est à chercher du côté du « pas encore » ou « le moins que rien », le secret inviolable qui germe en son corps. Voilà que l'expression inédite de la « beauté » du féminin, « la

[324] *Ibid*.
[325] *Idem*, p. 295.
[326] Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, *op. cit.*, p. 59.
[327] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 293.
[328] « Le féminin, c'est l'Autre, réfractaire à la société, membre d'une société à deux, d'une société intime, d'une société sans langage. » Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 297.

profondeur troublante de l'avenir », commence enfin à signifier.

2.4.5 L'avènement du « fils »

Déjà dans *Le temps et l'autre*, après avoir fait de l'altérité l'essence même du féminin ainsi que de la relation érotique l'exemple même de la relation de face-à-face, Levinas relativise néanmoins leur portée :

> Revenons à la préoccupation qui nous a conduits de l'altérité de la mort à l'altérité du féminin. Devant un événement pur, devant un avenir pur, qu'est la mort, où le moi ne peut rien […], nous cherchions une situation où cependant il lui est possible de rester moi […]. Comment dans l'altérité d'un toi, puis-je, sans m'absorber dans ce toi, et sans m'y perdre, rester moi? Comment le moi peut-il rester moi dans un toi, sans être cependant le moi que je suis dans mon présent, c'est-à-dire un moi qui revient fatalement à soi? Comment le moi peut-il devenir autre à soi? Cela ne se peut que d'une seule manière : par la paternité.[329]

Cela donne déjà l'impression que la figure du féminin retient l'attention de Levinas dans la mesure où elle conditionne la relation érotique qui assure la filiation, qui est la prérogative de la paternité[330]. Comme le remarque aussi Catherine Chalier : « L'aimée, "moins que rien" en tant qu'amante, ne devient Autrui digne de ce nom – non plus animalité irresponsable – que dans la mesure où elle permet au "moi viril", de se déposséder de son identité pour être autre. Autre en partant de soi. La fécondité est décrite d'abord comme œuvre de paternité. »[331] Fait que Levinas reconnaît par ailleurs : « Or, il faut la rencontre d'Autrui en tant que féminin, pour qu'advienne l'avenir de l'enfant... »[332]

> La relation avec l'enfant – la convoitise de l'enfant – à la fois autre et moi-même – se dessine déjà dans la volupté pour s'accomplir dans l'enfant lui-même, (comme peut s'accomplir un Désir qui ne s'éteint pas dans sa faim, ni ne s'apaise dans sa satisfaction). Nous voici devant une catégorie nouvelle : devant ce qui est derrière les portes de l'être, devant le moins que rien que l'éros

---

[329] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 85.
[330] C'est notamment ce que soutient Stella Sandford dans « Écrire en tant qu'homme, Levinas et la phénoménologie de l'Éros », *Sens public*, 2009, no. 11, 24 pages, http://www.sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_SSandford_Ecrire_en_tant_qu_homme.pdf.
[331] Catherine Chalier, *Figures du féminin*, *op. cit.*, p. 31.
[332] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 299.

> arrache à sa négativité et qu'il profane. Il s'agit d'un néant distinct du néant de l'angoisse; du néant de l'avenir enseveli dans le secret du moins que rien[333].

Il convient néanmoins de remarquer ici que l'engendrement de l'enfant, ou du « fils », devrait-on dire, n'est pas la finalité de la situation érotique. Faire de l'enfant une possibilité souhaitée ou un projet serait rester pris dans une démarche qui rappelle trop la structure extatique du *Dasein*, et l'extrait cité le dit bien, l'autrement qu'être que Levinas s'emploie à penser n'est pas le néant de l'angoisse. Cela explique les formules énigmatiques du « pas encore » ou « moins que rien » dans la description levinassienne de la relation érotique, qui annoncent sans annoncer l'arrivée inattendue de l'enfant.

La paternité constitue en ce sens une situation ontologique inédite, en ce qu'elle désigne une identification qui ne retourne pas à soi, comme nous avons vu que cela demeure le cas de la relation érotique. Si la volupté érotique destitue le moi de sa virilité, et procède à une sorte d'« efféminationn »[334] du moi, comme l'écrit Levinas, il n'en demeure pas moins que le sujet masculin s'éprend de sa passivité. C'est dans la fécondité que le moi se dessaisit entièrement de soi dans l'enfant, tout en restant soi. La relation que le père entretient avec l'enfant n'est pas celle de la possession. Elle est le contraire de la structure de l'individuation comme « être rivé à soi-même » caractérisant l'hypostase, dans *De l'existence à l'existant*, où, rappelons-le, l'être se dédouble d'un avoir, poids d'être qui est la condition de la corporéité et qui évoque l'existence matérielle. Cela demeure encore le cas de l'ipséité de la vie économique qui reste prise dans la structure du même, faisant de l'altérité dans le monde un moment de son identification. Le rapport au monde se conçoit précisément comme possession. D'où l'inédit de la relation de paternité, qui, tout en demeurant dans l'être, si on peut le dire ainsi, permet de pluraliser l'être. « La paternité demeure une identification de soi, mais aussi une distinction dans l'identification –

[333] *Idem*, p. 298-299.
[334] *Idem*, p. 303.

structure imprévisible en logique formelle. »[335] Comme le note Paulette Kayser, « la paternité serait donc en même temps identification et altérité. »[336] C'est par conséquent la paternité qui concrétise la rupture de la trame du même et ouvre la temporalité de l'avenir, ou ce que Levinas appelle le « temps infini de la jeunesse », qui se déploie comme Désir incessant de l'infini.

> L'être infini, c'est-à-dire l'être toujours recommençant – et qui ne saurait se passer de subjectivité, car il ne saurait sans elle recommencer – se produit sous les espèces de la fécondité. Dans la fécondité, […] le moi est autre et jeune sans que cependant l'ipséité qui donnait son sens et son orientation à l'être, se perde dans ce renoncement à soi. La fécondité continue l'histoire, sans produire de vieillesse; le temps infini n'apporte pas une vie éternelle à un sujet vieillissant. Il est *meilleur* à travers la discontinuité des générations, scandé par les jeunesses inépuisables de l'enfant.[337]

De l'existence à l'existant avait eu recours à la disposition de la fatigue pour dire le retour à soi de l'ipséité. Voilà que le texte de *Totalité et infini* appelle « jeunesse » une structure d'identification qui brise avec le définitif d'être, et c'est « le fils unique » qui assure une nouvelle jeunesse au sujet masculin. Car, comme le font remarquer aussi Rodolphe Calin et François-David Sebbah, « ce sujet, on le perçoit exemplairement ici, n'est pas un sujet neutre, mais un sujet masculin, qui, de plus, ne s'accomplit qu'en tant que père – et père d'un fils. »[338] La fécondité constitue ainsi la façon que trouve Levinas pour rompre avec le monisme parménidien et poser l'existence comme multiple.

Pourquoi réserver cependant cette structure inédite d'identification en tant que recommencement incessant, et notamment la prérogative de la discontinuité qu'entrouvre la descendance, au père, filiation associée par ailleurs principalement au fait d'avoir un fils ? Il faudrait interroger plus avant le fait que la dimension de la génération, qui correspond à la dimension temporelle de l'avenir, soit réservée aux catégories masculines, la mère étant

---

[335] *Idem*, p. 299.
[336] Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, p. 42-43.
[337] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 300 et p. 301.
[338] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 33.

mentionnée rapidement dans le texte de *Totalité et infini* en sa qualité de pourvoyeuse de soins à l'enfant, rappelant la douceur féminine dans la demeure qui rend possible le recueillement du sujet (masculin). Bien que Levinas prenne soin de préciser que ces figures masculines agissent en tant que catégories ontologiques, on ne peut tout de même pas ignorer le fait que cela correspond à des conditions biologiques qui sont culturellement et historiquement chargées. Il convient de réitérer ici néanmoins l'importance qu'ont la volupté érotique, et ainsi le féminin, – notions dont nous avons dit le lien essentiel – dans l'économie de la pensée levinassienne. Destituant le moi de sa maîtrise, ces catégories préparent à l'ouverture à l'avenir et assurent de la sorte la sortie de l'être par la fécondité.

Contre la philosophie du devenir que Levinas associe à la démarche heideggérienne qui maintient tout de même l'être humain dans son *conatus essendi*, l'éros met en scène un sujet déchu de ses possibilités. Il s'agit dans la relation érotique d'une « communauté du sentant et du senti » où les amants préservent leur dualité, où la subjectivité perd son pouvoir d'initiative et éprouve sa passivité dans l'amour reçu, et où s'entrouvre une structure inédite de subjectivité discontinue que l'avènement de l'enfant rend possible. Il ne serait dès lors pas exagéré de dire que le féminin conditionne l'ouverture à l'éthique, ce que fera Jacques Derrida[339]. Il n'en demeure pas moins que la subjectivité amoureuse qui s'engage dans le mouvement de « trans-substantiation »[340] que désigne la fécondité, c'est le père. Doit-on dès lors supposer que l'altération de la corporéité qui a cours dans la volupté sexuelle, et son élévation éthique par la fécondité réfèrent au corps masculin, quoique dans une version efféminée ayant perdu son pouvoir d'initiative, dès lors que le corps féminin évoque la pesanteur et la présence exorbitante,

[339] Jacques Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris Galilée, 2000. Nous aurons l'occasion de discuter plus en détail du dialogue qu'entreprend Derrida avec Levinas autour des questions du féminin et de la différence sexuelle dans la deuxième partie de la thèse.
[340] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 298.

« paroxysme de la matérialité », demeurant dans le régime ontologique du Même ? Cela met la table pour la discussion du prochain chapitre.

Nous y verrons que dans son autre texte majeur, *Autrement qu'être*, Levinas perçoit en effet dans la maternité les éléments d'une sensibilité entièrement consacrée à autrui, une modalité d'être qui donnera lieu à une autre figure inédite de la subjectivité se caractérisant principalement par l'inquiétude. Pour ajouter à l'équivocité constitutive du féminin, l'abnégation maternelle sera dissociée de la figure féminine, du moins c'est ce que suggère l'absence manifeste du féminin des passages qui traitent de la maternité dans le texte d'*Autrement qu'être*. Avant de nous intéresser à la condition de la maternité, il conviendra d'en dire un peu plus de la modalité inédite du sujet qui s'esquisse dans *Totalité et infini*, la subjectivité mise en question. C'est un sujet qui, bien qu'il soit foncièrement passif, peut infiniment, dont les modalités sont la bonté et la responsabilité infinie pour l'autre. Cela nous permettra d'introduire à une autre acception de la honte, comme mise en question qui permettra un retour sur le mouvement que subit la sensibilité avec l'irruption de la notion de visage dans le texte de *Totalité et infini*. On aura alors affaire à une modalité particulière de la corporéité, le « corps-expression », qui fait montre d'une articulation singulière entre la corporéité et le langage.

Troisième chapitre : La sensibilité comme vulnérabilité

Ce dernier chapitre procèdera à un retour au corps, question qui constitue la problématique générale de notre étude. Nous verrons qu'on assiste dans *Autrement qu'être* au développement d'une nouvelle forme de subjectivité pensée comme corporéité subie. Il convient à cet effet d'interroger le mouvement de la sensibilité dans l'œuvre levinassienne, passant d'une notion de sensibilité qui est un pur jouir ou un contentement égoïste de la vie, à une sensibilité éprouvée comme pur subir, vulnérabilité, ainsi que les implications philosophiques d'une telle pensée de la subjectivité conçue comme archi-passivité.

Dans la première section, « De la honte au langage », il s'agira de tirer les conséquences du rapprochement que nous avons constaté dans la phénoménologie de l'éros entre la notion essentielle du visage et la honte, qui s'effectue par l'entremise de la nudité. Il faudra voir ce que cela veut dire que de faire porter à la féminité la charge matérielle de la corporéité, voire la honte qui est attachée à la concupiscence, en réservant aux figures masculines du père et du fils le bénéfice de l'ouverture au temps de la transcendance, ainsi que la bonté qui est ultimement la marque de la subjectivité pensée comme responsabilité infinie pour autrui. Comment entendre en effet cette présence exorbitante et troublante de la corporéité féminine, à la fois en deçà et au-delà du visage ? Appartient-elle au même « sans monde » que l'arrière-fond inquiétant de l'*il y a*, ou n'est-ce pas plutôt le trait d'une *autre* profondeur ? L'intrigue de la profanation dans l'amour érotique a permis de voir que le secret, c'était l'avenir de l'enfant. Cela donne à supposer que la nudité éhontée du féminin est nécessaire au visage, venant le confirmer dans son « antériorité et autorité ». L'expression du visage témoigne d'une « signifiance » proprement éthique. C'est dire toute son importance dans la pensée levinassienne. C'est cet aspect qui nous occupera davantage ici : le surplus de signifiance dans le visage de l'autrui, en tant que mélange de hauteur et de

dénuement qui interpelle le moi et fait honte, commandant la bonté et la responsabilité. La honte exprime cette fois « la mise en question du moi par l'autre ». Cette manière d'être du visage, en tant qu'affection qui est d'emblée langage, le philosophe l'appelle « corps-expression »[341], qui anticipe sur le « Dire » hyperbolique d'*Autrement qu'être*.

La deuxième section, « La maternité comme métaphore de la subjectivité vulnérable », discutera de la corporéité entièrement exposée à autrui qu'est la subjectivité dans *Autrement qu'être*. C'est cette exposition que Levinas appelle le « Dire », langage d'avant les mots naissant dans la proximité de l'autre. Cette forme de signification se distingue du « Dit », le langage de l'identification, de la thématisation et de la communication, qui ressortit à l'unité et au rassemblement de l'être. La discussion de cette section abordera la pensée d'une corporéité d'emblée signifiante à partir de la condition de la maternité. Il en va d'une autre forme de dénuement, qui n'est plus celle du visage de l'autre mais de la subjectivité souffrante pour et par l'autre. C'est ainsi une sensibilité qui est d'emblée pour autrui.

Dans la troisième section, « La sensibilité comme traumatisme », nous aborderons la question de l'inspiration qui recoupe celle de l'incarnation. La responsabilité pour l'autre se donne comme inspiration. C'est à la fois l'autre qui oblige à la responsabilité et donne la force de la supporter. Tel est le sens de l'animation. Il s'agira de discuter ici de l'inflexion hyperbolique de la pensée levinassienne, dès lors que le philosophe dit lui-même que celle-ci s'entend mieux à partir de la « sainteté » que de l'éthique. Une brève discussion du texte de la conférence « Mourir pour » permettra de voir que cela s'entend comme « sacrifice de soi ». « Passion » est le nom de l'affection en tant qu'elle est expiation pour l'autre. Il reste à savoir si une telle notion du sujet,

[341] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 289.

pensé comme exposition à la souffrance ou « incondition », est tenable, si le poids qu'elle doit supporter n'écrase pas la subjectivité.

3.1 De la honte au langage

L'équivoque de la relation érotique, dans la quatrième partie de *Totalité et infini*, témoigne d'une inflexion dans la conception de l'amour. Cela rend compte d'un déplacement de la condition du corps. Souvenons-nous que le corps participe dans les textes de jeunesse de la critique de la « philosophie de l'hitlérisme », tributaire d'une sensibilité élémentaire qui enchaîne au corps. Cette forme d'identification contraste avec la manière dont la tradition philosophique a pensé l'existence humaine comme aspiration à un affranchissement des déterminations. Le philosophe songe au plaisir pour penser le besoin d'évasion qui se solde dans la honte. C'est « une évasion qui échoue ». Rappelons que cette discussion vise à s'opposer à une interprétation de l'être comme finitude. Le besoin de sortir de l'être ne vise pas à combler un manque. La malaise d'être tient plutôt à sa plénitude. Le plaisir s'avère incapable de se mesurer aux exigences du besoin qui est pure recherche de satisfaction sans direction vers un objet précis. « La satisfaction s'accomplit dans une atmosphère de fièvre et d'exaltation qui nous permet de dire que le besoin est une recherche de plaisir ». Dans le plaisir, « [l]'être se sent vider en quelque sorte de sa substance, s'alléger comme une ivresse et se disperser. »[342] Le plaisir consiste en une amplitude de la volupté, qui, rendue à son paroxysme, échoue à l'instant même de sortir. La honte vient souligner la déception éprouvée.

Tel qu'a permis aussi de le montrer la discussion de la jouissance en tant que modalité première du sujet, une telle manière de se rapporter à soi et à l'autre demeure un contentement de soi et ne permet pas de sortir de l'existence égoïste, ou de ce que le philosophe appelle le

[342] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 107 et p.108.

« régime du Même ». Ceci amène à la nécessité de penser un désir « qui n'est pas orienté vers la satisfaction »[343]. Ce sera le cas du Désir métaphysique que pense le texte de *Totalité et infini* « qui désire l'Autre par-delà les satisfactions »[344]. Il n'en demeure pas moins que l'analyse du plaisir dans le texte *De l'évasion* indique déjà que la sortie ressort d'un mouvement de désubstantialisation, ce qui fait dire à Rodolphe Calin et François-David Sebbah que le texte de 1935 est proche en cela de la problématique *d'Autrement qu'être*[345].

Il est significatif de remarquer que le texte de 1935 avait déjà vu dans la honte « une existence qui se cherche des excuses. » La nudité dit précisément dans ce texte cette présence malaisée à soi-même. « C'est donc notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-même qui est honteuse. Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses.»[346] Stéphane Dawans remarque : « Comme chez Sartre ce sentiment [de honte] se rapporte au corps et dévoile à la conscience qu'elle est sans raison, qu'elle est "de trop". »[347] Ce commentaire nous semble s'appliquer davantage au propos du texte de *Totalité et infini* où la honte intervient dans la rencontre face-à-face, qu'à celui *De l'évasion,* où il était davantage question d'une honte de soi.

Jacques Rolland suggère lui aussi que la honte d'être annonçait déjà le développement de « la perception de soi-même comme d'un homme en trop »[348] dans les textes de maturité. On lit en effet en conclusion de *Totalité et infini* : « la présence d'autrui ne met-elle pas en question la

---

[343] Jacques Rolland, « Annotations », dans Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, note 4, p. 140-141.
[344] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 23.
[345] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 26.
[346] Emmanuel Levinas, *De L'Évasion*, *op. cit.*, p. 116.
[347] Stéphane Dawans, *Sartre et le spectre de la honte*, *op. cit.*, p. 88.
[348] Jacques Rolland, « Annotations », *op. cit.*, note 6, page 143.

légitimité naïve de la liberté ? La liberté ne s'apparaît-elle pas à elle-même comme une honte pour soi ? […] La liberté doit se justifier. »[349] C'est à ce phénomène de la conscience honteuse que nous souhaitons nous consacrer dans la suite de la discussion afin de faire ressortir le lien qui se tisse, par l'entremise de la notion du visage, entre l'affectivité et le langage.

3.1.1 La honte dans *Totalité et infini*

Avant d'introduire à la question de la honte dans *Totalité et infini*, il convient de préciser d'abord la notion du visage dont nous avons déjà donné un aperçu. Le visage, tel que mentionné, est la manière dont autrui se donne à moi, « *de front et de face* »[350]. Le face-à-face est une manière de dire que la relation humaine n'est pas celle de la connaissance ou du rapport à un monde assimilable et objectivable. Autrui est absolument autre. C'est dans le visage d'autrui que l'autre, l'infini, Dieu, signifie. Ces notions sont autant de manières de dire la transcendance de l'autre. Il suffit pour l'instant de dire que l'accueil de l'autre est Désir, que le texte de *Totalité et infini* écrit au majuscule afin d'en faire ressortir la dimension métaphysique. Le Désir métaphysique est une relation à l'infini. Il dit l'excès de l'infini sur les capacités du moi, idée d'infini qu'aucun concept ne peut contenir. C'est précisément ce débordement de l'ordre ontologique par le visage que la notion de métaphysique désigne dans le texte de *Totalité et infini*, notion que Levinas utilisera moins par la suite. Entendu de cette façon, le Désir métaphysique serait de l'ordre de l'intellection. Le Désir se distingue de l'amour érotique, qui n'échappe pas à la structure du besoin. Le Désir est par essence insatiable, il « se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction. »[351] Aussi, le Désir métaphysique se produit-il

[349] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 339.
[350] *Idem*, p. 79.
[351] Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.* p. 86-87.

comme discours[352]. Le discours permet de maintenir l'altérité irréductible de l'autre. Avant d'être un système de signes, langage de mots assurant la communication, le discours est adresse, interpellation par le visage d'autrui. Interpellation qui suscite une réponse : « Me voici »[353]. On pourrait en ce sens dire que le discours est avant tout affection par l'autre. C'est ainsi que nous avons perçu l'expression du visage. La notion de nudité, en tant que propriété essentielle du visage, permet d'éclairer cette question. La nudité exprime l'altérité radicale du visage qui se signifie en propre, assiste à sa propre présence, comme le dit Levinas. Nous avons souligné plusieurs occurrences de la notion de nudité dans le texte levinassien. Dans *De l'évasion*, la nudité honteuse désigne l'intimité à soi; dans l'intrigue érotique la nudité dit l'exposition éhontée du féminin; dans l'art, la nudité réfère à la déformalisation des choses. Il est significatif à cet égard que la nudité se dise souvent en rapport avec la honte. Comme on va le voir ci-dessous, cela est aussi le cas du face-à-face. La honte s'y exprime doublement. La nudité du visage fait honte au moi, interrompant sa complaisance égoïste. Elle s'inscrit alors dans une logique apologétique, le moi devant justifier son existence. La honte exprime aussi le dénuement du visage, en tant que corps miséreux. Nous allons étayer ces deux occurrences de la honte quant au rapport au visage, afin de faire ressortir l'expression inédite de celui-ci, d'emblée langage.

Le motif de la nudité est discuté dans la section « Discours et éthique », dans la première partie de *Totalité et infini*. Le discours est expérience pure, « traumatisme de l'étonnement »[354], écrit le philosophe. Cette expérience traumatisante, c'est celle de la rencontre du visage de l' « autre homme ». Levinas y recense trois sens à la notion de la nudité. « Pour une chose, écrit

[352] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 80.
[353] Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 93.
[354] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 71.

le philosophe, la nudité, c'est le surplus de son être sur sa finalité. »[355] La nudité, c'est donc d'abord la laideur et l'opacité de la matière avant que la science et l'art ne la rendent signifiante, « belle », en lui donnant des formes. Or, écrit le philosophe : « L'œuvre du langage est tout autre chose ; elle consiste à entrer en rapport avec une nudité dégagée de toute forme, mais ayant un sens par elle-même […]. Une telle nudité est visage. »[356] La droiture du visage, sa façon de se signifier en propre et d'échapper à tout contexte et horizon, est donc le sens véritable de la nudité, qui éclaire ses autres acceptions. Levinas ajoute à cet effet que la nudité du corps en forme le troisième sens : « la nudité du corps ressentie dans la pudeur, apparaissant à autrui dans la répulsion et le désir. Mais cette nudité se réfère toujours d'une façon ou d'une autre à la nudité du visage. Seul un être nu par son visage, peut aussi se dénuder impudiquement. »[357] La nudité du visage ne fait qu'un avec la misère corporelle. Le philosophe lie souvent ensemble nudité et dénuement du visage. Le passage suivant l'indique clairement :

> La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté qui est liberté, est aussi étrangeté-misère. La liberté se présente comme l'Autre; au Même, qui, lui, est toujours l'autochtone de l'être, toujours privilégié en sa demeure. L'autre, le libre est aussi l'étranger. La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité. L'existence […] est dans le monde une misère. Il y a entre moi et l'autre un rapport qui est au-delà de la rhétorique[358].

Nous avons vu à la fin du deuxième chapitre que l'exhibition éhontée de la présence féminine dans l'éros était le revers de la droiture du visage. Or, dans le visage dénudé, la nudité honteuse du corps et celle du visage ne font qu'un. Et c'est dans cette proximité que s'éclaire la honte du corps-visage que nous avons mentionnée plus haut. « La nudité du visage est

[355] *Ibid*.
[356] *Ibid*.
[357] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 72.
[358] *Idem*, p. 72-73.

dénuement. Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. » « Ce regard qui supplie et exige », le philosophe l'appelle l'« épiphanie », ou encore la « signifiance » du visage.

> [L]a nudité qui crie son étrangeté au monde, sa solitude, la mort dissimulée dans son être – elle crie, dans l'apparaître, la honte de sa misère cachée, elle crie *la mort dans l'âme*; la nudité humaine m'interpelle – elle m'interpelle le moi que je suis – elle m'interpelle de sa faiblesse, sans protection et sans défense, de nudité; mais elle m'interpelle aussi d'étrange autorité, impérative et désarmée, parole de Dieu et verbe dans le visage humain. Visage, déjà langage avant les mots…[359]

L'appel qu'adresse le visage depuis sa nudité de corps vulnérable et mortel est d'emblée parole, « proférant le "tu ne commettras pas de meurtre". L'essence du discours est éthique. »[360] C'est Dieu qui parle à travers le visage. L'humain émerge à son humanité en tant que celui à qui Dieu parle, comme le précise Catherine Chalier.[361] On pourrait aussi dire que le visage est le signe de son dénuement même, « signe sans monstration », comme le dit Levinas. Cette signifiance inédite du visage, le philosophe l'appellera ultérieurement le « Dire ». Elle prend originellement sa source dans la concrétude de l'existence humaine, le corps mortel qui crie sa faim, tel que le suggère un commentaire de Simone Plourde : « Le visage parle. Son cri inarticulé est, de soi, langage. Un langage sans mots audibles qui, par la seule exhortation impérative de sa présence, proclame l'interdit fondateur de toute relation : *Tu ne tueras point!* »[362] Et en effet, c'est le sens de la formule de Jacques Derrida, qui dit qu'en tant qu'« unité originelle du regard et de la parole, des yeux et de la bouche – qui parle, mais dit aussi sa faim », le visage est aussi corps[363]. « Cette unité du visage précède, dans sa signification, la dispersion des sens et des organes de la sensibilité. Sa signification, est donc irréductible. D'ailleurs le visage ne *signifie* pas. Il n'incarne

---

[359] Emmanuel Levinas, « Totalité et infini. Préface à l'édition allemande du 18 janvier 1987 », dans *Entre nous*, *op. cit.*, p. 232-233.
[360] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 238.
[361] Catherine Chalier, Notes du cours « Le pardon », Université Paris X, Nanterre, 2008-2009.
[362] Simone Plourde, *Avoir-l'autre-dans-sa peau. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 52.
[363] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points Essais, 1979, p. 148.

pas, il ne revêt pas, il ne signale pas autre chose que soi, âme, subjectivité, etc. La pensée est parole, elle est donc immédiatement visage. En cela, la thématique du visage appartient à la philosophie la plus moderne du visage et du corps propre. »[364] Le texte de Levinas réfère plutôt au visage comme à un « corps expression ». Levinas se méfie en effet de la notion du « corps propre » qui exprime un « je peux » alors qu'il conçoit plutôt le corps comme un « corps effet », conformément à la structure du « constituant conditionné » que nous avons discutée dans le chapitre précédent. Rappelons la remarque du philosophe : « La vie est corps, non pas seulement corps propre où pointe sa suffisance, mais carrefour de forces physiques, corps-effet. La vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible du corps-maître en corps-esclave, de la santé en maladie. »[365]

Entendue de la sorte, l'exhortation à la vigilance pour le prochain dans le visage serait un prolongement de la mortalité du corps. On lit en effet dans *Totalité et infini* : « Dans le visage, se présente l'étant par excellence. Et tout le corps peut comme le visage exprimer, une main ou une courbure d'épaule. » Ou encore : « L'étant comme étant ne se produit que dans la mortalité. »[366] La honte éprouvée devant le dénuement de l'autre pourrait être vue alors comme une honte pour l'autre, dans le sens de la honte pour l'humain qu'exprimaient les témoins dans les camps devant la déshumanisation des autres prisonniers. Levinas écrit dans *Totalité et infini* : « La honte n'est pas la structure de la conscience et de la clarté, mais est orientée à l'envers. Son sujet m'est extérieur. […] Et si l'autre peut m'investir et investir ma liberté par elle-même arbitraire, c'est que moi-même je peux en fin de compte, me sentir comme l'Autre de l'Autre. »[367] Comme si, visé dans son existence naïve de persévérance dans l'être, le moi en venait à prendre aussi sur soi

[364] *Idem*, p. 149.
[365] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 177.
[366] *Idem*, p. 293.
[367] *Idem*, p. 83.

la nudité de l'autre. C'est cette inassumable intimité à soi qu'exprime la honte dans *De l'évasion*, où la présence à soi se vit comme une révolte d'être. Ceci étant, ce n'est pas ainsi que le texte de *Totalité et infini* concevra la honte, qui a plutôt ici une dimension morale. La honte y est abordée dans une optique apologétique, de justification de la conscience et de la liberté du moi. « La présence d'Autrui équivaut à cette mise en question de ma joyeuse possession du monde. »[368] Devant la misère de l'autre, le moi s'éprouve injustifié. La honte éprouvée, c'est l'effet de cette mise en question. La honte fait ainsi sortir le moi de son égoïsme :

> L'événement de la mise en question est la honte du moi pour sa naïve spontanéité de Moi, pour sa souveraine coïncidence avec soi dans l'identification du Même. Cette honte est un mouvement de sens opposé à la conscience, laquelle revient triomphalement à elle-même et repose sur elle-même. Avoir honte, c'est s'expulser de ce repos et non pas seulement avoir une conscience, déjà glorieuse, de cet exil. Le juste qui se connaît juste n'est plus juste […] La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre. Il ne se montre pas au Moi comme thème. L'épiphanie de l'Absolument Autre est visage où l'Autre m'interpelle et m'ordonne de par sa nudité, de par son dénuement. Il m'interpelle de son humilité et de sa hauteur. […] L'absolument Autre c'est Autrui. Et la mise en question du Même par l'Autre, est une sommation de répondre[369].

Le recueil *De Dieu qui vient à l'idée* vient confirmer cette interprétation de la honte comme avènement de la conscience morale. La honte y dit la défaite de la conscience intentionnelle devant le visage mortel, qui la questionne dans « son droit d'être ». La honte exprime alors la mauvaise conscience :

> Éveil à un psychisme vraiment humain […] affecté dans l'hésitation de la pudeur – et peut-être dans la honte d'injustifié qu'aucune qualité ne saurait ni couvrir, ni investir ni camper comme personnage discernable dans sa particularité. Nu en quête d'une identification qui ne peut lui venir que d'une inaccessible responsabilité[370].
>
> [Ê]tre comme mauvaise conscience; être en question, mais aussi à la question, avoir à répondre – naissance du langage; avoir à parler, avoir à dire je, être à la première personne, être moi

[368] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 73.
[369] Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur », dans Catherine Chalier et Miguel Abensour (dir.), *Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 57.
[370] Emmanuel Levinas, « Notes sur le sens », *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 254.

> précisément; mais dès lors, dans l'affirmation de son être de moi, avoir à répondre de son droit d'être[371].

Cette interpellation du visage consiste à adresser une exigence de responsabilité infinie, obligeant le moi à répondre de la misère de l'autre. Le moi se constitue comme réponse à l'interdiction du meurtre que lance le visage : « Me voici ». C'est le deuxième sens de la naissance de la parole dans le face-à-face, que développera davantage *Autrement qu'être*. Dans *Totalité et infini*, Levinas dit de ce face-à-face que « c'est la signification […] qui rend la fonction du signe possible […] *l'être de la signification consiste à mettre en question dans une relation éthique la liberté constituante elle-même*. Le sens c'est le visage d'autrui et tout recours au mot suppose l'intelligence de la première signification. »[372] « [L]a première signification, est l'infini de l'intelligence qui se présente (c'est-à-dire qui me parle) dans le visage »[373]. Cette interpellation par le visage, nous l'avons interprétée plus haut comme étant aussi l'exhortation du corps souffrant. Cette affection par l'autre oblige à la responsabilité pour l'autre et pose le moi comme l'unique à pouvoir répondre de la misère de l'autre[374]. La responsabilité pour l'autre est ainsi la structure même de la subjectivité éthique.

Contentons-nous de remarquer pour l'instant que l'autre qui interpelle de sa hauteur interrompt et déborde mes pouvoirs. C'est de cet excès de l'autre sur le moi dont rend compte l'« idée d'infini ». « L'Autre qui provoque ce mouvement éthique dans la conscience et qui dérègle la bonne conscience de la coïncidence du Même avec lui-même, comporte un surcroît […] À cause de ce surcroît inassimilable, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à

---

[371] Emmanuel Levinas, « La mauvaise conscience et l'inexorable », *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 262.
[372] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 227. Italiques dans le texte.
[373] *Idem*, p. 229. Parenthèses dans le texte.
[374] *Idem*, p. 237.

Autrui, *idée de l'infini*. »[375] La hauteur renvoie à l'appel de Dieu qui s'exprime dans le visage, mais Levinas n'aura de cesse d'insister pour dire que l'infinité de l'autre se donne dans la concrétude d'autrui, du corps qui a faim et qui a froid. Nous avons vu plus haut que la hauteur de l'autre ne fait qu'un avec la misère dans le visage de « l'étranger, la veuve et l'orphelin »[376]. Ceci fera dire à Levinas que la notion de Dieu prend sens « à partir des relations humaines » : « Je ne voudrais rien définir par Dieu, parce que c'est l'humain que je connais. C'est Dieu que je peux définir par les relations humaines et non pas inversement .»[377]

« Ce regard qui supplie et exige », et qui fait doublement honte (selon le double sens que la honte nous semble avoir dans l'injonction du visage : honte de soi devant l'autre mais aussi, en un sens, honte pour la honte qu'a l'autre de sa condition miséreuse), nous paraît relever de ce que le texte de 1961 appelle une « conceptualisation du sensible ». Cette notion réfère à la conversion de la jouissance, en tant que sensation primaire du monde, en savoir objectif. Cela passe par le travail et la possession des choses, qui correspondent à une première appréhension du monde. Cela étant dit, il en va aussi dans ce mouvement de la sensibilité d'une certaine « élévation » axiologique de la corporéité et de la sensibilité, si on peut le dire ainsi, qui se produit lorsqu'une distance s'introduit de la sorte dans l'affection du moi par soi qu'est la jouissance. C'est ce que Derrida appellera une hétéro-affection. Levinas écrit, lui : « La conceptualisation du sensible tient déjà à cette coupure dans la chair vive de ma substance, de ma maison, dans cette convenance du mien à Autrui, qui prépare la descente des choses au rang de marchandises possibles. »[378] Le monde n'est plus cet arrière-fond informe où se pose initialement le « sujet hypostase », pour ensuite le rendre sien en se structurant un « chez soi » par le travail et la possession que

[375] Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur », *op. cit.*, p. 58-59.
[376] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 237.
[377] Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur », *op. cit.*, p. 70-71.
[378] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 73.

l'hospitalité féminine rend possibles. Dans le face-à-face où apparaît le prochain, le monde s'objective, devient ces choses que l'on nomme et communique à l'autre. La constitution de l'objectivité du monde prend son sens dans la relation intersubjective. Nous venons de le voir, le visage est à la fois parole et assignation à la parole, sommant le moi de répondre de son existence usurpatrice. Levinas interprète d'ailleurs l'avènement du langage comme « enseignement » : « l'enseignement selon lequel tout penser et tout savoir supposent Autrui. Aucun signe, rien de ce qui est dit, n'a de sens sans Autrui. Toute signification suppose la rencontre originelle, visage contre visage. Un monde plein de sens est un monde où Autrui est présent. »[379]

3.1.2 Le langage et la justice : des prérogatives masculines ?

La relation éthique à l'autre, le texte de *Totalité et infini* l'appelle « justice ». S'engager envers l'autre consiste aussi à prendre responsabilité pour le « tiers » qui s'annonce aussitôt dans la relation de face-à-face. Il est significatif de remarquer à cet égard que dans sa fonction théorétique, la pensée objective est associée par Levinas à l'avènement de l'ordre de la justice. Il convient de préciser ici que ce texte ne distingue pas entre la justice et la morale, ni entre la morale et l'éthique, ces dernières notions étant utilisées de manière indistincte. Ce sera à l'œuvre d'*Autrement qu'être* d'établir une distinction entre la justice entendue comme droit et l'éthique qui relève d'une sensibilité pour l'autre. Nous traiterons de ces notions dans la troisième partie de la thèse. Il s'agit pour l'instant d'introduire au lien qui se dessine entre le langage et la justice, montrant comment cela participe de l'avènement de l'existence morale, relevant d'un mouvement du moi à l'autre. L'appel de l'autre met en question le moi dans son existence égoïste et commande à la responsabilité. C'est donc l'autre qui initie le mouvement de la responsabilité, ou

[379] Peter Kemp, *Levinas : une introduction philosophique*, *op. cit.*, p. 79-80.

dit autrement, la responsabilité est don de soi qui vient de l'autre : « ce regard en appelle à ma responsabilité et consacre ma liberté en tant que responsabilité et don de soi »[380]. Cette dimension du don sera davantage développée dans *Autrement qu'être*, et ressortit à la question de l'inspiration, dont nous discuterons plus bas. On trouve néanmoins cette idée déjà dans le texte de 1961, tel que le montre l'extrait tout juste cité.

Restons pour le moment à la question du rapport entre la sensibilité et le langage. Il nous semble se dégager de tout ceci, une conception que nous avons dite affective du langage comme interpellation. C'est en un sens ce que donne à entendre le texte de *Totalité et infini*, lorsqu'il décrit la rencontre du visage comme un « traumatisme ». Le langage correspond à l'événement ou au surgissement de l'autre dans mon monde, l'instituant en un sens comme monde commun, dans le sens que les choses prennent sens à partir de la relation interhumaine. Les mots sont le monde signifié à autrui. Le langage est dans son sens premier adresse (exhortation) du visage et réponse du moi à l'autre (« Me voici »). Cela ouvre sur le deuxième sens du langage en tant qu'identification et communication du monde à autrui. Or, l'instauration du sens objectif, la désignation des choses, s'inscrivent toujours chez Levinas dans une perspective matérialiste, si l'on peut dire. Comme l'écrit Jean-Luc Thayse : « l'autre en appelant à moi exige de moi des choses "concrètes" (nourriture, protection, etc.) »[381]. Il faut tenir compte de cet aspect lorsqu'on considère la question de l'objectivation de la pensée chez Levinas.

> Un monde sensé est un monde où il y a autrui par lequel le monde de ma jouissance devient thème ayant une signification. Les choses acquièrent une signification rationnelle et non seulement de simple usage, parce qu'un Autre est associé à mes relations avec elles. L'acte de désigner, modifie ma relation de jouissance et de possédant avec les choses, place les choses dans la perspective d'autrui. Utiliser un signe ne se limite donc pas au fait de substituer à la relation directe avec une chose, une relation indirecte, mais permet de rendre les choses offrables, de les détacher de mon

[380] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 229
[381] Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.*, p. 265.

> usage, de les aliéner, de les rendre extérieures. Le mot qui désigne les choses atteste leur partage entre moi et les autres. […] Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole[382].

Levinas décrit ici la phénoménalisation du monde qu'ouvre la présentation du visage. Or, le sens premier du langage, c'est la présentation du visage qui interpelle. Ce regard qui supplie et oblige, le texte de *Totalité et infini* l'appelle le « tiers », qui correspond à l'humanité qui « me regarde dans les yeux d'autrui ». Ce tiers, c'est l'humain qui souffre, « le dénuement du pauvre et de l'étranger ».

> La présence du visage – l'infini de l'Autre – est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander. C'est pourquoi la relation avec autrui ou discours est non seulement la mise en question de ma liberté, l'appel venant de l'Autre pour m'appeler à la responsabilité, non seulement la parole par laquelle je me dépouille de la possession, qui m'enserre, en énonçant un monde objectif et commun; mais aussi la prédication, l'exhortation, la parole prophétique[383].

Voilà donc que prend sens l'épiphanie du visage qui oblige à montrer de la considération pour le prochain. À travers le langage s'instaure la « communauté humaine » que Levinas rend par la notion de « fraternité ». La responsabilité renvoie à cette considération de l'unicité de la personne humaine. « C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger – et l'épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments – qui constitue le fait originel de la fraternité. »[384] Cette réciprocité des frères uniques entre eux s'éclaire par la notion de paternité évoquée au chapitre précédent, dont chaque fils est « fils unique ». Nous avons vu que la paternité est introduite comme pluralisation de l'existence humaine en tant qu'ouverture au temps de l'humain. C'est parce que la relation érotique s'avère finalement être un « égoïsme à deux »[385], qu'elle subira une dévaluation dans le texte de *Totalité et infini*.

> La fraternité humaine a ainsi un double aspect, elle implique des individualités […], leur singularité consiste à se référer chacune à elle même […]. Elle implique d'autre part la

[382] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 229-230.
[383] *Idem*, p. 234-235.
[384] *Idem*, p. 235.
[385] *Idem*, p. 297.

> communauté du père, comme si la communauté du genre ne rapprochait pas assez. Il faut que la société humaine soit une communauté fraternelle pour être à la mesure de la droiture – de la proximité par excellence – dans laquelle le visage se présente à mon accueil. Le monothéisme signifie cette paternité humaine, cette idée de race humaine qui remonte à l'abord d'autrui dans le visage, dans une dimension de hauteur, dans la responsabilité pour soi et pour autrui[386].

La précellence des figures masculines dans le texte de Levinas commence ainsi à s'éclairer. Nulle trace de mère et de fille, font en effet remarquer Rodolphe Calin et François-David Sebbah, qui demandent : « Si la description n'est pas simplement "symbolique" ou "exemplaire", qu'en est-il de la mère, et, surtout, qu'en est-il de l'élection du fils… par rapport à la fille ? »[387] Ce n'est pas reprocher au philosophe son point de vue situé, qui a le mérite de remettre en question la prétendue neutralité du discours philosophique, assumant qu'il écrit du point de vue de l'homme. Ce serait par ailleurs injustifié que de voir dans ce privilège accordé aux postures masculines un quelconque sexisme, sachant bien tout le mal que s'est donné Levinas dans ses écrits pour défaire le sujet moderne des traits généralement associés à la masculinité, tels que la virilité, l'activité, la raison, la violence, pour n'en nommer que quelques-uns. C'est surtout en tant que rapports inédits au temps que la paternité et le fils retiennent l'attention de Levinas, avons-nous argué dans le chapitre précédent, ouvrant à la temporalité de l'autre. Voilà que l'existence humaine qu'ils rendent possible est celle de la fraternité. Il faut le dire, il nous semble difficile de rendre compte de l'usage de ce langage masculin pour décrire l'ouverture à l'humain en tant qu'il est pour l'autre, en dehors d'une lecture religieuse, ce à quoi le philosophe se refuse. Jacques Derrida fait remarquer que cette éthique humaniste, qui prend appui sur la ressemblance entre autrui et Dieu, maintient Levinas dans la tradition philosophique qu'il critique.

> Or ce que nous propose Levinas, c'est bien *à la fois* un humanisme et une métaphysique. Il s'agit, par la voie royale de l'éthique, d'accéder à l'étant suprême, au véritablement étant ("substance" et "en soi" sont les expressions de Levinas) comme autre. Et cet étant est l'homme, déterminé dans son essence d'homme, comme visage, à partir de sa ressemblance à Dieu. N'est-ce pas ce que vise

[386] *Idem*, p. 236.
[387] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 33.

> Heidegger quand il parle de l'unité de la métaphysique, de l'humanisme et de l'onto-théologie ? "La rencontre du visage n'est pas seulement un fait anthropologique. Elle est, absolument parlant, un rapport avec ce qui est. Peut-être l'homme seul est substance et c'est pour cela qu'il est visage." Certes. Mais c'est l'analogie du visage avec la face de Dieu qui, de la façon la plus classique, distingue l'homme de l'animal et détermine sa substantialité : "Autrui ressemble à Dieu." La substantialité de l'homme, qui lui permet d'être visage, est ainsi fondée dans la ressemblance avec Dieu qui est donc Le Visage et la substantialité absolue[388].

Se dessine ici une problématique sur laquelle Derrida reviendra régulièrement dans ses commentaires de Levinas, l'analogie entre le visage humain et Dieu, qui limite, selon lui, la portée de l'éthique levinassienne. Nous aurons l'occasion de reprendre cette discussion dans les chapitres qui suivent. Remarquons simplement que la thématique du visage permet à Levinas d'insister sur le fait que l'humain ne se réduit pas à sa détermination biologique ou animale, à la persévérance dans l'être, si l'on veut, mais excède cette simple condition de vivant, alors que Derrida insistera pour élargir les prémisses de la pensée levinassienne de la responsabilité au vivant animal notamment. C'est cet excès sur l'ordre phénoménal, sur le régime du Même, qu'exprime le visage, « Dire », que nous discuterons dans la prochaine section, à partir de la condition de la maternité. Dans *Totalité et infini*, le but de Levinas est de poser l'existence humaine de sorte qu'elle ne soit pas « allergique » à autrui. L'intersubjectivité excède l'autochtonie du moi. La condition afin de rendre l'humain réceptif à l'appel de l'autre était de poser d'abord le sujet comme « séparé », ou « athée » comme il dit. Peut-être est-ce bien Dieu qui, dans le visage du prochain, se révèle, regarde ou parle. Levinas insistera cependant pour que cet absolu dans le visage soit « épuré de la violence du sacré »[389]. C'est aussi cela le sens de l'être

---

[388] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 210. Italiques dans le texte. Derrida cite ici des extraits du texte *Totalité et infini*. Il faut dire que dans ce passage, il est surtout question d'un commentaire critique, par Derrida, de la lecture que fait Levinas de l'ontologie heideggérienne dont nous n'allons pas traiter ici.

[389] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 75. Levinas est réticent à toute affection mystique associée aux religiosités primaires pour privilégier plutôt une certaine « maturité » des croyants. C'est moins dans l'adoration de Dieu que dans l'obéissance à la loi qui commande à la justice et à la responsabilité pour le prochain que consiste la religion telle que le philosophe

séparé que Levinas appelle aussi « athéisme », manière, peut-être, d'échapper à toute interprétation théologique de sa pensée, mais surtout de montrer que la religion ne relève pas d'une adulation du divin mais de la rigueur du rapport à l'autre[390], dont l'asymétrie tient à l'irréductibilité de l'autre échappant à toute prise, qui n'est pas un autre moi mais tout autre. Seule une relation asymétrique à l'autre permet cela, dont le fondement est une responsabilité inconditionnelle pour l'autre. « Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle. »[391] Nous aurons l'occasion d'y revenir, mais la notion de Dieu, telle que nous l'entendons chez Levinas, renvoie à cette irréductibilité de la personne humaine. Levinas rejette ainsi tout discours dogmatique ou mystique sur Dieu.

Ceci n'empêche pas que le texte levinassien n'est pas exempt de controverses et de tensions. Son traitement de la féminité en rend exemplairement compte. Plusieurs lectrices d'Emmanuel Levinas ont souligné cet ancrage religieux de la pensée levinassienne, laissant entendre que c'est la seule manière de rendre compte de sa pensée de la féminité, ainsi que de comprendre le privilège des catégories masculines pour dire le passage à l'existence éthique, qui veut dire le respect de la singularité de la personne humaine. Nous leur donnons la voix, ce qui nous permettra de poser la problématique de la prochaine section, celle de l'élaboration d'une nouvelle modalité de la subjectivité qui a pour inspiration la condition de la maternité. Catherine Chalier fait remarquer que :

> Selon la langue hébraïque, le mot femme, *Ichah*, se forme à partir de *Iche*, homme. Levinas s'empare de cette étymologie pour laquelle "la femme dérive quasi grammaticalement de l'homme" pour affirmer une même identité de destin et de dignité pour l'homme et pour la

---

l'entend. Voir Emmanuel Levinas, « Une religion d'adultes » et « Aimer la Thora plus que Dieu », repris dans *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 27-46, et p. 218-223.

[390] *Cf. Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 30 : « Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité. »

[391] *Idem*, p. 77.

> femme. Mais cette dérivation veut que le masculin garde "une priorité certaine", qu'il "demeure prototype de l'humain et détermine l'eschatologie par rapport à laquelle se décrit la maternité elle-même : le salut de l'humanité". Une dérivation en est toujours une, même dans l'absence de certitude sur le plan premier[392].

Or, poursuit-elle :

> Établir une distinction entre masculin et féminin dans leur rapport à l'eschatologie, subordonner le second au premier, n'est pas décerner un plus ou moins de générosité, mais distinguer les modalités de son Dire et privilégier le nom par rapport au corps. À bien accomplir la substitution – en leur corps – , les femmes, sans qualité pour parler, se voient renvoyées à une place dérivée. Seul qui sait écrire et dire l'eschatologie, dans une parole, qui peut donner son nom, a titre pour décliner l'humain[393].

Et en effet, nous l'avons vu plus haut, le registre du langage semble bien relever des prérogatives masculines. Doit-on déduire que la femme correspond à l'être corps dans le texte levinassien, tel que le donne à entendre la figure de l'aimée ? Ce n'est pas ainsi qu'est dépeinte l'altérité intime qu'est la féminité dans la demeure, bien qu'on peut se demander à quoi correspond son « langage silencieux », son existence « secrète ». On a vu que la suite du texte de *Totalité et infini* établit un lien entre le secret et l'avenir de l'enfant. Faisant de la maison, de sa fonction de l'amante ou de corps qui porte l'enfant à naître, fût-ce pour ouvrir au temps du sujet humain, les caractéristiques de la féminité, la pensée de Levinas ne vient-elle pas reproduire la subordination de la femme dans bien des discours qui ont façonné la rationalité occidentale ? Comment entendre l'extrait suivant du commentaire talmudique de Levinas, « Le judaïsme et la femme », qui, de façon pour le moins troublante, rappelle bien des passages décrivant l'ambiguïté du féminin dans *Totalité et infini* :

> Mais en même temps que dans la dignité d'un principe qui rend, si on peut dire, une âme à l'esprit – le féminin se révèle comme la source de toute déchéance. Il apparaît dans une ambivalence où s'exprime l'une des plus profondes visions de l'amour lui-même. Cette délicieuse faiblesse qui, dans la pâmoison de la vie intérieure, sauve l'humain de son dépaysement se tient à la limite du relâchement. La femme est tout entière impudeur jusque dans la nudité de son petit doigt; elle est ce qui, par excellence, s'exhibe, l'essentiellement trouble, l'essentiellement impur. Satan, dit un

[392] Catherine Chalier, *Figures du féminin*, *op. cit.*, p. 81. Elle commente ici quelques passages du texte levinassien « Le judaïsme et le féminin » réédité dans *Difficile liberté*.
[393] *Idem*, p. 83.

> texte extrémiste, fut créé avec elle. Sa vocation de recueillement, attestée par la côte dont elle est issue – organe enrobé et invisible, s'allie à toutes les indiscrétions[394].

Nous avons souligné à plusieurs occasions cette confusion caractéristique de la féminité dans le texte levinassien, qui en fait tantôt un « visage », notion centrale évoquant l'irréductibilité de la personne humaine, tantôt un corps à la limite de la matérialité informe, ne sachant pas trop si ou comment ces deux postures se rapportent l'une à l'autre. L'extrait tout juste cité semble à cet effet établir un lien entre le recueillement que permet l'altérité féminine dans la demeure, désignant la dimension de l'intériorité, et l'existence éhontée de l'amante. Certes, dans ce commentaire talmudique, Levinas ne fait que résumer la vision de la femme présente dans certains textes rabbiniques qu'il commente. Cela dit, ces mots font écho à certains passages de *Totalité et infini* que nous avons déjà évoqués[395]. Paulette Kayser, qui commente ce texte, remarque :

> La femme est soit appendice et inférieure à Adam, soit elle est un autre visage issu de "l'être androgyne Adam", et cet autre visage est aussitôt précédé par "le visage". […] Bien que Levinas se limite à commenter ces interprétations et que ce discours ne soit pas littéralement celui de Levinas, il est étonnant que la manière dont il le fait ne semble représenter aucun refus de cette hiérarchie à laquelle est également soumise la version côte-visage, car les valeurs essentielles de cet ordre hiérarchique ne sont jamais renversées, et tout se présente comme s'il fallait faire avec[396].

Ce serait l'héritage biblique, laissent entendre ces extraits, qui informerait la compréhension d'autrui comme l'autre homme, et le lien humain comme fraternité, dont nous interrogerons les implications avec Derrida. Constatons pour l'instant que la structure de la relation interhumaine est la responsabilité pour l'autre qui suppose un sujet passif, dans le sens d'un être réceptif à la souffrance de l'autre, sujet dont la liberté consiste en sa responsabilité pour

[394] Emmanuel Levinas, « Le judaïsme et le féminin », *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 59.
[395] Il faut dire ici notre ignorance des textes judaïques que Levinas s'apprête à interpréter ici, ce qui fait que nous manquons la rigueur requise pour faire justice au propos du philosophe.
[396] Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, *op. cit.*, p. 57.

autrui. Un sujet « efféminé », dit Levinas, qui nomme féminine cette disposition à l'accueil qui fait le propre de l'existence humaine.

3.1.3 Remarques conclusives à propos de *Totalité et infini*. L'existence éthique : orientation du moi vers l'autre

La première section, consacrée à la notion de nudité, a permis de voir que le visage est un prolongement du corps. Le visage, c'est ce qu'il y a d'« expressif en autrui (tout le corps humain est, en ce sens, plus ou moins, visage) »[397]. On a vu se tisser à travers la notion du visage un lien entre l'affection par l'autre, le langage en tant que commandement et réponse qui ouvre l'identification du monde objectif et commun, ainsi que la responsabilité qui institue le sujet comme « élu », responsable de son prochain. Le moi est investi de cette vocation éthique (de l'être pour l'autre) dans l'épreuve affective de la honte qui éveille à la présence de l'autre. Le moi jouissant de soi et du monde se trouve embarrassé, s'éprouve injustifié. La honte exprime en ce sens cette inquiétude éthique que nous avons évoquée à la fin du premier chapitre, une sorte de sensibilité juive que Levinas voit dans la figure d'Abraham qu'il oppose à Ulysse. Exposé à l'infini du visage, au jugement non seulement d'autrui mais de l'humanité qui le regarde, le moi se découvre usurpateur. Cette intimité à soi ou plutôt cette conscience de soi éveille le moi à la conscience morale, qui, comme nous l'avons vu, correspond aussi à la position du monde. Le monde objectivé, c'est le monde en tant qu'il est commun, ce qui appelle à une redistribution des ressources, de manière à ce que le prolétaire, l'étranger, la veuve et l'orphelin soient pris en compte. On ne peut que regretter avec Jean-Luc Thayse que Levinas n'ait pas donné plus de consistance à ces figures qui sont autant de manières d'appeler à cette condition précaire de l'humain mortel[398]. Dans son œuvre, cependant, l'humain n'est pas cantonné à cette finitude. Il

[397] Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 94.
[398] Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.*.

peut infiniment, et ce, peut-être bien parce qu'il est fini, vulnérable, mortel, et égoïste. C'est notamment pour cela que Levinas accorde une place importante dans ses textes de 1947/1948 et de 1961 à la jouissance qui correspond à l'existence égoïste. Il faut que le sujet trouve les ressources en soi pour accueillir l'autre. C'est de cela que rend compte la conception originale de la sensibilité qui se dégage de ces textes, une tension entre un pôle égoïste et un pôle altruiste, qui se présupposent mutuellement.

Le texte de Levinas a ainsi donné à voir deux modalités de la sensibilité. La jouissance est la modalité première du moi de se rapporter à soi. Elle est la première forme de la conscience qui est d'abord sentir, conscience localisée dans un corps, corps qui est disposition dans le monde, ce dont rend compte la notion de « chez soi ». L'autre manière de la sensibilité est une forme de réception qui n'est pas pure passivité, « car ma position de *moi* consiste à pouvoir répondre à cette manière essentielle d'autrui, à me trouver des ressources. »[399] Comme nous l'avons dit, il faut la jouissance égoïste du monde pour que puisse se produire l'orientation du moi vers autrui, en quoi consiste le mouvement même de l'éthique. C'est cela, la portée de la « vie économique ». « La parole ne s'instaure pas dans un milieu homogène ou abstrait, mais dans un monde où il faut secourir et donner. »[400]

« L'originalité du corps consiste dans la coïncidence de deux points de vue. » À savoir, d'une part, du corps qui dispose dans l'être, le corps volonté qui possède et transforme le monde, mais aussi, d'autre part, le corps réceptif, dépendant : « La corporéité de la volonté doit s'interpréter à partir de cette ambiguïté du pouvoir volontaire s'exposant aux autres dans son mouvement centripète d'égoïsme. [….] Le corps où peut luire l'expression et où l'égoïsme de la volonté devient discours, et opposition par excellence, traduit, en même temps l'entrée du moi

[399] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 237.
[400] *Idem*, p. 238.

dans les calculs d'autrui. »[401] Et le philosophe ajoute que la « mortalité [est au] fondement de l'ambiguïté que le régime ontologique du corps traduit. » Dans la peur de la mort que révélerait la souffrance, le philosophe perçoit une forme du subir qui est maîtrise : « "*patience"* – la passivité du subir et, cependant, la maîtrise même. […] Autrement dit, dans la patience, la volonté perce la croûte de son égoïsme et comme déplace le centre de sa gravité hors d'elle pour vouloir comme Désir et Bonté que rien ne limite. »[402] C'est dans la fécondité que le philosophe perçoit « le temps même de la patience ». Et bien que ce soit dans les profondeurs troublantes de la chair féminine que s'annonce l'avenir de l'enfant, ce n'est pas l'altérité féminine qui incarne ce mouvement d'orientation du moi vers autrui, qui est plutôt l'œuvre de la paternité. La fécondité, en tant que la transmutation du moi vers un autrui qui est un autre sujet, concerne la relation du père au fils. « On remarquera qu'alors – et c'est sans doute la seule fois – autrui, en tant que fils, est un autre sujet…»[403], écrivent à cet effet Rodolphe Calin et François-David Sebbah.

Il faudra attendre le texte d'*Autrement qu'être* pour que la femme accède à son tour au statut de sujet, dès lors qu'il conçoit la subjectivité en termes d'abnégation maternelle, encore que la condition de la maternité ne fasse aucune mention de la féminité comme telle. C'est comme si la mère vivait dans son corps la diachronie temporelle que nous venons de décrire, ce mouvement du moi vers l'autre, que le texte de 1974 concevra comme « autre dans le moi », et qui est la structure même de la sensibilité éthique. Le mélange d'affect et de parole en quoi consiste l'expression du visage nous semble anticiper sur le « Dire » dans ce texte, qui correspond au langage tel qu'il est animé par l'autre. On retrouvera ainsi l'idée d'une exposition à autrui en tant que source essentielle de la signification qu'avait inaugurée la notion du visage.

---

[401] *Idem*, p. 254 et p. 255.
[402] *Idem*, p. 266 et p. 267.
[403] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 33.

3.2 La maternité comme métaphore de la subjectivité vulnérable

La particularité du texte d'*Autrement qu'être* est d'inscrire l'épreuve éthique du « pour autrui » dans le corps, ce qui laisse entendre à un « retour au corps ». Dans les textes de l'après-guerre, venir à l'être, c'est se poser en tant que corps. Le moi est encombré par sa matérialité. Le texte de *Totalité et infini* procède en ce sens à un « ajournement de la corporéité du corps », dès lors que la relation de jouissance à soi se trouve dirigée vers le monde, ce qui correspond à une démarche de compréhension, d'identification et d'objectivation du monde, en somme, à une phénoménalisation que l'irruption de l'autre vient interrompre. Cela relève aussi d'une distanciation dans le soi, une différence de soi à soi, qui dispose le moi à autrui. C'est le « fils » qui vient délester du poids du corps en ouvrant à la temporalité de l'autre. Or, *Autrement qu'être* ramène à l'existence corporelle, poussant la dépossession de soi jusqu'à son paroxysme, montrant que la corporéité est d'emblée disposée à l'autre. La condition maternelle témoigne de cette sensibilité « pour autrui ».

Nous allons nous restreindre, dans la discussion de ce texte, aux thèmes du corps et de la sensibilité qui nous occupent plus particulièrement, au risque de négliger des pans entier de cette œuvre majeure qui est très riche et qui innove sur plusieurs aspects dont nous ne pourrons pas traiter ici. Notre démarche sera aussi moins exhaustive, nous appuyant sur les explications de la conceptualité levinassienne déjà offertes dans les chapitres précédents. L'objet principal de la discussion sera alors de souligner le mouvement hyperbolique qui se produit dans la pensée levinassienne, une emphase dans son geste de pensée dont rend compte l'écriture. Rodolphe Calin et François-David Sebbah parlent à cet égard d'un usage particulier de *l'épokhè* « comme rupture ou cassure », dès lors que Levinas se revendique lui-même « d'une méthode de philosophie procédant par "exaspération" ou "hyperbole" ou bien encore "emphase". Il s'agit de

"sublimer" une idée pour la mener au point d'éclatement qui libère la signification inouïe qu'elle recelait. »[404] Le langage qui rend compte de la condition de la subjectivité (outrage, blessure, otage, psychose, traumatisme), exaspérant à beaucoup d'égards, témoigne de ce procédé d'intensification, bien que nous pensions que cela s'inscrit en continuité avec la démarche des œuvres antérieures. C'était l'objet de la section précédente de le montrer autour du « corps expression » qu'est le visage en tant qu'unité d'affect et de parole. Il n'en demeure pas moins que l'inflexion dans la conception de la sensibilité comme vulnérabilité à laquelle procède le texte d'*Autrement qu'être* constitue une réorientation majeure. Elle participe d'un mouvement de radicalisation de la pensée levinassienne dont le philosophe rend lui-même compte en termes de « sainteté », qui désignent une conception de la subjectivité comme souffrance par et pour l'autre. Cela est le paroxysme d'une subjectivité conçue comme « substitution » dans *Autrement qu'être*, d'emblée obligée au prochain, responsable non plus seulement de la misère mais aussi des fautes de l'autre.

Le but de cette section est donc d'introduire aux principales notions qui rendent compte de ce mouvement de radicalisation de l'éthique levinassienne, montrant l'ancrage corporel de ce langage hyperbolique qui se développe dans ce texte de 1974, attestant de la présence obsédante de l'autre qu'il ne s'agit plus d'accueillir mais qui est toujours déjà là comme trace d'une affection passée qui ne passe pas. Didier Franck renvoie à cette image troublante d'un corps maternel en constant labeur, qui n'accouche jamais[405]. On assiste ainsi à une exaspération de la mise en question du moi par le visage de l'autre que décrivait *Totalité et infini*. La subjectivité est expulsée de soi, mettant son corps au service de l'autre, comme l'indique la notion d'« otage »

[404] *Idem*, p. 48.
[405] Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 70.

qui désigne désormais la condition du sujet en tant que « dés-inter-essement », « autrement qu'être ». Être responsable de l'autre devient littéralement supporter, porter l'autre. La distance à soi qu'avait creusée la sortie dans le monde est désormais bouchée par l'autre, ce dont rend compte l'expression « avoir l'autre dans sa peau ». Si le texte de 1961 avait déjà conçu l'identité du « chez soi » comme une disposition à l'accueil, le texte de 1974 parlera désormais d'une « dé-position». « Le retournement du Moi en Soi – la dé-position ou la dé-stitution du Moi c'est la modalité même du désintéressement en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant : un soi d'offrande, de souffrance et de traumatisme. »[406]

3.2.1 La caresse comme exposition à la blessure

La notion de la caresse permet un point d'entrée dans le monde – disons-le, traumatisant – d'*Autrement qu'être*, et rend compte de l'emphase du langage levinassien. Le philosophe en est conscient, qui compare l'atmosphère excessive de l'éthique comme « autrement qu'être » avec l'horreur de l'« *il y a* ».

> L'*il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas. […] Dans ce débordement de sens par le non-sens, la sensibilité – le Soi – s'accuse seulement, dans sa passivité sans fond, comme pur point sensible, comme dés-intéressement, ou subversion d'essence […] cette passivité de l'*autrement qu'être*…[…]. Pour *supporter* sans compensation, il lui faut l'excessif ou l'écœurant remue-ménage et l'encombrement de l'*il y a*[407].

Nous avons présenté plus tôt la caresse comme un geste sensuel, voire érotique, en tant qu'une modalité du contact qui se porte « au-delà du contact », échappant à l'appropriation. L'altérité féminine est précisément ce qui se dérobe à la caresse, la rendant toujours plus insatiable. La caresse ne sait pas ce qu'elle cherche, étant une aspiration qui va en augmentant, recherche d'un autre toujours plus autre. Dans *Le temps et l'autre*, la caresse désigne de la sorte

[406] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Paris, Biblio essais, coll. « Le livre de poche », 2008., p. 86.
[407] *Idem*, p. 255.

une relation de proximité qui permet de maintenir la distance irréductible entre le touchant et le touché, contact jamais assez proche car censé protéger la « fragilité extrême » de l'altérité féminine, préserver le « secret » de l'enfant qui germe déjà en elle, comme l'a montré *Totalité et infini*. Dans ce dernier texte, l'intrigue érotique s'inscrit dans une logique ambiguë de profanation de la pudeur féminine qui amène à dévaluer l'amour érotique, risquant à tout moment de virer en une objectivation de l'aimée. À tout le moins, la jouissance érotique s'avère être une complaisance à soi, complaisance de la complaisance, dans le sens que le moi se plaît dans cette altération de soi, jouit de sa passivité. Ceci fait dire au philosophe que l'éros est moins une recherche de l'autre qu'un amour de l'amour de l'autre. Il n'en demeure pas moins que la caresse se trouve déjà investie dans le texte de 1961 d'une signification transcendante, décrivant le mouvement vers un « au-delà de l'être », un temps de l'autre qu'annonce la génération de l'enfant, ouverture sur un au-delà de l'être dans l'être qui s'avère de fait être au principe de la fraternité humaine.

Cette orientation du moi à l'autre fait écho au besoin d'évasion qu'avait énoncé le texte de 1935, ou encore au mouvement d'« ex-cendance » qu'annonçait l'avant-propos de *De l'existence à l'existant*. On peut se dire surpris, pour ne pas dire déçu de l'issue de cette sortie de l'être, « réduite à une simple sortie de soi vers l'enfant »[408]. Jean-Luc Thayse demande à cet effet ce qui garantira que l'enfant qui naîtra ne reproduira pas la structure du *conatus essendi* dont il évoque la sortie ? Nous avons vu que la transcendance que Levinas perçoit dans le Désir est plutôt de nature métaphysique et correspond à l'avènement du langage qui seul garantit le respect de l'altérité de l'autre. Quoi qu'il en soit, ce rapprochement entre désir érotique et Désir

[408] Jean-Luc Thayse, *Éros et fécondité chez le jeune Levinas*, *op. cit.*, note 12, p. 133. C'est qu'il doute que « l'on (puisse) immuniser la question de la naissance de la question de l'être. », p. 149. Nous n'allons pas discuter ce scepticisme qui concerne le fait que Levinas semble dissocier l'événement de la naissance de l'expérience d'être qui se produit comme étant rivé à soi-même.

métaphysique est significatif à nos yeux de la tension dans le texte levinassien à propos du corps, ce dont témoigne la temporalité indéterminée de la structure de l'amour érotique tendu entre un en deçà et un au-delà de l'être. La féminité incarne cette inconstance ontologique, si on peut le dire ainsi, à la limite de l'être et du non-être, discrétion qui n'est pas toujours à son avantage, la reléguant au silence, pour ne pas dire au mutisme, et à l'exposition éhontée qui frôle l'animalité. La référence à l'érotisme ainsi qu'aux figures masculines disparaît dans *Autrement qu'être*, alors que la figure de la mère gagne en importance, bien qu'aucune mention ne soit faite de sa féminité. Catherine Chalier constate en effet qu'en sa condition de mère, « l'aimée, animalité irresponsable, se convertirait-elle en son juste envers. En se dépouillant de tout vocable du "propre", elle se connaîtrait irréductiblement responsable, nouée "aux autres avant d'être" nouée à son corps »[409]. Tel que nous le verrons plus bas, on est loin dans ce texte d'une description de l'incomparable joie de la maternité, qui désigne plutôt le paroxysme de la souffrance.

Alors que le texte de *Totalité et infini* insistait sur l'extériorité de l'autre, le texte de 1974 met de l'avant la proximité de l'autre qui m'est plus proche que moi-même, ce dont rend compte l'expression de l' « Autre dans le Même ». « L'Autre s'annonce ainsi à même le Même, comme une trace inscrite "dans" le moi au plus vif de ma chair, mais qui m'excède infiniment. »[410] Comment entendre cette intériorisation de l'autre ? La caresse rend compte de cette présence oppressante de l'autre qui s'immisce entre moi et ma peau.

> Dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort, être comme vulnérabilité. Fission du noyau ouvrant le fond de sa nucléarité ponctuelle comme jusqu'à un poumon au fond de soi; noyau qui n'ouvre pas ce fond tant qu'il est protégé par sa croûte […] Il faut que la limite du dépouillement continue, dans la ponctualité à s'arracher à soi, que *l'un* assigné s'ouvre jusqu'à se séparer de son intériorité collant à l'esse – qu'il se dés-intéresse. Cet arrachement à soi au sein de son unité, cette absolue non-coincidence, cette dia-chronie de l'instant signifient en guise de l'un-pénétré-par-l'autre. La douleur, cet envers de la peau, est nudité plus nue que tout dépouillement : existence qui de sacrifice imposé – sacrifiée plutôt que se

[409] Catherine Chalier, *Les figures du féminin*, *op. cit.*, p. 40.
[410] Jacob Rogozinski, « De la caresse à la blessure : outrance de Levinas », *op. cit.*, p. 126.

> sacrifiant, car précisément astreinte à l'adversité ou à la dolence de la douleur – est sans condition[411].

La « peau » est le corollaire de la caresse qui arrache le moi à soi. Le motif de la peau vient exprimer l'exposition sans retenue du moi à l'autre. En s'exposant à l'autre, le moi se blesse. Levinas recourt à nouveau à la notion de la nudité pour dire cette exposition sans retenue à l'autre que l'extrait tout juste cité décrit comme une « dénudation ». L'autre prend littéralement la place du moi, expulse le moi de son lieu, ce qui vient jeter un éclairage nouveau sur la demeure et la jouissance, qui prennent un sens d'autant plus vif à travers cette expropriation. Cette exposition à autrui, le texte de 1974 l'appelle « Dire », notion que nous étayerons plus bas. « Le sujet dans le Dire s'approche du prochain en s'ex-primant, au sens littéral du terme, en s'expulsant hors tout lieu, n'habitant plus, ne foulant aucun sol. Le Dire découvre, au-delà de la nudité, ce qu'il peut y avoir sous l'exposition d'une peau mise à nu. Il est la *respiration* même de cette peau avant toute intention. »[412]

La peau, qui rend le moi perméable à l'autre, si l'on peut dire, vient exemplifier la condition vulnérable de la corporéité dans *Autrement qu'être*. On pourrait dire que la peau agit à la manière du visage dans *Totalité et infini*, dans le sens que tout le corps se contient dans la peau, mise à l'envers, perforée, blessée par l'autre, si ce n'est que cette vulnérabilité est maintenant celle du moi : « en tant que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir mal – en tant que soi découvert, s'offrant, souffrant, dans sa peau – en tant que dans sa peau, mal dans sa peau, n'ayant pas sa peau à soi – en tant que vulnérabilité. »[413] Ou encore : « le sujet est de corps et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau, et ainsi susceptible de *donner* le

[411] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 84- 85.
[412] *Idem*, p. 83. Italiques dans le texte.
[413] *Idem*, p. 86-87.

pain de sa bouche ou de donner sa peau. »[414] Comme le remarque très justement Jacob Rogozinski, la caresse n'est plus censée protéger la fragile altérité du féminin de la violence ou de l'objectivation du moi, ou encore de la profanation qui risque d'avoir lieu dans la volupté, mais devient plutôt une manière de violenter le moi :

> Au lieu de m'envelopper, de me protéger, elle me fait subir une sorte d'*évagination* où le dedans de ma chair se retourne au dehors, exhibant mon intimité la plus secrète. La "dénudation" dont il parle est celle d'un "écorché vif ", un déchirement qui m'arrache à moi, et c'est ma "propre" peau qui se déchire elle-même : à la limite, il n'y aurait "plus d'opposition entre avoir une peau et être excorié ou écorché". […]En caressant le corps de l'Autre je me blesse, je m'écorche à son contact, je me laisse lacérer par ce corps que je caresse, déchirer par lui jusqu'à lui "faire don de ma peau" […]"Surenchère de tangence", où les motifs glissent d'hyperbole en hyperbole — de la pré-injection à la perforation, puis à l'écorchement et l'hémorragie — au point de faire de la blessure, d'une "blessure à en mourir ", la vérité de la caresse et de tout rapport à l'Autre. Pour paraphraser un auteur dont Levinas cherchait à se démarquer, mais qui s'avère plus proche de lui qu'il ne le croyait : l'Autre-en-moi, c'est l'enfer[415].

Le commentateur fait remarquer que dans *Le temps et l'autre*, Levinas cherchait à se distinguer de Sartre qui avait conçu la caresse dans le sens d'une possession de l'autre, « une tentative (d'ailleurs vouée à l'échec) pour capturer sa liberté en l'incarnant »[416]. La relation encombrante à l'autre que décrit la caresse dans *Autrement qu'être* pourrait faire penser à la structure de l'être rivé dans les premiers textes de Levinas, si ce n'est que c'est maintenant la proximité à l'autre qui est embarrassante. C'était pour rompre avec le poids d'être que Levinas avait posé la conscience comme distance à soi, mouvement en soi creusant la profondeur intérieure censée disposer à l'accueil de l'autre irréductible. Ainsi le texte de 1961 tenait au recueillement, au secret que désignait la féminité, et qui était une condition à l'accueil de l'autre. Le texte d'Autrement qu'être insiste plutôt sur l'exposition sans retenue du moi. La notion du visage dans *Totalité et infini* montrait que le moi ne se libère de ce poids d'exister pour soi qu'en rencontrant l'autre. Or

---

[414] *Idem*, p. 124.
[415] Jacob Rogozinski, « De la caresse à la blessure : outrance de Levinas », *op. cit.*, p. 133 et p. 134.
[416] *Idem*, note 21, p. 133.

voilà que cette rencontre s'avère d'autant plus oppressante. Comment l'entendre ? La particularité du texte de 1974 est de maintenir l'extériorité de l'autre par-delà cette intériorisation : « Autrui absolument extérieur est proche jusqu'à l'obsession. »[417] En effet, le texte d'*Autrement qu'être* décrit toujours la caresse comme « le ne pas coïncider du contact, une dénudation jamais assez nue. La tendresse de la peau, c'est le décalage même entre approche et approché, disparité, non-intentionnalité.»[418] Comme le montre ce passage, la notion de la peau permet de rendre compte de la démesure du geste phénoménologique de Levinas qui vise à défaire l'étant, remet en question la structure de l'apparaître. La peau rend compte de « l'écart entre le visible et l'invisible ». On retrouve la critique de la phénoménologie entamée dans *Totalité et infini*, lorsqu'il s'agissait de poser le visage comme ce qui échappe à la lumière du monde, geste que le texte de 1974 vient intensifier. Il n'empêche que la portée de la notion de peau ne nous semble pas servir seulement cette inflexion de la phénoménologie.

La peau exprime aussi la nudité du visage, l'exposition de l'Autre dans le visage, en tant qu'elle procède à une défection de son « apparoir ». La peau nomme « une présence énorme et le retrait de cette présence ». Levinas parle à cet égard d'une « unité du visage et de la peau ». « Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir; plus nu que la nudité : pauvreté, peau à rides; peau à rides : trace de soi-même. » On pourrait croire que la peau vient protéger l'extériorité de l'autre, car tel que mentionné, cette intériorisation de l'autre n'est pas censée compromettre son altérité irréductible par rapport au moi. Le texte se poursuit en effet :

> Visage approché, contact d'une peau : visage s'alourdissant de peau et peau où, jusque dans l'obscénité, respire le visage altéré – ils sont déjà absents d'eux-mêmes, chus de laps irrécupérable dans le passé. La peau caressée n'est pas protection d'un organisme, simple surface de l'étant, elle

[417] Extrait d'*Autrement qu'être* cité par Michel Haar, « L'obsession de l'Autre. L'éthique comme traumatisme », *op. cit.*, p. 533.
[418] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 144.

> est l'écart entre le visible et l'invisible, quasi transparent, plus mince que celui qui justifierait encore une expression de l'invisible par le visible. Cette minceur n'est pas un infinitésimal de la quantité, de l'épaisseur. Minceur déjà réduite à l'alternance de sens; ambiguïté du phénomène et de sa défection; pauvreté exposée dans l'informe et retirée de cette exposition absolue dans la honte pour sa pauvreté[419].

C'est une des rares fois où la notion de la honte apparaît dans le texte d'*Autrement qu'être*, un peu à la manière de *Totalité et infini*, pour rendre compte du risque de profanation ou encore d'objectivation qu'encourt le visage du fait de sa présentation, visage qui, réitérons-le, interrompt l'ordre de l'être et de la phénoménalité, dont la signification ne s'épuise pas dans la manifestation. Dans une note adjacente au texte, Levinas explique à propose de la profanation (la relation de la caresse qui altère le visage) : « Le sens de cette altération doit certes être précisé à son tour. Mais il importait ici de souligner la possibilité de la *libido* dans la *signification* plus élémentaire et plus "riche", de la proximité, possibilité incluse dans l'unité du visage et de la peau, ne serait-ce que dans les plus extrêmes retournements du visage; sous l'altérité érotique, l'altérité de l'un-pour-l'autre : la responsabilité avant l'éros. »[420] Cette remarque, fût-elle en marge du texte principal, éclaire cette tension que nous avons constatée tout au long dans la conception de la sensibilité, dont rend compte la distinction ténue entre le désir érotique et le Désir métaphysique. Cela est le fait de cette unité du visage et du corps, dans laquelle nous avons perçu le trait même de la « signifiance éthique », ce que la notion de peau rend admirablement.

> Relation de proximité, précisément pour cela disparate : dans la caresse, ce qui est là, est recherché comme s'il n'était pas là, comme si la peau était trace de son propre retrait, langueur quérant encore comme une absence, ce qui, cependant est, on ne peut plus, là. La caresse est le ne pas coïncider du contact, une dénudation jamais assez nue. Le prochain ne comble pas l'approche. La tendresse de la peau, c'est le décalage entre approche et approché, disparité, non-intentionnalité, non-téléologie : d'où le dés-ordre de la caresse, diachronie, plaisir sans présent; pitié; dolence. La proximité, immédiateté, c'est jouir et souffrir par l'autre. Mais je ne peux jouir et souffrir par l'autre que parce que je-suis-pour-l'autre, parce que je suis signification – parce que

[419] *Idem*, p. 143.
[420] *Ibid*., note 1.

> le *contact de la peau est encore la proximité du visage, responsabilité, obsession de l'autre, être l'un-pour-l'autre* : naissance même de la *signification* au-delà de l'être[421].

Le présent ne convient pas pour dire la temporalité de l'éthique, réitère le philosophe dans ce texte, et c'est cela le sens de la proximité sensible, dont une des modalités est la caresse, qui donne lieu à une intériorité conçue comme antériorité. Contrairement à la temporalité immédiate de l'auto-affection qui serait la modalité du sujet transcendantal, ou encore du *Dasein* pour qui il en va dans son être de cet être même, la subjectivité est, tel que le montre la condition de la maternité, hétéro-affection. Le visage, ainsi qu'avait commencé à le montrer le texte de 1961, témoigne de cet anachronisme, en tant que « visage des visages », « gloire de l'infini »[422], comme le dit encore Levinas. Pensons ici à Dieu ou encore au « tiers » qui signifient dans le visage d'autrui. Levinas dira désormais à propos du Désir métaphysique que c'est « un désir de l'étranger dans le prochain »[423]. Ceci soulève la question de la justice que nous aborderons dans la troisième partie de la thèse.

> Le Bien avant l'être. […] Assignation à une proximité non érotique, à un désir du non-désirable, à un désir de l'étranger dans le prochain – hors de la concupiscence qui, elle, ne cesse de séduire par l'apparence du Bien […] Mais ce désir du non-désirable, cette responsabilité pour le prochain – cette substitution d'otage – c'est la subjectivité et l'unicité du sujet.[424]

Les mots sont sans doute forts. C'est l'immixtion du tiers, de l'étranger, ou encore de Dieu, en tant que le « non désirable » qui change la nature du désir, qui se portait dans l'amour érotique vers l'altérité féminine désirable. Aussi la jouissance devient-elle maintenant passion plutôt que concupiscence, souffrance pour et par l'autre. La peau viendrait dissimuler ou protéger l'extériorité du visage, l'infini qui y luit, exprimant sa non-phénoménalité. Or, la peau désigne également l'exposition sans retenue du moi. C'est ce retrait de l'autre dans le visage qui donne

[421] *Idem*, p. 143-144. Italiques dans le texte.
[422] Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 99-107.
[423] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 195.
[424] *Idem*, p. 195-196.

lieu à l'obsession, son absence vient hanter la présence : « Par-delà le dévoilement et l'exhibition du connu, alternent, surpris et surprenants, une présence énorme et le retrait de cette présence. »[425] Le texte se poursuit un peu plus loin :

> Trace de lui-même, ordonné à ma responsabilité et que je manque, fautif, comme si j'étais responsable de sa mortalité et coupable de survivre, le visage est une immédiateté anachronique plus tendre que celle de l'image offerte à la droiture de l'intuition intuitive. Dans la proximité, l'absolument autre, l'Étranger que "je n'ai ni conçu ni enfanté" je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, sous la forme biblique, "dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson". Il n'a pas d'autre lieu, non autochtone, déraciné, apatride, non habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatride ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe[426].

On comprend dès lors qu'il ne s'agit pas seulement d'une explication avec la phénoménologie husserlienne ou heideggerienne, ou que cette explication se porte au-delà d'une question de rigueur méthodologique et engage au plus haut point des considérations axiologiques ou éthiques. Jacob Rogozinski regrette néanmoins la radicalisation du propos levinassien qui se prive selon lui des ressources de la phénoménologie husserlienne pour penser la relation éthique, faisant entièrement reposer le contact tactile ou le rapport au « corps-propre » sur l'épreuve du corps d'autrui. La contribution de Merleau-Ponty à la pensée du toucher, « cette épreuve de soi où ma chair *se touche elle-même* en train de toucher », lui semble à cet égard précieuse, qui a montré que l'expérience du « corps propre » n'est pas une auto-affection pure[427], que le « premier étranger » c'est moi. Mettant de l'avant l'« écart qui se creuse entre ma chair et elle-même », ce dernier pense le rapport à soi comme altération de soi, qui conditionne tout rapport à l'autre. En ce sens, le toucher merleau-pontyen offre des ressources pour penser une ouverture à l'autre qui préserve le moi. « Avant de me nouer aux autres, je me suis d'abord noué à ma chair, c'est-à-dire

[425] *Idem*, p. 143.
[426] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 145.
[427] Jacob Rogozinski, « De la caresse à la blessure : outrance de Levinas », *op. cit.*, p. 134.

à moi-même »[428], insiste J. Rogozinski. S'il souligne l'effort de Levinas pour réhabiliter la pensée de la subjectivité suite à sa mise en question radicale qu'ont initiée les « maîtres du soupçon », comme les appelle Paul Ricoeur, il pense qu'il y a moyen de le faire sans déposséder le sujet de tous ses moyens.

Par-delà les réticences manifestes de Levinas à associer les deux types de désir, érotique et métaphysique, la notion de caresse à laquelle ses textes n'ont de cesse de revenir nous semble néanmoins rendre compte de l'équivoque du contact sensible. Tendue entre l'amour érotique et l'obsession éthique, la caresse montre la proximité irréductible, si on peut le dire ainsi, du désir érotique et du Désir métaphysique, comme s'il y avait là une relation de complicité, qui ne revient certes pas au même.

3.2.2 De la sensibilité maternelle comme incarnation de la subjectivité vulnérable

Si dans *Totalité et infini*, Levinas semblait tenir à l'intimité du moi, à son « droit au bonheur », sachant l'importance que prend dans cette œuvre la structure de la jouissance en tant que rapport premier à la vie, ou encore la demeure comme lieu du recueillement et de l'intériorité, dans *Autrement qu'être*, le moi « est expulsé de son lieu et n'a que soi à soi, rien dans le monde où poser sa tête »[429]. Fini le repos. Si la jouissance est toujours jugée essentielle à l'éthique pour autrui, ce n'est pas en tant qu'elle permet l'ouverture à l'altérité, mais en tant qu'elle fait porter au moi le poids de la souffrance du monde, qu'elle rend possible le sacrifice de soi : « Instauration d'un être qui n'est pas *pour soi*, qui est *pour tous* – à la fois être et

[428] *Idem*, p. 135
[429] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 193.

désintéressement; le *pour soi* signifiant conscience de soi, *pour tous*, responsabilité pour les autres, support de l'univers. »[430]

Dans ce texte, le plus important aux yeux d'une large part des lecteurs de Levinas, il s'agit, tel que nous avons commencé à le montrer, de poser le sujet d'emblée à l' « accusatif ». « La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer, et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner.[431] » La jouissance s'éclaire à ce titre, en tant que souffrance, dans l'imminence de donner à celui qui a plus besoin que moi : « nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne »[432], écrit Levinas.

> La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance. La passivité de la blessure – l'"hémorragie" du pour-l'autre – est l'arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance. […] L'immédiateté de la sensibilité, c'est l'immédiat épanchement pour l'autre dans l'immédiateté de la jouissance – l'immédiateté de la saveur – "matérialisation de la matière" – altérée par l'immédiat du contact[433].

Il ne s'agit plus d'un dépassement de l'immédiateté de la sensibilité mais d'une inscription de l'autre dans l'immanence du « chez soi ». Cet « autre dans le même » n'est pas l'altérité intime cependant, mais l'autre absolu, Dieu ou l'étranger. Cet extrait le dit clairement, il s'agit dans cette sensibilité d'une offrande de soi à l'autre. C'est cela le sens de la jouissance. Donner relève d'une obligation, d'un malgré soi, plutôt que de donner de « bon cœur », comme on dit. Faire passer l'autre avant moi, souffrir en donnant, c'est cela le véritable sens du don. Ainsi s'éclaire le sens du corps, à partir du don de soi, qui n'a rien d'un altruisme, comme le remarque aussi Flora Bastiani : « le pouvoir et le corps trouvent une place dans l'éthique parce que l'autre les fait signifier comme don. Apparaît ainsi l'importance du corps et de la sensibilité

---

[430] *Idem*, p. 184. Italiques dans le texte.
[431] *Idem*, p. 84- 85.
[432] *Idem*, p. 94.
[433] *Idem*, p. 119-120.

comme don, comme un revers du désir d'évasion qui se trouvait au départ de la philosophie lévinassienne. »[434]

Pour penser ce corps généreux de sa souffrance, Levinas se tourne vers la condition de la maternité. L'épreuve de la maternité fait montre d'une capacité d'abnégation, ou ce qu'il appelle plutôt de « substitution », qui est selon lui la structure même de la subjectivité éthique. « Dans la maternité signifie la responsabilité pour les autres – allant jusqu'à la substitution aux autres et jusqu'à souffrir et de l'effet de la persécution et du persécuteur même où s'abîme le persécuteur. La maternité – le porter par excellence – porte encore la responsabilité pour le persécuteur du persécuteur. »[435] Extrême passivité, mettant l'autre avant soi, la mère correspondrait à l'épreuve même de la subjectivation éthique. Le mot « persécution » nous semble fort, cependant, pour rendre compte du don de soi dans la maternité. On retrouve le motif de la peau mise à l'endroit par l'autre, ou encore de la « dénudation » par l'autre évoqués plus haut :

> [L]e moi est en soi comme dans sa peau, c'est-à-dire déjà à l'endroit, mal dans sa peau comme si l'identité de la matière reposant sur elle-même, cachait une dimension où se peut un recul en deçà de la coïncidence immédiate, une matérialité plus immédiate que la matière – c'est-à-dire telle que l'irritabilité ou la susceptibilité ou l'exposition à la blessure et à l'outrage, en marque la passivité plus passive que toute passivité de l'effet. Vulnérabilité dont la maternité dans son intégral "pour l'autre" est l'ultime sens et qui est la signifiance même de la signification[436].

En effet, cette évocation de la maternité n'a rien d'un geste symbolique. L'épreuve de la maternité, paroxysme du fait de porter l'autre, révèle une matérialité encore plus dénudée que l'absence des formes ou la matière perceptive. Elle donne à voir une matière qu'il faut entendre en tant qu'offrande, être pour l'autre, exister dans la passivité la plus absolue, en tant que pur pâtir pour autrui. Et Levinas d'écrire aussi : « Plus que nature – plus tôt que la nature – l'immédiateté est cette vulnérabilité, cette maternité, cette pré-naissance ou pré-nature à laquelle

---

[434] Flora Bastiani, *La conversion éthique : introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 206.
[435] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 121.
[436] *Idem*, p. 170.

remonte la sensibilité. […] plus ancienne que tout présent passé.»[437] Sensibilité plus vraie que la nature, le corps de la mère serait porteur d'une « immémoriale présence de l'autre »[438]. La temporalité diachronique de la sensibilité n'est pas la contemporanéité ou la synchronisation de la conscience en unité de la présence à soi, ni ne permet le rassemblement du sens de l'être en objet présent à la conscience. À la conscience intentionnelle, Levinas substitue la notion de « psychisme », dont nous avons tenu à réitérer plus haut la portée qui nous semble aller au-delà d'une inflexion de la méthode phénoménologique. Levinas comprend le psychisme comme « inspiration » par l'autre : « l'un pour l'autre en guise de sensibilité, ou de vulnérabilité; passivité ou susceptibilité pure, passivité au point de se faire inspiration, c'est-à-dire précisément altérité-dans-le-même, trope du corps animé par l'âme, psychisme sous les espèces d'une main qui donne jusqu'au pain arraché à sa bouche. Psychisme comme corps maternel. »[439] La corporéité maternelle serait d'emblée animée par l'autre, voilà le sens de la maternité. C'est en effet par la thématique de l'inspiration que s'éclaire, comme nous le verrons dans la prochaine section, cette approche de la sensibilité comme vulnérabilité, expiation pour l'autre.

Le geste du philosophe est en ce sens extraordinaire, pensant ensemble d'une façon tout à fait originale la diachronie et l'immédiateté, ou ce qu'il appelle la proximité. Cela est une manière de dire à la fois la précellence et l'antériorité de l'autre, montrant que le moi ne se constitue que dans cette affection par un autre qui l'a toujours déjà précédé, en tant qu'inquiétude, et de réitérer l'irréductibilité de l'autre telle que l'avaient posée les textes antérieurs[440]. La thématique de l'inspiration en tant que modalité même du psychisme ou de la conscience incarnée vient éclairer tout cela. Alors que le texte d'*Autrement qu'être* semble

[437] *Idem*, p. 121.
[438] Flora Bastiani, *La conversion éthique*, *op. cit.*, p. 236.
[439] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 109.
[440] Flora Bastiani, *La conversion éthique*, *op. cit.*, p. 194-195.

écraser la subjectivité, comme s'en inquiète J. Rogozinski, il s'avère que c'est plutôt l'autre qui la porte. On lit dans une note d'*Autrement qu'être* : « L'Âme est l'autre en moi. Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose; l'âme est déjà grain de folie. »[441] Avant de procéder à la discussion de l'incarnation comme inspiration, dont il s'agira néanmoins seulement d'esquisser ici les enjeux, il nous faut cependant interroger plus avant la place de la maternité dans cette inflexion de la sensibilité, allant de la jouissance à la vulnérabilité, et voir comment cela s'intègre à la discussion de la féminité.

3.2.2.1 La signifiance de la sensibilité maternelle / la corporéité féminine

Bien que Levinas insiste pour dire que sa pensée ne s'inscrit pas dans une démarche de piété religieuse, un arrière-plan biblique se dessine néanmoins. C'est ce que donne à entendre sa pensée de la signifiance comme expiation, au point de voir dans la « sainteté »[442] l'accomplissement de l'« autrement qu'être » ou la sortie hors de soi qu'annonçait *De l'Évasion*. Il est difficile en effet, en dehors d'une démarche spirituelle, de faire siennes les hyperboles éthiques décrivant la proximité à l'Autre, telles la persécution, la condition d'otage, l'expiation pour autrui, etc. En quoi cette modalité de la subjectivité qu'est l'« otage » de l'Autre se distingue-t-elle du définitif de l'être rivé à l'existence, convient-il de demander ? Michel Haar questionne :

> En remontant en deçà du moi comme trop ontique […] vers un Soi qui se cache, vers un Soi conçu comme l'antécédence préphénoménale de l'Autre dans le Même, en montrant que le rapport entre le Moi et le Soi est un rapport d'oubli, oubli d'une "sujétion" archi-ancienne, Levinas ne répète-t-il pas, au sein de la subjectivité, le rapport entre l'étant et l'être ?

[441] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, note 1, p. 111.
[442] C'est dans le texte de la conférence de Levinas « Mourir pour … », prononcée en 1987 au Collège international de philosophie, que cette acception de la sensibilité pour autrui se donne à voir le plus clairement. Nous discuterons brièvement de ce texte à la toute fin du présent chapitre. La sainteté y est entendue comme « se-vouer-à-l'autre », « jusqu'à la possibilité de mourir pour autrui ». Emmanuel Levinas, « Mourir pour… », *Entre nous*, *op. cit.*, p. 10-11, p. 213.

> Pourtant, l'Autre est plus étroitement proche et présent au Même que l'être à l'étant. Il a un mode de présence insistante, que l'être n'a pas : Il est "obsédant". Mais qu'est-ce que l'"obsession par autrui "[443]?

Levinas insiste pourtant sur le fait que l'autre, l'infini, se donne dans la misère d'autrui, que la religion prend sens dans la concrétude des rapports de tous les jours. L'au-delà de l'être n'est pas à entendre « comme le signe d'une entité sur-essentielle, d'une profondeur ineffable au-delà de tout nom et de tout dit, mais comme l'"événement extraordinaire et quotidien" du visage du prochain. »[444] La socialité dont il est ici question, n'est pas celle qui a cours avec l'altérité féminine, qui est plutôt un « au-delà du visage », avons-nous constaté. La communauté intime de l'éros ne peut pas tenir lieu de société véritable, qui implique, elle, le tiers, l'« illéité », ou encore l'extériorité du discours, qui renvoient à un passé immémorial. La relation à autrui s'inscrit dans la trace du rapport au « tout Autre », Dieu, que vient exprimer l'étranger, la veuve ou encore l'orphelin.

Catherine Chalier suggère que cet « au-delà de l'être » est tout de même lié à la temporalité anarchique du féminin, en ce sens que la signifiance éthique, ce que Levinas appelle dans ce texte « Dire », est la trace d'un passé immémorial dont le corps maternel serait témoin. Ce corps serait porteur, selon elle, d'un savoir anachronique, d'une sensibilité originaire de l'« être pour l'autre » : « Seule l'anarchie du corps de maternité témoigne – dans le silence et le "gémissement d'entrailles" – d'une entente plus originaire que toute autre de l'utopie éthique. Du passage au temps d'un autre, de l'eschatologie sans espoir pour soi. Le féminin disposant en son corps de ce savoir d'avant tout temps »[445]. Étant donné la temporalité anarchique qui semble être le propre de la corporéité féminine dans les textes levinassiens, aux confins de l'être et du

---

[443] Michel Haar, « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme », *op. cit.*, p. 528.
[444] Silvano Petrosino, « D'un livre à l'autre », *Les Cahiers de la nuit surveillée*, no. 3, 1983, p. 200.
[445] Catherine Chalier, *Figures du féminin*, *op. cit.*, p. 89.

« presque rien », n'évoque-t-elle pas « la clandestinité d'un sens qui entre dans la conscience à son insu, en contrebande »[446] ? Dans *Autrement qu'être*, remarque aussi Jacques Colette, « il sera question d'un langage capable de faire l'économie de l'universel, langage qui est contact, c'est-à-dire dénudation, exposition .»[447] La corporéité maternelle serait en son être pour l'autre la signifiance même, écrit en effet Levinas. Comment concilier cela avec le « silence » de la femme qui est l'autre côté de « ce savoir de chair » maternelle, comme l'appelle Catherine Chalier ? La philosophe se propose d'en finir avec cette manière métaphorique d'accoler la femme au silence de son corps, qu'il figure l'animalité éhontée ou l'offrande de soi qu'est la mère entièrement dévouée à l'enfant. Bien que la métaphore donne à entendre un sens qui excèderait le signe, elle reste du ressort de l'ontologie. Le langage de Levinas n'y échappe pas, qui astreint le féminin au destin d'« une vie entre le corps et le nom » :

> Il faut en terminer avec tout Dit, fut-il métaphorique, qui donne à penser cette inquiétude (pour l'Autre) selon deux régimes, l'un masculin, l'autre féminin. Le premier étant du côté du langage, de la capacité à être enseigné, du respect de l'asymétrie et de la responsabilité qu'elle induit. Le second du côté du silence, du savoir d'un corps qui rend inutile tout autre enseignement, d'une familiarité peu encline à la responsabilité […] qui exclut de la scène où l'Autre se rencontre.[448]

La philosophe perçoit dans cette sensibilité maternelle un Dire d'avant toute langue qui ne ferait que *passer* le sens. Il nous est difficile de dire en quoi cela est bien différent de la démarche de Levinas dans *Autrement qu'être*. Après tout le double langage à son sujet, la femme occupe

---

[446] Jacques Colette, « Levinas et la phénoménologie husserlienne », *Les Cahiers de la nuit surveillée*, no. 3, 1983, p. 25. Nous empruntons cette formule à Jacques Colette qui propose une analyse phénoménologique de la pensée levinassienne, s'intéressant à la radicalisation par Levinas de la démarche phénoménologique. Son exacerbation de la phénoménologie « conduirait aux limites de la phénoménalité », p. 27. C'est en ce sens qu'il faut entendre la notion de « clandestinité », comme ce qui échappe au formalisme des concepts, ce « qu'il n'est pas possible de thématiser, synthétiser, synchroniser » et qui rend possible l'irruption d'une dimension transcendantale dans l'immanence de l'être. Or, nous pensons avec Catherine Chalier que cette « anarchie », à la limite de la phénoménalité, ou pour reprendre Levinas, aux confins de l'être et du non-être, est le propre du féminin dans les textes levinassiens, sous ses différentes figures.

[447] *Idem*, p. 27.

[448] Catherine Chalier, *Figures du féminin*, *op. cit.*, p. 72.

dans ce texte majeur la scène de l'« être pour l'autre », en tant que corps offert à l'autre. Encore une fois sera-t-elle secondarisée, car ce n'est pas tant la question de la femme-mère qui occupe Levinas, mais le corps maternel en tant qu'il est dépositaire d'une temporalité diachronique, d'une relation à l'autre qui est passivité radicale, d'avant la distinction entre passivité et activité. C'est un corps inspiré, dans le sens que c'est l'autre en soi qui l'anime et le supporte.

Comme le fait remarquer Didier Franck, la maternité permet de lier ensemble les principales notions qui désignent la subjectivité éthique dans le texte d'*Autrement qu'être* : la passivité, la substitution, la persécution, l'offrande de soi, l'inquiétude ou encore l'in-condition d'otage[449]. La figure de la mère sera ainsi invoquée pour poser les balises d'une corporéité passive qui est le propre de la subjectivité éthique. Le corps maternel interpelle en son statut de témoin d'une spiritualisation originaire de la corporéité, d'emblée désintéressée. Il explique :

> Le sensible – maternité, vulnérabilité, appréhension – noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps. L'intentionnalité – la noèse – que la philosophie de la conscience distinguerait dans le *sentir* et qu'elle voudrait, dans un moment régressif, ressaisir comme origine du sens prêté – l'intuition sensible – est déjà sur le mode de l'appréhension et de l'obsession, assiégée par le senti qui défait son apparoir noématique pour commander, d'altérité non thématisable, la noèse même laquelle devait, à l'origine, lui prêter un sens. […]. L'expérience sensible en tant qu'obsession pour autrui – ou maternité – est déjà la corporéité que la philosophie de la conscience veut constituer à partir d'elle[450].

Levinas élargit de la sorte la portée de la sensibilité et reformule la notion de la conscience qu'il dissocie de sa fonction intentionnelle; le psychisme est compris par Levinas comme déphasage, temporalité diachronique. Or, c'est la gravité du corps, en tant qu'il est inquiétude maternelle, qui est la concrétisation de ce geste d'interruption du processus d'identification. Elle incarne la modalité du psychisme comme « autre dans le même ». Ainsi, en appelant à l'abnégation

---

[449] Didier Franck, « L'âme et le corps », Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 193-211.
[450] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 123.

maternelle, Levinas arriverait-il à soustraire l'union de l'âme et du corps à l'ontologie pour l'inscrire dans un passé immémorial.

La relation charnelle que signifie la structure maternelle comme « l'autre-en-moi » correspond ainsi à une épreuve inédite du temps qui invoque le traumatisme originaire de la rencontre de l'Autre, instituant le moi en tant que d'emblée dénoué de soi, d'emblée obligé à l'autre. L'émergence à soi de la subjectivité ne peut être adéquatement saisie qu'en tant que déphasage, hétéro-affection, défection continue de soi au gré des rencontres interhumaines. L'expérience du corps telle que Levinas l'entend n'est donc pas une étape constitutive de l'aperception transcendantale mais plutôt « un moment de l'intrigue interhumaine du sens [qui fait que] la subjectivité est incarnée à raison de la manière dont s'accomplit l'un-pour-l'autre de sa subjectivation. »[451] Didier Franck rappelle à juste titre que pour que cette offrande de soi soit possible, il faut que la sensibilité soit d'abord complaisance à soi, jouissance. Comme nous l'avons déjà remarqué, Levinas entend ainsi restituer toute la concrétude caractérisant le geste de substitution à l'autre, en tant que pain arraché à ma bouche. « Seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier. La signification – l'un-pour-l'autre n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang. »[452] D. Franck fait remarquer que cette simultanéité entre la jouissance et la souffrance s'accommode mal de la temporalité diachronique dont se réclame la pensée levinassienne de la sensibilité :

> "[L]'immédiateté du sensible ", écrit Levinas […] "est l'immédiateté de la jouissance et de sa frustration – le don douloureusement arraché, dans l'arrachement, "gâtant" d'une façon immédiate cette jouissance même… ". […] Est-il cependant possible d'affirmer que la jouissance est immédiatement gâtée ou que la complaisance de la subjectivité pour elle-même est "aussitôt 'dénucléation' du bonheur imparfait qui est le battement de la sensibilité ", sans supposer que blessure et jouissance sont simultanées, contemporaines ? Et cette synchronie est-elle compatible avec l'irréductible diachronie de l'un-pour-l'autre qui est la sensibilité même ? Qui plus est, partager son pain, ce n'est pas le donner tout entier, accueillir dans sa demeure, ce n'est pas en

[451] Didier Franck, « L'âme et le corps », *op. cit.*, p. 207.
[452] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 119.

> abandonner la jouissance. En partageant mon pain, j'en garde et retient une part, fait la part de ma persistance dans l'être, de mon propre *conatus*. Le partage et l'inéluctable jouissance ne font-il pas alors exception au désintéressement, à l'autrement qu'être[453]?

Cette contradiction inhérente à la pensée levinassienne de la sensibilité n'est pas sans rejaillir sur la tension qu'il y a entre la nécessité de justice, qui oblige à élargir la portée de la responsabilité à tous les autres, et l'exigence éthique d'une responsabilité infinie pour l'autre, distinction qu'établira le texte d'*Autrement qu'être*. Nous allons aborder cette question dans la troisième partie de la thèse, en arguant avec Jacques Derrida que cette tension ouvre à la possibilité d'un au-delà du politique dans le politique, et est concomitante à la notion levinassienne de la subjectivité. Levinas ne cherche par ailleurs pas à dissiper l'ambiguïté de sa pensée du corps, tendue entres les deux pôles affectifs que sont la jouissance et la souffrance :

> La subjectivité de la sensibilité, comme incarnation, est un abandon sans retour, la maternité corps souffrant pour l'autre, corps comme passivité et renoncement, pur subir. Il y a là certes une ambiguïté insurmontable : le moi incarné – le moi de chair et de sang – peut perdre sa signification, s'affirmer animalement dans son *conatus* et sa joie. C'est un chien qui reconnaît comme sien Ulysse venant prendre possession de son bien. Mais cette ambiguïté est la condition de la vulnérabilité même, c'est-à-dire de la sensibilité comme signification : c'est dans la mesure où la sensibilité se complaît en elle-même – "s'enroule sur soi", "est moi" – que dans sa bienveillance pour l'autre, elle reste *pour l'autre, malgré soi*, non-acte, signification *pour l'autre* et non pas *pour soi*[454].

Si, comme Levinas le soutient, la sensibilité comme jouissance ou une conception égocentrique du moi cohabite avec la notion de la maternité en tant que structuration pré-ontologique de la sensibilité ouvrant sur l'au-delà éthique, abstraction faite de leur compossibilité logique, cela confirme notre intuition à propos du féminin en tant que corps de la honte, à condition qu'on consente au lien que nous avons établi plus tôt dans ce chapitre entre les motifs de la honte et de la nudité, dans le double sens du sujet qui fait honte ou le visage qui met en question, et la nudité éhontée. Si l'« affirmation animale » du *conatus essendi*, qui est une des modalités du féminin dans *Totalité et infini*, équivaut à la complaisance à soi, sa nudité éhontée qui s'expose dans

[453] Didier Franck, « L'âme et le corps », *op. cit.*, p. 201-202.
[454] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 127. Italiques dans le texte.

l'amour érotique est aussi un moment inéluctable de la dénudation du corps maternel, ce « corps souffrant pour l'autre », dès lors que le philosophe laisse entendre que l'un ne va pas sans l'autre. Cela ne consiste pas à dire que les deux postures de la féminité ineffable et de la maternité signifiante s'équivalent, mais plutôt qu'elles « passent » l'une dans l'autre[455]. Cette ambiguïté fait toute la « beauté » du féminin par ailleurs[456].

Rappelons à cet égard que ce « moins que rien » que la féminité abrite et profane à la fois correspond à l'« enfant à venir ». Encore faut-il consentir à cette conception du corps maternel qui procéderait à une « élévation », témoignant d'un « savoir originaire de la chair », corporéité d'emblée signifiante en tant qu'elle serait originairement vouée à l'autre. Levinas parle ici, lui, d'« une matérialité plus immédiate que la matière » ou d'une corporéité « plus que nature »[457]. Ceci est loin d'être clair, surtout que le philosophe a plutôt préféré dans les écrits antérieurs

---

[455] Dans un article dédié au livre de Didier Franck, *L'un pour l'autre. Levinas et la signification*, Rodolphe Calin approfondit le concept de « déduction », qui constitue une des caractéristiques de la méthode levinassienne, qui, selon lui, n'est pas tout à fait phénoménologique. Le concept de « déduction » concerne la relation entre forme conceptuelle et concrétisation empirique. L'éthique levinassienne consiste en une déformalisation de concepts philosophiques majeurs, tels l'identité ou le temps, par exemple. Cela participerait du geste « matérialiste » de Levinas. La relation entre concept et situation concrète caractérisant la déduction consisterait en un débordement ou encore une distorsion du concept.
Pour des explications plus approfondies, nous renvoyons le lecteur à l'article érudit de Rodolphe Calin. On y lit : « Déduire, c'est en ce sens faire éclater voire distordre une structure formelle en événements discrets qui pourtant s'accomplissent en passant l'un dans l'autre, et où le suivant sort bien du précédent tout en contenant cependant toujours plus que le précédent. » Voir Rodolphe Calin, « La déduction de l'être. Didier Franck, l'un-pour-l'autre, Levinas et la signification », *Les études philosophiques*, 2009/2, no. 89, p. 292-294, p. 293 pour la citation.
Or, nous pensons que les tensions inhérentes à la notion levinassienne du féminin peuvent être interprétées dans le sens d'un débordement. Les différentes acceptions du féminin « passent l'une dans l'autre », et correspondent à la plurivocité de la notion de nudité. Bien entendu, nous débordons ici la fonction véritable de la « déduction », qui s'attache principalement à illustrer la relation entre la structure formelle et sa concrétisation. En ce sens, il n'est pas tout à fait justifié de reléguer le féminin au statut de concept et voir dans ses dimensions sexuelle et maternelle des dérivations concrètes.
[456] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 294.
[457] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 170 et p. 121.

attribuer la prérogative de la fécondité au père, réservant à la féminité la pesanteur de l'existence corporelle et la nudité éhontée. Quoi qu'il en soit, le corps maternel, en tant que concrétisation de l'« un pour l'autre », laisse entendre à une dématérialisation du corps, ou à une autre manière de réinvestir la matière en tant que don. Ceci voudrait donc dire que l'expérience du corps déborde la matérialité entendue comme jouissance. Ce surplus de sens, ou encore de l' « autrement qu'être » sur l'être, revient aussi à une secondarisation de la relation érotique par rapport à l'éthique, interhumaine. Bien que dans la perspective des textes de l'après-guerre, l'altérité se donne d'abord dans l'amour érotique, le philosophe insiste dans ses œuvres ultérieures pour « désexualiser le rapport au tout autre ». Cela l'amène à déféminiser la corporéité maternelle éthiquement connotée dans le texte de 1974. Or, désexualiser le rapport interhumain « revient toujours à connoter le *ne-uter* au masculin (il avant elle, fils avant fille, père avant mère) »[458], constate Paulette Kayser à la suite de Jacques Derrida. Ce faisant, Levinas ne risque-t-il pas de perpétuer malgré lui la subordination de la femme dans la tradition philosophique dont il conteste la virilité ?

Comment entendre en effet le lien entre ces catégories ontologiques qui renvoient à ce que la philosophe appelle, dans les dernières pages de *Totalité et infini*, « la merveille de la famille »[459]? Cette dernière expression s'entend comme rapport qui échappe aux rapports de pouvoir et de domination, ce que le philosophe appelle « bonté », en tant qu'ouverture du chez soi à l'autre, ou encore responsabilité pour l'autre. La fraternité évoque l'unicité de tous les humains, en tant qu'ils sont fils uniques du même père. Évidemment, cette réflexion demeure tributaire d'un horizon monothéiste. Cela dit, si la pensée levinassienne vient destituer le sujet moderne de son autonomie, de son activité, de sa raison (à entendre comme conscience

[458] Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, *op. cit.*, p. 58.
[459] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 342.

intentionnelle), autant de traits que la tradition a longtemps associés à la masculinité, *Totalité et infini* réserve cependant la prérogative de la subjectivité aux seules figures masculines. Si le texte d'*Autrement qu'être* pouvait laisser entendre à un retournement de situation, voyant dans la maternité l'incarnation de la subjectivité vouée à l'autre, cet autrement qu'être constitue néanmoins le paroxysme de la dépossession de soi. Le Soi, qui se conçoit désormais à l' « accusatif », y est décrit comme « in-condition », « otage » de l'autre.

L'asymétrie entre les postures de paternité et de maternité est à cet égard notable. La paternité est présentée dans les textes de 1947/1948 et de 1961 comme un ajournement du poids de la corporéité qui accule à la matérialité de l'existence. L'avènement du « fils » permet au « père » de s'alléger de son poids d'être, que les premiers textes de Levinas conçoivent comme un enfermement dans le corps. La génération assure une nouvelle « jeunesse » au « père », si on peut le dire ainsi, et pose le « fils » comme un autre qui est aussi un sujet. Levinas conçoit la fécondité comme une pluralisation de l'existence, dans le sens que c'est une relation à l'autre qui échappe à la possession. Je n'ai pas mon « fils », je suis mon « fils », dit bien Levinas, et chaque « fils » est « fils unique ». Cela s'entend comme une ouverture au temps de l'autre, au prochain, ou encore à l'autre humain. Comment comprendre alors que la gestation astreigne plutôt la « mère » à sa corporéité, car c'est en tant qu'elle est souffrance, dévotion, offrande de soi, que l'épreuve de la maternité est signifiante ? Sa corporéité porte la trace d'un temps immémorial, de l'humain non pas en tant qu'il est origine ou son propre commencement mais « créature », comme le dit aussi Levinas. « La maternité, le porter par excellence »[460], dit le texte d'*Autrement qu'être*.

Cette dissymétrie entre les figures masculines et féminines est aussi révélatrice de la

[460] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 121.

complexité de la pensée levinassienne du corps qui fait l'originalité de sa conception de la sensibilité, empreinte d'ambiguïtés et de tensions qui se répercutent au niveau de sa pensée de la subjectivité ainsi qu'à celui de la relation entre le politique et l'éthique. Le corps est à la fois ce qui accule à l'existence, une existence pour soi, mais aussi ce qui permet de l'élever à une existence pour l'autre. Cela se fait au prix d'un don de soi allant jusqu'au sacrifice de soi, d'un privilège de la souffrance sur la jouissance, de la passion sur le plaisir et l'amour érotique. Il s'agira de voir dans la dernière section comment cela est possible, si une telle conception de l'existence humaine comme expiation pour l'autre, qui est la manière dont les derniers textes de Levinas conçoivent l'expérience ou la sensibilité éthique, est tenable.

3.3 « L'éthique comme traumatisme » : emphase sémantique ou dette traumatisante?

3.3.1 Le sujet à l'accusatif

Nous venons de voir que la subjectivité désintéressée qui fait l'objet d'*Autrement qu'être* se distingue par sa responsabilité infinie pour autrui, étant tout entière passivité, substitution, dans le sens de « porter l'autre » que nous venons de lui donner à travers la discussion sur la maternité. C'est sur fond de cette sensibilité pour l'autre qui pose le sujet comme étant d'emblée voué à autrui qu'il s'agira pour Levinas de penser un nouvel humanisme. « L'humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain. »[461] Dans *Humanisme de l'autre homme*, qui fait suite à la destitution du sujet par la philosophie contemporaine et les sciences humaines, Levinas prend appui sur la tradition juive pour redonner sens à l'humain et réhabiliter parallèlement la subjectivité, mettant l'emphase sur ce qui fait à ses yeux la spécificité du sujet humain, sa sensibilité, sa capacité d'être affecté par l'autre et prendre sur soi sa misère : une

[461] *Idem*, p. 203.

« identité posée d'emblée à l'accusatif du "me voici" »[462]. Ou encore, dans *Autrement qu'être* : « Je me place dans la passivité d'une assignation indéclinable – à l'accusatif – soi. »[463] Le verset tiré du Traité Abouth 6 a., du Talmud, introduisant au chapitre « Sans identité », résume selon nous l'essentiel du propos défendu dans cet ouvrage : « *Si je ne réponds pas de moi, qui répondra de moi ? Mais si je ne réponds que de moi – suis-je encore moi?* »[464] Référant au texte biblique, Levinas entend éveiller au sens sous-jacent d'une conception de l'humain obligé envers son prochain. L'humain se distingue par sa condition d'étranger au monde ou encore d'« otage », obsédé par le prochain, et cousu entièrement de responsabilités[465].

Se dégage ainsi des deux textes, *Humanisme de l'autre homme et Autrement qu'être*, qui sont contemporains, une pensée du sujet conçu à l' « accusatif », un « soi » dépossédé de toute substance, entièrement au service de l'autre. « Passivité de l'exposition en réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même mais en me dépouillant de toute quiddité identique … »[466] C'est cette destitution de l'essence, de son être, que nomme l'expression « autrement qu'être », voulant que le sujet se constitue comme désintéressement. « La subjectivité est précisément le nœud et le dénouement – le nœud ou le dénouement – de l'essence et de l'autre de l'essence. »[467] Et c'est à ce titre que doit s'entendre la dénudation de la peau, en tant qu'elle évoque la mise à découvert du moi, l'exposition sans retenue du sujet à l'autre. « L'ouverture, c'est la vulnérabilité d'une peau offerte, dans l'outrage et la blessure […] ; nu d'une peau offerte au contact, à la caresse qui toujours, et même dans la

[462] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 13.
[463] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 217.
[464] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 95.
[465] *Idem*, p. 109.
[466] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 83.
[467] *Idem*, p. 23.

volupté équivoquement, est souffrance pour la souffrance de l'autre. »[468] L'ouverture nomme, elle, ce mouvement de l'être vers l'au-delà de l'être. Nous avons vu que cela s'entend comme une interruption de l'existence égoïste.

Dans la sensibilité maternelle, qui est la vulnérabilité même, le sujet se découvre d'emblée « *pour l'autre* : substitution, responsabilité, expiation ». Il ne faudrait pas en déduire une aliénation du sujet pour autant, qui n'est d'ailleurs pas préalable à l'« assignation à la responsabilité ». L'exhortation du visage précède toute présence à soi de la conscience. C'est en réplique à la sollicitation du visage, dans la réponse imminente « Me voici », que se noue, dans l'arrachement à soi, la « non-identité » du sujet, d'emblée débiteur, accusé antérieurement à toute faute. L'appel dans le visage s'entend à partir d'un passé immémorial, signifiant « dans la trace de l'absolument absent ». Levinas fait appel aux formules bibliques pour décrire la passivité essentielle du sujet, ou ce qu'il appellera son « élection » :

> La vulnérabilité est plus (ou moins) que la passivité recevant forme ou choc. Elle est aptitude – que tout être dans se "fierté naturelle" aurait honte d'avouer – à "être battu", à "recevoir des gifles". "Il présente la joue à celui qui le frappe et se rassasie de honte", dit admirablement un texte prophétique. Sans faire intervenir une recherche délibérée de la souffrance ou de l'humiliation (présentation de l'autre joue), il suggère, dans le pâtir premier, dans le pâtir en tant que pâtir, un consentement insupportable et dur qui anime la passivité et qui l'anime bizarrement malgré elle, alors que la passivité comme telle n'a ni force, ni intentionnalité, ni bon gré, ni malgré elle. L'impuissance ou l'humilité du "souffrir", est en deçà de la passivité du subir[469].

Le philosophe entend de la sorte montrer que le rapport à l'autre qui fait la particularité de la sensibilité comme vulnérabilité est plus originaire que la condition du vivant affecté par son environnement. Le pur pâtir qu'il entend n'est pas la réceptivité de la perception. Or, précise le philosophe aussitôt : « Les versets bibliques n'ont pas ici pour fonction de faire preuve; mais ils témoignent d'une tradition et d'une expérience. »[470] L'expérience sensible dont il est ici question

---

[468] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 104.
[469] *Idem*, p. 104-105.
[470] *Idem*, p. 104 et p. 109.

est celle de la subjectivité incarnée, du corps en tant qu'il est animé par l'autre, éprouvant d'emblée dans sa chair la misère de l'autre homme. L'autre est l'âme même du sujet, conforme à la structure inédite du psychisme en tant que présence diachronique de « l'Autre dans le moi ». Ainsi le psychisme accuse-t-il un « retard irrécupérable » par rapport à l'appel de responsabilité : « Il me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable. "J'ai ouvert…. Il avait disparu ". Ma présence ne répond pas à l'extrême urgence de l'assignation. Je suis accusé d'avoir tardé. »[471] Comment entendre ce « retard irrécupérable » de la conscience ? De quoi accuse-t-on la subjectivité qui serait d'emblée coupable ? D'avoir usurpé la place d'un autre homme, car Levinas n'a de cesse de répéter au fil de ses œuvres que « le moi est fautif devant l'autre du simple fait d'être ». Ou n'est-ce pas de vivre à la place d'un autre ? Les témoignages mentionnés dans l'introduction montrent que cette culpabilité taraude les survivants des camps.

Cette idée de la conscience d'emblée coupable amène en effet à se demander si l'emportement hyperbolique des écrits de Levinas à partir des années 1970 s'inscrit dans le mouvement de l'œuvre du philosophe; autrement dit, si la subjectivité vulnérable est l'expression de cette sensibilité judaïque que les articles des années 1930 avaient opposée au paganisme de la pensée de l'être, inquiétude ouvrant sur une nouvelle manière de philosopher, ou si cette exaspération du langage des derniers écrits ne s'entend pas à partir du souvenir douloureux de la guerre qui ne passe pas. Il est significatif de rappeler ici la dédicace que Levinas a mise en exergue de son œuvre majeure *Autrement qu'être* : « À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de

[471] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 141. Paulette Kayser remarque à propos de ce passage extrait des Cantiques qu'il met en intrigue le désespoir de deux amants, ce qui fait qui n'est pas sans intérêt, sachant que Levinas s'emploie à désexualiser l'amour.

l'autre homme, du même antisémitisme. »[472] Que leur mémoire nous hante à jamais, ne pouvons-nous empêcher de lire entre les lignes. Levinas rend compte en effet de la culpabilité de la conscience pour son retard face à l'appel de responsabilité en termes d'obsession, ou encore de traumatisme, ce, bien qu'il lui arrive aussi de dire que la réponse du sujet à l'appel de l'autre précède le commandement. « Dans l'approche, je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard, je suis comme ordonné du dehors – traumatiquement commandé sans intérioriser par la représentation et le concept l'autorité qui me commande. »[473] « "Avant qu'ils appellent, moi je répondrai", formule à entendre à la lettre. »[474] Rappelons que nous avons vu dans cette « sensibilité exacerbée par le traumatisme »[475] que pensent les essais de jeunesse, *De l'Évasion* et *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, la source de la réflexion philosophique de Levinas. Il n'est pas étonnant, dès lors, que la sensibilité soit devenue essentielle au développement de sa pensée, et qu'elle ait occupé une place de premier plan dans les écrits ultérieurs du philosophe.

Il est remarquable à cet égard que la radicalisation du langage levinassien corresponde à l'idée d'une intériorisation de l'autre, que le texte de 1961 avait plutôt conçu comme extériorité. Comment entendre en effet cette « pré-injection d'une altérité anonyme qui m'obsède du plus profond de moi-même » ?

> Si l'abord du visage par le face-à-face tend à disparaître dans la seconde éthique, souligne Jacob Rogozinski, ce serait au profit d'un plus-que-visage, de la révélation sans épiphanie d'un "visage" sans visage visible, d'un archi-visage qui ne serait plus celui d'autrui. Mais cela, Levinas ne consentira jamais à le dire. Retenue pudique ou bien aveuglement ? Ce qui le détourne de telles questions, c'est l'outrance de sa pensée qui l'entraîne au-delà des limites […]. Emportée par une

[472] Emmanuel Levinas, exergue à *Autrement qu'être*, *op. cit.*.
[473] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 139.
[474] *Idem*, p. 235.
[475] Nous empruntons cette expression à Simone Plourde, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau*, *op. cit.*, p. 26-27.

> surenchère qui s'aveugle sur elle-même, la seconde éthique tend en effet à identifier l'Autre-en-moi et autrui, comme si ces deux termes étaient forcément synonymes...[476]

Le livre *Autrement qu'être* a en effet causé beaucoup d'émoi chez les lecteurs de Levinas. Michael Haar écrit à son tour :

> Il ne semble pas que l'Autre, selon Levinas, puisse recevoir une acception unique et univoque, L'Autre désigne en effet simultanément : – une universalité abstraite, Autrui, conçu comme "l'absolument Autre"; – des dimensions préréflexives ou non représentables de la subjectivité : la passivité, l'Infini; – l'"Étranger" qui est tantôt le premier venu, un inconnu, tantôt le prochain, tel ou tel que je connais; – et enfin la particularité du Visage où *un* autre tout à fait singulier se présente dans la proximité d'un face à face qui est en même temps "hauteur", distance infranchissable[477].

Cette intériorisation de l'autre dans le texte de 1974 vient ainsi complexifier la notion d'altérité dans le texte levinassien et rendre problématique la signification de la subjectivité obligée à l'autre, coupable d'être, ouvrant la voie à une lecture psychanalytique ou encore psychologisante du geste de pensée levinassien. Nous l'avons vu plus haut, la structure de l'« Autre dans le Même », ou l'« intériorité comme antériorité » décrite dans *Autrement qu'être* se présente comme la modalité même de la subjectivité incarnée. Cela est d'autant plus significatif que cette intériorisation de l'autre accomplit le mouvement de sortie hors de l'être qu'avait annoncé *De l'évasion*, la constituant comme « bonté malgré elle »[478]. Et en effet, comme le dit le premier chapitre du texte de 1974, la pensée de la subjectivité désintéressée est animée par cette même urgence de penser autrement qu'on avait aperçue dans l'essai de 1935, proclamant la nécessité de sortir de la pensée de l'être dont la tradition s'était avérée incapable. On lit au tout début d'*Autrement qu'être* :

> Nous devons en rester à la situation extrême, d'une pensée diachronique. Le scepticisme, à l'aube de la philosophie, traduisait et trahissait la diachronie de cette traduction et de cette trahison mêmes. Penser l'*autrement qu'être* exige, peut-être, autant d'audace qu'en affiche le scepticisme

[476] Jacob Rogozinski, « De la caresse à la blessure : outrance de Levinas », *op. cit.*, p. 129. La formule « la seconde éthique » se réfère à la radicalisation de la pensée levinassienne à partir du texte *Autrement qu'être*.
[477] Michel Haar, « L'obsession de l'Autre. L'éthique comme traumatisme », *op. cit.*, p. 525.
[478] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 95.?

> qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité. Si après les innombrables réfutations "irréfutables" que la pensée logique lui propose, le scepticisme a le front de revenir (et il revient toujours en enfant légitime de la philosophie), c'est que à la contradiction que la logique entend en lui, manque le "en même temps" des contradictoires – qu'une diachronie secrète commande ce parler ambigu ou énigmatique et que, d'une façon générale, la signification signifie par-delà la synchronie, par-delà l'essence[479].

La pensée levinassienne ne manque certainement pas d'audace à penser le sujet comme « otage » du prochain, laissant entendre que ce serait là la seule manière de donner sens à l'humain, de restituer son visage. Dans l'extrait que nous venons de citer, Levinas décrit la force extraordinaire de son geste d'écriture, performatif, car il s'agit dans ce texte de 1974 de dire la signification éthique « par-delà la synchronie » du discours logique; de frayer une voie de passage dans le *logos* à la diachronie du rapport à l'autre que révèle la sensibilité comme vulnérabilité, ou ce qu'il appelle le « Dire ». Pour cela, il faut « dédire »[480] le langage philosophique (le « Dit ») afin d'y faire « clignoter » le « Dire » de l'épreuve éthique, en tant que bouleversement de l'essence, interruption de la jouissance. Le « Dit » correspond au langage de l'être, en tant qu'il se rassemble dans l'unité du présent. Bien que le « Dire » ne soit pas contemporain du « Dit », mais qu'il le précède et le conditionne[481], il faut néanmoins qu'il s'annonce dans le *logos*. Ce faisant, il se trahit. La tâche du philosophe est ainsi de rendre perceptible dans le langage l'injonction éthique à la responsabilité. On peut en effet se demander comment la temporalité de l'instant qu'est l'événement de l'autre comme visage qui vient interrompre mon existence autocentrée et commande ma responsabilité, s'accommode de la temporalité diachronique de la « trace » qui est celle de la sensibilité vulnérable, la façon dont le moi est affecté par le visage de l'autre, affection qui est plus originaire que la pulsion vitale. C'est au travers de la distinction entre le « Dire » et le « Dit » que Levinas rend compte de ce paradoxe

[479] *Idem*, p. 20. Italiques dans le texte.
[480] *Idem*, p. 242.
[481] *Idem*, note 1, p. 225.

de l'affection par l'autre, dont l'obsession et le traumatisme sont les modalités. Aussi dira-t-il que le « psychisme » est « psychose » ou « folie »[482].

3.3.2 « Je suis témoignage », ou la problématique de l'inspiration

On ne le dira jamais assez, la sensibilité vulnérable, qui est la manière dont le texte d'*Autrement qu'être* pense la subjectivité, n'est pas la bienveillance ou la façon altruiste de se rapporter à autrui. Le sujet est souffrance au sens où il est astreint « au *donner*, aux mains pleines, et, par conséquent, à la corporéité. »[483] C'est à partir de la sensibilité comme vulnérabilité que s'éclaire le sens de la jouissance. Or, écrit aussi Levinas : « *Supporter l'univers – charge écrasante, mais inconfort divin* »[484]. Cette compréhension de la subjectivité comme substitution à l'autre ne peut s'entendre qu'à partir de l' « inspiration prophétique » en tant qu'obéissance à une voix, qui est en un sens mienne, et qui commande ma bonté :

> [S]ubstitution qui n'est pas l'événement psychologique de la compassion ou de l'intropathie en général, mais qui rend possible les paradoxales possibilités psychologiques du se-mettre-à-la-place-d'un-autre. Subjectivité du sujet en tant que être-sujet-à-tout, susceptibilité pré-originaire d'avant toute liberté et hors tout présent, accusée dans l'inconfort ou l'incondition de l'accusatif, dans le "me voici" qui est obéissance à la gloire de l'Infini m'ordonnant à Autrui."Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et moi plus que les autres" écrit Dostoïevsky dans les *Frères Karamazov*. Subjectivité du sujet comme persécution et martyre. […] Le moi dépouillé par le traumatisme de la persécution de sa subjectivité hargneuse et impérialiste, revenu au "me voici" dans la transparence sans opacité, sans zones sourdes propices à l'évasion. "Me voici" comme témoignage de l'Infini. […] Il n'y a de témoignage que de l'Infini[485].

C'est donc en se substituant à autrui que le moi témoigne de l'infini, irréductible au thème et à la représentation. Le « Dire » est l'expression de cette « gloire de l'infini », si on peut le dire ainsi. Le « Dire » viendrait ainsi relayer le motif de la nudité du visage développé dans *Totalité et*

---

[482] *Idem*, p. 222.
[483] *Ibid*.
[484] *Idem*, p. 194. Italiques dans le texte.
[485] *Idem*, p. 228-229.

infini, en tant qu'alliance de dénuement et de hauteur, « double expression de faiblesse et d'exigence ». « Sous le poids dépassant ma capacité, une passivité plus passive que toute passivité corrélative d'actes, *ma* passivité éclate en Dire. L'extériorité de l'Infini se fait, en quelque façon, intériorité dans la sincérité du témoignage. La gloire qui ne vient pas m'affecter comme représentation ni comme interlocuteur devant quoi ou devant qui je me place, se glorifie dans mon dire, me commandant par ma bouche. »[486] La thématique de l'inspiration vient de la sorte éclairer cette idée d'une altérité irréductible, d'une extériorité, donc, qui habite mon for intérieur. Il est remarquable à cet égard que Levinas rende compte de l'intériorité en termes de « sincérité » et non plus de secret comme cela était le cas du texte de 1961 : « L'intériorité n'est pas le lieu secret quelque part en moi; elle est ce retournement où l'éminemment extérieur […] me concerne et m'ordonne par ma voix même. Commandement s'énonçant par la bouche de celui qu'il commande. L'infiniment extérieur se fait voix "intérieure", mais voix témoignant de la fission du secret intérieur faisant signe à Autrui – signe de cette donation du signe. »[487]

L'idée d' « Infini » se nomme dans le texte de 1974, « illéité », en tant que « l'absolument autre ». Il n'empêche que le texte insiste pour dire que c'est à partir de la concrétude de la relation interhumaine que s'entend l' « Infini ». La notion de « Dieu » prend sens dans le rapport à autrui.

> L'Infini n'a donc de gloire que par la subjectivité, par l'aventure humaine de l'approche de l'autre, par la substitution à l'autre, par l'expiation pour l'autre. Sujet inspiré par l'Infini, qui, illéité, n'apparaît pas, n'est pas présent, qui a toujours déjà passé, ni thème, ni telos, ni interlocuteur. Il se glorifie dans la gloire que manifeste le sujet pour se glorifier déjà dans la glorification de sa gloire par le sujet – déjouant ainsi toutes les structures de la corrélation[488].

On peut se demander à cet effet comment la notion d' « illéité », désignant l'autre absolu, peut se rapporter au « tiers », l'humanité qui me regarde dans le visage d'autrui. Le philosophe tient à

[486] *Idem*, p. 229.
[487] *Idem*, p. 230.
[488] *Idem*, p. 231.

maintenir ces deux notions distinctes[489]. Sans pouvoir creuser ici cette question difficile, disons seulement que toutes ces notions – l'autre, Autrui, l'illéité, Dieu, le tiers – rendent compte de la difficulté de cerner la notion de l'autre dans la pensée levinassienne, étant donné notamment ce lien essentiel, dont rend compte encore une fois l'extrait cité, entre l'autre et autrui.

« *Je* suis témoignage – ou trace », voilà donc le secret entourant la charge de responsabilité qui pèse sur le sujet. Cette idée du sujet qui se fait témoignage est la réponse du philosophe tant à la conception moderne du sujet autonome, qui est son propre fondement, qu'à la pensée hétéronome qui prend la relève, voyant dans le sujet l'effet des structures qui le régissent à son insu[490]. Cela dit toute l'importance de la notion d' « inspiration prophétique » dans la pensée levinassienne. L'inspiration correspond à la structure diachronique du psychisme : « le prophétisme serait le psychisme même de l'âme : l'autre dans le même; et toute la spiritualité de l'homme – prophétique. »[491] Elle permet de montrer que la subjectivité hétéronome, obligée à l'autre, n'est pas une sujétion à l'autre : si le sujet n'est pas l'auteur du commandement auquel il est astreint ou s'astreint, celui-ci passe néanmoins par sa bouche. Aussi l'inspiration permet-elle à l'« autrement qu'être », à l' « infini », à « Dieu », etc., de passer dans l'être sans se montrer. Didier Franck explique : « Entre l'infini et son témoin, il y a diachronie ou anachronisme comme entre ce qui m'inspire et le dire dont je suis néanmoins l'auteur : l'ordre s'entend dans

[489] *Idem*, p. 234.
[490] Emmanuel Levinas, « De la déficience sans souci au sens nouveau », *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 85 : « L'exaltation de l'humain dans son courage et dans son héroïsme – dans son identité d'activité pure – s'invertit en conscience de faillite, mais aussi de jeu. Jeu d'influences et de pulsions. Jeu joué sans joueurs, ni enjeu, jeu sans sujet et non pas rigueur rationnelle : stoïcienne, spinoziste, ou hégélienne. C'est ce retournement de la crise du sens en irresponsabilité du jeu qui est, peut-être, malgré son ambiguïté, la modalité la plus perversement subtile du fiasco humain. »
[491] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 233.

l'obéissance et l'inspiration par l'autre dans mon propre dire. »[492] Fait remarquable, le texte de 1974 recourt à la métaphore de la « respiration » pour dire cette « inspiration prophétique », en tant qu'animation de la conscience. L'orientation du moi vers l'autre est décrite comme le laps de temps entre l'inspiration et l'expiration[493]. L'animation prophétique est ainsi la manière particulière de Levinas de rendre compte du phénomène de l'incarnation de la conscience, « où le corps par lequel le donner est possible rend *autre* sans aliéner, car cet autre est le cœur – et la bonté – du même, l'inspiration ou le psychisme même de l'âme. »[494] Or, comme il s'agira d'arguer dans la troisième partie de la thèse, cela est moins une affirmation de l'humain vivant que le fait de montrer que le corps et la sensibilité prennent sens à partir de l'humain.

La notion de « Dire », qui est l'apport majeur du texte d'*Autrement qu'être*, doit donc se comprendre à partir de cette problématique de l'inspiration. Elle permet d'étayer ce lien que nous avons aperçu dans la deuxième section entre l'affection par l'autre et le langage, donnant lieu à une signification inédite qui n'est pas celle du sens objectivé : la signifiance éthique. Le texte d'*Autrement qu'être* rend compte de l'idée d'infini non plus en termes de désir métaphysique mais de dire hyperbolique en tant qu'expression de la corporéité animée par l'autre. C'est cela le sens de la sensibilité vulnérable du sujet en tant qu'il est à la fois pour et par autrui. Cette affection « par autrui » a plusieurs noms dans le texte levinassien, se concevant d'abord comme désir érotique, ensuite comme désir métaphysique, et maintenant, comme « inspiration prophétique » attestant de l'« idée de Dieu en moi »[495]. Or Levinas n'a de cesse de le réitérer : « Ce traumatisme – inassumable – infligé par l'Infini à la présence ou cette affection de la

[492] Didier Franck, *L'un-pour-l'autre*, *op. cit.*, p. 206.
[493] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p, 172,
[494] *Idem*, p. 173.
[495] Emmanuel Levinas, « De la conscience à la veille », *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 51.

présence par l'Infini – cette affectivité – se dessine comme assujettissement au prochain »[496]. Catherine Chalier nomme cette affection « par » et « pour » le prochain « amour responsabilité ». Elle remarque :

> Ainsi ce ne sont plus la femme et le fils qui provoquent l'extase du temps mais la veuve et l'orphelin, l'étranger et le pauvre; les émois érotiques et l'émerveillement devant la paternité sont remplacés par le commandement de l'amour-responsabilité. Les voies d'Eros et d'Agapè se dissocient au point même qu'autrui devient "l'indésirable par excellence" auquel le moi est, malgré lui, appelé à répondre dans un amour privé de toute attirance. "Amour sans éros", dit le philosophe à propos de la responsabilité et pour décrire le dégrisement de l'extase érotique comme celui de l'extase intentionnelle[497].

Commentant cette désexualisation de l'amour dans l'œuvre levinassienne, Chalier insiste néanmoins sur le fait que ce mouvement vers l'amour-responsabilité ne peut s'entendre qu'à partir de la rencontre érotique :

> [L]a responsabilité infinie ne s'impose pas *directement* ou i*mmédiatement* au soi solitaire, célibataire, voué à la pure angoisse de ne pas succomber à sa détresse et cherchant à y échapper par ses œuvres. Le philosophe devient certes laconique à ce propos dans ses livres de la maturité, ceux-ci ayant exigé, dit-il, "une pensée différente". Il semble pourtant qu'un axiome – devenu silencieux dans la suite de l'œuvre – préside à sa pensée de la responsabilité : elle s'impose à un soi en alliance de chair avec un autre humain[498].

Nous aurons l'occasion de discuter de l'inflexion de la notion de l'amour dans l'œuvre du philosophe dans la dernière partie de la thèse. Comment entendre cependant cette obstination de la part de plusieurs lecteurs de Levinas à s'accrocher à l'amour jouissance, quand bien même le philosophe insistera pour maintenir ces deux acceptions de l'amour distinctes ? Est-ce une manière de refuser la radicalisation de son geste, allant jusqu'à voir dans la « sainteté » la signification de l'épreuve éthique, ou est-ce révélateur de l'oscillation dans son œuvre entre deux acceptions du désir qui ne peuvent pas être pensées séparément ?

---

[496] Emmanuel Levinas, « Dieu et la philosophie », *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 116.
[497] Catherine Chalier, *Figures du féminin*, *op. cit.*, p. 164.
[498] *Idem*, p. 166. Italiques dans le texte.

3.3.3 Sacrifice de soi ?

La radicalisation de la pensée levinassienne à partir d'*Autrement qu'être* a suscité beaucoup de questions chez plusieurs lecteurs qui n'ont pas manqué de dire leur malaise. Tel que mentionné, cela a mené certains à voir dans cette surenchère un sentiment de culpabilité du survivant. Tel serait le cas de Daniel Sibony, qui propose, dans son livre *Don de soi ou partage de soi*, une lecture de la pensée levinassienne à partir du drame personnel du philosophe[499]. Une telle lecture nous semble hasardeuse. Commentant le livre de Sibony, Simone Plourde renvoie à l'avertissement de Levinas dans *Autrement qu'être*, anticipant en quelque sorte sur l'émoi que son livre allait susciter. Le philosophe y insiste pour dire que son « style quasi-hagiographique ne se veut ni sermon, ni confession de "belle âme" »[500]. Il serait réducteur, selon elle, d'interpréter la démarche de Levinas comme un « sacrifice de soi ». Il ne faudrait donc pas faire une lecture littérale du texte d'*Autrement qu'être*. Ce serait passer à côte de l'importance de la métaphore dans ce texte, qui permettrait au philosophe de faire passer la signifiance éthique dans le langage ontologique. Il y aurait lieu en effet d'interroger ici le rôle que joue le langage métaphorique dans ce texte. Doit-on comprendre ainsi le motif de la maternité ? Et si oui, comment cela se rapporte-t-il à la notion de sensibilité qui y est développée, voire à la « sincérité » du Dire ou du sujet en tant qu'il est témoignage de l'Infini ? C'est une question à laquelle nous ne pourrons pas répondre ici, mais qui mérite certainement d'être creusée davantage. Levinas précise en effet que le langage éthique constitue « une emphase de l'ontologie »[501]. Didier Franck évoque à son tour

---

[499] Il convient de mentionner ici que nous n'avons pas lu le livre de Daniel Sibony, et nous ne pouvons étayer davantage le geste de l'auteur dans cet ouvrage. Il faut dire néanmoins notre réserve à propos d'une telle lecture du projet philosophique de Levinas.

[500] Extrait d'*Autrement qu'être* cité par Simon Plourde, *Avoir-l'autre-dans-la peau*, *op. cit.*, p. 64.

[501] Emmanuel Levinas, « Questions et réponses », *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 143. Conjointement à la déduction que nous avons déjà évoquée, procéder par emphase est une autre

une « solidarité de l'éthique et du langage »[502]. Nous avons évoqué plus haut la possibilité d'interpréter cette emphase dans le langage, voire cette écriture emphatique, dans une perspective performative obligeant le lecteur à l'injonction éthique, bien qu'il ne soit pas sûr que le philosophe acquiescerait à une telle lecture.

Il faut préciser à cet égard que ce fut le commentaire percutant qu'avait fait Jacques Derrida de *Totalité et infini* dans l'essai de 1964, « Violence et métaphysique », qui avait mis Levinas devant la difficulté inhérente à son projet philosophique de dire la sortie du *logos*, ou de l'être parménidien, en usant de la conceptualité grecque. On peut supposer que cela s'est avéré fondamental pour la suite de son œuvre. En effet, dès les premières pages d'*Autrement qu'être*, Levinas rend explicite son effort d'éviter le langage ontologique, jonglant avec l'idée de se prévaloir du suffixe « ance » pour écrire le mot essence. C'est un mot qu'il décide en tout cas de rayer du vocabulaire de ce texte. « On évitera soigneusement d'user du terme d'*essence* et de ses dérives dans leur emploi traditionnel. »[503] La distinction entre les deux modalités du langage évoquées, le « Dire » et le « Dit », participe de cet effort pour inventer une modalité de l'écrit qui rende mieux son intuition philosophique, cette sensibilité inquiète que nous avons mentionnée à la fin du premier chapitre. Rodolphe Calin et François-David Sebbah écrivent à ce propos : « D'un certain point de vue, on pourrait dire que tout le travail d'AE consiste à préciser les rapports entre Dire et Dit. »[504] Les mots composés tels l'un-pour-l'autre, l'autre-dans-le-même, ou, comme le soulignera Derrida, « en ce moment même »[505], témoignent de cette subversion ou

---

particularité de la démarche phénoménologique de Levinas. *Cf.* Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 48.

[502] Didier Franck, *L'un-pour-l'autre*, *op. cit.*, p. 39.

[503] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, « Note préliminaire ».

[504] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 16.

[505] Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », *op. cit.*.

débordement de l'ordre ontologique, permettant d'inscrire la trace du « Dire », la signifiance de l'épreuve de responsabilité, dans le « Dit », qui relève du registre de l'ontologie.

Dans une étude comparant l'« au-delà de l'être » et le « réel » chez Lacan, soit deux manières distinctes d'exprimer la « survivance d'un sujet blessé dans sa chair », Guy-Félix Duportail propose une lecture psychanalytique du geste phénoménologique de Levinas qui échappe aux dérives d'une psychologisation de sa pensée. Le « Dire » serait la diachronie de l'affection traumatique du moi par l'autre, en tant qu'épreuve sensible de l'infini qui éveille à la conscience de soi. Il correspond au bouleversement de la rencontre de l'autre qui fait advenir le soi. Cet éveil de la conscience, il l'interprète comme une affection traumatique du moi par l'autre[506]. Le « Dire » témoignerait ainsi d'une intelligibilité de la sensibilité que le langage ontologique s'avère incapable d'exprimer. Le discours ontologique ou le « Dit » obéit à un impératif d'identité et consiste en un rassemblement du flux anarchique des sensations en l'unité du présent de la présence à soi de la conscience. Or, « [l]'événement traumatique, c'est-à-dire l'événement qui vous met face à l'"impossible", est *inouï* car il déroge à la temporalisation du temps subjectif. Il n'est ni anticipé, ni remémoré, il sur-vient comme in-attendu ou comme "jamais vu". Immémorial, venant d'ailleurs, né de l'Autre à la conscience. »[507] La distinction entre le « Dire » et le « Dit » permettrait ainsi de rendre « l'écart à soi primordial de la sensibilité ». Aussi, le legs phénoménologique de Levinas serait-il d'avoir attiré l'attention sur une autre forme d'intelligibilité, l'affection par l'autre, que la signification intentionnelle s'avère incapable de rendre, empressée qu'elle est de décrire la présence à soi de la conscience. La

[506] Rodolphe Calin rappelle à ce propos que la conception levinassienne du temps comme diachronie trouve en partie son inspiration dans l'idée husserlienne d'« impression originaire ». Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 13.
[507] Guy-Félix Duportail, « La leçon de Levinas », *Intentionnalité et trauma. Levinas et Lacan*, Paris, l'Harmattan, 2005, p. 47.

signifiance éthique correspond à cette affection traumatique de l'autre qui atteste d'un surplus du senti sur le sentant, obligeant le moi à une responsabilité inassumable, que Guy-Félix Duportail se propose de nommer « intentionnalité responsive »[508].

Sans vouloir nous prêter à une simplification outrancière du geste philosophique de Levinas, ni vouloir conjecturer sur l'épreuve personnelle du philosophe qui préfère garder le plus souvent le silence sur cette période sombre de sa vie, cela n'empêche pas d'interroger le crescendo hyperbolique que connaît son œuvre après l'écriture de *Totalité et infini*. Un retour rétrospectif sur les occurrences de la honte dans les textes levinassiens permet de rendre compte de ce mouvement d'exaspération qu'a connu sa pensée. Dans l'essai de 1935, l'affect de la honte rend compte d'une disposition qui est plénitude d'être, animée par une nécessité de sortir. À partir du texte de 1961, l'affect de la honte exprime la « mauvaise conscience » hantant le sujet aux prises avec le trauma d'« occuper la place d'un autre ». La mauvaise conscience revient comme un refrain scander le rythme des dernières œuvres du philosophe, se voulant une réplique à la persévérance dans l'être, que serait la bonne conscience. Lors de ses dernières apparitions dans l'œuvre de Levinas, que ce soit en tant que « honte d'injustifié »[509] signifiant alors l'« éveil à un psychisme vraiment humain », ou encore comme « honte de survivre »[510] devant la mort injustifiée d'autrui, l'épreuve de la honte maintient le moi en alerte dans son obsession « pour l'autre ». Ce ne serait pas trahir la pensée du philosophe que de voir un lien se dessiner de la sorte entre la honte et l'insomnie, dans la mesure où il compare l'éveil à l'humanité qu'exprimerait la honte à « l'éveil à l'insomnie du psychisme »[511].

---

[508] *Idem*, p. 84.
[509] Emmanuel Levinas, « Notes sur le sens », *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 254.
[510] Emmanuel Levinas, « Diachronie et représentation », *Entre nous*, *op. cit.*, p. 175.
[511] Emmanuel Levinas, « Sur l'idée d'infini en nous », *Entre nous*, *op. cit.*, p. 230.

Cette inflexion de l'affect de la honte reflète selon nous le mouvement qui s'est produit dans la pensée de Levinas, trouvant dans la « mort pour autrui » son apothéose. La sortie de l'être est d'abord cherchée dans la position du sujet comme corporéité, qui expérimente dans sa chair son rapport à l'existence, jouissant de la vie. Cette « sortie en soi », pour reprendre la formule de Jacques Rolland, correspond à la constitution de l'intériorité, et réitère l'importance d'un lieu de recueillement où poser sa tête, comme le dit le philosophe, et que rend possible la douceur féminine. Le féminin, avec toute la grâce et la pesanteur qu'on lui connaît désormais, met aussi le moi devant sa suffisance, le rend honteux de son narcissisme, l'« efféminise ». Le mouvement de l'identification s'achève dans la honte comme mauvaise conscience, et le philosophe cherchera désormais la sortie de l'être dans l'inspiration prophétique ou encore « dans l'affection théologique »[512], comme il le dit aussi. « L'idée de Dieu est, de fond en comble, affectivité »[513], spécifie Levinas dans un passage d'*Entre nous*. La signifiance de l'un-pour-l'autre, ou le « Dire » de *Autrement qu'être*, invoquent le sujet dans sa passivité radicale du subir. Le sujet y est conçu en tant qu'offrande de soi à travers l'épreuve de la corporéité qui est souffrance par l'autre, sens

[512] *Idem*, p. 229.

[513] *Ibid*. Puisque nous insistons en fin de parcours sur ce crescendo théologique dans la pensée du Levinas, il est important de réitérer que cela participe chez lui d'une démarche philosophique. « Dieu signifie dans l'expérience morale des hommes », répète-t-il souvent. Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 33. Ceci n'empêche pas qu'il puisse y avoir une « convergence » entre sa pensée éthique et les enseignements que fournissent les versets bibliques ainsi que la tradition talmudique. La formule de « convergence éthique » vient de Levinas lorsqu'il traite de la parenté conceptuelle entre la pensée de Heidegger et l'antihumanisme qu'il voit à l'œuvre dans les sciences humaines de la deuxième moitié du 20ème siècle. *Cf. Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 99. « Israël enseignerait que l'ultime intimité de moi à moi-même consiste à être à tout moment responsable pour les autres, l'otage des autres. *Je peux être responsable pour ce que je n'ai pas commis et assumer une misère qui n'est pas la mienne. »*, Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, *op. cit.*, p. 181.

que révèle la maternité en tant que « gestation suspendue, inaccomplie »[514], condition indépassable. Cette précision de Didier Franck dit tout le poids qui pèse sur le sujet.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que les derniers ouvrages de Levinas aient pu voir dans la « sainteté » le sens ultime de l'humain. Son texte de conférence « Mourir pour… », prononcé en mars 1987 au Collège international de philosophie, est un des plus percutants à cet égard. Le philosophe montre dans ce texte que l'affectivité dont se soutient la pensée heideggérienne de l'être relève d'une structure réflexive, c'est-à-dire une « auto-affection » de soi par soi qui s'entend comme souci d'être : « La tension de l'être sur lui-même, intrigue où se noue le pronom réfléchi se. »[515] Revenant sur la structure existentiale de l'« être pour la mort », il entend signifier que l'épreuve de la mort ne prend sens que dans la crainte de la mort d'autrui. L'existence humaine ne se résume pas dans l'instinct de survie ou le souci pour soi mais « commence » dans la non indifférence pour la souffrance d'autrui. C'est cette vocation à se soucier d'autrui plus que de soi-même qu'il nomme « sainteté », « pure éventualité, mais d'emblée éventualité, pure et sainte –, du se-vouer-à-l'autre. Dans l'économie générale de l'être et de sa tension sur soi, une préoccupation de l'autre jusqu'au sacrifice, jusqu'à la possibilité de mourir pour lui; une responsabilité pour autrui. Autrement qu'être! »[516] Le philosophe n'a pas la prétention de reprendre ainsi l'analyse heideggérienne afin « de proposer "une doctrine meilleure" », mais réitère ce qui lui semble problématique dans une telle compréhension de l'existence qui subordonne le rapport à l'autre humain au rapport à l'être, structure du souci qu'il interprète, lui, comme « persévérer à être ».

> J'ai intitulé mon propos sur Heidegger "mourir pour" ou "mourir pour un autre" où s'expriment certaines questions que me semble poser son œuvre considérable. Voici l'ontologie à travers *l'être-là* soucieux d'être et voici l'être-au-monde gardant une priorité et un privilège

[514] Didier Franck, *L'un-pour-l'autre*, *op. cit.*, p. 70.
[515] Emmanuel Levinas, « Avant-propos », *Entre nous*, *op. cit.*, p. 10.
[516] *Ibid.*

> d'*Eigentlichkeit* par rapport à la sollicitude pour autrui. […] "Mourir pour", " mourir pour l'autre". J'ai pensé aussi, à un certain moment, à appeler mon propos "mourir ensemble". […] Comme si, contrairement à l'analyse heideggérienne, dans la mort, ne se dissolvait pas toute relation à autrui. […] – dépassement dans l'humain de l'effort animal de la vie, purement vie – du *conatus essendi* de la vie – et percée de l'*humain* à travers le vivant : de l'humain dont la nouveauté ne se réduirait pas à un effort plus intense dans son "persévérer à être "; de l'humain qui, dans l'être-là où "il y allait toujours d'être", se réveillerait en guise de responsabilité pour l'autre homme; de l'humain où le "pour l'autre" déborde la simple *Für-sorge* s'exerçant dans un monde où les autres, autour des choses, *sont* ce qu'ils font; de l'humain où l'inquiétude pour la mort d'autrui passe avant le souci pour soi. Humain du mourir pour l'autre qui serait le sens même de l'amour dans sa responsabilité pour le prochain, et, peut-être, l'inflexion primordiale de l'affectif comme tel. Appel de la sainteté précédant le souci d'exister […]. Formules qui ne sauraient signifier, après les épreuves du XXe siècle, des propos dérisoires d'un bavardage idéaliste[517].

Dans cet extrait, Levinas donne à entendre que la peur pour la mort d'autrui serait « l'inflexion primordiale de l'affectif ». C'est en ce sens que doit s'entendre l'affection par l'infini discutée plus tôt dans cette section, qui a lieu dans la relation interhumaine. Nous avons dit notre réticence à réduire Emmanuel Levinas à sa condition tragique de survivant. Comment ne pas penser néanmoins que la conception de l'humain qui se dégage de ses textes s'entend depuis sa condition de témoin de la faillite de l'humain en son siècle ? Plusieurs lecteurs se sont butés sur la démesure vers laquelle chemine la pensée éthique de Levinas, ayant de la difficulté à admettre le sort que celle-ci réserve à la subjectivité, en tant qu'« identité mise à l'envers », « otage », obligée à expier des fautes qu'elle n'a pas commises. Paul Ricœur est un de ceux qui ont manifesté des réserves à l'égard de la prose excessive des dernières œuvres de Levinas. Il écrit dans son commentaire d'*Autrement qu'être* : « Je ne sais si les lecteurs ont mesuré l'énormité du paradoxe consistant à faire dire par la méchanceté le degré d'extrême passivité de la condition éthique. »[518] « Pourquoi cette montée aux extrêmes : obsession, blessure, traumatisme ? Pourquoi cette surenchère du pathique en pathétique et pathologique ? »[519] Le

[517] Emmanuel Levinas, « Mourir pour… », *Entre nous*, *op. cit.*, p. 213. Italiques dans le texte.
[518] Paul Ricoeur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997, p. 24.
[519] *Idem*, p. 21.

philosophe avoue ne pas avoir compris la nécessité de passer de la relation de proximité à la nécessité de la substitution, « c'est-à-dire du souffrir *par* autrui, au souffrir *pour* autrui. Que peut bien ajouter – en excès – la substitution à la proximité ? »[520] Simone Plourde met cela sur le compte de l'incompréhension. Bien qu'elle prenne le soin d'exprimer « tout le respect dû au philosophe d'envergure qu'est Paul Ricœur », elle « déplore certaines incompréhensions et omissions qui vouent à l'échec son dialogue avec l'œuvre d'Emmanuel Levinas. »[521] Le philosophe Michael Haar interroge aussi cette surenchère hyperbolique et remarque les libertés que Levinas prend par rapport à la tradition philosophique, considérant l'histoire de la pensée comme une marche droite vers le couronnement de l'ego transcendantal[522].

La conférence « Mourir pour… » est ainsi une autre explication, peut-être la plus virulente, avec la pensée heideggérienne. Tel que mentionné dans l'introduction, Emmanuel

---

[520] *Idem*, p. 23.

[521] Simone Plourde, *Avoir-l'autre-dans-sa peau*, *op. cit.*, p. 118.

[522] Cf. Michel Haar, « L'obsession de l'Autre. L'éthique comme traumatisme », *op. cit.*, p. 527 : « L'"essence" serait le terme commun à l'être heideggérien, à l'*eidos* platonicien, à la substance spinoziste, au sujet hégélien et à la conscience transcendantale, kantienne ou husserlienne. La notion du Même, polémiquement construite à partir d'une réduction de l'être heideggérien à l'"essence", c'est-à-dire à une présence à soi, englobe toute métaphysique qui ne reconnaît pas la primauté de l'Autre. L'"ontologie" désigne la démarche commune à toute la métaphysique et à Heidegger, commune à toute "la philosophie occidentale" qui est "une réduction de l'Autre au Même". Pourtant en quelque sens qu'on l'entende et quelle que soit la critique que l'on peut faire de l'abaissement heideggérien du sujet humain, voire de l'intersubjectivité, l'être ne se laisse pas ramener au Même. […] Le geste, réducteur, s'il en est, qui consiste à identifier la pensée de l'être et la possession de soi dans la conscience de soi réduit à rien à la fois le retrait de l'être et la différence entre l'être et le sujet. […] Dire que l'être en tant que "dé-couvert" et "revenant au même" est "retrouvaille" de lui-même, "représentation", c'est-à-dire continuel "recommencement du présent", pure "réminiscence", "unité de la conscience et de l'essence", constitue un étrange télescopage de Platon, Husserl, Heidegger, une sorte de nivellement ou de philosophie pérenne fictive, qui implique dans l'identification forcée une dénégation de ce que chacune de ces philosophies a de spécifique et d'irréductible. » On peut rétorquer à Michel Haar qu'Emmanuel Levinas n'a jamais prétendu au titre d'exégète ou d'historien de la philosophie, ce qui n'atténue pas la gravité des propos ici évoqués, qui ont d'ailleurs l'assentiment de plusieurs commentateurs avisés. Cela est le cas notamment de Jacques Rolland, de Jean-François Courtine ou de Didier Franck.

Levinas en a été profondément marqué et plusieurs de ses textes témoignent de sa relation ambivalente à son égard. Comme le constate Guy Petitdemange :

> Depuis l'article de 1932 "Martin Heidegger et l'ontologie", rares sont les écrits où le nom, l'ombre, les perspectives de Heidegger ne soient évoqués. Voisinage constant ou plutôt mouvement d'approche et de distance, comme si de part et d'autre, en raison de l'époque et de la commune propédeutique phénoménologique, une même aspiration au débordement de la pensée objectivante cherchait comment se concrétiser, comme si la crise de la philosophie occidentale était perçue en des figurations apparentées, comme si une même relance se cherchait par l'attention à l'impensé laissé hors champs par le discours régnant. Puis soudain il y a bifurcation, détour, rupture. Et Levinas paraît si conscient de la portée "parricidaire" de cette distance qu'elle le contraint, jusqu'à l'agacement, sensible dans maintes formules, à affirmer péremptoirement que l'autre voie qu'il propose a égale valeur philosophique[523].

Jacob Rogozinski, commentant la conférence de 1987 « Mourir pour… », remarque en effet que l'affection dont il est question dans la crainte pour la mort d'autrui est une réplique frontale à la formule heideggérienne de l'« être pour la mort », en tant que possibilité la plus propre de l'étant humain. Aussi Levinas reconnaît-il percevoir le véritable sens de l'humain dans « la démesure du sacrifice » :

> Par-delà l'humanité se définissant encore comme vie et *conatus essendi* et souci d'être, une humanité dés-inter-essée. La priorité de l'autre sur le moi, par laquelle l'être-là humain est élu unique, est précisément sa réponse à la nudité du visage et à sa mortalité. C'est là que se passe le souci de sa mort où le "mourir pour lui" et "de sa mort" a la priorité par rapport à la mort "authentique". Non pas une vie *post-mortem*, mais la démesure du sacrifice, la sainteté dans la charité et la miséricorde[524].

Sans chercher à ternir la démarche éthique levinassienne, Rogozinski fait remarquer que Heidegger avait en quelque sorte devancé cette injonction sacrificielle. Il remarque qu'il y a un autre sens à cette formule de l'« être pour la mort », dans *Être et temps*. Alors que le commentaire de Levinas prend pour point de référence le paragraphe 47, aux paragraphes 74 et 75, Heidegger reviendrait sur cet existential pour le réinterpréter comme « se sacrifier » ou « mourir pour autrui ».

---

[523] Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XXème siècle*, p. 292.
[524] Emmanuel Levinas, « Mourir pour… », *op. cit.*, p. 214.

> En réinterprétant l'être-à-la-mort en terme de sacrifice, Heidegger renonce donc au solipsisme, reconnaît que l'existant authentique ne meurt *jamais seul*, qu'il se donne la mort en se donnant à l'Autre. Cette dimension de sa pensée a échappé à la plupart de ses lecteurs. Ainsi, Levinas croyait possible d'opposer à l'"héroïsme solitaire" du *Dasein* une "éthique du sacrifice" qui mènerait au-delà de l'ontologie heideggérienne : il n'avait pas vu que le mourir-pour-l'autre sacrificiel était déjà au cœur de cette ontologie[525].

Quoi qu'il en soit du sérieux de ce différend, cette mise au point suffit-elle pour estomper la honte que ce dernier aurait inscrite dans la philosophie[526], honte qu'il aurait assumée par ailleurs ? Stéphane Dawans attire l'attention sur un échange entre Hannah Arendt et Karl Jaspers. Dans une de ses lettres, Jaspers fait mention d'un échange avec Martin Heidegger, « où Heidegger explique que la raison pour laquelle il n'est pas revenu dans la maison de J. n'est pas le fait "qu'une femme juive y habitait mais simplement parce que j'avais honte" ». Et Stéphane Dawans d'ajouter : « Nous ne pouvons nous empêcher de penser que les deux motifs ne sont pas incompatibles. »[527], impression que nous ne pouvons que partager.

Conclusion : Langage et sensibilité

On pourrait rendre compte de la trajectoire de la pensée levinassienne de la sensibilité comme un éclairage de la honte d'être qui se dit dans les dernières œuvres comme conscience honteuse. Cela atteste d'une reformulation de la conception de l'identité ou encore de l'ipséité que l'histoire de la philosophie conçoit, selon Levinas, comme une clôture sur soi. Cette reformulation passe par une nouvelle conception du corps et de la sensibilité, qui consiste en un

---

[525] Jacob Rogozinski, « *"Ego sum moribundus"*, ou l'appel de Heidegger », *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006, p. 39. Précisons qu'il ne s'agit nullement dans ce livre d'une « réhabilitation » de la pensée de Martin Heidegger, mais plutôt d'une relecture de la subjectivité chez Descartes à la lumière de sa destitution subséquente par la philosophie contemporaine et les sciences humaines.
[526] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, p. 103 et p. 104.
[527] Stéphane Dawans, *Sartre, le spectre de la honte*, *op. cit.*, p. 78. Voir aussi la note 246, à la page 119.

passage de la condition de vivant à la condition humaine. Levinas parle à cet égard d'« un ajournement de la corporéité du corps. » Nous avons vu qu'il en va plutôt dans ce mouvement d'une élévation axiologique de l'existence corporelle qu'il s'agit de mettre au service de l'autre. Résumons les principales étapes de ce mouvement.

La honte d'être dans le texte de 1935 correspond à un enfermement dans le corps. Le philosophe perçoit d'abord la sortie hors de soi dans l'éros, qui se solde dans la honte. Plutôt que de permettre un allégement du poids d'être, l'amour érotique s'avère être une complaisance de soi davantage qu'un laisser être l'autre; autrement dit, il en va davantage d'un amour de l'amour de l'autre que d'un amour de l'autre en tant qu'autre. La honte de soi apparaît à nouveau dans le texte de *Totalité et infini*, où elle correspond à l'avènement de la conscience morale. Elle se rapporte encore une fois à la corporéité. La misère honteuse de l'autre me fait honte. On pourrait en effet décrire ainsi le face-à-face comme une scène de honte par procuration, où il en va d'une prise sur soi de la honte de l'autre. Devant la nudité miséreuse de l'autre, le moi s'éprouve injustifié, il a honte de son existence égocentrée. Cette mise en question correspond à l'avènement du langage, qui seul respecte l'unicité des deux interlocuteurs. Le face-à-face se veut ainsi un renversement de la structure de connaissance comme dévoilement et appropriation qui domine, selon Levinas, la quasi-totalité de la tradition philosophique. Nous nous sommes posée la question de savoir que devient le corps dans le face-à-face, ou encore dans la relation à l'autre. La signifiance du visage rend compte d'une autre modalité de la corporéité. Cela correspond à la structure affective de la parole qui précède le langage des mots. On pourrait dire en ce sens que le visage est aussi une sorte de corps, qu'il relève du registre de la corporéité. Levinas réitère à cet égard la matérialité des mots qui sont avant tout don ou partage du monde à autrui. Le rapport

ambigu entre l'amour érotique et le désir métaphysique rend ainsi compte d'une même dynamique de désubstantialisation au profit d'une autre modalité de la corporéité.

La relation avec l'extériorité de l'autre dans la parole est aussi décrite comme Désir de l'autre, que le philosophe tient à distinguer de l'amour érotique, bien que la relation amoureuse ait d'abord été perçue comme une des manifestations de la transcendance de l'autre. Souvenons-nous que la relation érotique se situe aux limites de l'immanence et de la transcendance, en deçà et au-delà du discours, ou encore de l'être. La modalité particulière de la caresse rend compte de cette solidarité, si l'on peut le dire, entre les deux types d'affections par l'autre dans l'œuvre levinassienne. La caresse, en tant qu'intentionnalité sans vision, est à la fois contact sensible et d'emblée visée au-delà de l'aimée vers ce qui « n'est pas encore ». Dans la volupté de l'éros, la communauté des aimés est l'intimité du moi et du toi, ce qui fait dire à Levinas qu'elle est asociale. Le féminin est à cet égard une altérité qui se tutoie et qui maintient dans l'égoïsme ontologique, bien que les propos de Levinas à ce sujet soient loin d'être clairs. Quoi qu'il en soit, la paternité permet de dépasser cette « solitude à deux »[528] que reste malgré tout la volupté érotique. La fécondité, qui est en un sens l'aboutissement du mouvement d'identification, permet de briser le définitif d'être et de s'alléger du poids du corps. L'avènement du fils ouvre au temps de l'autre, à la société des hommes fondée sur le respect de l'unicité de l'autre, de la responsabilité et de la bonté, qui sont une forme d'amour-responsabilité, comme l'appelle Catherine Chalier. La bonté relève du registre du désir métaphysique ou encore du langage qui correspondent à la dimension du Nous, de la justice et de la moralité. C. Chalier réitère néanmoins que la jouissance est concomitante à l'amour, que ce n'est qu'en tant que corps sentant, jouissant de la vie qu'on est aimant. En effet, le livre *Totalité et infini* tient à maintenir le

[528] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 297.

lien entre les deux, qui pointe à la « merveille de la famille » fondée à la fois sur l'éros et la responsabilité, ce qui est un autre terme pour désigner la structure métaphysique du Désir.

Si dans ce texte, la fécondité est de la prérogative des figures masculines, c'est plutôt vers la condition de la maternité que se tourne le texte *Autrement qu'être*, qui permet d'introduire à une autre dimension de la corporéité en tant qu'elle est d'emblée vouée à l'autre. La modalité de la sensibilité qui lui convient est la souffrance, le pâtir par et pour autrui. C'est à ce titre que la maternité intéresse le philosophe, en tant qu'elle permet de voir que tel est le sens originel de la corporéité, que la sensibilité humaine s'entend comme rapport à l'autre. Ceci s'entend certes depuis un passé immémorial, dont le corps maternel serait la trace. La mère serait porteuse d'un dire, d'une inspiration par l'autre, ici l'enfant qui porte en un sens la mère qui le supporte. Cette corporéité inspirée, le philosophe l'appelle Dire. Or, cette existence éthique n'en a pas moins la jouissance comme prérequis. C'est en tant que jouissant que le corps est aussi souffrant. La conception levinassienne de la subjectivité s'alimente de cette tension à l'œuvre dans la pensée du corps et de la sensibilité, qui oscille entre une dimension sensuelle, érotique, et une acception spirituelle, voire religieuse, qui fait toute l'originalité de cette pensée. Les motifs de la nudité, de la caresse et de la peau rendent compte de cette tension, investies d'une dimension à la fois érotique et éthique, montrant selon nous que ces deux dimensions se doivent d'être pensées ensemble.

« Et pourquoi ne pas inventer autre chose, un autre corps ? une autre histoire ? une autre interprétation ? »[529]

Deuxième partie : Vers un autre concept de la vie?[530]

Dans un de ses derniers textes qui porte sur la question de l'animal, Jacques Derrida trace les limites de la manière dont la tradition philosophique a pensé depuis les Grecs la question de la « vie » comme présence, et insiste sur la nécessité de repenser la notion du « vivant », affirmant par là même que cette question l'a occupé tout au long de son activité philosophique : « Je ne reviendrai pas sur les arguments de type théorique ou philosophique, et de style, disons, déconstructif, que j'ai cru, depuis fort longtemps, depuis que j'écris en vérité, consacrer à la

[529] Ces lignes de Derrida, extraites de son livre *Prégnances*, qui rendent particulièrement bien ce que sera notre propos dans cette deuxième partie de la thèse, se trouvent en exergue d'un article de Carole Dely : « Jacques Derrida : le peut-être d'une venue de l'autre-femme », *Sens Public*, 2006/06, pp. 1-15, http://www.sens-public.org/spip.php?article297, consulté le 15 mai 2013.

[530] Nous empruntons cette formule au livre du même titre de Leonard Lawlor, *The implications of immanence. Toward a New Concept of Life*, New York, Fridham University Press, 2006.
Si nous reprenons le titre de Lawlor, c'est que nous partageons son intuition au sujet de la préoccupation précoce de Derrida pour la question du vivant et la nécessité, présente déjà dans ses premiers commentaires de Husserl, de repenser la notion de la « vie ». Dans son livre, L. Lawlor argumente, à partir d'un dialogue soutenu avec Husserl et Heidegger, et à travers les pensées de Derrida, Foucault, Deleuze et Merleau-Ponty, en faveur d'un « nouveau concept de la vie », fondé sur ce qu'il appelle « une nouvelle distribution » entre la forme et la matière, concept de vie qui n'est ni le biologisme ni le vitalisme. Selon lui, la philosophie continentale aurait oeuvré au 20ème siècle à séparer le transcendantal et l'empirique que la phénoménologie husserlienne s'était, à l'encontre du projet kantien, forcée de maintenir liés. Ainsi la pensée de Derrida aurait-elle évolué vers une « eschatologie de la promesse », alors que celle de Foucault aurait pris la voie d'un « positivisme heureux ». Lawlor suggère qu'on devrait travailler à penser autrement le partage du transcendantal et de l'empirique, de manière à ne pas sacrifier l'un au profit de l'autre. C'est surtout l'esprit du titre qui nous a inspiré, car il ne s'agira pas ici de traiter de son argumentaire, mais de montrer que cette préoccupation pour la question de la vie s'est révélée tôt dans la pensée de Derrida, et de discuter des inflexions que cela a pris dans la suite de l'œuvre.

question du vivant et du vivant animal. Elle aura été pour moi la grande question, la plus décisive[531] ».

Cette question du « vivant » sera au cœur de cette deuxième partie de notre thèse consacrée à la pensée de la corporéité dans l'oeuvre de Jacques Derrida. Elle sera le fil nouant les principales thématiques abordées dans les trois chapitres. On pourrait dire que cette pensée du vivant est la manière pour Derrida de faire résonner l'injonction levinassienne d'un accueil de l'autre, et de faire porter plus loin sa pensée de l'hospitalité. Cela étant dit, cette préoccupation émerge tôt dans l'œuvre derridienne, bien avant sa rencontre avec le texte levinassien. En témoignent ses premiers commentaires de la phénoménologie husserlienne où il s'intéresse à la notion de vie comme « présent vivant », afin de montrer que la conscience transcendantale n'est pas l'auto-affection qu'y a vue Husserl. Émerge alors une préoccupation pour les questions de la contingence empirique, de l'historicité de la pensée, de la temporalité, de la finitude, de la mort, ou encore de l'altérité, ce que nous avons appelé, un peu prématurément peut-être, la sensibilité matérialiste de la pensée derridienne. Cela anticipe selon nous sur ce que certains ont appelé le tournant éthique de la pensée de la déconstruction dans les années 1980. Cela est une première manifestation du registre de la corporéité, qu'il s'agira de discuter dans le premier chapitre : « Le corps de la langue ». Ce chapitre retrace le thème de la corporéité dans les écrits de jeunesse du philosophe et montre comment c'est à partir d'un problème de corporéité que prend forme le motif de l'« écriture » qui, s'alimentant d'une logique de supplémentarité, deviendra le moteur du travail de déconstruction.

En effet, si la préoccupation principale des premiers textes de Derrida est de réfléchir avec Husserl aux conditions de possibilité de la constitution et de la transmission du sens, se dessine

[531] Jacques Derrida, "L'animal que donc je suis (à suivre)", dans Marie-Louise Mallet (éd.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999, p. 285.

en filigrane un problème de la corporéité, à entendre dans le sens large que nous venons de lui donner, participant de cette préoccupation pour la vie dont le philosophe dit dans sa conférence sur le vivant animal de 1997, qu'elle l'a habité depuis le début. Tel que nous l'avons aperçue émerger au fil des œuvres, cette pensée de la « vie » s'est esquissée autour des motifs de la corporalité de la langue, de l'affectivité, de la matérialité, de la temporalité, du féminin, de la différence sexuelle ainsi que de l'animal, ce qu'on pourrait englober grossièrement sous la dimension de la sensibilité. C'est cela que nous appelons tout au long la corporéité. Ce sont aussi des questions qui ont été généralement marginalisées dans les textes majeurs de la tradition philosophique, au profit de préoccupations relevant de la raison, de l'universel ou du masculin. Ce serait néanmoins simplifier le geste derridien que de dire qu'il a ainsi simplement renversé l'ordre des priorités. Et nous verrons que la spatialité discursive que sa pensée déploie vise plutôt à perturber cette logique dualiste.

Cette spatialité « anarchique », si on nous permet ce terme, est une autre dimension de la question de la corporéité qui nous intéresse ici. Ce sera dans le deuxième chapitre, « Sans demeure », que nous verrons comment la notion d'« écriture » qui émerge dans la rencontre avec la phénoménologie husserlienne sera supplémentée par une série de concepts, la « différ*a*nce », le « supplément », le « pharmakon » ou le « hymen », afin de donner lieu à une nouvelle pensée de l'appartenance et de l'identité. Le but de ce chapitre est d'introduire à cette dimension corporelle de la langue, appelons-la provisoirement textualité, à travers la discussion des questions de la langue maternelle, de la judéité, du féminin et de l'animalité. Ce sont autant de questions qui rendent compte de la manière aporétique de Derrida de concevoir la structure de l'identité comme « ex-appropriation ». Nous verrons ainsi comment se met en place une écriture vivante qui puise à la sexualité et aux affects, pour déstabiliser les genres philosophique, littéraire et

autobiographique. Cette écriture est un mobile de subjectivation donnant lieu à une subjectivité disséminée, spectrale, qui se produit à même une écriture qui œuvre autant à la dépossession qu'à la constitution du soi, aux interstices de la vie et de l'œuvre.

Le dernier chapitre, « Le corps prothétique », montrera comment se dégage de cette œuvre une pensée comme geste. Cette dimension esthétique de la corporéité participe du sens se faisant. Prenant appui sur la discussion du spectre dans *Spectres de Marx* et du toucher dans *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, nous essaierons de dégager des éléments de cette nouvelle pensée du corps que l'oeuvre de Derrida déploie, annonce, ou appelle. Cela, nous l'avons nommé provisoirement le corps prothétique, afin de montrer comment les différents registres de la corporéité, la texture espaçante, l'affectivité, l'esthétique, se tissent ensemble, concourant à ce geste vivant à travers lequel Derrida s'emploie à donner un nouveau souffle à la pensée philosophique. Il s'agira ensuite de voir, dans la troisième partie de la thèse, comment cette nouvelle pensée de la corporéité et du vivant participe d'un dessein politique et éthique visant à frayer la voix à de nouvelles possibilités de penser et de concevoir le vivre ensemble.

La question du corps se dessine ainsi en filigrane de l'impressionnant corpus philosophique de Derrida, réputé pour avoir ébranlé la charpente de la pensée philosophique occidentale. Bien qu'elle ne semble occuper qu'une place marginale dans l'entreprise derridienne de « déconstruction » de la métaphysique, voilà que nous faisons le pari de dire qu'elle organise en coulisses la charpente théorique de Derrida. Alain Badiou appelle cela un « inexistant »[532] pour dire que si cela ne se manifeste pas, cela existe pourtant, à sa façon, en s'abstenant, en clignotant, absence omniprésente qui rend le phénomène d'autant plus redoutable. Ce leitmotiv informera

[532] Alain Badiou, « Derrida ou l'inscription de l'inexistant », dans Marc Crépon et Frédéric Worms, *Derrida et la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 171-182. L'« inexistant », tel que nous l'avons entendu, c'est ce qui se donne en s'abstenant, présence qui est davantage une absence, une interruption, voire une trace.

notre lecture des premiers écrits de Derrida : comment se fait-il que le jeune philosophe ait opté pour le thème de l'« écriture » plutôt que celui du « corps » pour penser sa critique de la métaphysique[533]?

[533] Paola Marrati-Guénon remarque en effet, dans un texte consacré aux pensées de Levinas et de Derrida, qu'alors que le premier privilégie la question du corps pour penser la sortie de l'être, le second retient plutôt celle de l'écriture pour réorganiser l'espace discursif de la tradition philosophique occidentale. Voir Paola Marrati, « Derrida et Lévinas : Éthique, écriture, historicité », texte non paginé disponible sur internet, http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/2/marrati-guenoun1.html.

Premier chapitre : Le corps de la langue

C'est dans ses lectures de Husserl que Derrida rencontre le motif de l' « écriture », qui va s'avérer essentiel pour le développement de sa pensée, et qui tient en un certain sens la place du corps dans l'œuvre derridienne. Jacques Derrida s'intéresse tôt à la phénoménologie husserlienne, qui avait occupé dans la première moitié du 20ème siècle toute une génération de jeunes philosophes, tels Levinas, Sartre ou Merleau-Ponty, pour ne mentionner que ces trois figures associées le plus souvent à l'introduction de la phénoménologie en France. Et ce serait en s'éloignant de l'intérêt que Merleau-Ponty manifestait pour la question du corps, que ce dernier comprenait, dans le sillage de Husserl, comme « corps propre » ou encore « chair », donc sous le signe de l'auto-affection, que le jeune Derrida a opté pour la question de l'écriture[534]. Sa méfiance

[534] C'est ce que laissent entendre Françoise Dastur et Paola Marrati dans leurs contributions respectives au numéro que la revue *Alter* a consacré en 2008 à la pensée de Jacques Derrida. Voir Françoise Dastur, « Finitude et répétition chez Husserl et Derrida », *Alter*, no. 8, 2000, p. 33-52; Paola Marrati, « Idéalité et différence. Derrida et l'autre Husserl », *Alter*, no. 8, 2000, p. 179-198. Bien que nous ne pouvons approfondir cette question ici, il convient d'indiquer néanmoins que la relation de Derrida à Merleau-Ponty est plutôt complexe. D'abord, leur point d'entrée dans la phénoménologie husserlienne est différent. Comme le remarque Françoise Dastur, l'un s'intéresse aux derniers développements de la pensée de Husserl, le « monde de la vie » et l'intersubjectivité, avec l'intention de réhabiliter les questions du sensible et du corps; l'autre s'intéresse à la tension qu'il constate entre la théorie husserlienne de l'idéalité des significations et sa pensée de l'histoire. *Cf*. Françoise Dastur, « Finitude et répétition chez Husserl et Derrida », *op. cit*. p. 34. Dans un entretien avec Dominique Janicaud traitant de son rapport à Heidegger, Derrida est amené à s'expliquer sur l'ambiance philosophique qui avait marqué son passage en tant qu'étudiant à l'École normale supérieure au milieu des années 1950. Il corrobore cette explication de Françoise Dastur. À une certaine phénoménologie française, « peu soucieuse de scientificité et d'épistémologie », associée à Sartre qu'il qualifie de « dualiste » et à Merleau-Ponty, « plus ambigu », Derrida dit avoir préféré « une phénoménologie plus tournée vers les sciences », faisant des questions « de l'objectivité idéale, de l'idéalité scientifique et d'histoire de la vérité » ses questions de prédilection : « Donc, à partir de ce moment là, je me suis plié à la discipline husserlienne, à laquelle je suis toujours resté fidèle : les réductions. Je suis devenu une sorte de "disciple discipliné" de Husserl, malgré toutes les questions qui se posaient. » Voir Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 93 et p. 94. Cette affirmation de Derrida à propos de son attachement à la méthode de la réduction phénoménologique peut surprendre. Elle ne doit pas tromper, cependant, car la réduction telle que Derrida la pratique n'est pas la réduction husserlienne, qui n'aura de cesse de réitérer

à l'égard du thème du « propre » se manifeste tôt dans le parcours intellectuel de Jacques Derrida, au profit, comme nous le verrons, d'une logique de « complication ». Il consacre à la philosophie husserlienne son mémoire qui conclut son Diplôme d'études supérieures en philosophie à l'École normale supérieure, de 1953 à 1954 : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Un deuxième texte, « Introduction » à l'*Origine de la géométrie,* viendra élargir la portée du questionnement sur l'origine constituante entamé sept ans plus tôt, annonçant les thématiques de l'essai désormais classique *La voix et le phénomène*[535], où le philosophe donne le ton de ce que sera son projet philosophique. Nous fournirons une lecture exhaustive de ces trois textes, qui correspondent chacun à une section, pour voir comment émerge un problème du corps chez Jacques Derrida, qui nous semble poser les balises de ce que seront ses questionnements futurs.

La discussion des textes est détaillée. Cela s'explique, d'une part, par le fait qu'il s'agit de problèmes tout à fait nouveaux pour nous, qu'il nous faut décortiquer ou mâcher afin de les

---

l'importance du sujet dans l'activité productrice de sens. Chez Derrida, plus proche à cet égard de Heidegger et de Levinas, c'est plutôt l'autre qui ouvre au sens; la donation du sens est le fait de l'autre, en ce que le sens est l'œuvre d'« un événement qui s'impose », et le sujet se constitue en réponse à cet appel. Pour une discussion plus détaillée des nuances entre la façon de Husserl et de Heidegger de pratiquer la réduction phénoménologique voir Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 24.

Nous allons traiter plus spécifiquement de ce (non)-rapport de Derrida à Merleau-Ponty au troisième chapitre, lorsqu'il sera question de *Le toucher* (2000), un texte tardif où Derrida aborde pour la première fois de front la pensée du corps et s'explique en un certain sens sur son (non)-rapport (c'est nous qui émettons ce jugement) à Merleau-Ponty. Précisons pour l'instant que l'« Introduction » de Derrida à *l'Origine de la géométrie* est contemporaine de la « dernière » pensée de Merleau-Ponty, dont *Le Visible et invisible*, qui a été assemblé après la mort de ce dernier. Leonard Lawlor remarque à cet égard que le « premier » Derrida croise à plus d'un titre le chemin du « dernier » Merleau-Ponty, autour du motif de l'« écart » entre autres. *Cf*. Leonard Lawlor, *Thinking through French philosophy*, *op. cit*., p. 62. Nous réservons nos explications au sujet de cette « rencontre » entre les deux pensées au moment de discuter du *Le toucher*, dans le troisième chapitre.

[535] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990; Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1961; Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

rendre nôtres. D'autre part, nous voulons montrer la genèse des questions que Derrida reformulera à sa manière par la suite. Mentionnons ici la « contamination » du transcendantal et de l'empirique qui anticipe sur la notion de l'« écriture », ou encore la question de la genèse qui sera reformulée plus tard comme « différance ». Nous y voyons naître le goût de Derrida pour l'aporie, tout comme on peut y voir déjà prendre forme sa manière spécifique de lire les textes, en se portant aux tensions qui sont indicatrices autant des failles dans l'argumentation de l'auteur ou des présupposés demeurant implicites, que des brèches permettant d'ouvrir à de nouvelles possibilités de penser.

1.1 Le « problème de l'origine du monde » que Derrida hérite de Husserl

Cette section vise à introduire au mémoire de 1953-1954, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, afin de montrer comment, à travers ce qui semble être un questionnement hautement abstrait sur le problème de la constitution du sens, se développe un intérêt, voire une sensibilité, pour les motifs de la finitude, de la passivité et de l'extériorité, ce que nous avons appelé un peu prématurément le penchant matérialiste de Derrida. C'est la question de la constitution du sens ou encore de la « genèse transcendantale » qui constitue le point d'entrée de Jacques Derrida dans l'œuvre husserlienne, s'inscrivant ainsi dans la lignée de « la tradition finkéenne d'interprétation de Husserl »; le problème philosophique fondamental de Husserl étant, selon Fink, celui de « l'origine du monde »[536]. Ce problème deviendra vite celui de Derrida, qu'il ne cessera d'approfondir, pour ne pas dire de détourner à l'aide des notions de

[536] *Cf.* Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2002. Dans sa recension de ce texte, François-David Sebbah remarque très justement que cette inscription de Derrida, par Leonard Lawlor, dans une tradition d'interprétation de Husserl a l'avantage de soustraire à la tentation de marginaliser la lecture derridienne de Husserl. François-David Sebbah, « *The basic problem of phenomenology : an investigation of Derrida's interpretation of Husserl de Len Lawlor* », *Alter*, no. 8, 2000, p. 321.

« différance », de « trace » ou encore d' « archi-écriture ». Derrida procède dans ce premier essai à une interprétation minutieuse de l'évolution de la pensée husserlienne à la lumière du thème de la « genèse ». Ce questionnement sur l'origine du sens est double, et concerne tant la constitution du sujet transcendantal que la production de la connaissance objective. Sans pouvoir apporter des explications exhaustives à cette question, spécifions déjà que la question de la constitution du sens se structure chez Husserl autour de deux pôles, la source constituante ou le sujet connaissant, et le constitué ou l'objet de la connaissance. Il convient d'emblée de remarquer que le statut de la subjectivité transcendantale reste plutôt indéterminé dans la pensée de Husserl, qui hésite entre une compréhension psychologique et une acception logique de la conscience, les deux courants qui occupaient la scène philosophique à la fin du 19ème siècle en Allemagne, de sorte que son projet d'une pensée phénoménologique en tant que science rigoureuse devait élargir les options. Alors que la phénoménologie se devait d'être ni psychologique, ni formelle, elle est tantôt l'une, tantôt l'autre. Il n'est donc pas clair si le sujet connaissant se réfère à la conscience théorique ou s'il est également une existence temporelle, ou encore s'il correspond à « la totalité des intersubjectivités », voire même à l' « histoire infinie » de la rationalité[537]. Si le passage de la méthode statique, qui portait sur la description de l'objet constitué, à la méthode génétique, qui déplace le regard vers la sphère du sujet, devait permettre d'éclairer cette question, cela ne semble pas avoir été le cas, si nous avons bien suivi Derrida dans ce mémoire.

1.1.1 L'aporie de l'origine constituante qui est plutôt constituée

François-David Sebbah explique en quoi consiste le problème husserlien de l'origine dont Derrida hérite : ou bien on cherche à expliquer le sens du monde en restant dans l'immanence, ce qui serait le cas de la philosophie critique qui se rabat sur des explications de type causal, ou bien

[537] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, p. 223.

croit-on élucider la question de l'origine du monde en faisant appel à un ailleurs transcendant, ce qui serait le cas des démarches spéculatives. Husserl trouve les deux explications insuffisantes et pense pouvoir les éviter par la méthode de la réduction phénoménologique. Comme l'explique François-David Sebbah, pour avoir un accès « à l'absolu – qui n'est rien d'étant – au sein duquel se tient le Monde » il faut en suspendre l'existence[538]. Husserl se confronte de la sorte au problème classique de la philosophie, soit celui du rapport de la pensée au réel et du retard qu'elle refoule ou doit en quelque sorte se dissimuler. La pensée, si elle est première du point de vue cognitif, reste ontologiquement seconde; le défi qui se pose étant alors celui de rendre compte de ce qui la conditionne et qu'elle prétend pourtant produire.

Seulement, Husserl reformule cette relation entre philosophie et histoire, ou ce que Derrida appellera l'historicité de la pensée en termes phénoménologiques : en pensant pouvoir mettre « hors circuit » le temps mondain, il espère échapper aux écueils des sciences physiques ou encore de la psychologie et accéder ainsi à l'« absolu » de l'expérience originaire du sens, soit l'originarité phénoménologique qui est pour lui l'origine temporelle de la conscience. Ayant reproché à Kant l'atemporalité des formes logiques, il ne peut évacuer complètement le temps du vécu de la conscience ou le réduire à n'être que la transparence d'une forme qui n'affecte en rien le sens, d'où sa solution d'une temporalité transcendantale, « le temps immanent de la conscience douée d'une évidence absolue »[539]. Le temps mondain qu'il pensait avoir neutralisé refait surface, cependant, au niveau de l'objet qui ne peut être séparé complètement de la chose empirique, comme le montre le statut incertain des données sensibles que nous allons aborder ultérieurement. Tout ceci indique, d'une part, que le vécu temporel ne se limite pas à la seule

[538] François-David Sebbah, « *The basic problem of phenomenology…* », *op. cit.*, p. 319-320.
[539] Paola Marrati, *La genèse et la trace : Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Boston, Kluwer Academic Publishers, « Phaenomenologica », 1998, p. 18.

activité du sujet constituant qui n'est pas auto-constituant; le temps trahit en quelque sorte la passivité irréductible du sujet, car il décrit la temporalisation des impressions sensibles qui relèvent, elles, du domaine du constitué. Cela montre, d'autre part, que l'expérience constituante (ou l'origine) n'est pas purement phénoménologique. C'est du moins ce qu'avance Derrida, qui plaide dans *Le problème de la genèse…* pour une « nouvelle pensée ontologique ».

1.1.2 Le sens est historiquement déterminé

Bref, Husserl n'échappe donc pas tout à fait à l'aporie de l'origine esquissée plus haut : c'est-à-dire que l'origine constituante est dans le monde tout en prétendant le transcender, soit en le précédant, soit en étant son horizon téléologique. Derrida souligne à cet effet l'ambiguïté de la notion de « monde » dans la pensée husserlienne. Le « monde » désigne à la fois le substrat ontologique des significations, ainsi que l'horizon infini des évidences possibles; d'un côté, structure sédimentaire pré-constituée que Husserl appelle aussi l'expérience pré-prédicative, en quelque sorte en attente de signification, de l'autre, totalité infinie déterminant le sens possible[540]. De sorte que Derrida se questionne sur la validité du projet husserlien de comprendre le sens de la « genèse » à partir d'une philosophie de l'histoire. Surtout que dans une phrase célèbre qui ne manqua pas de surprendre, Husserl discrédite toute compréhension formaliste de l'histoire qui réduirait celle-ci à une histoire des idées, la vie conceptuelle n'étant « qu'un vêtement d'idées ». « Ce vêtement d'idées fait que nous prenons pour l'être vrai ce qui est une méthode »[541], écrit Husserl. « Décevante conclusion », commente Derrida, car si on suit ce raisonnement, « la genèse prétendue transcendantale de la logique ne serait que la confection d'artifices qui dissimulent la

[540] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, p. 187.
[541] Citation de Husserl reproduite par Derrida dans *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, p. 189.

nudité de l'existence antéprédicative. »[542] Cette phrase de Husserl ne doit pas tromper, cependant, car ce n'est pas tant le monde réel qui intéresse Husserl que le « monde possible ». On pourrait dire avec Paola Marrati que « ce qui intéresse Husserl dans l'histoire, ce n'est justement pas l'histoire, mais ce qu'elle cache : son sens originaire mais "enseveli" qu'il faut réveiller. L'histoire constituée et pervertie n'est là que comme point de départ obligé pour accéder au vrai sens qui l'anime derrière les sédimentations et les recouvrements. »[543] C'est notamment le propos que tient Husserl dans la *Crise des sciences européennes*, où la crise désigne l'oubli de l'origine constituante ensevelie sous des connaissances positivistes que les hommes de science prennent pour la vérité. Pour Husserl, la vérité concerne l'intuition sensible, originaire, de la chose, expérience subjective qui, bien qu'historiquement déterminée, aurait été productrice d'une essence universelle de l'objet en question, pouvant, elle, être indéfiniment répétée. Cela décrit le mouvement de ce que Husserl appelle « l'idéalité du sens », qui pose la question du passage de la perception sensible d'une conscience singulière à la connaissance objective, valable universellement pour toute conscience. L'acte fondateur du sens d'un objet ne peut être réactivé qu'à partir du sens constitué transmis par les sciences positives, bref, à partir des faits présents à un moment donné dans l'histoire de ces faits que les sciences interrogent, faits qui doivent néanmoins être réduits pour accéder à l'intuition originaire de l'objet qui est en cause.

Comme le remarque Derrida, l'histoire empirique n'est pour Husserl que le point de départ nécessaire pour accéder « en retour » à un « infini originaire », à moins qu'on comprenne ce terme dans une optique téléologique comme une tâche pour la philosophie, le sens de la vérité se trouvant plutôt au devant de soi. Les deux gestes, de rapporter l'infini du sens à un « passé

[542] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, p. 189.
[543] Paola Marrati, *La genèse et la trace : Derrida, lecteur de Husserl et de Heidegger*, *op. cit.*, p. 30-31.

originaire » ou de le considérer comme promesse, ne s'excluent pas, par ailleurs, ce que la réflexion future de Derrida ne manquera pas de nous signaler.

> Aussi la genèse est-elle dépouillée de toute facticité. Seul le sens transcendant du devenir intéresse Husserl. C'est, déjà préfigurée, l'idée d'une téléologie de l'histoire qu'on aura le plus grand mal à accorder avec la réalité empirique de l'histoire. Le sens de la genèse est une permanence dans le devenir, il n'est produit par aucune genèse[544].

Or c'est l'histoire contingente qui semble intéresser Derrida, car s'il y a bien une crise du savoir, cette crise n'est pas que celle de l'objectivation scientifique, tel que semblait le penser Husserl, mais du questionnement philosophique même qui ne saurait être séparé de son fondement ontologique. La philosophie doit penser cette continuité du mondain et du transcendantal et accueillir son irréductible finitude, qui est la condition du savoir. Husserl aurait donc échoué dans l'entreprise de développer une pensée phénoménologique de la genèse du sens qu'il a sacrifiée, selon Derrida, à un sens du devenir, à un *telos* « que Husserl confondra plus tard avec l'idée même de la philosophie. »[545] Or cette idée téléologique, qui n'est pas accessible à l'intuition, se conjugue mal avec le principe cardinal de la phénoménologie : soit l'évidence de l'intuition originaire. Derrida insiste pour sa part sur la nécessité d'« une philosophie dialectique comme seule philosophie possible de la genèse. »[546]

1.1.3 L'unité dialectique de l'histoire et de la philosophie

L'étudiant de philosophie qu'est alors Derrida se montre tout de même séduit par l'originalité de la démarche husserlienne, car son questionnement sur l'origine croit pouvoir associer deux injonctions qui semblent à prime abord contradictoires, l'exigence d'un « commencement absolu » à l'histoire de la vérité ou encore au questionnement philosophique,

[544] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, p. 194.
[545] *Idem*, p. 207.
[546] *Idem*, p. 226.

et la temporalité du savoir philosophique, son inscription dans des histoires bien réelles, cela sans pour autant compromettre l'objectivité de son projet[547]. D'où sa conclusion, qui admet à la fois « l'indépassable profondeur et l'irréductible insuffisance de la philosophie husserlienne de la genèse. »[548] C'est surtout le caractère aporétique du questionnement husserlien sur la « genèse » du sens qui retient l'attention du jeune philosophe, qui voit là tout l'intérêt de la phénoménologie husserlienne; une aporie qu'il ne faut surtout pas chercher à neutraliser : « en un mot, cette contradiction infinie serait à la fois la motivation et le sens dernier de la tentative phénoménologique. »[549] L'aporie tient au fait que le concept de « genèse » est habité par une tension entre « origine » et « devenir » de la pensée, car, bien que « surgissement absolu », l'origine est portée par autre chose qu'elle, un passé ou encore un futur qui en délivre le véritable sens. C'est là l'intérêt de la notion de « genèse » que Derrida préfère à celle de l'origine, montrant qu'il n'y a pas d'origine pure[550]. Ceci rappelle en un sens la problématique du « constituant conditionné » qui est la manière dont Levinas reformule la question de la pensée à partir d'une temporalité diachronique qu'il voit à l'œuvre dans le mouvement de la sensibilité.

On connaît toute l'importance que cette idée d'un « passé qui n'a jamais été présent », que Derrida comprend déjà dans le sens d'une passivité irréductible à l'œuvre dans la genèse du sens, aura pour les développements ultérieurs du philosophe, qui n'est pas sans faire penser à l'idée d'une « promesse messianique » sur laquelle s'achèvera sa réflexion. Nous rendrons compte de tout ceci au moment venu. Il s'agit pour l'instant de signaler que cet élément aporétique se met tôt en place dans la pensée de Derrida, avec son interprétation de la question husserlienne de l'origine. « L'existence de toute genèse semble avoir pour sens cette tension entre une

[547] *Idem*, p. 3.
[548] *Idem*, p. 241.
[549] *Idem*, p. 9.
[550] Paola Marrati, *La genèse et la trace : Derrida, lecteur de Husserl et de Heidegger*, *op. cit.*.

transcendance et une immanence »[551], écrit-il dans son mémoire de 1954. De sorte qu'on ne peut approcher cette énigme de l'origine du sens qu'en optant pour une démarche « dialectique », qui « nous dicte du même coup une compréhension "dialectique" du développement de la philosophie husserlienne », remarque alors Derrida en avouant par là même que Husserl n'aurait pas acquiescé à une telle interprétation de sa démarche; une démarche « dialectique » que Derrida préférera rendre, dans l'avertissement qu'il a ajouté en 1990 en vue de la publication de son mémoire, en termes d'une « complication originaire de l'origine »[552], laissant entendre de la sorte que cela avait annoncé, ou préparé, sa pensée de la différ*a*nce.

L'activité constituante du sens ne serait donc originaire qu' « en apparence », étant productrice d'un sens qui pourtant la précède. L'accès au sens originaire est conditionné par le savoir qui fait l'autorité d'une science à un moment donné de son histoire, déterminé à son tour par les choix que la tradition de cette science a retenus comme valables. Or ces choix ont fait perdre de vue l'intention originaire du sujet connaissant ayant produit le sens de l'objet en cause. Le phénoménologue qui veut être plus scientifique que les « faux » scientifiques doit faire fi de ce savoir historique qui constitue cependant son unique source de vérité. De sorte que la signification est loin d'être l'immédiateté de l'objet à l'intuition présumée par le phénoménologue, et implique nécessairement un délai qui est inhérent à la pensée et affecte irrémédiablement le sens[553]. « Mais dire que la signification de la genèse est dialectique, c'est dire qu'elle n'est pas pure signification; c'est dire que "pour nous" la genèse ne peut se présenter avec

[551] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, p. 7, 8.
[552] Jacques Derrida , « Avertissement », *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, p. VI. Cet « Avertissement » a été ajouté par Derrida lors de la publication tardive, en 1990, de son mémoire de fin d'études, qui reste, lui, intact, mis à part le travail de mise à jour des notes et de la bibliographie effectué par Elisabeth Weber.
[553] Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl*, *op. cit.*, p. 4.

l'absolu de son sens »[554], écrit Derrida. De sorte que la réflexion philosophique ne serait que l'aveu de cette aporie, consent non sans humilité le jeune philosophe, remarque qui bien que circonscrite à la problématique de ce premier essai donne néanmoins le ton pour les développements ultérieurs de sa pensée :

> Ce n'est donc pas proposer une solution au problème; c'est simplement affirmer que, dans une dialectique comme telle, l'aporie "se comprend" elle-même comme aporie "réelle". Alors nous rencontrerons peut-être la philosophie. On trouvera aussi naturel que notre acheminement vers elle ne soit, dans son allure "méthodique", ni continu ni unilinéaire. De toutes les difficultés que nous avons rencontrées jusqu'ici, nous n'avons retenu qu'un résultat positif : le sentiment de l'impossibilité d'une méthode pure et d'un discours sans anticipation, sans retour ni oscillation, sans dépassement de soi par soi et en soi, etc.[555]

Voilà contenue en germe l'idée d'une différenciation de soi avec soi qui fera la marque du sujet derridien.

Tel que le remarque Paola Marrati, la question de la « genèse » sera décisive pour la suite du travail de Derrida[556]. Dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, il développe une « pensée de la finitude » et se rend sensible à certaines thématiques qui marqueront durablement sa démarche philosophique, qui sont : l'impossibilité d'une pensée pure délivrée de la contingence de l'existence, la temporalité du regard philosophique ou encore de la subjectivité transcendantale, l'élément de passivité, voire de transcendance, qui participent de la production du sens, autant de questions qu'il ne cessera de cogiter dans la suite de l'œuvre. Autant dire que la réflexion philosophique déborde pour Derrida le seul domaine de la théorie, ce qui semble être la réponse de la phénoménologie husserlienne à la relation de la philosophie et de l'histoire, que Derrida préfère rendre en termes d'« identité dialectique » de l'être et du temps. Husserl pensait « résoudre » le problème de la genèse en procédant à une distinction entre

---

[554] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, p. 32.
[555] *Idem*, p. 32-33.
[556] Paola Marrati, *La genèse et la trace : Derrida, lecteur de Husserl et de Heidegger*, *op. cit.*, p. 11.

l'histoire mondaine et l'histoire transcendantale, évacuant ainsi tant la réalité sensible que la transcendance (que ce soit celle du monde, d'un ailleurs ou d'un passé) au profit du seul vécu de la conscience[557]. Aveuglé par la rigidité de la méthode phénoménologique, Husserl s'avéra incapable, selon Derrida, de penser la coappartenance fondamentale de la sphère transcendantale et de la réalité mondaine. Comme le remarque Paola Marrati : « Le "dehors" du monde (empirique) habite déjà l'"intimité" du sujet, et dans le mouvement de la temporalité est déjà inscrite l'altérité de l'espace, de l'autre et finalement du sujet à lui-même. »[558] Seule une démarche dialectique, pensait le jeune philosophe Derrida, déjà sensible aux limites de la phénoménologie, pourra rendre compte de cette solidarité essentielle de la phénoménologie et de l'ontologie, ou de ce qu'il appelle, dans son avertissement de 1990 au mémoire de 1954, la « contamination » de l'empirique et du transcendantal :

> *Toutes les limites sur lesquelles se construit le discours phénoménologique se voient ainsi interrogées depuis la nécessité fatale d'une " contamination" (" implication inaperçue ou contamination dissimulée" entre les deux bords de l'opposition : transcendantal/" mondain", eidétique/empirique, intentionnel/nonintentionnel, actif/passif, présent/nonprésent, ponctuel/non ponctuel, originaire/dérivé, pur/impur, etc.), le tremblement de chaque bordure venant à se propager sur toutes les autres. Une loi de la contamination différentielle impose sa logique d'un bout à l'autre du livre; et je me demande pourquoi le mot même de "contamination" n'a cessé depuis lors de s'imposer à moi*[559].

À partir de là, tout le travail de Derrida consistera à radicaliser cette « complication originaire » du théorique et du mondain.

---

[557] Le « transcendantal » désigne chez Husserl « l'attitude du sujet sous l'épochè», ce qui correspond à la suspension de l' « attitude naturelle » ou de la connaissance naïve, soit de ce que l'on prend pour acquis au sujet du monde. Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 207.

[558] Paola Marrati, « Idéalité et différence. Derrida et l'autre Husserl », *op. cit.*, p. 186.

[559] Jaques Derrida, « Avertissement », *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, p. VII. Le texte original est rédigé en italique.

1.1.4 La nécessité d'une « nouvelle pensée ontologique »

D'où la nécessité pour Derrida de procéder à une « conversion » du regard phénoménologique que Husserl aurait lui-même appelée en quelque sorte, si on se fie à ces quelques mots qu'il avait rédigés peu avant sa mort et qui concluent le mémoire de 1954 de Derrida : « Justement maintenant que j'arrive au bout et que tout est fini pour moi, je sais qu'il me faut tout reprendre au commencement… »[560] Dans les premiers temps, la reformulation de la phénoménologie devait prendre pour Derrida la voie de l'ontologie. « Sans abandonner le projet d'une théorie infinie, la philosophie, réfléchissant sur elle-même, accomplit ainsi un acte existentiel et prend conscience de sa finitude »[561], écrit-il. Ou encore ce long passage que nous prenons la liberté de citer en entier:

> Ce n'est qu'en abandonnant le point de vue d'une eidétique inapte à rendre compte d'une genèse de l'idée et en se tournant vers une ontologie nouvelle qu'on pourra tenter de décrire fidèlement et de vivre – puisque aussi bien il s'agit d'une "tâche" théorétique – ou de revivre cette genèse. Cette ontologie, loin d'ignorer le moment essentiel et indépassable de la phénoménologie eidétique, montrera, par l'approfondissement d'une phénoménologie de la temporalité que, au niveau de l'existence temporelle originaire, le fait et l'essence, l'empirique et le transcendantal sont inséparables et dialectiquement solidaires. Cette identité est l'identité originairement dialectique de l'être et du temps où l'être, se constituant lui-même, se dépasse dans ses moments constitués comme fait empirique et s'apparaît dans sa productivité constituante comme sujet transcendantal. L'existence humaine où l'être devient dialectiquement sujet « pour-soi», assume la temporalité originaire et prend conscience de la nécessité de la dialectique comme de sa finitude originale, est le point de départ d'une réflexion ontologique[562].

Le questionnement philosophique n'est donc pas l'histoire de la production constituante de sens par une subjectivité abstraite, trajectoire de la rationalité qui se confond d'ailleurs chez Husserl, de façon pour le moins problématique, avec le destin philosophique de la civilisation européenne. Car si Husserl avait été conséquent dans son projet de définition d'un sens philosophique pur, il n'aurait pas fait de la Grèce antique le lieu de naissance de la philosophie,

---

[560] Cité par Jacques Derrida, *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, p. 283.
[561] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, p. 281.
[562] *Idem*, p. 256-257.

remarque Derrida[563]. Ce dernier prend cependant le soin de distinguer la pensée ontologique qu'il appelle à la rescousse de la phénoménologie husserlienne, de la pensée heideggérienne de l'être qui lui semblait déjà insatisfaisante[564]. Sans préciser plus avant cette remarque qui n'est qu'une mention faite en note de bas de page, notons simplement la méfiance de Derrida à l'égard des exigences de pureté ou encore d'authenticité qui devaient définir l'existence chez Heidegger, qui critique la subordination de l'être à l'étant dans la tradition philosophique au nom d'une certaine pureté de l'être que seule une existence authentique peut comprendre. La pensée ontologique dont Derrida se réclame se veut une « analytique existentielle » qui fasse droit à l'unité « dialectique » de l'essence et de l'existence qu'est pour lui la « réalité humaine »[565], qu'il prend soin de distinguer de l'existence humaine empirique :

> Pour que l'essence temporelle de l'homme ne soit pas un accident, il faut qu'elle se confonde avec l'existence humaine […] qu'elle se confonde aussi systématiquement et dialectiquement avec elle parce que, pas plus qu'elle n'*est hors du temps*, l'existence humaine (qu'il ne faut pas penser ici en un sens empirique) n'est *dans* le temps puisqu'elle s'apparaît comme temporelle.

Et plus loin :

> Il faut donc que le transcendantal et l'empirique soient originairement impliqués dans une existence qui, tout en étant "dans le monde", s'ouvrirait à la vérité de l'être[566].

L'ontologie à saveur à la fois transcendantale et temporelle que Derrida met de l'avant dans ce premier essai relèverait davantage de l'anthropologie que d'une science mondaine constituée, remarque Leonard Lawlor[567]. Derrida formule de la sorte la nécessité d'élargir la sphère transcendantale au temps historique en admettant la détermination ontologique du sujet constituant ainsi que sa finitude. On peut se demander si ce n'est pourtant pas ce qu'avait déjà

---

[563] *Idem*, p. 252 : « on ne peut pas voir moins qu'une contradiction entre le refus d'une définition empirique de l'Europe […] et la présentation de la philosophie comme portée dans "le cœur de certains hommes" et comme phénomène historique originaire. »
[564] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, note 8, p. 257.
[565] *Idem*, p. 251, et note 14, p. 41.
[566] *Idem*, note 14, p. 41 et p. 251.
[567] Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl*, *op. cit.*, p. 83.

fait Husserl qui n'ignorait pas tout à fait la détermination existentielle du sujet philosophique. Plusieurs éléments dans sa pensée en rendent compte, comme la temporalisation de la conscience transcendantale ou encore la compréhension de l'expérience constituante en termes de synthèse *a priori*, voyant dans la *hylé* sensible la composante passive de l'activité de production du sens. Husserl préfère cependant laisser indéterminé le statut des données sensibles, (celles-ci relèvent-elles de la chose perçue qui est extérieure à la conscience, du corps percevant ou du domaine intentionnel de la conscience ?), et la sensation semble être secondaire car le privilège de la signification revient tout de même à l'activité intentionnelle de l'ego qui anime cette matière supposément inerte. Sans approfondir ces questions, mentionnons l'intérêt particulier que Derrida leur porte car elles attestent du fait que la sphère de la subjectivité transcendantale est loin d'être aussi pure que Husserl le voudrait, mais est prise pour le meilleur et pour le pire dans son environnement historique.

On peut lire dans l'insatisfaction derridienne à l'égard de la phénoménologie husserlienne un intérêt précoce pour la question de la « vie » mentionnée dans l'introduction, en ce que, dans un geste que certains perçoivent malgré les protestations de Derrida comme étant manifestement heideggérien[568], Derrida reproche en gros à la phénoménologie husserlienne, comme nous venons tout juste de le voir, son incapacité de rendre compte de ce qu'il appelle dans l'essai de 1954 l'« existence humaine » : « Malgré l'immense révolution philosophique que Husserl a entreprise, il reste prisonnier d'une grande tradition classique : celle qui réduit la finitude humaine à un accident de l'histoire… »[569] Or, c'est cette attention portée à la réalité contingente qui laisse présager un intérêt précoce pour la question de la corporéité. Ce sera à travers les motifs de la

[568] Cela est le cas notamment de Françoise Dastur dans le texte « Finitude et répétition » auquel nous avons déjà référé, alors que Paola Marrati insiste plutôt, elle, sur la constance de Husserl dans la pensée de Derrida.
[569] Jaques Derrida, *Le problème de la genèse…*, *op. cit.*, p. 41.

passivité, de la finitude, de l'extériorité ou encore de l'espace, que sept ans plus tard la question du corps fera véritablement son entrée dans la pensée derridienne.

1.2 Les apories de l'incarnation linguistique

Dans son « Introduction » à *L'origine de la géométrie* de 1962, et plus particulièrement dans *La voix et le phénomène* de 1967, Derrida comprend le corps sur fond d'un enjeu de « contamination » par le non-propre. Husserl privilégie le motif transcendantal du « corps propre » qui correspond au corps vivant animé par l'esprit, que la phénoménologie post-husserlienne rendra par le mot « chair »[570]. Il le place ce faisant sous le signe de l'identité comprise comme une auto-affection de soi de la conscience. Derrida complique ce questionnement. Il soutient dans ces textes que l'identité est originairement contaminée ou habitée par l'altérité, et ne saurait être une auto-affection pure.

1.2.1 La nouvelle ontologie qu'annonce le mémoire de 1953-1954 est-elle un « autre » matérialisme ?

Si la méfiance de Jacques Derrida dans son essai de 1954 à l'égard de l'idéalisme transcendantal et sa sensibilité au motif de la finitude laissaient présager un penchant « matérialiste », alors son « Introduction » de 1961 à l'*Origine de la géométrie* de Husserl ne peut que confondre. Avant de poursuivre avec la question de l' « idéalité » qui est le véritable objet des deux textes, celui de Husserl et l'introduction de Derrida, il convient d'ouvrir une parenthèse sur le supposé « matérialisme » que nous prêtons un peu « naïvement » à Derrida, bien que cela

[570] Dans son texte *Le toucher*, Derrida insiste longuement sur le fait que le mot « chair » n'est pas de Husserl, mais de Merleau-Ponty, qui traduit ainsi la notion husserlienne de « corps propre ». Cela n'est pas exempt de certains écueils, selon Derrida, qui tiennent entre autres à la connotation chrétienne de la « chair », ce dont nous rendrons compte au troisième chapitre, « Le corps prothétique ». *Cf*. Jacques Derrida, *Le Toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris Galilée, 2000. Voir en particulier la « Tangente III ».

risque d'égarer le propos et de perturber la cohérence de notre parcours de la pensée derridienne, en devançant quelque peu les choses. Naïvement disions-nous, car connaissant le lourd bagage du « matérialisme », il peut sembler précipité, voire même non fondé, de faire porter ce chapeau à Derrida. Nous avons l'intention d'interroger plus en avant cette affiliation lors de notre étude, dans le troisième chapitre, de l'essai *Spectres de Marx* de 1994, où Derrida sent lui-même le besoin de s'expliquer sur ces questions. Pour le moment, son intérêt dans l'essai de 1954 pour ce que nous avons appelé la « réalité contingente », et que Derrida rend, lui, par le motif de l'« existence humaine » qui englobe tant la temporalité historique, la mondanéité, le dehors de la sphère transcendantale, que la passivité de la conscience dans la production de sens, ou encore ce que Derrida nomme l' « existence finie », nous a amenée à recourir au motif de la « matérialité » faute de mieux, pour désigner sa critique de l'idéalisme transcendantal de Husserl. Avant de reprendre le fil de l'« idéalité » qui fait le propos de cette section, donnons le mot à Derrida pour corroborer notre intuition d'un penchant « matérialiste ».

Lors d'un entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta en 1971, Derrida est amené à s'expliquer sur sa proximité avec « la logique dialectique matérialiste », et l'on ressent tout de suite son inconfort devant une telle qualification de sa démarche : « ce que j'ai tenté peut *aussi* être inscrit au titre de la "critique de l'idéalisme". Il va donc de soi que rien, dans le matérialisme dialectique, du moins en tant qu'il opère cette critique, ne suscite de ma part la moindre réticence et à cet égard je n'en ai jamais formulée », répond-il pour commencer. Il poursuit :

> Il va de soi que si, et dans la mesure où, dans cette économie générale, matière désigne, comme vous le disiez, l'altérité radicale (je préciserai : par rapport à l'opposition philosophique), ce que j'écris pourrait être considéré comme "matérialiste". Comme vous l'imaginez, les choses ne sont pas si simples. Ce n'est pas toujours dans *le* texte matérialiste (y a-t-il quelque chose de tel, *le* texte matérialiste?), ni dans *tout* texte matérialiste, que le concept de matière a été défini comme dehors absolu ou hétérogénéité radicale. […] Si je me suis peu servi du mot "matière", ce n'est pas, vous le savez, par une méfiance de type idéaliste ou spiritualiste. C'est que, dans la logique

> ou la phase du renversement, on a trop vu ce concept réinvesti de valeurs "logocentriques", associées à celles de chose, de réalité, de présence en général, présence sensible par exemple, de plénitude substantielle, de contenu, de référend, etc. Le réalisme ou le sensualisme, l'"empirisme", sont des modifications du logocentrisme (j'ai beaucoup insisté sur le fait que l'"écriture" ou le "texte" ne se réduisent pas *non plus* à la présence sensible ou visible ou graphique ou du "littéral"). Bref, le signifiant "matière" ne me paraît problématique qu'au moment où sa réinscription n'éviterait pas d'en faire un nouveau principe fondamental, où par une régression théorique, on le reconstituerait en "signifié transcendantal".

Et plus loin :

> Rigoureusement réinscrite dans l'économie générale (Bataille) et dans la double écriture dont nous parlions tout à l'heure, l'insistance sur la matière comme dehors absolu de l'opposition, l'insistance matérialiste (en contact avec ce que le "matérialisme" a représenté comme force de résistance dans l'histoire de la philosophie) me paraît nécessaire. […] Dans un champ *très déterminé* de la situation la plus actuelle, il me semble qu'elle peut avoir pour fonction d'éviter que la généralisation nécessaire du concept de texte, son extension sans limite simplement extérieure (qui suppose aussi cette traversée de l'opposition métaphysique) n'aboutisse, sous l'effet d'intérêts très précis, de forces réactives motivées à égarer le travail dans la confusion, n'aboutisse, donc, à la définition d'une nouvelle intériorité à soi, d'un nouvel "idéalisme", si vous voulez, du texte[571].

Bref, devant l'hétérogénéité irréductible de la réalité, la « matière » ne désigne pas toujours la réalité sensible comme elle ne définit pas toujours ce qui relève de la « non-présence », elle est en quelque sorte toujours déjà transformée ou en relation avec le « transcendantal ». De sorte que la question de la « matérialité » demeure en un sens « indécidable », ce qui se veut un clin d'œil tant à une certaine « animation » de la matière qu'à une certaine matérialité de l'idéalité, dont rend compte la notion derridienne de l'« écriture ». Aussi « indécidable » que soit la rencontre du texte derridien avec le matérialisme, nous sommes tentée de clore cette parenthèse sur un « *oui* » derridien prudent au « matérialisme », un « *oui* » à « Marx, l'autre »[572], pour reprendre une autre formule de Derrida, signifiant de la sorte notre intention de reprendre ce fil plus avant.

---

[571] Jacques Derrida, «Positions : entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta », dans *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 85, p. 87-88, et p. 89. C'est Derrida qui souligne.

[572] Cette formule se veut un clin d'œil à un texte de Derrida intitulé « Abraham, l'autre », sa contribution à une colloque dédié à la question de son appartenance juive. Nous allons revenir

1.2.2 La question philosophique : une « question en retour »

Nous introduirons dans cette section à la problématique du texte husserlien, *Origine de la géométrie*, afin de montrer comment la question de la corporéité se pose d'abord chez Derrida en lien avec le problème plus général du langage qui concerne dans ce texte la constitution de l'objectivité. Dans l'*Origine de la géométrie* (1936), publiée en appendice à *La crise des sciences européennes* (la *Krisis*), Husserl s'intéresse à la constitution des objets géométriques qui sont les objets idéaux par excellence. C'est qu'aux yeux de Husserl, l'objet mathématique constitue « le modèle de la constitution de tout objet ». Délivré de toute empiricité, son être se confondrait avec sa phénoménalité[573]. Autrement dit, l'objet mathématique serait d'emblée un phénomène pour un « regard pur »[574]. Le questionnement husserlien sur l'historicité des objets idéaux prend forme sur une double critique : « d'une certaine irresponsabilité techniciste et objectiviste dans la pratique de la science et de la philosophie; d'autre part contre un historicisme aveuglé par le culte empiriste du *fait* et la présomption causaliste. »[575] Husserl entend ainsi forger une réflexion historique qui lie de façon nouvelle l'origine et la tradition du sens, ce qui est une autre manière de poser le problème de l'origine du questionnement philosophique en tant que déploiement historique de la rationalité, discuté plus haut. Ceci montre que la question de la perte du sens de l'histoire, qui semble se confondre avec le sens de la philosophie, était pour lui une préoccupation essentielle. Dans ce texte, il concède que pour accéder à l'origine du sens, ici de la géométrie, il

---

tant sur la forme de cette formule « oui à l'autre », que nous avons empruntée ici à Derrida pour dire son rapport à Marx et par extension au matérialisme, que sur le contenu spécifique de la formule « Abraham, l'autre » dans le deuxième et le troisième chapitre.

[573] Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 6 : « Il est donc toujours *réduit* à son sens phénoménal et son être est d'entrée de jeu être-objet pour une conscience pure. »

[574] Leonard Lawlor, *The implications of Immanence*, *op. cit.*, p. 17.

[575] Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 3-4. Aussi : « Le problème de « *crise* » » serait donc un problème d'« oubli des origines », p. 13.

faut commencer avec l'état donné des savoirs. On ne peut donc faire fi de l'histoire de la géométrie sous prétexte que les sédiments historiques ne sont que des accidents ou recouvrements de l'origine de la géométrie mettant en péril le sens originaire, tel qu'il pouvait encore le soutenir quelques années plus tôt (dans les années 1915-1920)[576]. Or « prendre conscience des origines » implique ne pas sacrifier ce qu'il appelle « le monde de la vie », tel que le font les scientifiques aveuglés par l'impératif de l'objectivité. Il s'agit là d'une notion développée tardivement par Husserl qui laisse entendre à une communauté intersubjective entre les vivants, les personnes et les choses dans une sensibilité historique partagée[577]. L'occultation de cette sédimentation sensible qui conditionne le savoir, ainsi que l'oubli de l'intention fondatrice du sens originaire, seraient selon lui à l'origine de la « crise » caractérisant l'état des savoirs dans les années 1930[578]. L' « Introduction » de Derrida à l'*Origine de la géométrie* reprend en d'autres termes, soit les conditions de possibilité de la constitution du sens idéal ou encore de l'objectivité – ce qui soulève la question du langage –, le problème de l'origine du sens interrogé plus tôt. Or, ce serait trompeur de voir dans le langage, qui est le médium de l'« idéalité », le simple revers du corps ou encore de la matérialité. Car c'est la question de l'incarnation linguistique du sens qui constitue l'intérêt principal, du moins pour notre propos, de la réflexion que Derrida y ébauche.

Dans l'*Origine de la géométrie*, Husserl amorce en un sens la « conversion » mentionnée de la pensée phénoménologique à laquelle s'emploie Derrida, étant attentif à certains écueils de la pensée philosophique et notamment à la « naïveté », comme Derrida le dit, du « principe des

---

[576] *Idem*, p.7, p. 8 : « à l'époque de la Krisis…, c'est l'histoire elle-même qui fait irruption dans la phénoménologie ».
[577] Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 205.
[578] « Cette libération de la science à l'égard de ses assises dans la *Lebenwelt* et à l'égard des actes subjectifs qui l'ont fondé, reste sans doute, une condition nécessaire de ses conquêtes; mais elle comporte aussi la menace d'une aliénation objectiviste, qui nous dissimule les origines fondatrices, nous les rend étrangères et inaccessibles. » Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 10.

principes » de la phénoménologie, soit la présomption d'une immédiateté à soi de l'intuition donatrice originaire. Car à la lumière de ses interrogations sur la genèse de l'objet géométrique, la question philosophique de l'origine du sens se révèle être, comme le souligne Derrida, celle de la « répétition de l'origine »[579]. En historicisant la question du sens, Husserl hypothèque d'une certaine manière l'exigence phénoménologique d'un accès immédiat au sens originaire et ainsi d'une origine absolue. Faisant du questionnement philosophique une « question en retour »[580], il constate que le philosophe ne peut procéder que par une démarche en « zig-zag », partant de l'état donné des savoirs pour remonter à la source constituante et y déceler l'intention originaire fondatrice du sens (ici de la géométrie) qui permet en retour d'éclairer le savoir existant. « Comme si l'évidence du sens ne pouvait jamais se passer de l'épaisseur des faits »[581], tel que le remarque fort à propos Paola Marrati.

1.2.2.1.Le langage en tant que medium de l'objectivité

Husserl n'abandonne pas pour autant l'idée d'une « origine pure », car la méthode d'un « accès en retour » à la signification originaire de la science géométrique, qui correspond à l'intuition donatrice du premier géomètre, n'est pas censée influer sur le sens originaire de l'objet géométrique. Ce n'est donc pas un hasard si Husserl s'est intéressé au sort des objets géométriques, qui, essentiellement théoriques, sont indépendants de toute empiricité. Ce qui est

[579] Jacques Derrida, « Introduction », *op. cit.*, p. 36 : « C'est dire que, par une nécessité qui n'est rien moins qu'une fatalité accidentelle et extérieure, je dois partir de la géométrie toute prête, telle qu'elle a cours maintenant et dont la lecture phénoménologique m'est toujours possible, pour interroger à travers elle son sens d'origine. C'est ainsi que je peux, à la fois grâce aux sédimentations et malgré elles, rendre à l'histoire sa diaphanéité traditionnelle. »

[580] « Comme dans son synonyme allemand, la question en retour est marquée par la référence ou la résonance postale et épistolaire d'une communication à distance. Comme la « *Rückfrage* », la question en retour se pose à partir d'un premier envoi. À partir du *document* reçu et *déjà* lisible, la possibilité m'est offerte d'interroger à nouveau et *en retour* sur l'intention originaire et finale de ce qui m'a été livré par la tradition. » Jacques Derrida, « Introduction », *op. cit.*, p. 36.

[581] Paola Marrati, *La genèse et la trace…*, *op. cit.*, p. 43.

en jeu dans le questionnement husserlien ne concerne pas forcément la nature de l'intuition originaire, qui ne pouvait qu'avoir la forme de l'évidence, de l'ordre d'une certitude apodictique; c'est plutôt la question de la possibilité de transmission du sens qui suscitait des interrogations. La question qui préoccupait Husserl était celle de l'objectivité du sens : « À plusieurs reprises, Husserl revient obstinément à une question qui est en son fond la suivante : comment l'évidence égologique du sens peut-elle devenir objective et intersubjective? »[582] La question de l'« idéalité » des objets, ou de l'objectivité du sens, amène Husserl à soulever la question du langage. Il écrit : « il appartient à leur être objectif d'être exprimé et toujours de nouveau exprimable dans un langage – plus précisément, quand on les considère seulement en tant que signification, en tant que sens d'un discours – d'avoir l'objectivité, l'être-là-pour-tout-le-monde…»[583]. Avoir le langage est ce qui définit pour Husserl la condition d'humain, ou plutôt les « hommes adultes normaux », en tant que le langage organise la relation au monde.

> Le monde objectif est de prime abord monde pour tous, le monde que "tout-le-monde" a comme horizon de monde. Son être objectif présuppose les hommes en tant qu'hommes (sujets) de leur langage universel. Le langage est de leur côté une fonction et un pouvoir exercé, corrélativement rapporté au monde, *universum* des objets en tant qu'il est exprimable dans un langage selon son être et son être-tel. Ainsi, d'une part, les hommes en tant qu'hommes, la co-humanité, le monde – le monde dont les hommes parlent et peuvent toujours parler, dont nous parlons et pouvons toujours parler – et, d'autre part, le langage, sont indissociablement entrelacés et toujours déjà certains dans l'unité indissociable de leur corrélation, bien que d'habitude ils restent seulement implicites et à l'horizon[584].

Il convient de remarquer ici que cette condition essentiellement langagière de l'humain se rapporte à la « matérialité» du langage qui tient, d'une part, à son rapport essentiel à l'objet, et

---

[582] Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 52.
[583] Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 179.
[584] *Idem*, p. 183. Pour plus de précisions au sujet de la détermination de l'humanité comme « adulte et normale » voir Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, p. 74-76. Il va sans dire que cette formule est hautement problématique, ce que Derrida ne manque pas de le souligner.

d'autre part, à son allure sensible, audible ou graphique. Ce serait le rapport à l'objet, commun à tous les hommes « adultes et normaux », qui rendrait possible la communication entre humains.

Il serait toutefois précipité de conclure à la dépendance du sens à l'égard des signes verbaux ou écrits qui en assurent la transmission et la communication intersubjective. Car, comme le remarque ici Derrida, si la vérité « tient à la possibilité de dire et d'écrire […] elle est indépendante du dit et de l'écrit en tant qu'ils sont dans le monde. »[585] Le langage, tel que Husserl l'entend, désigne une « possibilité pure », il est considéré en son « idéalité », comme l'explique Derrida plus loin. L'« idéalité » désigne la possibilité de répéter à l'infini l'acte originaire de production du sens de l'objet, et de ce fait sa détermination en tant que le « même », soit la permanence qui confère à l'objet son objectivité, « idéalité » que seul le langage rend possible. En ce sens, le langage est ce qui ouvre et rend possible l'historicité du sens, qui, comme nous l'avons vu, n'est pas l'histoire empirique mais plutôt ce que Husserl appelle l'« histoire transcendantale » qui est l'histoire de la production du sens. Et Derrida de commenter : « Ce *retour* au langage, comme *rentrée* dans la culture et dans l'histoire en général, porte à son dernier accomplissement le dessein de la réduction elle-même. »[586]

Husserl maintient donc son idée d'une « origine pure ». Ceci amène Derrida à lui reprocher, tout compte fait, d'avoir passé sous silence la question spécifique de la relation du langage à la pensée[587], notamment en ce qui a trait à l'opération de l'« épochè » qui a pour objectif de dégager

---

[585] Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.* p. 90.
[586] *Idem*, p. 70. L'italique est dans le texte.
[587] Derrida regrette que Husserl n'ait pas véritablement traité dans ce texte de la question spécifique du langage : «le problème spécifique du langage, de son origine, de son usage dans une phénoménologie transcendantale, a toujours été exclu ou différé », écrit-il. « Introduction » à *L'origine de la géométrie*, p. 59, note 2. Ou encore : « ainsi se trouve en tout cas signifié une irréductible proximité du langage à la pensée originaire, en une zone qui se dérobe par nature à toute actualité phénoménale ou thématique. Cette immédiateté est-elle le voisinage de la pensée avec elle-même ? Il faudrait montrer pourquoi il est impossible d'en *décider*. » «Introduction » à

la phénoménalité du monde. Si ce procédé neutralise l'existence du monde, ce qui devrait inclure la question du langage, Husserl recourt néanmoins au langage usuel pour dire la distinction entre l'empirique et le transcendantal et pour rendre compte de l'activité transcendantale même, soit des questions de l'idéalité et de l'objectivité. Le langage phénoménologique se confondrait de la sorte avec le langage usuel, ce qui n'est pas sans poser des problèmes, remarque Derrida dans le sillage de E. Fink[588]. Autre aporie qui sera étayée ci-dessous : d'une part, le langage est censé préserver le sens idéal de la facticité historique ou encore de la contingence subjective, tant de la finitude du sujet connaissant que de l'enfermement du sens dans des communautés spatio-temporelles déterminées; d'autre part, ce n'est qu'en étant « dit *et* écrit » dans un idiome particulier que le sens gagne son objectivité.

> Le paradoxe, c'est que sans ce qui apparaît comme une retombée dans le langage – et par là dans l'histoire – retombée qui aliénerait la pureté idéale du sens, celui-ci resterait une formation empirique, emprisonnée comme un fait dans une subjectivité psychologique, *dans la tête* de l'inventeur. Au lieu de l'enchaîner, l'incarnation historique délivre donc le transcendantal.[589]

1.2.2.2. L'écriture qui « consigne » : ce qui sauve et met en danger la pureté du sens

Le problème du langage est alors le suivant : Husserl fait appel au langage pour libérer le sens du psychisme individuel qui considère le sujet dans son empiricité, le langage permettant d'assurer la « perdurabilité » du sens, soit l'objectivité du sens et la communication intersubjective. Husserl s'inquiète cependant du fait que le langage, qui est spatialement et temporellement déterminé, enferme par ce fait même dans une communauté empirique particulière, ce qui compromettrait tant son idéalité que sa diffusion universelle. De sorte qu'il

---

L'origine de la géométrie, p. 61, note 1.

[588] « Aucun langage, en vérité, ne peut se mesurer à cette opération par laquelle l'ego transcendantal constitue et s'oppose son moi mondain, c'est-à-dire son âme, en une *verweltlichende Selbstobjektivierung* », constate Derrida dans *La voix et le phénomène*, Paris, Quadrige/PUF, 1967, p. 11.

[589] Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 71.

fait alors appel à l'« écriture » qui seule permettrait d'assurer la « communication sur le mode virtuel » du sens :

> C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possibles les communications sans allocution personnelle, médiate ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel. Par là, aussi, la communautisation de l'humanité franchit une nouvelle étape. Les signes graphiques, considérés dans leur pure corporéité, sont objets d'une expérience simplement sensible et se trouvent dans la possibilité permanente d'être, en communauté, objets d'expérience intersubjective[590].

Comme l'indique ce passage de Husserl, c'est la nature sensible de l'écriture, sa « corporéité », qui rend possible sa diffusion à l'ensemble de l'humanité qui partage virtuellement un même monde, ou plutôt le fait du monde, en tant qu'horizon de sens et environnement de vie. Il y aurait une homologie entre la corporéité des signes graphiques et la forme objective du monde, en tant qu'extériorité, spatiale et visible.

> Car Husserl le dit bien, commente ici Derrida : c'est dans la mesure où les signes peuvent être immédiatement perceptibles par tout le monde dans leur *corporéité*; c'est dans la mesure où les corps et les formes corporelles sont toujours déjà dans un horizon d'intersubjectivité qu'on peut y consigner le sens et le mettre en communauté. L'extériorité corporelle ne constitue pas le signe comme tel, sans doute, mais en un sens qu'il faut éclaircir, elle lui est *indispensable*[591].

Pour ne pas compromettre « la pureté idéale du sens », Husserl distingue entre l'« idéalité » de l'écriture, son intentionnalité ou encore sa corporéité vivante (*geistige Leiblichkeit*), et la lettre morte, son corps graphique (*Körper*).

> Pour saisir la nature du danger qui menace la vérité *elle-même* en sa parole ou en son écriture constituantes, pour ne pas sortir de l'historicité "*interne*", il va traquer l'intention d'écriture (ou de la lecture), en elle-même et dans sa pureté; il va isoler en une nouvelle réduction l'acte intentionnel qui constitue le *Körper* en *Leib* et le maintient dans sa *Leiblichkeit*, dans son sens vivant de vérité. Une telle analyse n'a pas besoin du *Körper* comme tel[592].

De la sorte, l'idéalité du sens n'est jamais véritablement menacée selon Husserl : « si le sens est

---

[590] Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 186.
[591] Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 93.
[592] *Idem*, p. 98.

apparu une fois dans la conscience égologique, son annihilation totale devient impossible »[593]. Seul le signe court le risque de la dégradation ou de la disparition, pour ne pas dire de la « mort » : « C'est donc en son langage, par lui, que la vérité souffre d'une certaine labilité, sa déchéance sera moins une chute vers le langage qu'une dégradation à l'intérieur du langage. »[594] Or, demande Derrida, comment la corporéité vivante (la chair) de l'écriture comme du sujet philosophique, son intentionnalité vivante, survit-elle à la mort du corps physique ? Tout l'intérêt et la difficulté de la question de l'écriture tiennent selon lui à cette double détermination de l'écriture, sensible et idéale à la fois, que Husserl ne problématise pas véritablement.

> Mais ne venons-nous pas d'apprendre que l'écriture, en tant qu'elle fondait ou contribuait à fonder l'objectivité absolue de la vérité, n'était pas *simplement* un corps sensible constitué (*Körper*), mais aussi un corps propre (*Leib*) constituant, l'originarité intentionnelle d'un Ici-Maintenant de la vérité ? Si elle est *à la* fois événement factice et surgissement de sens, si elle est à la fois *Körper* et *Leib*, comment sauverait-elle sa *Leiblichkeit* d'un désastre corporel ? Husserl ne va pas immobiliser son analyse en cette *ambiguïté*, qui n'est à ses yeux qu'une confusion provisoire et factice des régions[595].

Si « Husserl ne s'en inquiète pas », Derrida le fait-il davantage ? S'il s'intéresse à la question de l'incorporation linguistique, c'est parce qu'il est lui aussi préoccupé, à cette période de sa pensée du moins, par la question de l'« idéalité » du sens, que l'écriture rend possible. Il y aurait donc ici un double enjeu de la corporéité : interne à la sphère transcendantale et qui concerne l'incorporation langagière de la pensée qui doit pouvoir s'exprimer; et externe, soit l'incorporation empirique (incorporation physique ou graphique, et inscription historique) du langage constituant. Derrida ne remet pas véritablement en question, pas dans ce texte du moins, la possibilité d'un langage idéal, ni n'interroge plus avant le bien fondé de la distinction de Husserl entre « corps propre » et « corps physique » du langage, dont dépend pourtant, tel que le

[593] *Idem*, p. 92.
[594] *Idem*, p. 90.
[595] *Idem*, p. 97. Italiques dans le texte.

précise Paola Marrati, « la possibilité même de la phénoménologie transcendantale »[596]. Comme le remarque aussi Rudolf Bernet, ce sera le projet de *La voix et le phénomène* que de mettre en question le possibilité *de fait* comme *de droit* d'un langage purement expressif au nom « de la facticité irréductible du langage »[597]. C'est aussi dans ce texte que Derrida interroge la supposée proximité de la pensée et du langage dans l'intimité à soi de la conscience. Avant de nous employer à la discussion de cet essai majeur de 1967, il convient d'introduire d'abord au motif du « présent vivant » qui anticipe sur la discussion de la présence dans *La voix et le phénomène*. Le commentaire de l'*Origine de la géométrie* a néanmoins permis de voir que c'est au contact de la phénoménologie husserlienne que Derrida s'est sensibilisé à la question du langage qui se pose d'emblée comme celle de la condition de possibilité de la vérité et du sens. Or, nous avons vu qu'au-delà de cet enjeu transcendantal, il y a une sensibilité pour ce que ce type de questionnement marginalise, l'existence et la temporalité mondaine, l'historicité du savoir, la contingence empirique, la finitude du langage, la mortalité du sujet, bref, le corps.

1.2.2.3 La double vie du « présent-vivant »

Derrida remarque déjà dans son « Introduction » à l'*Origine de la géométrie* que Husserl décrit le vécu de la conscience transcendantale en termes de « vie », qu'il associe à la forme temporelle de « présent », notion qu'il développera davantage dans *La voix et le phénomène*[598]. C'est de cette convergence entre « vie » et « présence » que rend compte la notion husserlienne de « présent vivant », voulant que le « présent » soit la forme temporelle de l'activité

[596] Paola Marrati, « Éthique, écriture, historicité », *op. cit.*.
[597] Rudolf Bernet, « La voie et le phénomène », dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), *Derrida et la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 79-80.
[598] « [L]a source du sens en général est toujours déterminée comme l'acte d'un *vivre*, comme l'acte d'être vivant, comme *Lebendigkeit*. » Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Quadrige/PUF, 1967, p. 9

constituante, qui concerne tant l'apparition à soi de la conscience que sa visée de l'objet. Autant dire, si nous avons bien suivi Derrida, que c'est cette forme unique de « présent vivant » qui rend possible toute communauté de sens entre humains : « C'est aussi dans l'identité de la forme *concrète* et universelle de Présent Vivant que tous les *ego* peuvent, par-delà toutes les différences possibles, se rencontrer, se reconnaître et s'entendre. »[599]

Cela est une autre manière de poser le problème de l'origine du sens évoqué plus haut, qui concerne, tel que nous venons de le voir, à la fois la question de la signification ou de la production de l'objectivité, que la présence à soi de la conscience, soit le domaine de la subjectivité transcendantale. Le concept de « présent vivant » permet à Husserl de penser conjointement ce doublet. Cela implique, d'une part, que l'être est déterminé comme « présence », comme objet qui désigne littéralement le fait d'être présent à la conscience; d'autre part, que la saisie de l'objet décrit aussi la proximité à soi de la conscience. La « présence » comme « vie » associe de la sorte l'intimité à soi du sujet et la détermination du sens en tant qu'objet présent à une conscience qui le vise. Derrida, comme l'avait fait Levinas avant lui, conteste ce « privilège du présent » dans la pensée de Husserl. Dans *La voix et le phénomène*, il insistera pour reformuler la conception phénoménologique du « temps » qui ne peut se limiter à la présence à soi du sujet transcendantal, et s'emploie à dissocier les questions de la « vie » et de la « présence » pour interpréter cette dernière comme « différ*a*nce »[600]. Tout ceci n'est pas sans rapport avec la logique de « contamination » de l'empirique et du transcendantal évoquée plus haut, faisant écho à la nécessité qu'il avait formulée dans son mémoire de 1954 d'élargir la

[599] Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.* note 1, p. 83. Italiques dans le texte.
[600] Frédéric Worms, « Derrida ou la transition de la philosophie. Différence, vie, justice, du moment des années 1960 au moment présent », dans Marc Crépon et Frédéric Worms, (dir.), *Derrida et la tradition de la philosophie*, *op. cit.*, p. 188-189.

sphère du transcendantal. Autant dire que Derrida conteste l'originarité et la pureté de la subjectivité transcendantale. Non seulement le transcendantal porte en lui une certaine empiricité, mais du fait de sa structure temporelle, l'activité transcendantale est sujette à une altération constante, logique qui enferme une composante de contingence et de fragilité qui contiendrait déjà en germe, comme le remarque Paola Marrati, « l'affirmation d'une exigence "éthique" : de l'exigence du respect de la singularité et de l'altérité. »[601]

Au moment de l'« Introduction » à *L'origine de la géométrie*, Derrida est plutôt préoccupé par la manière dont le doublet qu'est le « présent vivant » concourt au projet husserlien de faire de la phénoménologie une nouvelle philosophie de l'histoire. En effet, l'originarité du « présent vivant » se soutient d'une idée de l'« infini » qui n'est pas sans évoquer l'idée kantienne, et qui compromet selon Derrida le projet de la phénoménologie en tant que science rigoureuse. Comme nous allons le voir ci-dessous, le « présent vivant » s'oppose à une compréhension séquentielle du mouvement temporel en tant qu'il serait divisé en des séquences temporelles bien distinctes, et comprend la temporalité de la conscience en termes de flux qui trouve son unité dans le présent; le passé et le futur étant pensés comme des altérations du présent. Or, si nous avons bien suivi les explications de Derrida, l'unité du vécu de la conscience se soutiendrait d'un principe que la phénoménologie est incapable de penser. Derrida écrit :

> L'absolu du Présent Vivant n'est donc que la Maintenance indéfinie de ce double enveloppement. Mais elle ne s'apparaît *comme telle*, elle n'est le Présent *Vivant* et n'a le sens *phénoménologique* d'une conscience que si l'unité de ce mouvement se donne comme *indéfinie* et si son sens d'indéfinité *s'annonce* dans le Présent, c'est-à-dire si l'ouverture de l'avenir infini est, comme telle, une possibilité *vécue* en tant que sens et en tant que droit. La mort ne serait pas comprise comme sens, mais comme fait extrinsèque au mouvement de la temporalisation. L'unité de l'infinité, condition de cette temporalisation, doit donc être *pensée* puisqu'elle s'annonce sans apparaître et sans être contenue dans un Présent. Cette unité pensée qui rend possible la phénoménalisation du temps comme tel, c'est donc toujours l'Idée au sens kantien qui ne se phénoménalise jamais elle-

[601] Paola Marrati, « Éthique, écriture, historicité », *op. cit.*.

même[602].

L'intention de Derrida est de montrer ici que la possibilité même de la phénoménologie est en quelque sorte « à venir », car non seulement cette vérité ou sens originaire dont elle se réclame relève-t-elle davantage d'une tâche pour la philosophie, mais elle tire sa légitimité de quelque chose comme un « infini », une non-présence inaccessible à l'intuition, qui contredit sa logique même. En un sens, Husserl et Heidegger se rejoignent ainsi au sujet d'un dissimulé qui détermine l'apparaître[603].

1.2.2.4 La « survie » conditionne la « vie »

Si nous avons tenu à introduire déjà à la problématique du « présent vivant », c'est surtout pour signaler que le langage est nécessaire pour Husserl à un double titre, tant pour préserver, communiquer (et Derrida ajouterait produire) le sens, que pour préserver intacte l'intériorité de la conscience[604]. Il n'est donc pas exagéré de dire que le langage, et surtout l'écriture, qui évoque pour Husserl la virtualité en ce qu'elle « opère » même en l'absence du sujet (l'auteur comme le lecteur), assurent la fonction de la « survie », bien qu'il ne l'ait pas formulé ainsi :

> Or Husserl y insiste : tant qu'elle ne peut être dite *et* écrite, la vérité n'est pas pleinement objective, c'est-à-dire idéale, intelligible pour tout le monde et indéfiniment perdurable. Cette perdurabilité étant son sens même, les conditions de sa survie sont impliquées dans celles de sa vie. Sans doute ne tient-elle jamais son objectivité ou son identité idéales de telle ou telle incarnation linguistique de fait, et reste-t-elle "libre" au regard de toute facticité linguistique. Mais cette liberté n'est précisément possible qu'à partir du *moment* où la vérité *peut* en général être dite ou écrite, c'est-à-dire sous *condition* qu'elle le *puisse*. Paradoxalement, c'est la possibilité graphique qui permet l'ultime libération de l'idéalité. On pourrait donc presque inverser les termes de la formule de E. Fink : la non-spatio-temporalité n'advient au sens que par son incorpora*bilité* linguistique[605].

---

[602] Jacques Derrida, « Introduction » à *L'Origine de la géométrie*, p. 149-150. Italiques dans le texte.
[603] *Idem*, p. 151, note 1 : « Pour Husserl et pour Heidegger, la complicité de l'apparaître et de la dissimulation paraît en tout cas originaire, essentielle et définitive. »
[604] Paola Marrati, *La genèse et la trace…,op. cit.*, p. 70.
[605] Jacques Derrida, « Intruduction » à l'*Origine de la géométrie*, p. 87-88. Italiques dans le texte. Cette allusion à E. Fink fait suite à un passage de Fink que Derrida a reproduit à la page 86 :

Comme le précise Leonard Lawlor, une double nécessité détermine le sens de la « survie » que Derrida attribue à l' « écriture » : d'une part, le motif de la « survie » implique un « au-delà de la vie », le sujet empirique doit en quelque sorte « mourir » pour que le sens ne reste pas enfermé dans la psyché de son « inventeur »; d'autre part, le motif de la « survie » comporte aussi un « au-delà de la mort », le sens doit survivre à la mort physique du sujet[606], double nécessité que l'écrit, à la différence de la parole, rendrait possible, ce dont il sera davantage question dans *La voix et le phénomène*. Au moment de l' « Introduction » à l'*Origine de la géométrie*, Derrida semble acquiescer au projet husserlien de la nécessité d'une idéalité qui rende possible la répétition infinie du sens. C'est là, si nous l'avons suivi, l'attrait de la notion d'écriture. Ce qui survit est la forme ou la structure de la signification conçue en tant que rapport à l'objet, forme pouvant être indéfiniment remplie par le contenu intuitif. Ce qui permet à un même mot de rendre compte de réalités hétérogènes, par exemple, ou encore au mot « chien » d'avoir un sens même en l'absence d'un chien réel. Déjà dans l'« Introduction » se dessine en filigrane une contestation du « présent-vivant » en tant que forme de l'idéalité comme répétition infinie de l'être de l'objet, critique que Derrida peaufinera dans *La voix et le phénomène*. Dans ce texte, il argumente que la présence est toujours déjà portée par une non-présence, une absence qui est en quelque sorte originaire. Or, comme le remarque Derrida dans cet ouvrage, cette idée de la non-présence est contenue en germe dans le texte husserlien. Il ne fait qu'ouvrir le texte husserlien à cet « autre » soi. Nous en rendrons compte plus en détail au moment venu.

Il convient aussi de signaler déjà que si Husserl oppose la « vie » et la « mort », reléguant

---

« Dans sa belle transcription de *L'Origine*, E. Fink écrit à propos de la parole ce qui vaut *a fortiori* de l'écriture : « Dans l'incorporation sensible advient "la localisation" et la "temporalisation" (*Temporalisation)* de ce qui, par son sens d'être, est il-local et in-temporel .»

[606] Leonard Lawlor, *Thinking through french philosophy: The Being of the Question*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 70, et p. 73.

cette dernière à la finitude empirique, celles-ci sont entrelacées pour Derrida, ce qu'il élaborera plus tard dans son parcours. Au moment de son « Introduction », il est plutôt occupé par la question de la possibilité d'un langage phénoménologique, et interroge la cohérence du geste husserlien d'avoir mis la « vie » empirique entre parenthèses pour qualifier tout de même l'activité transcendantale en termes de « vie », ne faisant dès lors que répéter les écueils de la tradition, que son projet de la phénoménologie comme science rigoureuse entendait parfaire, le langage phénoménologique ne faisant que reprendre le langage usuel comme l'avait fait le langage métaphysique. La lecture de l'*Origine de la géométrie* fut donc déterminante pour les développement ultérieurs de la pensée de Derrida, pour ne retenir ici que la détermination de la question philosophique comme une « question en retour »[607], et bien évidemment ce qui nous importe davantage ici, la nécessité de l'incarnation linguistique et de l'inscription mondaine du sens, ce qui est l'œuvre de l'« écriture » en tant que corollaire de sa pensée de la contamination de l'empirique et du transcendantal ébauchée plus tôt (ou ce qu'il avait appelé initialement, dans son mémoire, l'unité dialectique appelant à une nouvelle ontologie). La notion centrale d'écriture sera appelée à devenir le pivot du dispositif théorique que Derrida élaborera au fil des œuvres. Il s'agira dans ce qui suit de voir comment la question de l'écriture est un enjeu de corporéité. Nous avons commencé à le montrer déjà, Husserl conçoit l'activité de la conscience comme une auto-

[607] « Question en retour » que Derrida refaçonnera à sa façon en usant de la métaphore postale de l'envoi, qu'il préfère rendre au pluriel, « envois », et qui permet de reprendre la problématique de la genèse du sens originaire, montrant ici l'impossibilité pour un message de se rendre en l'état à destination. Voir notamment *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980. Voir sur le motif de l'« envoi », Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Les Éditions Sils Maria, 2006. Là où Derrida ne suit plus Husserl, c'est au sujet de la compréhension de la répétition comme retour du « même ». Plutôt, Derrida comprend l'origine comme « répétition » ou un différer originaire, ou pour le dire autrement, la répétition est ce qui rend possible l'origine. *Cf*. Paola Marrati, « Idéalité et différence… », *op. cit.*, p. 194.

affection, le sujet étant « immédiatement affecté par son activité d'expression »[608]. Or, Derrida argumentera qu'étant donné la médiation du langage, il ne saurait être question d'une auto-affection pure. En somme, il est impossible de faire abstraction de la texture ou de la corporéité du signe dans la constitution et la transmission du sens.

1.3 L'« écriture » comme modalité de la « survie »

1.3.1 L'écriture comme supplément du corps ?

Paola Marrati remarque que la phénoménologie a fait du « corps propre » « le "lieu" où le temps et le monde se croisent », le corps étant pour Husserl ce qui organise la relation du sujet au monde, ou encore la relation du moi à l'autre chez Merleau-Ponty[609]. De sorte que nous pouvons maintenant tenter avec elle, à la lumière de ce qui a été dit, une première ébauche d'explication à notre question de départ qui nous sert ici de fil conducteur : élève de l'école phénoménologique, pourquoi Derrida a-t-il préféré le motif de l'écriture au corps pour dire le « lieu » de la contamination du sujet transcendantal et du monde ? Si Derrida penche plutôt vers la question de l'écriture, c'est qu'elle constitue, tel est du moins l'hypothèse que nous formulons ici, le « supplément » idéal au corps, dans les deux sens que Derrida donne à cette notion. D'une part, l'écriture se tient « à la place » du corps : en tant qu'inscription mondaine, sensible et physique, l'écriture évoque bien la finitude matérielle. D'autre part, l'écriture est plus que le corps physique : en sa fonction d'idéalité, ou de langage constituant, l'écriture n'est pas confinée à être cette inscription matérielle du sens; l'écriture contient en ce sens « une promesse de survie » pour reprendre cette belle idée de Paola Marrati d'un espoir « que quelque chose d'autre (nous)

[608] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 85.
[609] Paola Marrati, « Éthique, écriture, historicité », *op. cit.*.

arrive »[610]. L'écriture est donc *à la fois* ce « corps physique » qui meurt (*Körper*), et ce « corps sans présence », ce qui est la manière derridienne de subvertir la notion husserlienne de « corps propre » (*Leib*), qui aurait le pouvoir de survivre à la mort du corps physique. À ce double titre, l' écriture défie la distinction entre le corps et l'esprit, la parole vivante et le signe mort, ou entre le fini et l'infini[611]. L'écriture serait de la sorte la différence ou l'écart qui met en rapport les termes opposés des couples qui structurent le discours métaphysique, d'où sa valeur « testamentaire » aux yeux de Derrida[612].

Si Derrida était sensible à une certaine problématique de la corporéité qui avait cours à son époque, ce dont témoigne son intérêt pour la distinction entre le corps physique et le « corps propre » ou vivant chez Husserl, il reste néanmoins que le motif de l' écriture entendait rompre avec la thématique du « corps propre ». Il s'agit pour Derrida, surtout à partir de *La voix et le phénomène* (1967), de *défaire* le corps husserlien, tant la cohésion de son corpus théorique, s'employant à montrer qu'il y avait bien « deux » Husserl, que sa conception du « corps-propre » en tant qu'auto-affection pure. Ce sera le projet de son livre *Le Toucher* que de procéder à une déconstruction de la notion phénoménologique du « corps propre », voyant dans le motif de la « chair », comme l'appelle Merleau-Ponty, une spiritualisation du corps[613]. Pour le moment, dans *La voix et le phénomène*, Derrida poursuit le dialogue avec la phénoménologie husserlienne autour de la genèse, pour contester la possibilité d'une donation ou d'une origine pure, ce dont rend compte notamment sa définition de l'écriture comme « répétition originaire », ou encore

---

[610] *Ibid*.
[611] Paola Marrati, « Idéalité et différence… », *op. cit*., p. 194.
[612] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 100 : « Tout graphème est d'essence testamentaire. »
[613] Tel que mentionné, Derrida prête le motif de la « chair » à Merleau-Ponty, qui aurait traduit ainsi la notion husserlienne de « corps-propre ». Derrida admet néanmoins, dans son essai de 2000, qu'il a lui-même recouru dans ses premiers essais au lexique de la « chair » et de l'« incarnation » pour traiter des questions du langage et du signe chez Husserl.

« idéalité sans présence », assertion que la notion d'« archi-écriture » dans *De la grammatologie* viendra encore radicaliser. Derrida entreprend maintenant une explication radicale avec la phénoménologie, s'en prenant au privilège de la « présence » qui maintient, selon lui, Husserl dans la tradition métaphysique[614]. L'objectif de ces deux essais, qui sont complémentaires, est de montrer que l'écriture n'est pas le simple auxiliaire de la « parole vivante » (*phonè*), tel que l'ont prétendu Platon, Rousseau, Saussure, ou encore Husserl, mais qu'elle conditionne la « voix ». Nous allons nous limiter ici à la discussion du texte *La voix et le phénomène*, où Derrida met en place les principaux outils théoriques lui permettant de préciser sa pensée.

1.3.2 La discrimination entre signes

Bien que nous nous y soyons déjà référé, il convient tout de même d'esquisser les principaux éléments qui structurent le propos de *La voix et le phénomène* afin de montrer comment s'y déploie la problématique de la corporéité qui nous occupe ici en particulier. « C'est peut-être l'essai auquel je tiens le plus »[615], admet le philosophe dans un de ses entretiens. Ce texte a le mérite d'être *à la fois* une critique sévère de la phénoménologie husserlienne et un hommage sincère rendu à Husserl. Derrida y avoue en quelque sorte sa dette envers Husserl. Il lui doit ni plus ni moins sa notion de « différance ». « Husserl serait-il vraiment derridien ? En tout cas, comme nous allons le voir, pas tout à fait à l'abri de la tentation de le devenir ! »[616], remarque à cet effet Rudolf Bernet, qui n'est pourtant pas, selon ses propres mots, un déconstructionniste avéré.

---

[614] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 2-3.
[615] Jacques Derrida, *Positions*, *op. cit.*, p. 13.
[616] Rudolf Bernet, « La voix de son maître », *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 285. Disons qu'il s'agit d'un des rares interprètes de Husserl à avoir considéré le sérieux du dialogue que Derrida a entamé avec ce dernier dans cet essai.

Quoiqu'il en soit, c'est en termes d'un dialogue entre « une philosophie de la présence » et « une pensée de la non-présence » que Derrida conçoit maintenant sa rencontre avec la phénoménologie husserlienne : « Et c'est bien autour du privilège du présent actuel, du maintenant, que se joue, en dernière instance, ce débat, qui ne peut ressembler à aucun autre, entre philosophie, qui est toujours philosophie de la présence, et une pensée de la non-présence, qui n'est pas forcément son contraire, ni nécessairement une méditation de l'absence négative, voire une théorie de la non-présence *comme* inconscient. »[617] Derrida s'intéresse dans cet essai au traitement du signe dans la première *Recherche logique* (1901), plus particulièrement à la distinction qu'établit Husserl entre « signes expressifs » et « signes indicatifs ». Bien que Husserl admette qu'en réalité cette distinction ne tient pas véritablement, et qu'un même signe peut cumuler les deux fonctions d'expression et d'indication, il tient néanmoins à établir la « pureté » du signe expressif. Ceci serait essentiel pour la « survie » de la phénoménologie transcendantale. Cela est du moins la ligne argumentative de Derrida dans cet essai. Or, nous verrons que cette distinction reprend la distinction entre corps et « chair » évoquée plus tôt.

Le signe indicatif est un signifiant vide, un récipient qui ne ferait que transporter un sens qui est dit lui préexister, alors que le signe expressif serait, lui, transparent et se confondrait ou se moulerait au sens qu'il signifie. Le signe indicatif ou le signe tout court, car « seul l'indice est véritablement un signe pour Husserl »[618], serait dès lors un langage non-signifiant, si une telle chose existe. Autant l'indiquer déjà avec Derrida, selon Husserl, l'indice « ne veut rien dire », « il est, en tant qu'indice, privé de *Bedeutung* ou de *Sinn : bedeutungslos, sinnlos*. »[619] Il y aurait donc

[617] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.* p. 70.
[618] *Idem*, p. 46.
[619] *Idem*, p. 17. Italiques dans le texte. Derrida ajoute aussitôt que l'indice n'est pas pour autant privé de signification : « Ce n'est pas pour autant un signe sans signification. Il ne peut par essence y avoir de signe sans signification, de signifiant sans signifié. »

deux modalités du langage, le langage constituant ou expressif et le langage constitué, auxquelles correspondraient deux types de signes. C'est le signe expressif qui intéresse Husserl en tant qu'il est signifiant par lui-même, ou plutôt en ce qu'il colle au plus près de la pensée qu'il signifie. Pour rendre compte de cette nature proprement signifiante de l'expression, du moins selon ce que soutiendrait Husserl, Derrida fait appel au terme composé de « vouloir dire » qui conviendrait le mieux au mot allemand *bedeuten*, « à la fois au sens où un sujet parlant, "s'exprimant", comme dit Husserl, "sur quelque chose", *veut dire*, et où une expression *veut dire* »[620]. Et c'est à la « voix » phénoménologique, en tant que « parole vivante », d'avoir « l'exclusivité du droit à l'expression », mettant le sujet en présence immédiate avec la pensée pré-expressive et avec soi. Le « vouloir », (l'intention signifiante), et le « dire » se confondraient dans la « voix » phénoménologique.

1.3.3 La transparence de la voix

Le phénomène de la « voix » intéresse Husserl en ce qu'elle assure l'immédiateté du sens à la conscience et sauvegarde intacte l'intimité à soi ou l'intériorité du sujet transcendantal. Nous avons vu que Husserl avait dans l'*Origine de la géométrie*, texte qui est d'une trentaine d'années postérieur à *Recherches logiques*, fait du langage le médium qui permettait d'achever la production du sens objectif, donc la condition de possibilité de l'idéalité du sens. Bien qu'il acquiesce dans ce texte à la nécessité de recourir à l'écriture pour asseoir « la permanence et la

[620] *Idem*, p. 18. Italiques dans le texte. Ou encore : « la *Bedeutung* est toujours *ce que* quelqu'un ou un discours *veulent dire* : toujours un sens de discours, un contenu discursif. » Dans une note de bas de page, il regrette que la langue française ne dispose pas d'un mot pour rendre le sens du mot allemand *bedeuten*. « *To mean*, *meaning*, sont pour *bedeuten*, *Bedeutung*, ces heureux équivalents dont nous ne disposons pas en français. », note 1, p. 18. Profitons de cette parenthèse pour remarquer qu'au moment de *Recherches logiques*, Husserl utilise de manière indistincte les mots « *Sinn* » (sens) et « *Bedeutung* ». Dans *Idées I*, il réserve l'emploi du mot *Bedeutung* au seul discours parlé, alors que le mot *Sinn* concerne le domaine de l'objet ; *Cf.* p. 19.

présence virtuelle du sens », il s'en méfie néanmoins du fait qu'elle risque d'altérer l'idéalité du sens. Une même logique prédétermine le propos de la première *Recherche logique* : alors que l'écriture évoque l'extériorité, la voix serait le médium de l' intériorité et permettrait seule de rendre compte de la proximité du sens à la conscience. Autant préciser que la voix phénoménologique désigne avant tout le soliloque silencieux de la « vie solitaire de l'âme » :

> Car ce n'est pas à la substance sonore ou à la voix physique, au corps de la voix dans le monde qu'il (Husserl) reconnaîtra une affinité d'origine avec le logos en général, mais à la voix phénoménologique, à la voix de la chair transcendantale, au souffle, à l'animation intentionnelle qui transforme le corps du mot en chair, qui fait du *Körper* un *Leib*, une *geistige Leiblichkeit*. La voix phénoménologique serait cette chair spirituelle qui continue de parler et d'être présente à soi – *de s'entendre* – en l'absence du monde[621].

La voix phénoménologique, en tant qu'expérience intérieure et silencieuse de la pensée – car la voix n'est jamais véritablement proférée mais plutôt imaginée, comme le précise Derrida – serait selon Husserl une auto-affection pure; « chair spirituelle » sont les mots qu'emploie Derrida dans ce texte. Or, il soutiendra aussi que dès qu'il y a affection, comme c'est le cas de l'expérience de s'« entendre parler », il y a différence. C'est donc en usant des ressources intérieures au texte husserlien que Derrida s'emploie à en défaire la cohérence :

> Tout en refoulant la différence dans l'extériorité du signifiant, Husserl ne pouvait manquer d'en reconnaître l'œuvre à l'origine du sens et de la présence. L'auto-affection comme opération de la voix supposait qu'une différence pure vînt diviser la présence à soi. C'est dans cette différence pure que s'enracine la possibilité de tout ce qu'on croit pouvoir exclure de l'auto-affection pure : l'espace, le dehors, le monde, le corps, etc. Dès qu'on admet que l'auto-affection est la condition de la présence à soi, aucune réduction transcendantale pure n'est possible. Mais il faut passer par elle pour ressaisir la différence au plus proche d'elle-même : non pas de son identité, ni de sa pureté, ni de son origine. Elle n'en a pas. Mais du mouvement de la différ*a*nce. Ce mouvement de la différ*a*nce ne survient pas à un sujet transcendantal. Il le produit. L'auto-affection n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (*autos*). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique[622].

Il ne saurait donc y avoir d'intériorité pure, soutient ici Derrida. Non seulement le mouvement d'auto-affection, qui est la manière dont Husserl conçoit la vie transcendantale en tant que

---

[621] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 15-16. Italiques dans le texte. Remarquons ici que Derrida écrit bien « chair » alors qu'il résistera à ce vocabulaire dans son essai *Le toucher*.
[622] *Idem*, p. 92.

pensée qui s'affecte elle-même dans la voix, divise le moi; mais cette non-identité à soi, serait selon Derrida la condition de possibilité de toute signification. En bref, le sujet est altéré du dedans de son affection même, et la parole est toujours déjà écriture, argumente magistralement Derrida, qui montre cette altérité à l'œuvre dans le texte husserlien même. Nous allons continuer de le suivre dans son incursion pour saisir le déplacement qu'il fait subir à la conceptualité husserlienne, pour ne pas dire le greffon qu'il y implante.

1.3.4 La conscience intentionnelle en tant que structure noético-noématique

Nous l'avons dit, Husserl conçoit la conscience transcendantale comme une intention, en tant qu'acte de visée ou regard porté vers un objet, ce qu'il appelle la *noèse*. L'objet visé, ou le *noème*, est considéré dans sa phénoménalité, en tant qu'il se donne au sujet, et non en tant qu'il existe dans le monde. Une certaine indétermination persiste néanmoins, car on ne sait pas trop comment ni où situer l'objet, qui n'est « ni du monde, ni de la conscience »[623]. Ce qui amène Derrida à parler de l' « *anarchie* du noème ». Or, là ne serait pas le seul impensé du raisonnement husserlien. L'intériorité de la conscience comprend l'acte de visée ou la *noèse*, ainsi que la matière sensible que Husserl appelle la *hylé*, la conscience donnant en quelque sorte forme à la matière. Or le statut de cette dernière reste aussi incertain, car il est difficile de dire si la matière sensible relève du contenu noématique de l'objet visé (qui est en un sens extérieur à la conscience) ou des data sensorielles reçues par les organes de sens (qui relèvent, elles, du vécu de

[623] Jacques Derrida, « "Genèse et Structure" et la phénoménologie », *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 242 : « Il y a *dans* la conscience en général une instance qui *ne* lui appartient *pas réellement*. C'est le thème difficile mais décisif de l'inclusion non-réelle (*reell*) du noème. Celui-ci, qui est l'objectivité de l'objet, le sens et le "comme tel" de la chose pour la conscience n'est ni la chose déterminée elle-même, dans son existence sauvage dont le noème est justement l'apparaître, ni un moment proprement subjectif, "réellement" subjectif puisqu'il se donne indubitablement comme objet pour la conscience. Il n'est ni du monde ni de la conscience, mais le monde ou quelque chose du monde *pour* la conscience. »

la conscience)[624]. Ces questions que Husserl laisse en suspens s'avérerons déterminantes lors de notre discussion de la conception derridienne du corps dans le troisième chapitre. Ce qui est en jeu pour l'instant, c'est la place du sujet dans l'activité de production du sens, en tant qu'acteur ou récepteur. Derrida, comme l'avait fait Levinas avant lui, tire avantage de l'ambiguïté du texte husserlien. Rappelons que ce qui avait intéressé Levinas chez Husserl, c'était la structure transitive de la conscience, à la fois constituante et constituée, dynamique qui se dégageait selon lui du flux temporel de la sensibilité, qu'il interprétera essentiellement comme passivité. Or, nous le verrons plus bas, ce sera aussi à partir de la temporalité de la conscience que Derrida dégagera sa notion de « différ*a*nce »[625]. La conscience intentionnelle, bien que conçue par Husserl comme présence, doit composer avec une altérité que tant Levinas, qui l'appelle passivité, que Derrida qui parle de non-présence, estiment originaire.

1.3.5 La parole vivante / l'écriture ou la « mort »

Si nous reprenons maintenant le fil de la question de la signification qui nous occupe pour l'instant, la conscience en tant qu'elle est cette relation de visée est d'emblée déterminée comme sortie de soi. Or, cette sortie de soi, Husserl la pense comme une sortie de soi en soi, si on peut le dire ainsi. Le langage est le médium qui permet d'articuler le passage du sens entre sujet et objet. Or, le langage, du moins en son aspect sensible ou encore physique, introduit le dehors du monde dans la conscience. D'où la distinction dans le langage entre signes expressifs et indicatifs, ce qui permet à Husserl de garder intacte l'intériorité de la conscience. Comme le précise ici Derrida : « Le sujet n'a pas à passer hors de soi pour être immédiatement affecté par son activité

[624] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit*, p. 51-52.
[625] Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, *op. cit.*, p. 4.

d'expression. »[626] À la différence du signe écrit (ou indice), dans le cas de la voix phénoménologique qui est un monologue, cette sortie de soi que serait la conscience n'implique pas le dehors du monde et reste une sortie en soi. Cela n'est possible qu'en effaçant le corps sensible du mot parlé : « Non seulement la voix ne porte inscrit en elle-même aucun renvoi au dehors du monde, mais elle se passe aussi de la surface intérieure, de son corps propre, de l'extériorité dans l'intériorité. »[627] Dans le monologue intérieur, le mot n'a pas à être proféré mais seulement imaginé, ce qui implique que l'intentionnalité demeure dans l'intériorité du souffle qui n'a pas besoin d'être extériorisé comme son. Or, cela est difficilement possible au mot écrit que d'effacer son empreinte. « Dans l'indication, l'animation a deux limites : le corps du signe, qui n'est pas un souffle, et l'indiqué, qui est une existence dans le monde. Dans l'expression, l'intention est absolument expresse parce qu'elle anime une voix qui peut rester toute intérieure et que l'exprimé est une *Bedeutung*, c'est-à-dire une idéalité n'"existant" pas dans le monde. »[628]

Aux deux modalités de signes correspondent donc deux manières d'être corps, et c'est à quoi tient fondamentalement la distinction entre expression et indication : à la visibilité et à la spatialité du signe écrit s'oppose la chair invisible et animée de la voix. Car c'est son animation par l'intention, le souffle (*Geist*), qui sauve la voix, supposément transparente au sens qu'elle véhicule. Ce long passage de Derrida rend compte de ce qui est véritablement en jeu dans la théorie husserlienne de la signification :

> Le sens veut se signifier, il ne s'exprime que dans un vouloir-dire qui n'est qu'un vouloir-se-dire de la présence du sens. Cela explique que tout ce qui échappe à la pure intention spirituelle, à la pure animation par le *Geist* qui est volonté, tout cela est exclu du *bedeuten* et donc de l'expression : par exemple, le jeu de la physionomie, le geste, la totalité du corps et de l'inscription mondaine, en un mot la totalité du visible et du spatial comme tels. Comme tels, c'est-à-dire en tant qu'ils ne sont pas travaillés par le *Geist,* par la volonté, par la *Geistigkeit* qui, dans le mot aussi bien que dans le corps humain, transforme le *Körper* en *Leib* (en chair).

[626] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit*, p. 85.
[627] Paola Marrati, *La genèse et la trace*, *op. cit*., p. 89.
[628] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit*., p. 36.

> L'opposition du corps et de l'âme n'est pas seulement au centre de cette doctrine de la signification, elle est confirmée par elle et, comme elle l'a toujours fait dans la philosophie, dépend d'une interprétation du langage. La visibilité, la spatialité comme telles ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l'animation spirituelle qui ouvre le discours. *Elles en sont littéralement la mort*[629].

Comme l'indique cet extrait, et au risque de nous répéter, la distinction entre voix phénoménale et signe écrit tient à la corporéité de l'indice qu'il est impossible de dissimuler, et participe de l'opposition essentielle entre âme et corps. Encore que ce ne soit pas la seule chose qui justifie cette discrimination entre signes expressifs et signes indicatifs, qui concerne également les fonctions de communication et de manifestation de l'indice, qui, impliquant l'autre, compromettent la présence à soi de la conscience. Ou dit autrement, « ce qui, en dernière analyse, sépare l'expression de l'indice, c'est ce qu'on pourrait appeler la non-présence immédiate à soi du présent vivant. »[630] Paola Marrati commente :

> Si la voix ne brise pas la proximité, c'est qu'elle entretient les liens les plus étroits avec la présence : la *phoné* semble accomplir, dans l'instant même où elle est proférée, le passage tout intérieur entre la conscience et l'objet qu'elle vise. L'absence de tout détour est l'essence du Présent Vivant comme forme ponctuelle du temps. La notion d'idéalité, le privilège de la présence et la voix phénoménologique sont solidaires : elles ne peuvent pas être pensées sinon dans la cohérence de leur lien réciproque. Une conception du temps, une conception de l'être, une conception du langage révèlent leur complicité essentielle[631].

Ce qui disqualifie donc le signe écrit aux yeux de Husserl et le rend précieux pour Derrida, c'est que même en sa version idéale, l'écriture reste prisonnière d'une certaine mondanité. Seule l'expression est pour Husserl susceptible d'idéalité. Car « la signification indicative couvrira, dans le langage, tout ce qui tombe sous le coup des "réductions" : la factualité, l'existence mondaine, la non-existence essentielle, la non-évidence, etc. »[632]. Derrida demande : « Ne serait-on pas déjà en droit de dire que toute la problématique future de la réduction et toutes les différences conceptuelles dans lesquelles elle se prononce (fait/essence,

[629] *Idem*, p. 37. Italiques dans le texte.
[630] *Idem*, p. 40.
[631] Paola Marrati, *La genèse et la trace*, *op. cit.,* p. 71.
[632] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.,* p. 32.

transcendantalité/mondanéité, et toutes les oppositions qui font système avec elle) se déploient dans un *écart* entre deux types de signes ? »[633] La préséance de la voix a donc partie liée avec la forme du « présent-vivant » qui est la forme même de la vie transcendantale que Husserl conçoit comme auto-affection pure. Or, comme Derrida tient à le montrer, la conscience n'est pas l'identité à soi que Husserl y avait vu. C'est ce que laissent entendre par ailleurs les mots allemands pour « présent » et « présence » (*Gegenwart*, *Gegenstand*) : le préfixe « pré » dans le mot présent est rendu dans la langue allemande par le mot « contre » qui dit à la fois la proximité, dans le sens de « tout-contre » ou de tout proche, et l'opposition ou « à l'encontre »[634]. En bref, le discours parlé n'est pas tout entier expressif. Contre un certain Husserl, et avec « Husserl, l'autre », sommes-nous tentée d'ajouter, Derrida argumente que la « vie » du sujet transcendantal, la présence à soi, est toujours déjà altérée par la mort; la « non-présence » est inhérente à la conception husserlienne de la conscience comme intentionnalité. Dans ce motif de la « mort », se discerne la dimension éthique de la pensée de Derrida que nous avons cru deviner plus haut dans son mémoire de 1954, attirant l'attention sur les motifs de la finitude et de la contingence[635]. C'est vers une autre pensée de la vie que l'essai de 1967 fait signe.

1.3.6 L' « étrange unité » de la vie

La possibilité de la phénoménologie résiderait dans la conception de la vie transcendantale comme auto-affection ou présence à soi. La difficulté qui s'était posée à Husserl était celle d'une modalité de langage qui rende possible l'objectivité du sens sans toutefois

---

[633] *Idem*, p. 32.
[634] *Idem*, p. 83-84 : « Le *pré* de l'*ob*jet *présent* maintenant-devant est un *contre* (*Gegen*wart, *Gegen*stand) à la fois au sens de *tout-contre* de la proximité et de l'*encontre* de l'op-posé. » Italiques dans le texte.
[635] *Cf*. notamment Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, *op. cit.*, p. 6.

compromettre sa définition du sens comme évidence d'une intuition originaire. La voix phénoménologique était pour Husserl ce qui permettait de penser le lien essentiel de la pensée au langage. Or, dit Derrida : « Malgré la vigilance de la description, un traitement peut-être naïf du concept de "mot" a sans doute laissé irrésolue dans la phénoménologie la tension de ses deux motifs majeurs : la pureté du formalisme et la radicalité de l'intuitionnisme.»[636] Ce parti pris ne fait que reconduire le privilège de l'être comme présence, présupposé métaphysique par excellence, alors même que Husserl avait clamé l'indépendance de la phénoménologie par rapport à la spéculation métaphysique, pensant trouver dans l'objet idéal une manière plus adéquate de penser la connaissance de l'être[637]. Car nous avons vu que l'idéalité, en tant que possibilité de répéter à l'infini l'acte producteur de sens assurant la signification de l'objet comme le « *même* », a partie liée à la forme du « présent vivant »[638].

Derrida dit donc ici la nécessité de penser autrement le rapport du langage à l'être. Il pointe vers le concept de la « vie » qui permettrait selon lui cette ouverture. Il attire notamment l'attention sur l'ambiguïté de la notion de « vie » dans l'assemblage conceptuel de la phénoménologie, où même après la réduction de la vie empirique, Husserl persiste à référer à l'activité cognitive en termes de « vie ». Husserl distingue à cet égard entre la « vie psychique », qui a une signification empirique, et la « vie transcendantale », qui décrit l'activité de la conscience intentionnelle. La phénoménologie transcendantale cherche à se distinguer ainsi de la phénoménologie psychologique. Bien qu'on ne puisse fonder ontologiquement cette distinction

[636] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 16.
[637] *Idem*, p. 3-4.
[638] *Idem*, p. 5 : La présence étant « la forme dans laquelle, on peut le dire apodictiquement, se produira la diversité infinie des contenus. »

entre « vie psychique » et « vie transcendantale », la réduction de la « vie psychique » serait néanmoins essentielle à la phénoménologie transcendantale[639] :

> Le domaine de l'expérience psychologique pure recouvre, en effet, la totalité du domaine de ce que Husserl appelle l'expérience transcendantale. Et pourtant, malgré ce *recouvrement* parfait, une différence radicale demeure, qui n'a rien de commun avec aucune autre différence; différence qui ne distingue rien en fait, différence qui ne sépare aucun étant, aucun vécu, aucune signification déterminée; différence pourtant qui, sans rien altérer, change tous les signes et en laquelle seulement se tient la possibilité d'une question transcendantale. C'est-à-dire de la liberté elle-même. Différence fondamentale, donc, sans laquelle aucune autre différence au monde n'aurait de sens ni de chance d'apparaître *comme telle*[640].

Cette différence ou cet écart de la vie, « qui ne distingue rien en fait », pose un véritable défi à la pensée philosophique et au langage. « Polémique pour la possibilité du sens et du monde, elle a son lieu dans cette *différence* dont nous avons vu qu'elle ne peut habiter le monde, mais seulement le langage, en son inquiétude transcendantale. En vérité, loin de l'habiter seulement, elle en est aussi l'origine et la demeure. Le langage garde la différence qui garde le langage. »[641] Ce serait dans « cette guerre du langage contre lui-même » que se loge, selon Derrida, la

---

[639] Il convient de remarquer ici que la conception husserlienne de la « vie du sujet » est plus complexe, comme le remarque Rudolf Bernet. Husserl n'ignorait pas les tensions corrélatives à la méthode de la réduction phénoménologique, ce dont témoigneraient ses annotations critiques à la sixième des *Recherches logiques* (de 1932) rédigée par son assistant E. Fink, qui aurait tenu davantage que lui à préserver la supposée duplicité ontologique du sujet, soit maintenir la distinction entre la vie naturelle ou ordinaire du sujet, son vécu en tant que sujet constituant, et son mode d'être en tant que sujet phénoménologique qui assiste de l'extérieur, comme spectateur, à l'activité de production de sens, ce qui fait que le sujet se découvre divisé en quelque sorte dans son être même, ce qui n'est pas sans rappeler les remarques de Derrida à ce propos. Nous ne pouvons pas traiter ici de cette question qui mériterait certainement des précisions supplémentaires. Nous nous contentons ici de suivre les explications de Derrida au sujet des ambiguïtés qu'il note à propos de la conception husserlienne de la vie transcendantale dans la première *Recherche logique* qui date, elle, de 1901. Pour plus d'explications sur tout ceci, se référer au livre de Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, *op. cit.*, p. 5-20. Ceci était pour indiquer que si, pour des raisons de méthode, Husserl avait tenu à suspendre l'existence mondaine du sujet, ce qui était la seule façon d'accéder à l'activité signifiante ou à la vie transcendantale de la conscience, il était au fait des tensions. Ces remarques de Bernet viennent en un sens confirmer l'intuition de Derrida qui a peut-être raison de remarquer que Husserl n'a pas suffisamment théorisé l'importance de ces tensions qui le préoccupaient manifestement, d'où sa formule de l'existence d'un *autre* Husserl, que nous discuterons ci-dessous.

[640] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit*, p. 10.

[641] *Idem*, p. 13.

possibilité de la philosophie, et on comprend que la question de l'origine du sens soit celle-là même, épineuse, de l'origine du langage et de la référence. Seul le langage permet un rapport, quoique détourné, à l'être. Sans véritablement la développer ici, Derrida entend néanmoins montrer que la question de la « vie » échappe à la réduction phénoménologique et conséquemment au partage entre empirique et transcendantal, assurant l'« unité étrange » des deux parallèles. Ceci l'amène à dire du concept de la « vie » qu'il est « ultra-transcendantal », et on comprend que cette notion sera une ressource précieuse dans son explication avec la phénoménologie et, à travers elle, la métaphysique.

> Mais l'étrange unité de ces deux parallèles, ce qui les rapporte l'une à l'autre, ne se laisse pas partager par elles et, se divisant soi-même, soude finalement le transcendantal à son autre, c'est la vie. […] Le "vivre" est donc le nom de ce qui précède la réduction et échappe finalement à tous les partages que celui-ci fait apparaître. Mais c'est qu'il est son propre partage et sa propre opposition à son autre. En déterminant ainsi le "vivre", nous venons donc de nommer la ressource d'insécurité du discours, le point où précisément il ne peut plus *rassurer dans la nuance sa possibilité et sa rigueur*. Ce concept de *vie* est alors ressaisi en une instance qui n'est plus celle de la naïveté pré-trancendantale, dans le langage de la vie courante ou de la science biologique. Mais ce concept ultra-transcendantal de la vie, s'il permet de penser la vie (au sens courant ou au sens de la biologie) et s'il n'a jamais été inscrit dans la langue, appelle peut-être un *autre nom*[642].

Tout ceci demeure bien abstrait. On comprend néanmoins que cette notion « ultra-transcendantale de la vie » pointe à un autre partage plus fondamental que la distinction entre l'empirique et le transcendantal au fondement de la phénoménologie husserlienne. Plus encore, la « vie », quoi qu'elle veuille encore dire, serait « son propre partage » opérant autrement les oppositions fondamentales de la métaphysique. Cette hétéronomie, Derrida n'aura eu de cesse de la penser, s'employant patiemment à déconstruire et réorganiser l'espace discursif de la métaphysique. Il reviendra à cette question dans *Le Toucher*, autour de Jean-Luc Nancy qui s'est employé à redistribuer le champ des sens, pensant l'expérience du toucher comme interruption ou altération de soi. Derrida appellera cela l'« auto-hétéro-affection ». Il n'empêche que cette «

[642] *Idem*, p. 14. Italiques dans le texte.

nouvelle description du rapport entre le sensible et la pensée »[643], comme le dit Alain Badiou, prend déjà forme dans *La voix et le phénomène* autour de sa critique de la vie transcendantale comme auto-affection. Le « concept ultra-transcendantal de la vie », qu'il avance de façon inusitée, dit la nécessité d'inventer un nouveau langage (« appelle peut-être un autre *nom* »), de concevoir autrement le rapport à l'être que comme présence ou immédiateté à soi.

Dans un texte d'hommage, écrit pour un colloque qui s'est tenu à l'École normale supérieure peu après la mort de Derrida, c'est en évoquant l'« écart » qu'Alain Badiou l'honore : « L'hommage que je crois approprié est un hommage philosophique. Un hommage qui signale l'écart et lui donne sa propre force. »[644] Ce serait au moyen de l'« écart », s'appliquant méticuleusement à inscrire la trace du non-présent dans l'existence, ce que Badiou appelle l'« inexistant », que Derrida opère. Car « il y avait un toucher derridien », insiste Badiou. Il explique : « Se rapporter à un texte ou à une situation politique, comme la caresse amoureuse se rapporte logiquement à un corps, tel est l'idéal de la déconstruction. Idéal du toucher. »[645] Le toucher derridien, c'est l'écriture, opérant avec une douceur qui est d'une violence inégalable, qui consiste à identifier les « points de fuite » ou « les ressources d'insécurité », comme il le dit lui-même dans le passage cité plus haut, qui font trembler le discours métaphysique. Nous allons reprendre le fil de cette discussion dans le troisième chapitre. Il s'agit pour le moment de montrer que c'est au moment de son explication avec Husserl, plus spécifiquement autour de la problématique de la signification, que le geste philosophique de Derrida prend forme.

La distinction que Husserl établit entre les deux formes du langage, expressif et indicatif, qui reconduit l'opposition classique entre âme et corps, semble problématique à Derrida, qui

---

[643] Alain Badiou, « Derrida, ou l'inscription de l'inexistant », *op. cit.*, p. 179.
[644] *Idem*, p. 172.
[645] *Idem*, p. 179, p. 180.

accorde néanmoins crédit à Husserl de s'être employé à historiciser la pensée. C'est au contact de la phénoménologie husserlienne, que Derrida élabore la notion de l'écriture comme système différentiel ou espacement dans le même[646], montrant l'impossibilité de toute identité ou auto-affection pure. C'est pourquoi il avance la nécessité, voire l'intention de penser autrement la question de la vie, ou encore « le partage du sensible et de la pensée », comme le dit Badiou. Sans chercher à annuler les oppositions classiques, Derrida s'emploiera à montrer qu'elles ne sont pas univoques. On ne peut penser la question de la signification et de l'identité en restant sur le plan de la présence ou du même, le détour, la métonymie et la métaphore sont inévitables, indique le texte de *La voix et le phénomène*, et on comprend que cela annonce la direction de son travail. Or, ce qui nous importe ici, c'est que c'est à partir d'un problème de corporéité que ce questionnement de la différence originaire à la source du système signifiant prend forme, dans la critique de la préséance de la voix, en tant que paradigme du « propre » (corps-propre, présence et auto-affection). Le privilège de la voix phénoménologique se fonde sur l'exclusion d'une certaine corporéité qui ne correspond pas à ce modèle de présence et de pureté, voire de propriété. Derrida montre en effet dans *La voix et le phénomène* le lien entre les registres de la « présence » et du « propre » qui structure la conceptualité de la phénoménologie husserlienne et la maintient dans la métaphysique, ce qui conduit à une conception de la subjectivité transcendantale comme immédiateté à soi et du rapport au monde et à l'autre comme appropriation. Or, argumente-t-il ici, cette possibilité de penser autrement reste néanmoins contenue dans le texte husserlien.

[646] *Cf*. Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology, op. cit.,* p. 6. Lawlor comprend le cheminement de la pensée derridienne comme un passage de la question du signe à cette de la promesse de la justice.

1.3.7 « Husserl, l'autre »

Il y aurait *aussi* un *autre* Husserl. Derrida trouve, dans la conception husserlienne de la temporalité de la conscience et dans ses considérations sur la question de l'intersubjectivité, les ressources lui permettant de disloquer le lien entre la présence, l'idéalité, et la vie intérieure, qui s'exprimerait dans la voix phénoménologique :

> Notons seulement, pour préciser notre intention, que la phénoménologie nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité. Au plus profond de ce qui lie ensemble ces deux moments décisifs de la description, une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur constituante, et avec elle une non-vie ou une non-appartenance à soi du présent vivant, une indéracinable non-originarité[647].

Considérons d'abord la question du « temps ». La « conscience intime du temps » serait une figure de la présence à soi de la conscience prenant en quelque sorte acte de sa propre temporalisation. Dans *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl pense le temps comme un mouvement d'altération de soi, ce que tant Levinas que Derrida ne manqueront pas de relever. Le temps serait à cet égard pour Husserl la première expérience de l'altérité, altérité qui est d'abord éprouvée dans le moi. Ceci avait amené Derrida à dire en conclusion de son « Introduction » à *l'Origine de la Géométrie*, lorsqu'il contestait déjà la possibilité d'une origine pure du sens, que le présent vivant est un « *présent* […] se *différant* sans relâche », non-identité à soi[648]. Cette altérité ne remet cependant pas en question, pour Husserl, l'identité à soi de la conscience. Derrida interprétera cette altération inhérente au mouvement d'auto-affection comme espacement ouvrant à l'extériorité du monde. Nous montrerons dans ce qui suit comment Derrida infléchit le texte de Husserl.

---

[647] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 5.
[648] Jacques Derrida, « Introduction » à l'*Origine de la géométrie*, *op. cit*, p. 171.

1.3.7.1 L'altérité est dans le temps

Le mouvement de temporalisation de la conscience correspond au flux de la sensibilité. Husserl appelle le point source à l'origine de l'activité de la conscience, l'« impression originaire » (*Urimpression*), auto-affection qui lance l'activité pensante, ou plutôt sentante de la conscience[649]. Les sensations ne sont que des modifications de cette impression originaire. Ceci fait que le moment présent ou l' « impression originaire » n'est pas un instant mais consiste en un espacement qui se compose d'une impression sensible tout juste passée (la « rétention ») et d'une impression qui est encore à venir (la « protention »). Husserl fait appel à la métaphore de la comète[650] pour rendre compte de cette extension originaire du moment présent dans l'impression sensible. Or, cela ne compromet pas l'identité à soi de la conscience en tant que présence absolue de la conscience à elle-même[651]. Pour maintenir intacte la présence à soi ou l'unité du présent, Husserl distingue entre la « rétention » et le « re-souvenir ». Alors que la rétention serait une « présentation », soit une composante du présent, le re-souvenir qui est une remémoration du passé relève de la représentation et consiste à « reproduire » au moyen de l'imagination un passé

[649] Pour une présentation plus détaillée de la conception husserlienne de l'origine du temps, et notamment de l'impression originaire, nous renvoyons aux explications fournies dans le deuxième chapitre de la première partie à propos de la lecture qu'avait faite Levinas de cette question, qui s'est avérée essentielle pour sa compréhension de la sensibilité comme diachronie. *Cf*. Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit*. p. 188-217.

[650] Rodolf Bernet, « La voix du maître », *op. cit*., p. 282.

[651] S'appuyant sur des textes inédits de Husserl et inconnus à Derrida au moment de la rédaction de son essai *La voix et le phénomène*, Rudolf Bernet remarque que Husserl était au fait de la tension qu'il pouvait y avoir entre la reconduction de ce privilège du présent prévalant dans la tradition métaphysique et ses analyses de « la conscience intime du temps ». Bref, s'il avait été conséquent avec lui-même, Husserl aurait révisé ses conclusions au sujet de la préséance du présent. R. Bernet écrit : « Comme on pouvait s'y attendre, Husserl recule devant cet enseignement d'un phénomène que pourtant nul autre avant lui avait mis en lumière avec autant de clarté. Pris par la double et inconciliable exigence d'une fidélité aux phénomènes et d'une fidélité à ses convictions métaphysiques, Husserl s'en tire par un compromis qui […] propose de considérer l'auto-apparition rétentionnelle de la conscience comme une simple ébauche d'une véritable conscience de soi qui, elle, s'accomplirait sous la forme d'une intuition réflexive de soi-même. » Rudolf Bernet « La voix du maître », *op. cit*., p. 289.

qui a déjà été présent. Or, il y aurait deux modalités de la représentation : la représentation imaginaire (*Verstellung*) dans le re-souvenir qui demeure néanmoins une forme de présence à soi, et la représentation de l'indication (*Vergegenwärtigung*) qui est plutôt une répétition de la présence. Bref, l'indice ne fait que rendre manifeste un sens qui le précède alors que le souvenir est, lui, producteur de sens[652]. Or, pour Derrida, ces distinctions ne viennent que confirmer que le rapport à soi de la conscience n'est pas une auto-affection pure.

> Cette altérité est même la condition de la présence, de la présentation et donc de la *Vorstellung* en général, avant toutes les distinctions qui pourraient s'y produire. La différence entre rétention et reproduction, entre le souvenir primaire et le souvenir secondaire, n'est pas la différence, que Husserl voudrait radicale, entre la perception et la non-perception, mais entre deux modalités de la non-perception. Quelle que soit la différence phénoménologique entre ces deux modifications, malgré les immenses problèmes qu'elle pose et la nécessité d'en tenir compte, elle ne sépare que deux manières de se rapporter à la non-présence irréductible d'un autre maintenant.[653]

Il s'ensuit qu'en tant que répétitions de la présence du sens à la conscience, la rétention comme le souvenir, qui sont pour Husserl des formes de présence à soi, ne sont pas si différentes de la manière d'être de l'indice que Husserl secondarise, car le signe ne produit rien mais re-présente. Derrida demande dès lors : « Est-ce que l'indication et tous les concepts à partir desquels on a tenté jusqu'ici de la penser (existence, nature, médiation, empiricité, etc.) n'ont pas dans le mouvement même de la temporalisation transcendantale une origine indéracinable ? »[654] Sans chercher à effacer la distinction entre ces différentes formes de « re-présentation » que sont pour lui la rétention, le re-souvenir et l'indication, Derrida remarque que leur racine commune est la « trace », qui inscrit un « mouvement de différence » à l'intérieur du présent et remet en question la distinction entre transcendantal et empirique.

À quelque plan que l'on se situe, mouvement de temporalisation ou registre de la signification, on a affaire à une structure de non-coïncidence à soi, à un écart à l'œuvre dans

---

[652] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 54.
[653] *Idem*, p. 73.
[654] *Idem*, p. 76.

l'identité à soi du présent, ce qui remet en question toute distinction univoque entre la présence et la re-présentation, laissant entendre d'autre part à un empiètement de l'extériorité de monde dans le temps intime de la conscience. Toute répétition implique une altération et marque un « espacement » ou une différence d'avec soi. « Une telle trace est, si on peut tenir ce langage sans le contredire et le raturer aussitôt, plus « originaire » que l'originarité phénoménologique elle-même »[655], écrit Derrida. D'une part Derrida dira que cette différence constitutive du mouvement de temporalisation infirme la distinction entre l'expression et l'indication discutée plus tôt et montre que tout rapport à soi est une auto-hétéro-affection. « Cette intimité de la non-présence et de l'altérité à la présence entame en sa racine l'argument de l'inutilité du signe dans le rapport à soi. »[656] Il faudra donc repenser la « sphère monadologique du "*propre*" », « à partir de la différance dans l'auto-affection »[657]. C'est ce qu'il fera dans ce texte en avançant la logique de la supplémentarité qui serait originaire. Nous discuterons brièvement de cette reformulation du registre du « propre », qui s'avérera décisive pour l'étude des questions de l'appartenance et de l'identification dans le deuxième chapitre.

1.3.7.2 La substitution est originaire

Ce qui ferait la particularité de la parole (*phonè*) chez Husserl, c'est qu'elle est intérieure, proférée par le sujet dans l'intimité de la conscience qui, comme on l'a vu, est de part en part temporelle pour Husserl. Parler et s'entendre coïncideraient dans le temps, ce qui rendrait le signe phonique transparent à soi, alors que les autres médiums de signification surviennent de l'extérieur au sujet transcendantal. C'est aussi ce qui distingue l'opération de s'entendre-parler d'autres sens qui doivent passer par l'extériorité du monde pour se produire. Derrida explique :

[655] *Idem*, p. 75.
[656] *Idem*, p. 74.
[657] *Idem*, p. 77.

> Toute autre forme d'auto-affection doit ou bien passer par le non-propre ou bien renoncer à l'universalité. Lorsque je me vois, que ce soit parce qu'une région limitée de mon corps se donne à mon regard ou que ce soit par la réflexion spéculaire, le non-propre est déjà entré dans le champ de cette auto-affection qui dès lors n'est plus pure. Dans l'expérience du touchant-touché, il en va de même. Dans les deux cas, la surface de mon corps, comme rapport à l'extériorité, doit commencer par s'exposer dans le monde.[658]

Or, nous venons de voir que l'écart habite de l'intérieur le mouvement de temporalisation qui se produit en s'altérant. Cet espacement, que Derrida interprète comme une ouverture du temps intime au dehors, introduit de l'altérité dans le vécu de la conscience et contrevient à la prémisse d'une intériorité pure : « on voit que le thème d'une pure intériorité de la parole ou de s'"entendre-parler" est radicalement contredit par le "temps" lui-même. La sortie "dans le monde" est, elle aussi, originairement impliquée par le mouvement de la temporalisation. »[659] De même, le signe écrit ne s'ajoute donc pas de l'extérieur au signe phonique, comme la voix ne vient pas suppléer un sens pré-expressif, comme le voudrait Husserl[660]. Plutôt, « leur *addition* vient *suppléer* un manque, une non-présence à soi originaire. » Contre une compréhension de la conscience comme origine absolue du sens, Derrida soutient donc que c'est l'opération de substitution qui est originaire. C'est cette logique originaire de supplémentarité qu'il désigne comme « différ*a*nce », à savoir « l'opération du différer, qui, à la fois, fissure et retarde la présence »[661]. En bref, le langage indicatif est non seulement inhérent à l'activité constituante, mais en constitue la possibilité même, comme il soutiendra plus tard que la « survie » est la modalité originaire de la vie : « La différence supplémentaire vicarie la présence dans son manque originaire à elle-même. »[662]

---

[658] *Idem*, p. 88.
[659] *Idem*, p. 96.
[660] *Idem*, p. 77.
[661] *Idem*, p. 98.
[662] *Idem*, p. 98.

Selon une logique particulièrement difficile à saisir et à rendre, le « supplément » conditionne ce à quoi il est supposé se substituer, la couche pré-expressive de la pensée survit comme trace dans la parole qui, en la signifiant, la rend possible, parole qui survit à son tour comme inscription, ce qui rend l'écriture encore plus « originaire ». Ceci amène Rudolf Bernet à conclure à la structure testamentaire de la signification : « Dans l'écriture, le logos ne vit plus, il se survit dans les formes d'une trace mnésique, d'un testament, d'une inscription funéraire, etc. »[663] Comme le note également Leonard Lawlor, la mémoire est plus originaire que la présence. Cette logique de « supplémentarité » impliquée dans l'opération de signification serait selon lui indicative de la structure « eschatologique » de la notion derridienne de la « différ*a*nce »[664]. Bien que ce soit surtout à partir de la deuxième moitié des années 1980 que Derrida donnera une portée éthico-politique au travail de déconstruction, les éléments se mettent donc déjà en place lors de son échange avec Husserl qu'il prend en un sens à partie. Nous l'avons vu, cela est le cas de sa compréhension de l'auto-affection comme hétéro-affection, qui serait inhérente à la conception husserlienne du temps, ainsi que de la notion d'écriture comme espacement, qui est la réponse derridienne à la théorie husserlienne du signe. La notion d'*alter ego* constitue une autre ressource importante qu'il retient de Husserl.

Husserl conçoit autrui, qui est pour lui l'autre sujet, comme une autre origine de sens. Ceci veut dire qu'on ne vise pas autrui à la manière d'un objet dans le monde. Aussi, il ne peut pas y avoir un accès direct à la vie intérieure d'un autre *ego*, qui ne se présente pas « en personne ». S'il est possible d'avoir une perception du corps d'autrui, sa « chair » (sa sensibilité animée par une volonté) n'est accessible qu'à travers ce que Husserl appelle une « apprésentation analogique », à travers l'expérience que le sujet a de soi-même. Ceci amène Derrida à parler de la

[663] Rodolf Bernet, « La voix du maître », *op. cit.*, p. 291.
[664] Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl…*, *op. cit.*, p. 207-208.

« non-présence » de l'autre. Or, Derrida usera de cette logique d'« apprésentation » pour traiter de l'intimité du sujet à soi-même. Dans *Le toucher*, il soutiendra que le sujet n'a pas un accès immédiat à sa vie intérieure, ou comme le dit Nancy, le sujet se touche lui-même comme un autre. Nous voyons bien le geste de Derrida qui subvertit le texte husserlien afin de le porter ailleurs. Alors que l'expérience du temps donne à voir que la possibilité d'une présence à soi non altérée ou encore l'idée d'une pensée pure ne sont que des chimères, la conception husserlienne *d'alter ego* conduit à l'impossibilité d'un rapport non-médié à soi-même.

On peut se demander à cet égard, avec Rudolf Bernet, s'il est juste de procéder à une lecture croisée de « la conscience intime du temps » et de la théorie husserlienne de la signification, en interprétant l'ensemble de l'œuvre de Husserl à la lumière de sa distinction entre indice et signe expressif, comme le fait Derrida dans l'essai *La voix et le phénomène*. « Les *Recherches logiques* (1900-1901) ont ouvert un chemin dans lequel, on le sait, toute la phénoménologie s'est enfoncée. Jusqu'à la 4ème édition (1928), aucun déplacement fondamental, aucune remise en question décisive »[665], écrit Derrida dans son « Introduction » à *La voix et le phénomène*. Ce n'est pas que Bernet conteste les prémisses de Derrida d'une impossibilité de distinguer entre l'indication et l'expression, ou encore celle d'une présence absolue à soi, mais il juge réducteur le fait d'y reconduire l'ensemble de la phénoménologie husserlienne. Non seulement y aurait-il suffisamment de témoignages dans le texte husserlien lui-même qui attestent du fait que sa « foi métaphysique » était chancelante, mais ses derniers écrits témoignent d'un intérêt pour le « monde de la vie ».

> On peut dire plus généralement que la nouveauté aussi bien que les faiblesses de la lecture de Husserl proposée par Derrida découlent de l'attention accordée aux phénomènes du *langage*. On peut difficilement soutenir que le sens dernier de la réduction phénoménologique se révèle déjà dans l'opposition entre expression et indication, mais l'interprétation de Derrida a cependant le très grand mérite de montrer que le sens de cette réduction est inséparable d'une certaine idée du

[665] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.* p. 1.

> langage. […] On peut se demander cependant si ce centrage exclusif de toute l'interprétation sur le langage n'est pas aussi le signe d'un nouveau « linguocentrisme » auquel Husserl s'était opposé avec une grande fermeté. Dire que la conception husserlienne du langage idéal de la logique soit "logocentrique" est possible, mais trivial ; il est difficile, par contre d'en dire autant de son projet d'une "généalogie de la logique" qui porte une attention toute particulière à l'expérience préprédicative. Cette expérience […] interroge aussi des phénomènes *non* logiques comme la facticité essentielle du cours de l'histoire, comme la responsabilité éthique pour l'état du monde…[666]

Les projets philosophiques de Husserl et de Derrida ne seraient donc pas si éloignés. Cette remarque de Bernet nous semble aller dans le sens de l'hommage que Derrida rend aussi à Husserl dans cet essai pour le moins particulier. Après tout c'est la pensée inédite du temps que Husserl élabore dans *Leçons* qui lui sert de leitmotiv pour élaborer sa notion de « différ*a*nce » ou sa conception de l'identité comme espacement. Quant aux libertés qu'il prend pour ce faire avec le corpus husserlien, Derrida dit lui-même de sa lecture de Husserl qu'elle n'a jamais eu la prétention d'un commentaire.

Si nous devons retenir quelques éléments des premiers essais de Derrida consacrés à la phénoménologie husserlienne qui vont nous guider dans la suite de notre parcours de l'œuvre derridienne, mentionnons son idée d'un « écart » à l'œuvre dans la présence à soi dont la voix phénoménologique serait une modalité privilégiée selon Husserl. Cette idée d'une différence d'avec soi (ayant sa source dans la notion husserlienne de rétention) qui atteste d'un décalage temporel dans la structure de la subjectivité transcendantale, nous la comprenons comme une manière de dire la finitude essentielle du sujet. C'est ici que se manifeste le penchant éthique de Derrida, si on peut dire, qui s'intéresse notamment à la ruine du sens, à la dimension physique, périssable, des signes linguistiques, insistant néanmoins sur le fait que ces considérations doivent faire partie d'une théorie de la signification. La vie transcendantale se voit ainsi rattrapée par la vie tout court qui doit, elle, composer avec la mort, ce corps physique qui se meurt, que ce soit

[666] Rudolf Bernet, « La voix du maître », *op. cit.*, p. 294-295.

l'écrit qui s'efface ou encore la maladie qui emporte le philosophe. Cet écart dans le soi qu'il constate à l'œuvre dans le mouvement temporel de la conscience montre selon lui que le dehors du monde ne peut être entièrement réduit; l'altérité, intérieure et extérieure, est partie prenante de la production de sens qui, pour être, doit s'incarner, se dire et s'écrire.

Il serait donc réducteur de ne voir dans le langage qu'une aide mnémotechnique, le support technique de la pensée, comme semble le faire Husserl, car le langage concourt à la production du sens et conditionne la constitution de la subjectivité transcendantale. C'est la notion d'écriture qui permet de rendre compte de cet entrelacement du monde de la vie et de la pensée. À ce titre l'écriture est une manière de composer avec la finitude, d'inscrire la mort dans la vie. L'écriture est le médium de la différence. Cette pensée de la différ*a*nce se veut une réponse à l'arrogance du *logos* métaphysique, l'œuvre d'un sujet théorique supposément maître de soi et du monde. Si la phénoménologie pense le sens comme objet idéal présent à une conscience dans l'intimité à soi, il s'agit pour Derrida de briser le doublet du « présent-vivant » en tant qu'« unité du concept, du logos et de la conscience dans une voix sans différance ». « *L'histoire de la métaphysique est le vouloir-s'entendre-parler absolu*. Cette histoire est close quand cet absolu infini s'apparaît comme sa propre mort »[667], lit-on en conclusion à *La voix et le phénomène*. L'écriture est ainsi une manière de poser autrement la question du sens, « "au-delà" du savoir absolu ». Et qui mieux qu'Emmanuel Levinas pour sensibiliser Derrida à la possibilité de penser autrement ?

1.4 L'origine est-elle grecque ?

Nous avons vu que le point d'entrée de Jacques Derrida dans la philosophie fut le questionnement phénoménologique de l'origine du sens. Sa rencontre avec la phénoménologie

[667] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 115. Italiques dans le texte.

husserlienne amena Derrida à s'intéresser à la place du langage dans le processus de la pensée, ou plus précisément de la constitution du sens. Nous l'avons ainsi vu infléchir la conceptualité husserlienne en direction d'une pensée de la différence et de l'hétéro-affection qui prend forme autour d'un problème de corporéité, qui, tel que montré, se porte au-delà de la distinction abstraite entre langage constituant et langage constitué, pour témoigner d'une sensibilité aux questions relevant de la précarité et de la fragilité de l'existence avec lesquelles la pensée doit composer. Cette dimension éthique se précisera dans la suite de l'œuvre. Or, nous voyons déjà dans ces premiers textes un appel à l'humilité du sujet pensant. Dans la prochaine section, il s'agira de se demander si l'analyse originale de Derrida dans *La voix et le phénomène* n'était pas en partie influencée par la lecture de Levinas dans l'essai de 1964 « Violence et métaphysique ». Nous nous demandons en effet si le motif de l'écriture n'occupe pas une place semblable à celui du corps dans la pensée levinassienne. Enfin, cette discussion donne un bref aperçu du contact des deux pensées qui sera approfondi dans la troisième partie de notre thèse.

1.4.1 La subversion levinassienne de la tradition philosophique

L'essai « Violence et métaphysique » s'avère un point tournant pour la pensée de Jacques Derrida. C'est un commentaire percutant du premier livre majeur d'Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. Derrida se porte en un sens à la défense de la tradition philosophique « contre »[668] la remise en question frontale par Levinas des tenants et aboutissants de la façon « grecque » de poser la question du sens. Nous avons vu que Levinas s'en prend à la primauté de l'être dans la tradition philosophique depuis les Grecs, mettant en branle une logique de possession qui a

[668] Dans les deux sens déjà mentionnés du mot « contre » qui dit à la fois la proximité et l'opposition. Pensons ici au mot allemand « Gegenwart » qui associe les deux significations « tout contre » et à « l'encontre ». *Cf*. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 83-84.

envahi toutes les sphères de l'existence, emprise de l'ontologie qu'il conçoit sous le prisme de la « totalité ». Autrement dit, le discours rationnel, quelle que soit sa forme dans l'histoire de la philosophie[669], aurait sacrifié l'Autre au Même, le « même » référant au « moi » que Levinas considère comme une identité close sur elle-même.

Derrida met en évidence l'ambiguïté du geste philosophique levinassien. Levinas, qui interprète l'histoire de la philosophie dans le sens d'une « hégémonie du même », appelle à la prise en compte d'une autre source d'intelligibilité, le dire judaïque, qui est un langage d'invocation et d'enseignement plus à même de respecter l'altérité radicale de l'autre que le discours logique. Bien que sa démarche se veuille étrangère au *logos* grec, Levinas choisit néanmoins la voie de la raison et de la philosophie, ainsi que l'appareil conceptuel et la langue prédicative des Grecs ayant comme fondement le verbe « être », pour dire la nécessité de sortir de cette tradition, remarque non sans stupéfaction Derrida dans son essai. Bien que la tradition hébraïque soit l'horizon spirituel de sa réflexion éthique, Levinas ne fait pas appel aux textes bibliques pour asseoir ses prémisses éthiques. Dans un geste qui rappelle celui de Rosenzweig, il invoque plutôt la rencontre interhumaine ou ce qu'il appelle le rapport de « face-à-face »; la rencontre avec le visage d'autrui oblige au respect et à la responsabilité pour sa mortalité[670]. Qui plus est, contre ce qu'enseigne la tradition philosophique, Levinas insiste sur l'« extériorité absolue de l'Autre » par rapport au moi, extériorité que Levinas ne pense pas en termes de

[669] Rappelons que Levinas identifie deux exceptions à cette violence du « même » dans l'histoire de la philosophie, l'idée platonicienne d'un « Bien au-delà de l'être » ainsi que le « Désir de l'Infini » chez Descartes.

[670] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 225. Voir également Stéphane Moses, « Au cœur d'un chiasme, Derrida et Levinas, Levinas et Derrida », Marc Crépon et de Frédéric Worms (dir.), *Derrida et la tradition philosophique,* Paris, Galilée, 2008, p. 113-114. Il en irait ainsi d'une forme renouvelée d'empirisme. Nous n'allons pas ici rediscuter ces notions centrales dans l'argumentaire de Levinas que sont la relation de « face-à-face » ou le « visage ». Pour plus de précisions nous renvoyons le lecteur à la première partie de cette thèse.

spatialité et de visibilité. Nous l'avons vu, cela réfère plutôt à l'asymétrie ou à l'altérité irréductible de l'autre. Mais alors, demande Derrida, pourquoi maintenir le terme d'extériorité pour dire la transcendance d'autrui par rapport au moi ? Si Derrida ne ménage pas ses mots, allant jusqu'à traiter la démarche levinassienne de « non-philosophie »[671], il est indéniablement marqué par son audace.

1.4.2 L'autre n'a de sens que pour un *ego*

Derrida souscrit encore dans son commentaire de 1964 aux prémisses logiques du discours philosophique et de la phénoménologie husserlienne voulant que l'autre se donne au moi en tant qu'*alter ego*, ce qui serait selon lui la seule façon de respecter sa non-phénoménalité : « *Mon monde* est l'ouverture où se produit toute expérience, y compris celle qui, expérience par excellence, est transcendance vers autrui comme tel. Rien ne peut apparaître hors de l'appartenance à « mon monde » pour un "Je suis". »[672] Il faut entendre par là que l'autre se présente au sujet dans la structure de l'expérience constituante qui a la forme du « présent-vivant », qui est la seule manière de connaître, soutient encore Derrida en 1964, bien qu'il reconnaisse tout de même la violence d'une telle nécessité. Si la pensée philosophique, comme mise en discours du sens, est indéniablement violente, il s'agit là d'une « violence transcendantale » qui tient à la structure même de l'activité pensante comme intentionnalité ou visée de l'autre, et non d'une violence morale. « Que l'autre n'apparaisse comme tel que dans son rapport au même, c'est une évidence que les Grecs n'avaient pas eu besoin de reconnaître dans

[671] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 226.
[672] *Idem*, p. 193.

l'égologie transcendantale qui la confirmera plus tard, et c'est la violence comme origine du sens et du discours dans le règne de la finitude. »[673]

Or, Levinas entend contre la tradition penser l'autre « hors d'une relation au même ». Ce faisant, il abandonne en quelque sorte le droit de parler philosophiquement de l'autre, note Derrida. Il se porte à la défense de Husserl à qui Levinas reproche d'avoir sacrifié l'autre à la violence du même. Il objecte à Levinas que l'autre n'apparaît à l'*ego*, privé d'accès à sa vie intérieure, que par analogie, donc en tant qu'autre. Nous l'avons déjà remarqué, pour Husserl, l'autre est un *ego* transcendantal au même titre que le moi, voire une autre « origine du monde ». Derrida semble davantage séduit par la perspective d'une « non-phénoménalité » de l'autre, ce qu'il appellera dans *La voix et le phénomène* une « non-présence originaire ». Cela est d'autant plus surprenant que Derrida reproche en un sens à Levinas, qui distingue entre la lettre et l'esprit de la phénoménologie husserlienne, de prendre des libertés avec le texte husserlien[674]. Or, nous venons de le voir, trois ans plus tard il insinue que la « différ*a*nce » serait contenue dans la phénoménologie husserlienne. À notre tour de nous demander si Husserl aurait acquiescé à une telle interprétation de son œuvre.

Une divergence de taille se dessine ici entre les deux philosophes : alors que Levinas fait de l'« eschatologie » ou de la « paix » l'horizon de la relation éthique, Derrida insiste déjà sur la finitude et les limites de la pensée et de l'histoire humaines, inévitablement violentes[675]. Nous l'avons vu, par exemple, au sujet de l'idéalité du sens qui, devant passer par le langage, être dit et écrit, comporte forcément un risque d'oubli ou de perte[676]. Est-ce dire pour autant que la philosophie en tant qu'une des modalités de la pensée a préséance sur l'éthique ou la foi

[673] *Idem*, p.189.
[674] *Idem*, p. 128-129.
[675] *Idem*, p. 192-193.
[676] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 91.

religieuse ? Ce n'est pas ce que dit Derrida. Sans toutefois nous avancer sur ce terrain, disons que pour Derrida la pensée philosophique doit composer avec cette finitude de l'existence humaine. Il convient de remarquer que déjà dans ce texte, Derrida insiste sur la nécessité que la connaissance de l'être passe par le signe, le sens devant s'incarner dans le langage qui, comme tout corps dans le monde, tel le visage levinassien, est mortel.

1.4.3 « Ni Juif, ni Grec, à la fois Juif et Grec »

Si Derrida juge téméraire le projet levinassien d'une « sortie » hors du *logos* grec, il est tout de même saisi par l'audace levinassienne, qui, « ni Juif, ni Grec, à la fois Juif et Grec », oblige le discours logique à s'ouvrir à une syntaxe autre.

> Cette ouverture est celle d'une question posée, dans l'inversion de la dissymétrie transcendantale, à la philosophie comme logos, finitude, histoire, violence. Interpellation du Grec par le non-Grec du fond d'un silence, d'un affect ultra-logique de la parole, d'une question qui ne peut se dire qu'en s'oubliant dans la langue des Grecs; qui ne peut se dire, en s'oubliant, que dans la langue des Grecs. Étrange dialogue entre la parole et le silence[677].

Tout ce qu'une pensée critique peut faire, c'est procéder à un déplacement de la syntaxe conceptuelle grecque, ce qui ne peut se faire que de l'intérieur du discours philosophique. Derrida appelle néanmoins au dialogue du Grec et du Juif, de la phénoménologie et de l'eschatologie. « C'est le point où nous semble-t-il, par delà tous les malentendus sur la littéralité de l'ambition husserlienne, la phénoménologie et l'eschatologie peuvent interminablement *entamer* le dialogue, s'entamer en lui, s'appeler l'une l'autre au silence. »[678] Si Levinas avait tort de croire pouvoir échapper à la logique et au langage grecs, il aura tout de même réussi à sensibiliser Derrida à la possibilité d'une autre origine du sens, d'une autre source

---

[677] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 196. Difficile de dire ce que Derrida entend par « affect ultra-logique ». Ce n'est pas sans faire penser à la notion de vie ultra-transcendantale avancée dans *La voix et le phénomène*.

[678] *Ibid*. Le dialogue concerne, si nous avons bien suivi Derrida, le statut du langage, la question de l'origine du sens concernant au plus haut point le rapport du langage et de la pensée.

d'intelligibilité, voire d'une autre vérité ensevelie sous les sédiments grecs et qu'il est indispensable d'arracher à l'oubli.

Il est à cet égard remarquable que François Laruelle use d'une formule analogue pour rendre compte de l'écriture derridienne, en tant qu' « écriture qui n'est ni juive ni grecque, à la fois juive et grecque. »[679] Et Laruelle de poursuivre : « Derrida a lui-même lu Levinas en montrant combien celui-ci "souffre" d'un symptôme grec. Peut-être faudrait-il à l'avenir lire Derrida de manière inverse, ou presque inverse : en montrant combien il "souffre" d'un symptôme juif (si cette formule a encore un sens et lequel). »[680] La force de l'écriture de Derrida, suggère Laruelle, tiendrait peut-être à la violence avec laquelle il a su, dans les pas de Levinas, imposer cette syntaxe mixte, qui est loin d'aller de soi. Dans les pas de Levinas, car dans l'essai « En ce moment même, dans cet ouvrage, me voici » de 1980, deuxième commentaire que Derrida a consacré à Levinas, et qui concerne l'œuvre majeure *Autrement qu'être* (1974), il s'agit pour lui non plus d'interroger l'« incohérence » du geste philosophique levinassien, mais de « comprendre comment une telle tension peut fonctionner dans le corps même [de ce] texte »[681]. Est-ce dire dès lors que les écritures des deux philosophes se valent ? Il est trop tôt pour nous de répondre à cette question qui nous occupera tout au long de ce travail. François Laruelle répond, lui, par la négative, car Derrida, à la différence de Levinas, s'emploierait selon lui à faire communiquer les traditions juive et grecque, alors que Levinas n'aurait fait qu'un usage intéressé du *logos* grec. « Il [Derrida] est donc deux fois sans identité alors que Levinas ne l'est qu'une fois… Levinas aura voulu rendre le judaïsme philosophant, mais sans payer sa dette à la

[679] François Laruelle, *Les philosophies de la différence. Introduction critique*, Paris, PUF, 1986, p. 125.
[680] *Idem*, p. 125.
[681] Stéphane Moses, « Au cœur d'un chiasme, Derrida et Levinas, Levinas et Derrida », *op. cit.*, p. 127.

philosophie : c'est Derrida qui paie cette dette avec toutes les apories d'un échange nécessaire mais impossible. »[682] Derrida n'aurait « ni la rigueur judaïque, ni la non rigueur philosophique de Levinas ».

C'est donc dire que certains appellent encore « philosopher » ce geste derridien aporétique de vouloir rester Grec tout en cherchant à déconstruire le *logos* grec. C'est peut-être plus que Derrida lui-même. On lit en conclusion de *La voix et le phénomène* :

> Pour ce qui "commence" alors, "au-delà" du savoir absolu, des pensées *inouïes* sont réclamées qui se cherchent à travers la mémoire des vieux signes. Tant que la différance reste un concept dont on se demande s'il doit être pensé à partir de la présence ou avant elle, elle reste un de ces vieux signes ; et il nous dit qu'il faut continuer indéfiniment à interroger la présence dans la clôture du savoir. Il faut l'entendre ainsi et autrement. Autrement, c'est-à-dire dans l'ouverture d'une question inouïe n'ouvrant ni sur un savoir ni sur un non-savoir comme savoir à venir. Dans l'ouverture de cette question *nous ne savons plus*. Ce qui ne veut pas dire que nous ne savons rien, mais que nous sommes au-delà du savoir absolu (et de son système éthique, esthétique ou religieux) vers ce à partir de quoi sa clôture s'annonce et se décide. Une telle question sera légitimement entendue comme *ne voulant rien dire*, comme n'appartenant plus au système du vouloir-dire[683].

Trois ans après l'essai « Violence et métaphysique », Derrida rend donc en un sens un hommage « silencieux » à Levinas, qui donne le ton pour ce qui sera son « propre » projet philosophique. Bien qu'il n'évoque pas ici la pensée levinassienne, cette conclusion fait écho au propos à la fois admiratif et critique qu'il tenait à l'endroit de Levinas dans son essai de 1964[684]. Reste encore à déterminer quelle est cette « question inouïe ». Si dans « Violence et métaphysique » Derrida laissait encore penser que « la pensée ne saurait être autre que grecque », à peine trois ans plus tard, il se réclame d'un ailleurs, d'un lieu extérieur à la tradition métaphysique à partir duquel ouvrir celle-ci à l'autre. Il appellera plus tard ce « non-lieu » du nom de « *khôra* » , mot grec qu'il investit autrement.

---

[682] François Laruelle, *Les philosophies de la différence*, *op. cit.*, p. 128.
[683] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 115-116.
[684] Leonard Lawlor avait remarqué que la conclusion à *La voix et le phénomène* s'apparentait aux propos que tient Levinas dans son introduction à *Totalité et infini*.

1.4.4 Et si le corps *était* l'écriture?

Si, pour des raisons de cohérence théorique, nous avons jugé plus opportun de traiter en bloc des essais de jeunesse de Derrida qui sont essentiellement des commentaires de Husserl, et donc touché déjà à la question de la « déconstruction de la métaphysique » qui prend forme dans *La voix et le phénomène*, on peut néanmoins soupçonner que « Violence et métaphysique » a influencé le propos de *La voix et le phénomène*, ce bien que le nom de Levinas y soit à peine mentionné. Il ne serait pas exagéré de dire que Derrida acquiesce dans ce dernier essai à la critique levinassienne de la tradition philosophique qu'il avait jugée téméraire quelques années plus tôt. Si, au moment de « Violence et métaphysique », Derrida semblait consentir à la « violence » inévitable du *logos* grec, faisant de la structure égoïque la condition de toute expérience, voilà qu'il remarque au moment de *La voix et le phénomène* que cela reconduit forcément à la suprématie du présent. Comme le constate Paola Marrati, Derrida évolue d'une pensée « prudente », qu'elle associe à ses premier commentaires de Husserl, vers une pensée de la démesure[685] qui est surtout caractéristique de ce que certains appellent le « tournant éthique » de sa pensée dans les années 1990, lorsque Derrida fait explicitement du geste philosophique de la déconstruction une question de justice[686].

Les deux philosophes critiquent la préséance du présent qui est le temps du *logos* grec, et défendent une conception diachronique du temps, s'intéressant à un passé immémorial qui aurait infléchi la trajectoire du sens. C'est à ce « passé qui n'a jamais été présent » que se réfère la notion de « trace », qu'on retrouve chez les deux philosophes, avec des nuances importantes

[685] Paola Marrati, « Éthique, écriture, historicité », *op. cit.*.
[686] *Cf. Force de loi*, Paris, Éditions Galilée, 1994. Nous en traiterons plus en détail dans la troisième partie.

cependant[687]. Ce qui importe pour notre propos, c'est que Levinas pense ce bouleversement ou cette ouverture au temps de l'autre, qu'il qualifie d'éthique, en termes de sensibilité. Nous l'avons vu, c'est en tant que corps sentant, jouissant et vulnérable, que le moi s'ouvre et s'expose à l'autre. Le sujet est arrêté dans son existence autocentrée par la vulnérabilité du visage de l'autre, qui le met en question et l'oblige irrémédiablement à la responsabilité infinie pour l'autre. Dans son irréductibilité, l'altérité de l'autre, évoque ou fait écho à une transcendance que dans ses dernières œuvres Levinas n'hésite plus à appeler « Dieu », bien que nous avons vu que Levinas insiste pour dire que cette transcendance se révèle dans la relation interhumaine.

Derrida opte, lui, pour l'écriture afin de penser la question de la signification en tant que la trace d'une différance « originaire » tournée vers un ailleurs, qui évoque à la fois un passé immémorial et l'« à-venir », comme il dit, dans le sens que « la justice reste à venir »[688]. Cela veut dire que la question de la justice, du sens de l'être, appelle toujours à être reposée. Cela veut aussi dire que la pensée derridienne ne consisterait que dans l'écoute de cet appel venant de

---

[687] Nous allons traiter, dans la troisième partie de la thèse, de la proximité et des divergences entre les deux pensées. Mentionnons pour l'instant que Derrida se montre réticent à l'égard de la persistance de certains motifs dans la pensée levinassienne, telle la fraternité, et ne partage pas les oppositions qu'on y rencontre : droiture du visage / équivocité du phénomène, parole vivante / écriture, paix eschatologique / violence, humain / animal, qui maintiennent selon lui la pensée de Levinas dans la tradition métaphysique. Pour ce qui est de sa notion de « trace », bien que Derrida reconnaisse l'influence levinassienne, il renvoie aussi à Nietzsche, à Freud et à Heidegger. *Cf. De la Grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 102-104. Ce qui distingue essentiellement la conception derridienne de la « trace » de celle de Levinas, c'est que chez ce dernier la « trace » renvoie en dernier ressort à l'infinité dans le visage de l'autre qui prend sens à partir d'un passé immémorial ou rapport originaire à l'autre; quant à la notion derridienne de « trace », elle se complexifie par des renvois à la psychanalyse ou encore à la différence ontologique chez Heidegger; il n'y a pas chez lui l'idée d'une origine simple, d'emblée différée ou compliquée, et la « trace » dit cette absence d'origine pure. La « trace » désigne ainsi la « différance dans le temps », ou l'espacement dans le même, et évoque l'ouverture de la sphère transcendantale au dehors, à l'extériorité. Voir Martin Hägglund, « The Necessity of Discrimination : Disjointing Derrida and Levinas », *Diacritics*, vol 34, no.1, Spring 2004, p. 44-45.

[688] *Cf. Force de loi* et *Spectres de Marx*, dont il sera question dans le troisième chapitre ainsi que dans la troisième partie de la thèse.

l'autre, en tant que « laisser venir » « ce qui vient », qui « ne cesse pas de venir »[689]. C'est comme si Derrida avait refusé, dans les années 1960, de suivre Levinas sur la trace de Dieu pour le penser autrement, ce sur quoi il s'expliquera dans son mot d'*Adieu à Emmanuel Levinas*[690]. Sa démarche n'est peut-être pas si différente du geste levinassien. Et en effet, dans son commentaire de 1980, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », Derrida fait la remarque suivante : « Je n'entends plus ta voix, je la distingue mal de la mienne, de tout autre, ta faute me devient illisible tout à coup. »[691] Peut-être la question de l'écriture n'est-elle pas étrangère à la voie du corps, suggère aussi Paola Marrati dans un essai consacré aux deux philosophes, sans vraiment s'y attarder, laissant tout de même entendre qu'elle ne se confond pas. Ce faisant, Paola Marrati nous invite, c'est du moins ainsi que nous avons perçu cette remarque, à interroger plus avant cette différence dans les trajectoires philosophiques des deux philosophes, sensibles à l'appel de l'autre[692]. Cette remarque de Paola Marrati n'a cessé de résonner comme un mantra qui est venu troubler une première interprétation trop convenue de Derrida, confirmant de la sorte cet attrait instantané et déconcertant qu'avait exercé sur nous sa syntaxe de l'« indécidable »[693].

---

[689] Jean-Luc Nancy, « Sens elliptique », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 180, no. 2, 1990, p. 339 et p. 347.

[690] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 67-70 entre autres. Déjà dans « Violence et métaphysique », ou encore dans *De la grammatologie*, Derrida critique la compréhension levinassienne de l'« absolument autre » ou de Dieu comme infinité positive, ce qui risque selon lui de reconduire la compréhension de l'identité comme présence à soi, voire comme totalité. Voir « Violence et métaphysique », *op. cit.* p. 168. Nous aurons l'occasion de revenir dans le prochain chapitre notamment sur l'alliance problématique selon lui entre « autrui » et le « tout autre » chez Levinas.

[691] Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », *Psyché*, *op. cit.*, p. 59.

[692] Nous avons vu que la notion d'altérité chez Levinas s'alimente de la tension entre « autrui » qui est l'autre humain et l'infinité dans le visage, qui prend le sens à la fois du « tiers » et de l' « illéité » ou l'« absolument absent »; cette tension se reflète dans la relation ambiguë entre les notions de justice et d'éthique. Cette question se compliquera davantage chez Derrida, ainsi que nous le montrerons dans les chapitres suivants.

[693] Paola Marrati, « Éthique, écriture, historicité », *op. cit.*. Il va sans dire que notre dette ainsi que notre gratitude à l'égard de Paola Marrati sont inestimables et vont au-delà de ce qui pourrait être

Pour comprendre pourquoi Derrida a mis au centre de sa réflexion philosophique l'écriture (plutôt que le corps) nous avons été entraînée à la source du questionnement derridien, sa rencontre avec Husserl qui l'a sensibilisé à la problématique du signe qui, comme on l'a vu, *à la fois* libère et hypothèque l'idéalité du sens, et de l'écriture dans sa double acception, *à la fois* âme et corps. Si Husserl n'y avait pas vu d'inconvénient, Derrida a fait de cette existence parallèle du langage une aporie qui mettait en cause le projet même de la phénoménologie transcendantale. C'est aussi à l'école de Husserl, dans le vécu phénoménologique, que Derrida découvre la question énigmatique de la « vie », qui dit « l'étrange unité de ces deux parallèles », et apprend qu'il y avait là une possibilité inouïe pour la pensée inscrite à même la phénoménologie husserlienne. Si Husserl avait néanmoins insisté pour préserver la pureté de la conscience transcendantale, selon Derrida, le mouvement temporel de la conscience décrit plutôt une vie transcendantale qui est toujours déjà habitée par l'altérité, l'hétéronomie, ou la différ*a*nce, étant la structure même de la conscience. Or, cette mise en question de la présence à soi de la conscience « ne serait qu'une étape de la responsabilité pour l'autre », soutient Levinas dans un court commentaire de *La Voix et le Phénomène*[694].

1.4.5 « Tout autrement »

Dans un texte court mais très percutant daté de 1973, « Tout autrement », qui est à notre connaissance le seul texte que Levinas a consacré à la pensée de Derrida, il répond à la critique derridienne dans « Violence et métaphysique » en retournant son argument. Après avoir souligné la témérité d'une pensée s'employant à « la défection de la présence conduite jusqu'à la défection

---

perçu comme un infléchissement de notre problématique de thèse, qui n'est en soi rien d'anodin. Si nous avons opté pour les pensées de Levinas et de Derrida – il serait plus juste de dire qu'elles se sont imposées à nous – c'est qu'elles portent à l'expression une quête qui nous habite depuis longtemps.

[694] Paola Marrati, « Éthique, écriture, historicité », *op. cit.*.

du vrai », et qui tout en employant le verbe « être », s'emploie à déconstruire la forme de « présent-vivant », Levinas salue le courage philosophique d'un tel geste; entreprise « folle » qui joue dangereusement avec la question de la vérité, toujours différée.

> Désormais les significations ne convergent pas vers la vérité. Ce n'est pas elle la grande affaire! […] D'où l'usure du signifié. Elle libère un système de signes, de signifiants sans signifié, d'un langage qui ne guide plus aucun plein sens. En guise de dissémination, se dit ainsi la différance en laquelle la présence se déconstruit, un ajournement sans échéances à respecter qu'est le temps ou, plus exactement, qu'est le passe-temps lui-même. Jeu dans les interstices de l'être…[…] On pourrait être tenté de tirer argument de ce recours au langage logocentrique contre ce langage même, pour contester la dé-construction produite. […] Voie que peut-être Derrida lui-même n'a pas toujours dédaignée dans sa polémique[695].

Après avoir flirté un instant avec la tentation de discréditer le geste derridien comme procrastination hasardeuse, Levinas compare la tentative derridienne de déconstruction de la métaphysique de la présence par la voie du signe à son propre projet philosophique.

> Le signe, comme le Dire, est l'événement extra-ordinaire – à contre-courant de la présence – d'exposition à autrui, de la sujétion à autrui, c'est-à-dire l'événement de la subjectivité. Il est l'un-pour-l'autre. Il est la signification…Nous demandons : d'où vient le signe dont est faite la présence qui manque à elle-même ou la diachronie inassemblable dont est faite la créaturialité[696]?

Comme si la différ*a*nce, qui reprend en reformulant le problème husserlien de l'origine du sens, se devait d'emprunter la voie de l'eschatologie. Nous l'avons vu, la question de l'ouverture du sens (la signifiance éthique) est pour Levinas la question de la responsabilité pour l'autre humain, question qui est celle de l'avènement d'une subjectivité obligée toujours déjà à autrui, dont l'infinité invoque le commandement de Dieu qui oblige à la miséricorde pour le prochain. Ce à quoi Derrida « se refusera probablement », soupçonnait déjà Levinas.

---

[695] Emmanuel Levinas, « Tout autrement », dans *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 84, p. 85. Cet essai a d'abord été publié dans la revue *L'Arc*, no. 54, 1973. Consulter aussi les remarques de Levinas à l'endroit de Derrida dans *Altérité et transcendance*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1995, p. 175-176.

[696] Emmanuel Levinas, « Tout autrement », *op. cit.*, p. 88. Le « Dire », rappelons-le, désigne chez Levinas le langage expressif qui respecte l'autre en sa singularité, ce qui serait le propre du langage qui profère un enseignement, et correspond à l'interruption éthique du « Dit », ou du langage entendu comme système de signes, qui évoque la violence du « même » que Levinas attribue à l'être, ou encore à la rationalité, qui fait de l'autre un objet de connaissance.

> Nous n'allons pas prolonger la trajectoire d'une pensée du côté opposé à celui où son verbe se dissémine. La ridicule ambition d' "améliorer" un vrai philosophe n'est certes pas dans notre dessein. Le croiser sur son chemin est déjà très bon et c'est probablement la modalité même de la rencontre en philosophie. En soulignant l'importance primordiale des questions posées par Derrida nous avons voulu dire le plaisir d'un contact au cœur d'un chiasme.[697]

Nous allons montrer dans ce qui suit que le chemin qu'empruntera Derrida, s'il est parsemé de bien des détours, malgré les écarts et différences entre les deux penseurs, croise à plusieurs égards la trajectoire levinassienne. Aussi invraisemblable que cela puisse paraître, il n'est pas tout à fait incongru de lire Derrida comme un penseur de la subjectivité, à condition que le sujet ne prétende pas, telle la pensée du sujet moderne, aux privilèges de la maîtrise ou de la présence à soi. Le sujet s'entend chez Derrida « tout autrement », pour reprendre les mots de Levinas. Il vient à soi en s'expropriant, en s'altérant, ne cessant de se disséminer. Tel Levinas, il en va dans son œuvre d'un sujet-survivant[698], à la fois hanté et heureux, hanté par la mémoire des injustices passées, et heureux de vivre[699]. Ce qui ne veut pas dire que cela s'entend de la même manière chez les deux philosophes. Qui mieux que Derrida nous a enseigné qu'il faut « dire *oui* à "ce qui arrive" », affirmation de la vie qui est promesse, car la vie c'est la « sur-vie », « la vie plus que la

---

[697] *Idem*, p. 89.

[698] Il peut sembler hasardeux de désigner la notion de subjectivité qui se dégage de la pensée de Derrida à l'aide du thème de la « survivance », motif on ne peut plus chargé. Derrida ne l'a pas fait à notre connaissance, du moins pas en ces termes. Nous nous permettons néanmoins de renvoyer à un passage, extrait du dernier entretien qu'il a donné à Jean Birnbaum : « la question de la survie ou du sursis, qui m'a toujours hanté, littéralement, à *chaque instant* de ma vie, de façon concrète et inlassable, se colore autrement aujourd'hui. Je me suis toujours intéressé à cette thématique de la survie, dont le sens *ne s'ajoute pas* au vivre et au mourir. Elle est originaire : la vie *est* survie. […] Tous les concepts qui m'ont aidé à travailler, notamment celui de trace ou du spectral, étaient liés au survivre comme dimension structurale et rigoureusement originaire. » Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin : entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2004, p. 26. Ceci amène Jean Birnbaum à qualifier l'écriture derridienne d'« écriture de la survivance », p. 31, et la démarche de déconstruction comme « une interminable éthique du survivant », p. 53. Or nous verrons, la question de la survivance se soutient chez lui d'une dimension spectrale.

[699] Nous avons vu dans la première partie qu'il y a une dimension de jouissance à la conception levinassienne de la sensibilité. Cela étant, le philosophe s'est employé après les textes de 1946-1947 à réprimer cet aspect, ce dont témoigne notamment la reformulation de la notion d'amour. Nous reprendrons le fil de cette question dans le deuxième chapitre de la troisième partie.

vie »[700], c'est la vie en tant qu'elle fait signe vers l'autre. Se met alors en place une éthique exigeante de l'hospitalité qui n'est pas sans rappeler l'injonction levinassienne d'une responsabilité infinie envers autrui, qui est, chez Derrida, le fantôme, « celui (ou cela) qui n'est pas là ». « Apprendre à vivre avec les fantômes », disait-il dans *Spectres de Marx*, c'est ça la responsabilité. Il s'agira de montrer dans les prochains chapitres comment se déploie cette pensée de la subjectivité que nous prêtons ainsi au philosophe, en montrant les lieux de tension dans son œuvre où elle est perceptible. Elle se déploie à la jonction de la vie et de l'œuvre. De quelle « vie » s'agit-il ? Celle-là même qui s'exprime en marge des textes de Derrida philosophant à même la vie, qui s'abreuvent à cette existence qui transperce dans l'écriture : du Derrida vivant, mangeant – pour reprendre un de ses titres[701], en somme incarné, de l'animal, du mâle, du juif français d'Algérie. Cet entrelacement de la vie et de la philosophie dans l'œuvre de Derrida, comment l'entendre ? Notre fil conducteur c'est le corps, dans sa double signification, de corps physique et de corpus ou écriture.

[700] « [L]a déconstruction est du côté du *oui*, de l'affirmation de la vie », affirme Jacques Derrida dans *Apprendre à vivre enfin*, *op. cit.*, p. 54-55.

[701] Voir Jacques Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », entretien avec Jean-Luc Nancy, dans *Cahiers Confrontation*, 20, 1989. Repris dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 269-301. Nous verrons que pour Derrida, manger, qui n'est pas seulement la fonction biologique qui permet de se maintenir en vie, c'est le paradigme de la subjectivité dans la tradition philosophique qui consiste à incorporer l'autre. Voir aussi François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque du collège international de philosophie », 2001, p. 228.

« qui suis-je si je ne suis pas ce que j'habite et où j'ai lieu »[702]

Deuxième chapitre : « Sans demeure »

Dans *La voix et le phénomène*, à partir de sa critique de la conception husserlienne de la voix phénoménologique comme présence, Derrida appelle à une autre pensée de la « vie », au-delà du concept husserlien de « présent-vivant ». Cette notion de Husserl laisse en effet entendre à une plénitude du sens dans la présence à soi de la conscience, ce dont rend compte le couple « vouloir-dire ». Or, le « concept ultra-transcendantal » de vie que Derrida met de l'avant dans cet essai, sans véritablement le définir, donnant à entendre qu'il est une tâche pour la pensée, sa pensée, devait rendre compte du caractère aporétique et hétérogène de la « vie », une vie qui ne suspend pas la vie courante, ni ne rejette la mort hors de ses gonds, mais qui les intègre; une vie qui est *à la fois* plus et moins que la vie humaine, qui se passe entre les vivants, l'humain et l'animal, ou encore entre le vivant et le non-vivant, écart dans le soi qu'il faut comprendre comme ouverture à l'autre dont rend compte la notion d'écriture, qui condense l'ensemble du questionnement derridien.

L'écriture, qu'il arrive à Derrida de rendre comme « archi-écriture » pour contester le postulat d'une origine pure du sens, a en effet généré un ensemble conceptuel ouvert, tels la différ*a*nce, la trace, l'hymen, le pharmakon, le spectre, etc. Ces termes, qui ne s'équivalent pas, rendent compte de cette opération complexe de différenciation de soi qui fait la particularité de la pensée de la déconstruction. C'est cette dynamique productrice des différences, que Derrida appelle la différ*a*nce. Or, cela se soutient de la conception de l'écriture comme trace ou répétition

[702] Jacques Derrida, « Circonfession », dans Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, « Les contemporains », 1991, p. 279.

de la présence que le philosophe a élaborée à partir de la notion husserlienne d'objectivité idéale en tant que répétition du sens originaire sous le signe du même, ce qui permet, selon Husserl, d'établir la vérité scientifique. Pour Derrida, cependant, cette répétition est inhérente au sens qui n'est pas une origine pure, puisque la répétition implique l'altération. C'est pourquoi Derrida dit que la trace inscrit la mort dans la présence, qu'il entend comme non-présence, ce qui l'amène à dire que l'écriture est « d'essence testamentaire »[703]. Cette dynamique de répétition à l'œuvre dans l'écriture engage la question de la production du sens dans une logique de la « survie », qui sera développée dans *Spectres de Marx* et *Le toucher*.

Bien qu'il faille attendre un certain temps avant que Derrida ne développe cette notion « ultra-transcendantale » de la vie qu'il ne fait que mentionner dans *La voix et le phénomène*, il donne déjà à entendre que la question de la vie est centrale à sa critique de la métaphysique de la présence, à laquelle appartient selon lui la phénoménologie husserlienne. Derrida est préoccupé dans ce texte par la réhabilitation de la dimension corporelle du langage que Husserl avait exclue dans ses considérations de la question de la constitution du sens phénoménal, du fait que la corporalité du langage et l'opacité qui lui est associée risquaient de compromettre l'impératif phénoménologique d'une signification pleinement présente à la conscience. L'enjeu discuté dans cet essai reprend la discussion de l' « Introduction » à *l'Origine de la géométrie*, concernant le passage de la couche pré-expressive, sensible et subjective, du sens, à une signification qui aurait une validité objective, ce dont rend compte le mouvement de temporalisation de la conscience qui concerne le processus d'objectivation du sens, ou ce que Husserl appelle l'idéalité. Comme nous l'avons remarqué, la constitution du sens objectif soulève la question du statut du langage dans le

[703] Voir Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 100, voir p. 100-103. *Cf*. Mario Vergani, « Itérabilité », in Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, p. 109.Voir aussi Paola Marrati, « Éthique, écriture, historicité », *op. cit*..

processus de constitution du sens. Portant son attention en particulier sur la question de l'incorporation du sens, qui est pour Derrida une question d'inscription de l'espace et de l'extériorité dans le temps intime de la conscience, ce dernier insiste pour dire que cette différenciation de soi dans le mouvement de signification participe non seulement de la production du sens mais en est la condition même. C'est ainsi qu'il faut comprendre son affirmation d'une différ*a*nce pré-originaire qui précéderait toute origine de sens que la tradition voudrait pure, ce qui est la manière pour Derrida de déplacer le questionnement husserlien sur la genèse, qui concerne, comme nous l'avons noté, le rapport de la pensée et de l'histoire. Faisant de sa critique du « présent vivant » la clef de sa discussion de la conception husserlienne du signe, Derrida suggère que la notion de vie concerne cet écart dans le soi, qui n'est ni pleinement conscient, ni entièrement dans le monde. Ce mouvement d'espacement de la conscience serait à la racine de l'inflexion éthique de la pensée de Derrida, avons-nous suggéré. C'est du moins ainsi que nous avons interprété l'attention qu'il porte à l'extériorité, soit à l'espace, au corps, au monde, bref à l'existence « empirique » en tant que celle-ci participerait ou du moins empièterait sur la sphère immanente de la conscience ; cette attention ayant orienté sa réflexion vers des thématiques qui concernent la finitude de l'existence et infléchi durablement son style philosophique. Cette attention portée à la contingence, nous avons choisie de la rendre de manière provisoire en termes d'un penchant « matérialiste », privilégiant le motif de la corporéité, ce à quoi le philosophe a lui-même invité dans un entretien de *Positions*[704].

Les commentaires consacrés à la phénoménologie husserlienne ont révélé la supplémentarité à l'œuvre dans la production du sens. Forme originaire de la conscience et du sens, la « non-présence à soi » est la structure même du signe avec son lot de renvois, de délais et

[704] Jacques Derrida, « Positions : entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta », dans *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 51-133.

de répétitions, ce dont rend compte la notion de différ*a*nce. Cette logique d'« itérabilité » est à l'œuvre dans tout ce que Derrida pense et écrit après cette période charnière de son parcours, lorsque prend forme son geste philosophique[705]. La dynamique d'itération qui caractérise la notion de « trace » permet de nouer ensemble des pôles conceptuels que la tradition a tenus pour opposés, tels le passé et l'avenir, la singularité de l'événement et la répétition, le tout autre et le quiconque etc., configuration aporétique qui fait le propre de la conceptualité derridienne. Or cette dynamique a son origine dans la crique derridienne du sujet transcendantal dans la phénoménologie husserlienne, plus particulièrement dans le lien qui se noue alors entre l'écriture et la mort, ce qui est la réponse de Derrida au doublet « présent vivant » qui est la structure de la voix phénoménologique. Comme le remarque Mario Vergani : « Le noyau écriture-mort constitue certainement l'un des pivots de l'œuvre de Derrida… »[706] Ce relais conceptuel « écriture-mort » suggère que loin de se produire comme présence, la structure de la signification n'est pas close mais participe d'un processus de détours et d'interruptions infinis, fait de renvois, de dispersion de sens, et de voilement. L'écriture, qui agit en quelque sorte comme signifiant vide (bien que Derrida use de moins en moins de ce vocabulaire), n'est pas attachée à un sujet déterminé mais est promise à une « itérabilité » essentielle qui engage le sens dans l'avenir. « Arrivé du passé, comme une mémoire paradoxale – mémoire d'un passé qui n'a jamais été présent – le sens est toujours une promesse de sens »[707]. D'où la posture aporétique de la pensée de la différ*a*nce, à la fois hantée par un passé absolu et tournée vers l'avenir.

---

[705] Il est ici question des trois grands livres de 1967 que sont *La voix et le phénomène*, *De la grammatologie*, et *L'écriture et la différence*. Nous avons mis davantage l'emphase sur *La voix et le phénomène*, qui concerne en particulier la question de la corporéité, plus particulièrement de l'incorporation du sens, qui nous occupe ici.
[706] Mario Vergani, « Itérabilité », *op. cit.*, p. 109.
[707] *Idem*, p. 110.

Cette ouverture à l'autre est le relais d'une conception du sujet d'emblée divisé par une altérité constitutive. C'est ici que les pensées de Levinas et de Derrida nous semblent se rejoindre, au niveau d'une conception de l'identité qui n'est pas close sur elle-même. Comme nous le verrons ici, si Derrida emprunte à Levinas la structure responsive qui caractérise la subjectivité chez ce dernier, dans le sens qu'il conçoit le questionnement philosophique et ainsi le soi comme des réponses à un appel qui leur préexiste, Derrida insistera aussi, avec Nietzsche notamment, sur la dimension affirmative de l'opération d'écriture.

Dans ce deuxième chapitre, il s'agira de voir comment cette conception élargie de l'écriture comme inscription de la différence donne lieu à une nouvelle pensée de l'appartenance. Nous verrons comment le motif de supplémentarité qui s'annonce dans les premiers textes génère dans les années 1970 une série de notions, telles le « pharmakon » et le « hymen », qui ont comme objet de subvertir la structure oppositionnelle de la pensée métaphysique organisée autour du partage qu'avait établi Platon entre le sensible et l'intelligible. Si Platon déconsidérait l'écriture pour cause de son ambivalence, privilégiant la parole plus proche de la pensée, Derrida, en généralisant la notion d'écriture conçue désormais comme espacement de soi, montre plutôt l'inévitabilité de l'entrelacement entre les deux pôles. Se développe ainsi une logique du double lien ou de la double contrainte (*double bind*), dont rend compte notamment la notion indécidable de « hymen » que Derrida élabore dans *Dissémination* au contact de Mallarmé, ce qui l'amène à comprendre l'espacement comme rapport à l'autre, permettant de la sorte de relier sans fusionner les doublets que la tradition métaphysique avait tenu pour des contraires. Il s'agit ainsi pour Derrida, à l'aide des ressources puisées dans les textes de la tradition, d'ouvrir à des nouvelles façons de concevoir la pensée. Cela est notamment le cas de la notion platonicienne de « *khôra* » à laquelle Derrida donnera une toute autre portée.

Notre but dans ce deuxième chapitre est de montrer ce geste derridien, de déconstruction, à l'œuvre. Plus particulièrement, il s'agira de montrer comment cette logique indécidable, du double lien, participe d'un geste de subjectivation, bien que le philosophe ne conçoive pas sa démarche philosophique en ces termes. Y a-t-il place dans la pensée de la déconstruction, alors qu'elle s'est employée à défaire les concepts fondamentaux de la tradition philosophique, pour une notion de subjectivité à la mesure de l'éthique d'hospitalité que les dernières œuvres du philosophe appellent ? Cette dernière question sera davantage développée dans la troisième partie. Pour le moment, nous allons voir comment se met en place, dans les textes des années 70 et 80 une structure aporétique de l'identification, à travers les questions de la langue maternelle, du rapport au judaïsme, de la différence sexuelle, ou encore de l'animal dans les années 90. Ce sont autant de thèmes qui abordent de manière oblique la question de l'appartenance, et qui donnent à voir une connivence entre la question de l'identité et celle du corps. Cette solidarité conceptuelle nous semble révélatrice de cette nouvelle sensibilité dont traite *Le Toucher*, et qui nous occupera dans le prochain chapitre.

Ces différentes questions tiennent d'une démarche d' « ex-appropriation » du propre, structure aporétique qui vient compliquer la distinction entre identité et différence pour contester toute stabilité d'essence ou de discours pur. Cette dynamique de complication est la conséquence de la logique de supplémentarité développée dans les textes de la fin des années 60 et de la première moitié des années 70. Il ne s'agit pas simplement pour Derrida de critiquer la métaphysique de la présence pour lui substituer une pensée de la différence. Cela était plutôt le geste premier de Levinas, pensant pouvoir subordonner l'ontologie à une éthique de l'Autre. Nous avons vu que la distinction levinassienne entre le Dire (l'interruption éthique) et le Dit (le *logos*) dans *Autrement qu'être*, dont la relation relève davantage d'une implication réciproque

que d'une opposition, vient déjà complexifier la donne. Derrida s'emploie, lui, à déstabiliser de l'intérieur le *logos* grec pour l'ouvrir à d'autres possibilités de penser, ni grec, ni juif, à la fois grec et juif, comme le philosophe le dit lui-même à propos du geste levinassien dans « Violence et métaphysique », laissant volontairement planer l'indécision quant à la préséance d'un registre de pensée sur l'autre. Cette indécision semble révélatrice de multiples tensions qui animent la pensée de la déconstruction, entre l'empirique et le transcendantal, le particulier et l'universel, la littérature et la philosophie, pour ne mentionner que celles-ci. On a à chaque fois affaire à une logique aporétique qui privilégie la perspective du rapport à l'opposition, pour s'intéresser à l'écart qui distingue et lie à la fois les termes opposés. Ce geste de complication ou de contamination des contraires traverse l'ensemble de la conceptualité derridienne qui se met en place à partir des années 70, pour donner lieu à cette situation de pensée intenable, excessive, qu'est la déconstruction, qui oblige à un questionnement interminable. Cette indécidabilité serait une injonction de justice, dit *Force de loi*.

Deux éléments constituent la démarche de la déconstruction, remarque Derrida dans un entretien avec Michal Ben-Naftali : une perspective généalogique qui s'intéresse à la formation des notions philosophiques et qui étudie leur déploiement dans les grands textes qui composent la pensée philosophique occidentale, pour montrer les tensions et les possibilités que ces notions recèlent et qui ont été écartées, que ce soit pour des raisons contingentes ou stratégiques. Or ce questionnement critique suppose un investissement affectif, essentiel à la démarche de déconstruction, car Derrida le dit bien : « il n'y a pas de déconstruction sans affect » : « il y a toujours une sorte d'engagement physique qui fait que je suis touché par ce dont je parle, touché au plus près de moi, de mon cœur si vous voulez, et puis j'essaie de toucher le lecteur, la lectrice

de la même manière. Et ces effets affectifs font partie de l'expérience de la déconstruction…»[708] Michal Ben-Naftali, qui conduit l'entretien, en vient à conclure à un « éros de la déconstruction ».

« Ce "quelque chose" qui nous touche, ce serait l'auteur présent dans le texte en tant que corps »[709], remarque Élise Vandeninden. Cette remarque concerne Ronald Barthes, qui conçoit la lecture comme une rencontre entre deux corps, et dit du texte littéraire que c'est un « espace de séduction ». Nous détaillerons cela dans la troisième partie en suggérant que cette expérience affective est au cœur de l'épreuve éthique à laquelle les œuvres de Levinas et de Derrida convient le lecteur. Pour le moment, il s'agira de montrer qu'il y a une dimension affective inhérente à l'écriture derridienne, participant d'un processus de subjectivation où il en va à la fois d'une dépossession et d'une affirmation de soi. Autant dire déjà qu'il ne s'agira pas tant dans ce chapitre de faire la démonstration théorique des principaux concepts qui concourent à la pensée de la déconstruction, tels la supplémentarité, le pharmakon, la différ*a*nce, etc., mais plutôt d'en dégager le substrat affectif, l'intonation, en somme « retrouver le corps » de Derrida, comme il dit chercher à le faire à propos des philosophes étudiés[710]. Pour le dire d'emblée, il s'agit ici de ce qui fait selon nous la singularité de cette pensée, sa signature, indissociable d'une expérience de vie dont l'écriture de Derrida porte l'empreinte[711]. Il « y plonge avec son histoire, ses souvenirs, ses désirs »[712]. L'essai autobiographique, « Circonfession », en est le témoignage vivant.

---

[708] Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », Entretien avec Michal Ben-Naftali, *Les temps modernes*, « Derrida l'événement déconstruction », no. 669/670, juillet/octobre 2012, p. 34.
[709] Elise Vandeninden, « Comment le texte touche le corps », *Études littéraires*, été 2010, p. 80-88.
[710] Jacques Derrida et Mireille Calle-Gruber, « Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture », *Littérature*, vol. 2, no. 142, 2006 [1996], p. 25-26.
[711] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », dans Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, p. 25 et p. 26-27.
[712] Elise Vandeninden, « Comment le texte touche le corps », *op. cit.*, résumé disponible sur internet : http://www.erudit.org/revue/etudlitt/2010/v41/n2/045161ar.html.

Les questions que nous avons retenues ici pour rendre compte de la démarche de déconstruction, qui consiste, comme il s'agira de le montrer, en une expérience d'écriture, – la langue maternelle, la judéité, le féminin, et l'animal – nous semblent autant de lieux de passage, voire d'intersection, entre la vie et l'œuvre, permettant de voir comment le questionnement philosophique s'alimente du vécu. Dans une conférence intitulée « Otobiographie de Nietzsche», prononcée lors d'un colloque tenu à Montréal en 1979, Derrida laisse entendre que l'œuvre de Nietzsche appelle à une nouvelle approche des textes philosophiques. C'est du moins ainsi qu'il conçoit le geste nietzschéen, suggérant que le lien « dynamique» entre sa vie et sa pensée que son oeuvre déploie ferait la force vivante de sa pensée et de son écriture :

> [U]ne nouvelle problématique du biographique en général, de la biographie des philosophes en particulier, doit mobiliser d'autres ressources, et au moins une nouvelle analyse du nom propre et de la signature. Ni les lectures « immanentistes » des systèmes philosophiques, qu'elles soient structurales ou non, ni les lectures empirico-génétiques externes n'ont jamais interrogé la *dynamis* de cette bordure entre « l'œuvre » et la « vie », le système et le sujet du système. Cette bordure – je l'appelle *dynamis* à cause de sa force, de son pouvoir, de sa puissance virtuelle et mobile aussi – n'est ni active ni passive, ni dehors ni dedans. Surtout elle n'est pas une ligne mince, un trait invisible ou *indivisible* entre l'enclos des philosophèmes d'une part, et d'autre part, la vie d'un auteur déjà identifiable sous son nom. Cette bordure divisible traverse les deux « corps », le corpus et le corps, selon des lois que nous commençons seulement à entrevoir.[713]

Ces lignes à propos de Nietzsche, nous pensons qu'elles valent aussi pour la démarche derridienne. C'est en effet dans la proximité de cette dimension biographique, de la vie même de Jacques Derrida, que la question de la subjectivation a lieu dans ses textes. Les thématiques de la langue, du judaïsme, du féminin et de l'animal, s'articulent en effet selon une dynamique d'apparence antinomique d'« appartenir sans appartenir », ce qui est la manière du philosophe de reformuler la question identitaire, et vient déjouer toute acception monolithique de l'appartenance. C'est ainsi qu'elles relèvent d'une logique de supplémentarité qui s'entend

[713] Jacques Derrida, « Otobiographie de Nietzsche », dans Claude Lévesque et Christie V. McDonald (dir.), *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal. VLB Éditeur, 1982, p. 16-17. Italiques dans le texte.

comme « plus d'une langue», « plus que juif », ou pour reprendre une phrase qu'emploie Derrida dans « Circonfession » pour rendre compte de cette polysémie : « vous avez lieu en plus de lieux qu'il ne faut »[714]. C'est cette dispersion de soi qu'il appelle « dissémination ». Ailleurs Derrida écrit : « *Je suis plusieurs*. Je suis *à la place* de plusieurs, je suis *à la place* de l'autre. Et il y a des autres en moi – je ne suis pas le même d'un instant à l'autre. »[715]

Nous étudierons à tour de rôle ces thématiques pour rendre compte de la pensée du corps qui s'esquisse en marge des textes étudiés, et montrer qu'il y a plusieurs dimensions à la corporéité : la sexualité et l'affect, la textualité, et l'esthétique ou le style. Les thèmes retenus pour rendre compte des effets de cette contamination entre le « corps » et le « corpus » dans l'œuvre derridienne viennent ainsi compliquer la question du « genre », et rendre problématique la distinction entre textes philosophiques, littéraires, ou autobiographiques. Car il ne peut être question de prétendre ici à une reconstitution biographique de l'œuvre de Derrida. Si plusieurs de ses textes entretiennent une dimension autobiographique, sa démarche se refuse à tout récit totalisant, toute écriture linéaire ou discours uniforme, d'où la polyphonie qu'on y trouve souvent :

> J'ai écrit, dit-il dans un entretien publié dans *Points de suspension*, des livres à plusieurs colonnes ou à plusieurs voix (le «Tympan» de Marges, La double séance, Glas, La vérité en peinture, Pas, La carte postale). Mais pour cette multiplicité de portées ou de tons, il faudrait inventer encore d'autres formes, d'autres musiques. Comment les faire accepter alors que la demande "dominante" exige toujours, dit-on, veut-on faire croire, plus de linéarité, de cursivité, de mise à plat ? Une seule voix sur la ligne, une parole continue, voilà ce qu'on veut imposer. Cette norme autoritaire, ce serait comme un complot inconscient, une intrigue des hiérarchies (ontologiques, théologico-politiques, technico-métaphysiques), celles-là mêmes qui appellent des analyses déconstructives. Déployées avec quelques conséquences, ces analyses déstabilisent aussi bien les concepts que les institutions et les modes d'écritures[716].

---

[714] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.,* p. 118.
[715] Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.,* p. 44-45. Italiques dans le texte.
[716] Jacques Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.,* p. 138-139. Passage cité par Régine Robin, « Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida », *Études françaises*, vol. 38, no. 1-2, 2002, p. 214.

Dans *Monolinguisme de l'autre*, Derrida écrit à propos de l'allure autobiographique de ce texte : « Ce que j'ébauche ici, ce n'est surtout pas le commencement d'une esquisse d'autobiographie ou d'anamnèse, pas même un timide essai de *Bildungsroman* intellectuel. Plutôt que l'exposition de moi, ce serait l'exposé de ce qui aura fait obstacle, pour moi, à cette auto-exposition. De ce qui m'aura exposé, donc, à cet obstacle, et jeté contre lui. »[717] Si cela donne l'impression qu'il est davantage question dans le texte derridien d'une dissémination de soi au moyen de l'écriture que d'une constitution de soi, il en va aussi de la subjectivation de Derrida lui-même qui signe ces textes, de la production d'une subjectivité en reste, si l'on peut dire, qui est l'œuvre de la performativité. Nous verrons à cet égard que cette « écriture de soi » est souvent empreinte de fiction. Il en va ainsi d'une écriture elliptique et plurivoque, qui procède par détours et incisions, visant à disséminer et subvertir le sens des concepts et des textes étudiés, et qui prête à de multiples interprétations, empêchant toute systématisation. Le traitement de ces questions permet ainsi un aperçu du geste philosophique de Derrida et devance la problématique du prochain chapitre où il s'agira de montrer comment cette écriture participe d'une nouvelle pensée du corps.

2.1 « Appartenir sans appartenir »

Ce chapitre a pour objet d'introduire à la question de l'appartenance selon Jacques Derrida. Problématique que nous appelons suivant Emmanuel Levinas « la demeure ». Dans la première section, intitulée « demeurer », il s'agira de donner un aperçu des différences entre les approches des deux philosophes, au-delà de la proximité apparente.

---

[717] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, p. 131. Cité par Régine Robin, « Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida », *op. cit.*, p. 215.

Appartenir ou « demeurer » selon Derrida implique, comme le remarque Évelyne Grossman, « d'inventer un autre geste identitaire et discursif, un geste paradoxal qui consiste à la fois à se ressembler dans la différence avec soi-même et à s'ouvrir sans pouvoir se ressembler.»[718] D'où cette logique d'identification singulière qu'est le fait d'« appartenir sans appartenir », qui caractérise le rapport du philosophe à la langue française et au judaïsme. Ce sera l'objet de cette première partie, « Appartenir sans appartenir », de dégager les caractéristiques de cette façon aporétique de concevoir l'appartenance. Nous verrons que cela concerne d'emblée le geste d'écriture qui permet au philosophe de se singulariser. Dans la deuxième section, qui traite de la question de la langue maternelle, il s'agira à cet égard de voir comment Jacques Derrida invente sa propre langue, ce qu'il appelle l' « idiome », pour rendre compte d'une nouvelle manière de concevoir l'identification, ou ce qu'il nomme le « propre ». Cette démarche « poétique » sera davantage explicitée dans la troisième section, qui aborde le rapport du philosophe au judaïsme. L'objet de cette section est de montrer comment l'identification se conçoit de manière oblique, emprunte à la fiction, au rêve, et au fantasme, qui suppléent l'impossibilité d'être pleinement présent à soi. Cela donnera une écriture qui courtise le corps, tantôt pour le dissimuler, tantôt pour l'exhiber. Cette expérimentation avec l'écriture participe d'un mouvement hyperbolique de la pensée de Derrida, et concourt à une éthique de l'hospitalité.

La deuxième partie du chapitre, qui a pour titre « L'écartement de soi », montrera comment les questions de la femme et de l'animal compliquent le processus d'identification, radicalisent l'indétermination conceptuelle déjà à l'œuvre dans les deux premières questions. Il s'agira ici de montrer qu'aussi paradoxal, voire problématique, que cela puisse sembler, les thématiques de la femme et de l'animal participent néanmoins de la trajectoire de la subjectivité

[718] Évelyne Grossman, « *Appartenir, selon Derrida* », *Rue Descartes*, vol. 2, no. 52, 2006, p. 7.

derridienne. La femme évoque l'écartement, l'affirmation joyeuse de la « différance », la « distance généreuse »[719], dit Mireille Calle-Gruber, un peu à la manière du féminin dans l'œuvre levinassienne qui y incarne la dimension de l'accueil. On en vient quasiment à se demander si la déconstruction n'est pas une opération féminine. L'objet sera de voir en quoi pourrait consister le sujet derridien, car comme nous le verrons, la femme en vient de la sorte à perdre toute consistance. Le sujet n'est certes pas une notion que Derrida affectionne. Si on l'a accusé d'avoir œuvré à la dissolution du sujet, nous verrons que c'est plutôt une tâche à laquelle il nous convie. De fait, dans *L'animal que donc je suis*, le philosophe nous oblige à une véritable expérience de pensée, montrant que la question du sujet concerne l'animal au plus haut point. Il est urgent que nous repensions autrement le rapport au vivant animal, dit-il invitant à la compassion pour la souffrance animale. C'est la première fois que le thème du pathos apparaît explicitement sous la plume de Derrida, ce qui en dit long sur l'importance de la question du vivant animal.

2.1.1 Demeurer

Le terme « demeure », qui signifie lieu de résidence, pose la question de l' « ici », du lieu où se déploie l'établissement du soi. C'est du moins de cette façon que Levinas désigne la localisation (la position et la dé-position) de la conscience. Le corps est pour lui ce « lieu » où se produit le soi. L'expérience du corps est étudiée dans la deuxième partie de *Totalité et infini* comme le déploiement de la tautologie du même, qui décrit le mouvement de la conscience qui se pose en s'identifiant à soi, s'appropriant l'extériorité du monde. D'où le titre de cette partie intitulée « Intériorité et économie ». Or c'est aussi depuis le corps que le sujet « égoïste » s'ouvre à l'autre. À ce titre, en tant que le « chez soi », le corps se produit dans un entre-deux, que sont

[719] Référence au titre de son ouvrage, Mireille Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, Paris, La différence, 2009.

l'ontologique et l'éthique dans la pensée levinassienne. Un « lieu sans lieu », ou encore un « dedans-dehors » dira Derrida plus tard avec Nancy. Dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, Derrida montre que le sujet levinassien demeure comme s'il était un étranger chez soi. François Raffoul remarque à cet effet la très belle expression, « chez lui chez l'autre », qu'emploie Derrida dans *Adieu* pour rendre compte de cette condition aporétique du sujet levinassien qui est accueilli « chez soi » par le « féminin » qui abrite la demeure[720]. Ce qui implique que le sujet se constitue à même l'altérité qui rend possible son individuation. Notons ici que cette formulation présuppose le sujet comme étant d'emblée masculin. Cela est en effet le cas de Levinas, ce que Derrida ne manqua pas de le souligner. Ceci pour signifier déjà que si Derrida suit Levinas dans sa démarche de destitution du sujet moderne, il s'emploie à radicaliser la pensée levinassienne, orientant son éthique de l'ouverture à l'autre vers une trajectoire de la « survie » qui lui fait dire plus que Levinas n'a dit. L'éthique devra aussi rendre compte de la voix féminine, du marrane, de l'animal, autant de fantômes qui viennent hanter la bonne conscience du sujet, selon Derrida. Ces questions concourent de la sorte à l'élaboration d'une nouvelle pensée du vivant qui obéit à une logique prothétique, en mettant notamment au jour les liens complexes qui lient le vivant humain au non-humain. Quoi qu'il en soit de cette radicalisation de l'éthique levinassienne, Derrida reprend son idée d'une intériorité d'emblée ouverte au dehors, d'un « chez soi » qui suppose la présence de l'autre.

Les épreuves d'identification mentionnées (la langue, la judéité, la femme, l'animal) sont autant d'exemples de dépossession de soi. Derrida conçoit la question de « demeurer » d'une

[720] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 173. *Cf.* François Raffoul, « Chez lui chez l'autre », *Les Temps Modernes*, 2012/3-4 (n° 669-670), p. 133-156.

manière sensiblement différente de Levinas, comme une « expérience de l'indétermination »[721] qui se déploie à la jonction d'une multitude d'appartenances. Si Levinas a permis de montrer que le « chez soi » se conçoit depuis une altérité, est plutôt un « non-lieu », Derrida complexifie la pensée levinassienne en élargissant la catégorie de l'altérité au-delà des limites anthropocentriques, et ce afin d'ouvrir « la responsabilité éthique, juridique et politique, [à] une autre pensée de la vie, des vivants, dans un autre rapport des vivants à leur ipséité, à leur autos, à leur propre autokinèse et automaticité réactionnelle, à la mort, à la technique et au machinique. »[722] Cela est déjà la question du sujet spectral du prochain chapitre. Pour l'instant il s'agit de montrer à l'œuvre la dynamique de l' « ex-appropriation » dans le processus de subjectivation, à l'aide des quatre thématiques identifiées, la langue maternelle, la judéité, le féminin et l'animal. Avant de poursuivre avec l'étude de chacune de ces thématiques qui nous occuperons ici rappelons que notre but est de montrer comment la biographie inspire la théorie de Derrida. D'où l'allure double de notre démarche ici, où l'étude des aspects autobiographiques s'entrelace avec des considérations plus théoriques. Nous commençons par la question de la langue maternelle.

2.1.2 « S'inventer un idiome »

Cette section a pour objet de rendre compte de l'ambiguïté de la relation de Jacques Derrida à la langue. Le philosophe invente à cet effet tout un appareil conceptuel, telle la « monolingue » qui montre qu'on ne possède pas la langue, ou l' « idiome » qui laisse entendre à une proximité distante dans le rapport à la langue. S'il n'affectionne pas la notion de langue

[721] Cette formule est de Joseph Cohen. Sans pouvoir approfondir cette remarque, notons que Joseph Cohen attribue cette « expérience de l'indétermination » à Martin Heidegger qu'on aurait tort selon lui de comprendre comme un penseur de l'appropriation, du « chez soi », tel que Levinas a tendance à le faire. Joseph Cohen, « Ce qui demeure », *Rue Descartes*, Paris, Collège international de philosophie, 2006, vol. 2, no. 52, p. 44.
[722] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 173.

maternelle, étant donné l'attachement fusionnel que la référence à la mère laisse soupçonner, cela ne l'empêche pas d'aimer la langue française d'un amour passionnel, précisément parce qu'elle vient de l'autre. Cet attachement n'est pas dénué d'une certaine violence cependant, car il est de notre responsabilité de cultiver l'altérité de la langue afin de la transmettre aux prochaines générations, contre toutes les tentatives d'appropriation de la langue. La tâche de rendre la langue non-appropriable revient au poète. Le don de la langue, voilà ce à quoi œuvre l'écriture derridienne.

2.1.2.1 La monolingue

Dans *Monolinguisme de l'autre; ou La prothèse de l'origine*, une conférence prononcée initialement lors d'un colloque tenu à la Sorbonne, et qui fut répétée par la suite à l'Université d'État de Louisiane en 1992, Derrida se saisit de son expérience de la langue française pour rendre compte de ce qu'est pour lui l'épreuve du « demeurer ». Ce texte est conçu sous forme d'un dialogue entre deux interlocuteurs, où l'un fait état des tensions et difficultés dans le rapport à la langue, alors que l'autre questionne les propositions inusitées qui sont avancées, au point où on en vient à se demander si tout cela ne relève pas d'une quête de soi de la part du philosophe, qui chercherait ainsi à retrouver sa langue[723]. Il dit : « Mon monolinguisme demeure et je l'appelle ma demeure, et je le ressens comme tel, j'y reste et je l'habite. Il m'habite. Le monolinguisme dans lequel je respire même, c'est pour moi l'élément. »[724] Si c'est la langue plutôt que le corps, que préconisait Levinas, qui est désignée comme l'espace de la demeure,

[723] Pour éviter toute confusion, précisons d'emblée qu'il est question dans cette section du rapport à la langue dite maternelle et non de la théorie du langage ou de la signification que la pensée de la déconstruction déploie, qui préconise le signe écrit, que nous discuterons un peu plus tard dans le texte.

[724] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1996, p. 13.

nous verrons que cette thématique de la langue n'est pas étrangère à la problématique du corps et de l'affectivité. Dans un texte publié dans le recueil *L'écriture et la différence*, « La parole soufflée », Derrida laisse entendre à propos d'Artaud à une corporalité de la langue, une certaine gestualité ou intonation, un souffle, qui ferait l'intensité de l'œuvre artistique, que l'art théâtral aurait perdu. On y a sacrifié le corps vivant à la lettre morte, c'est du moins ce que soutient Artaud. Ce dernier met cet essoufflement sur le compte d'une certaine division entre le langage et le corps dans le théâtre traditionnel qui privilégierait la parole articulée, écrite, au dépens du geste corporel. Il appelle à y réveiller le souffle, qu'il rapporte au corps plutôt qu'à l'esprit, qu'Artaud conçoit comme une affirmation de la vie. Or loin de restaurer l'unité perdue du corps et libérer le théâtre de la représentation, Artaud aurait plutôt permis selon Derrida de montrer l'inéluctabilité et l'originarité du texte, et ainsi l'impossibilité d'une pureté ou d'une vérité à soi du corps qui est d'emblée divisé et s'organise depuis une altérité, et nous verrons que cela est aussi le cas de la langue[725]. Et Derrida d'accueillir déjà cette différence dans le soi qu'instaurerait l'écrit.

Quoi qu'il en soit de cette dépossession originaire du corps que nous étudierons dans le prochain chapitre, il est notable que déjà en 1965, Derrida décrivait le rapport à la langue en recourant au registre du corps. Son rapport à la langue est tissé d'ambivalences, ce dont rend compte la notion de « monolingue » qu'il faut comprendre selon une double signification : elle dit d'une part que la langue se dérobe à l'appartenance (à entendre comme appropriation), tout en affirmant d'autre part la nécessité d'appartenir à la langue. L'expérience de la langue évoque d'abord pour Jacques Derrida l'enfance en Algérie avec son lot de souffrance, dont l'exclusion de

[725] Jacques Derrida, « La parole soufflée », dans *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 253-292. Voir notamment p. 279 et p. 282. Ce texte fut initialement publié dans *Tel Quel* 20, à l'hiver 1965, et repris en 1967 dans *L'écriture et la différence*. Cette importance du souffle qu'Artaud, contre la tradition, rapporte au corps, explique entre autres la fascination derridienne pour son œuvre, par-delà la critique qu'il en fait aussi.

la citoyenneté et de l'école françaises sous Pétain, ou encore un certain malaise devant un héritage juif qui aurait été dilapidé[726]. « Je ne doute pas, dit-il, que de telles "exclusions" viennent laisser leur marque sur cette appartenance ou non-appartenance *de* la langue, sur cette affiliation *à* la langue, sur cette assignation à ce qu'on appelle tranquillement une langue. »[727] Le français, qui est la langue du colonisateur et de la métropole, de l'autre donc, est la seule langue que Derrida, alors Jackie, parlait à la maison comme à l'école. Sa famille, comme cela était généralement le cas de la communauté juive algérienne d'avant l'indépendance, ne parlait pas l'hébreu, et l'arabe et le berbère lui étaient étrangers, inaccessibles, car marginalisés dans l'instruction scolaire. Dans un des derniers chapitres de « Circonfession », il écrit au sujet de l'hébreu : « je m'approche de la fin sans avoir jamais lu l'hébreu, voyez quelqu'un qui multiplie les circonvolutions dansantes et savantes dans une langue étrangère pour la simple raison qu'il doive tourner autour de sa propre grammaire inconnue, l'hébreu, l'illisibilité dont il se sait venir, comme de *chez lui*… »[728] Nous y retrouvons le motif de la « demeure », d'un chez soi qui est d'emblée chez l'autre. D'où un rapport « trouble » comme Derrida l'indique lui-même, qui tient dans *Monolinguisme de l'autre* à marquer une certaine distance par rapport à la langue française qu'il évite d'appeler « maternelle » : « Ma langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre. Comme le "manque", cette "aliénation" à demeure paraît

---

[726] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 33-34. Dans « Circonfession », Derrida laisse en effet entendre à une souffrance liée à la perte d'une certaine tradition juive, effet d'une « acculturation » qu'il semble déplorer : « dans ma famille et chez les Juifs d'Algérie, on ne disait presque jamais la "circoncision" mais le "baptême", non la Bar Mitzwa mais la "communion", avec les conséquences de l'adoucissement, de l'affadissement, par acculturation apeurée, dont j'ai toujours souffert plus ou moins consciemment… » *Cf.* Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.,* p. 72. Nous procéderons à une étude plus détaillée lorsqu'il s'agira de traiter du motif de la judéité dans la prochaine section.

[727] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.,* p. 35. Et un peu plus loin : « Nous fûmes otages des Français, à demeure, il m'en reste quelque chose, j'ai beau voyager beaucoup. », p. 36.

[728] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.,* p. 265. C'est nous qui soulignons.

constitutive. »[729] Or cette « aliénation », qui est le premier sens de la monolingue, de la langue en tant qu'elle est la langue du maître, ne définit qu'en partie le rapport du philosophe à la langue, qui dit aussi aimer cette langue d'un amour passionnel.

L'enfance algérienne s'avère ainsi déterminante pour la compréhension de Derrida de la langue dite maternelle. Or il affirme dans *Monolinguisme de l'autre* que sa situation de juif-arabe, ou encore de franco-maghrébin, aurait une valeur universelle : « une langue n'appartient pas. […] Qu'elle ne se laisse pas approprier, cela tient à l'essence de la langue. »[730] La langue serait dans son « essence » la langue de l'autre, ce qui veut dire que la langue est reçue, comme loi, ou encore comme don. Comment accueillir ce don, c'est là toute la difficulté de la question.

La proposition que la langue est la langue de l'autre organise tout le propos de *Monolinguisme de l'autre* qui pourrait être résumé par deux énoncés en apparence contradictoires : « 1. *On ne parle jamais qu'une seule langue – ou plutôt un seul idiome*. 2. *On ne parle jamais une seule langue – ou plutôt il n'y a pas d'idiome pur*. »[731] La langue est reçue comme la loi de la tradition qui institue le sujet en le destituant. Nous naissons dans une langue qui se donne à nous avec ses règles (de grammaire, de phonétique, etc.), qui riment avec les codes de conduite et les normes en vigueur dans une culture ou société données. Ce qui fait que la langue n'est jamais véritablement mienne, et demeure en un sens étrangère à celui ou celle qui la parle. Ce qui suscite toutes sortes de tentatives d'appropriation de la langue. Le philosophe évoque le nationalisme linguistique et la poésie. On ne sera pas surpris de voir le philosophe préférer la poésie. Seul le poète saurait user de la langue sans chercher à se l'approprier. Il mentionne le cas du poète juif, Paul Celan, né en Roumanie, et de langue allemande, comme un

[729] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.,* p. 47-48.
[730] Jacques Derrida, « La langue n'appartient pas », Entretien avec Évelyne Grossman, *Europe. Revue littéraire mensuelle*, janv-fév., 2001, p. 85.
[731] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 23. L'italique est dans le texte.

de ceux qui aurait su cultiver la « non-identité à soi originaire de la langue ». Il reste à savoir ce que cela pourrait être. C'est ce que Derrida appelle l'« idiome ». « Ce que j'essaie de penser c'est un idiome (et l'idiome veut dire le *propre* justement, ce qui est propre) et une signature dans l'idiome de la langue qui fasse en même temps l'expérience de l'inappropriabilité de la langue. »[732] Cette expérience « poétique » (d'un propre inappropriable) de la langue est le deuxième sens du monolinguisme, de l'« idiome » en tant que « don », ce qui s'avère être une langue héritée et promise à la fois. Et nous verrons à nouveau que c'est son expérience de la langue française qui informe la distinction que le philosophe établit ainsi entre les deux modalités de la langue.

2.1.2.2 Langue maternelle / l'idiome

Derrida distingue, quoique « les choses sont plus retorses »[733], dit-il, entre la langue maternelle, conçue sur la modalité de la possession, et l'idiome qui serait une sorte de langue sans propriété. Ce n'est pas souvent que le philosophe use du vocable de la langue maternelle, et lorsqu'il le fait, c'est rarement sans employer des contorsions, tel l'usage du conditionnel, ou le renvoi au fantasme, qui agissent comme autant de marques de prudence. Le nom d'Hannah Arendt revient presque toujours lorsque Derrida fait mention de la langue maternelle. Lors d'un entretien à la télévision allemande, elle aurait laissé entendre que la langue allemande était la seule chose qui la liait encore à l'Allemagne, comme si la langue avait en quelque sorte échappé à la blessure de la guerre, comme si on ne pouvait pas détruire une langue : « La langue allemande, c'est en tout cas l'essentiel de ce qui est demeuré et que j'ai conservé de façon consciente », dit Hannah Arendt. Ou encore : « Toujours. Je me disais : que faire ? Ce n'est tout

[732] Jacques Derrida, « La langue n'appartient pas », *op. cit.*, p. 83.
[733] Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 83.

de même pas la langue qui est devenue folle ! Et en second lieu : rien ne peut remplacer la langue maternelle »[734]. Derrida ne se range pas du côté d'Arendt, et pense au contraire que la langue peut devenir « folle », telle la mère. Cela est justement le cas parce qu'on pense que la langue, comme la mère, sont irremplaçables. Or, tient-il à montrer, ce n'est là qu'un fantasme. Dans un texte qui traite de l'hospitalité, Derrida dit de la langue maternelle que c'est comme une sorte de second corps. Comme il s'agira de le montrer dans le dernier chapitre, l'hospitalité consiste dans l'altération, voire le don de soi. Et c'est dans les mêmes termes qu'il conçoit le corps.

> 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 tenue ? La dite 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?

Et il poursuit :

---

[734] Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », Entretien télévisé avec Günter Gaus, diffusé sur la seconde chaîne de télévision allemande, le 28 octobre 1964, repris dans *Esprit*, no. 1667, juin 1980, p. 30. Si Hannah Arendt n'a pas connu les malheurs des camps pour prendre « la mesure des distorsions que l'idéologie nazie avait imprimées à sa langue maternelle », Sylvie Courtine-Denamy remarque que les choses sont plus complexes qu'elles ne paraissent à prime abord. Bien que H. Arendt affirme en effet son profond attachement à la langue allemande, elle n'en diffère pas moins son retour en Allemagne. Lorsque Karl Jaspers lui propose d'écrire un article pour une revue allemande, elle émet des conditions. Nous citons S. Courtine-Denamy qui cite Arendt : « "Il me semble qu'aucun de nous ne peut revenir (et écrire est sûrement une sorte de retour) simplement sous prétexte que les gens semblent à nouveau prêts à reconnaître les Juifs comme Allemands ou autres, écrire en allemand est déjà une forme de retour", et elle y met alors une condition de taille : "écrire, en tant que juive, sur un aspect quelconque de la question juive" ». Sylvie Courtine-Denamy poursuit un peu plus loin au sujet du « Journal de pensée » d'H. Arendt, qu'elle avait rédigé essentiellement en allemand : « l'allemand, la langue maternelle d'H. Arendt dans le Journal de pensée, est tissé d'une étourdissante mosaïque de grec, de latin et de français, preuve s'il en est que son *oikos*, son "chez soi", n'était nullement nationaliste, communautariste, mais savait faire accueil à la différence, à la pluralité, la diversité, la confusion des langues, loin d'être une malédiction, étant source infinie de richesse pour le monde comme le pensait déjà Humboldt. » *Cf.* Sylvie Courtine-Denamy, « Entre Deux Langues : Langue et Affect », conférence inédite, avril 2010, Facolta di Lingue et Letterature straniere, Pisa, mise en ligne le 4 juin 2012, disponible sur : http://www.item.ens.fr/index.php?id=578199, consulté le 14 septembre 2013.

> 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 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…[735]

On aurait pu croire quelques instants que le philosophe était en train de décrire son expérience de la langue maternelle (une sorte d'habitat mobile et inamovible), si ce n'est qu'il ajoute aussitôt : « 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. »[736] La langue serait une sorte de première et dernière demeure, tel le corps. Or, comme le « corps propre », il s'agit là d'une appropriation qui s'avère être une expropriation, départ de soi, et non pas la sécurité qu'on y a souvent vue, telle H. Arendt qui pensait que la langue échappait à la « folie ». Amenant la discussion sur le terrain de la folie, de l'affect, et du fantasme, ce qui ouvre la place au refoulement et à la substitution, Arendt aura néanmoins permis de montrer que les questions reliées à l'appartenance échappent à l'ordre de la logique, du savoir, ou de la conscience[737]. Derrida ne conteste pas pour autant que le lien d'intimité avec la langue maternelle soit néanmoins tenace, d'où l'angoisse de la perdre, le refoulement, le risque de la « folie » pour reprendre Arendt. Ce qui explique peut-être la préférence du philosophe pour le mot d'idiome, qui s'avère être dans son cas une sorte de langue réinventée. « Et donc j'essaierais de dissocier, aussi paradoxal que cela paraisse, l'idiome de la propriété. L'idiome, c'est ce qui résiste à la traduction, donc ce qui apparemment est attaché à la singularité du corps signifiant de la langue ou du corps tout court mais qui, à cause de cette singularité-là, se dérobe à toute possession, à

[735] Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 83-85.
[736] *Idem*, p. 85. Italiques dans le texte.
[737] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 102-109.

toute revendication d'appartenance. »[738] Nous voyons là la double logique à l'œuvre, caractéristique du mouvement de pensée derridien, les contraires coexistent et s'impliquent mutuellement, ce qui rend son geste si exaspérant et fascinant à la fois. C'est parce qu'elle est irremplaçable que la langue maternelle peut être remplacée, et c'est parce qu'il est unique que l'idiome échappe à l'appropriation, et appelle la traduction. Cette expérience aporétique, Derrida l'appelle plus tard « impossible ». L'impossible, c'est ce qui rend possible.

L'idiome relèverait d'une logique du don et de la promesse plutôt que de la possession. Sachant l'importance de ces notions dans l'économie de la pensée derridienne, qui correspondent à une phase hyperbolique de cette pensée qu'on a appelée éthique, on comprend tout l'intérêt que le philosophe porte à la question de l'idiome. Si Derrida pense qu'il faut résister au nationalisme linguistique, ce n'est pas parce qu'il nie la différence linguistique; au contraire il remarque qu'il serait tout aussi fallacieux de céder à la tentation d'une langue universelle. Or il est significatif pour notre propos ici de constater que le philosophe recourt à nouveau au registre du corps pour penser l'idiome, qui s'avère être une espèce de corps sans propriété. Le corps nomme dans ce cas ce qui particularise une langue tout en l'arrachant à l'appropriation. Dans l'essai *Sauf le nom*, Derrida écrit à propos de cette dynamique particulière à l'idiome qui peut paraître contradictoire : « Ce qui lui assigne un lieu propre, c'est ce qui l'exproprie et l'*engage* ainsi dans un mouvement de traduction universalisante »[739]. C'est ce geste paradoxal d'habiter une langue sans chercher à se l'approprier qui caractérise l'expérience poétique, que le philosophe décrit comme une sorte d'anamnèse de la langue, car le poète agit comme un gardien de l'héritage qui vient avec la langue qu'il s'agit de « faire fructifier », ce qui veut dire à la fois préserver et altérer, en pointant ou en rendant visibles les lieux de dislocation de la langue :

[738] Jacques Derrida, « La langue n'appartient pas », *op. cit.*, p. 86.
[739] Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, p. 71.

> D'où le double sentiment de responsabilité et d'irresponsabilité, remarque Derrida. Responsabilité parce que, tout à coup, on se trouve chargé de quelque chose qu'on n'a pas produit, qui m'a été donné. Cela peut être un mot de la langue française, ou un syntagme, ou une phrase qui, soudain, s'est imposée à moi et dont j'hérite d'une certaine manière. Irresponsabilité parce qu'elle ne vient pas de moi. Responsabilité parce que j'en ai la garde. Et aussi la jubilation. Laquelle tient à ce que j'ai à faire fructifier l'héritage, en quelque sorte, à l'exploiter, à l'explorer, mais comme la chose de l'autre. Peut-être que je ne jouirais pas si les mots étaient les miens. Je jouis dans la mesure où c'est la parole de l'autre — c'est l'autre dont vient la parole, dont vient le legs, le don. La jubilation est la mienne mais elle est la mienne comme la chose de l'autre. Je ne conçois pas de jubilation autrement[740].

Ce qu'il s'agit de maintenir en vie, de cultiver, si on peut dire, c'est l'altérité qui vient avec la langue. Le philosophe évoque à cet égard « une spectralité propre au corps de la langue »[741]. Il dit dans ce passage sa passion pour la langue, un état affectif où semble se mêler à la fois la souffrance que nous avons évoquée plus haut, ainsi que le désir de la langue, en tant qu'elle vient de l'autre. « Je me sens perdu, hors du français, dit-il. Les autres langues, celles que plus ou moins maladroitement je lis, déchiffre, parle parfois, ce sont des langues que je n'habiterai jamais. »[742] Et on ne peut que s'étonner de voir le philosophe mentionner ici son obsession compulsive pour la « pureté » de la langue française, alors que la pensée de la déconstruction a fait des prétentions à la pureté son adversaire. Comme s'il s'agissait de protéger une sorte de vérité de la langue qu'il serait le seul à connaître, le fait que la langue est la langue de l'autre. « Comme si j'étais son dernier héritier, le dernier défenseur et illustrateur de la langue française. »[743] D'où son besoin constant de surveiller son intonation, le timbre de sa voix, ce qui laisse entendre à une véritable discipline du corps, car il dit au sujet de l'accent que « [l]'accent signale un corps à corps avec la langue… »[744] Comme si le rapport à la langue était impossible à penser sans recourir au registre du corps. Une corporéité qu'il s'agit tantôt de réprimer en

[740] Jacques Derrida et Mireille Calle-Gruber, « Scènes des différences », *op. cit.*, p. 20.
[741] Jacques Derrida, « La langue n'appartient pas ». *op. cit.*, p. 88.
[742] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.,* p. 98.
[743] *Idem*, p. 79. Et nous verrons plus bas qu'il lui est aussi arrivé de se dire « le dernier des Juifs ».
[744] *Idem*, p. 78.

censurant son intonation, tantôt de ressusciter, telle serait la « vérité » même de la langue, qu'on reçoit comme don à exploiter, ou à explorer. Cette corporéité, il l'appelle la signature. Le philosophe explique : « Ce sont des gestes contradictoires, c'est un corps à corps : on reçoit un corps et on y laisse sa signature. Ce corps à corps, quand on le traduit en logique formelle, cela donne des énoncés contradictoires. »[745] L'écriture serait de la sorte une « inscription de soi dans la langue »[746].

L'expérience singulière de la langue française aurait donné lieu chez Derrida à un syndrome de l'étranger, constate Évelyne Grossman. « Fantasme de l'étranger » sont les mots qu'elle emploie, et nous venons de voir plus haut que le philosophe nomme ainsi l'illusion d'une propriété de la langue. En effet, Évelyne Grossman laisse entendre qu'il s'agit là d'un exploit de l'imagination davantage que d'un état de fait, bien que ces distinctions ne tiennent plus dans la perspective de la déconstruction. Quoi qu'il en soit, cette prétention à l'étrangeté permettrait d'éclairer la situation complexe de l'identité contemporaine.

> Par fantasme, il faut entendre ici un scénario imaginaire, une véritable élaboration ou création psychique qui lui a permis sans doute d'inventer la forme singulière de sa pensée, son idiome propre (et impropre). Le fantasme, ici, est un schème de pensée; c'est la forme plastique et paradoxale qui peu à peu donna lieu à sa pensée – un lieu atopique, intenable, comme il le souligna souvent, mais un lieu tout de même. Un lieu ou une scène d'écriture où put se jouer ce désir complexe : être à la fois ici et ailleurs, dehors et dedans, au centre et dans les marges, français et étranger, ni l'un ni l'autre, etc., pensant et écrivant dans une langue qui inclue la langue et la pensée de l'autre, lui permettant d'être alors ce philosophe en équilibre précaire au-dessus du vide, donnant en même temps à penser, par un coup de génie qui lui fut propre, les failles et les angoisses identitaires d'une époque. La nôtre encore à ce jour. Il fut, on le sait, quelqu'un qui n'a jamais pu appartenir à rien… ou jamais très longtemps : aucun groupe, aucune institution, aucun lieu de pouvoir[747].

Or Derrida remarque ailleurs, comme pour lui répondre, que l'invention idiomatique n'est pas le choix du sujet, ni un style que le philosophe cultiverait volontairement. Elle ne lui revient

---

[745] Jacques Derrida, « La langue n'appartient pas ». *op. cit.*, *p.* 89.
[746] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 60.
[747] Évelyne Grossman, « Appartenir, selon Derrida », *op. cit.*, p. 8 et p. 10.

pas en propre car c'est l'affaire de l'autre, en moi ou extérieur au moi, conformément à la logique du don discutée plus haut :

> [E]lle vous signe sans vous appartenir, elle n'apparaît qu'à l'autre, elle ne vous revient jamais sauf en des éclairs de folie qui rassemblent la vie et la mort, qui vous rassemblent mort et vif à la fois. Vous rêvez, c'est fatal, l'invention d'une langue ou d'un chant qui soient vôtres, non pas les attributs d'un "moi", plutôt le paraphe accentué, c'est-à-dire musical, de votre histoire la plus illisible. Je ne parle pas d'un style mais d'un croisement de singularités, l'habitat, les voix, la graphie, ce qui se déplace avec vous et que votre corps ne quitte jamais. Ce que j'écris ressemble dans ma mémoire à un tracé en pointillé qui tournerait autour d'un livre à écrire dans ce que j'appelle pour moi la "vieille neuve langue", la plus archaïque et la plus nouvelle, inouïe donc, présentement illisible. À Prague, la plus vieille synagogue s'appelle la Vieille-Neuve, vous savez. Ce livre serait tout autre chose que ce chemin auquel pourtant il ressemblerait encore. En tout cas une interminable anamnèse dont la forme se cherche: non seulement mon histoire mais la culture, les langues, les familles, l'Algérie d'abord...[748]

Bien que ce livre n'ait pas vu le jour, on en trouve quand même des traces dans plusieurs écrits de Derrida, les plus audacieux peut-être, tels *Glas*, *La carte postale*, ou encore « Circonfession », autant de textes qui déploient cette anamnèse de soi qui serait le propre de l'acte poétique. Et comme nous le verrons ci-dessous, c'est toujours à travers la voix de l'autre que Derrida se raconte, accouche de soi. L'extrait tout juste cité montre que l'habitat du soi, c'est dans le texte derridien une intonation, un rythme, des scansions, qui viennent interrompre le rythme de la réflexion. Il nous faut donc nous porter aux lieux de ces tensions où clignote et se trace quelque chose comme un sujet.

2.1.3 « Ich bleibe also Jude »

La judéité de Jacques Derrida est une question difficile qui occupe depuis au moins une décennie les commentateurs du philosophe. Loin de nous la prétention de l'élucider dans ces quelques pages. Elle s'est imposée surtout en réaction à la teneur autobiographique de plusieurs de ses œuvres, tels *Glas*, *La carte postale*, *Le monolinguisme de l'autre*, ou la « Circonfession »,

[748] Jacques Derrida, « Desceller ("la vieille neuve langue") », entretien avec Catherine David, dans *Points de suspension*, , Paris, Galilée, 1992, p. 127-128.

qu'il s'agira de discuter plus en détail dans la présente section. L'objectif sera de montrer comment la question de la judéité recoupe dans ses textes la question de la relation de la philosophie à la littérature. Elle concerne la signature de Jacques Derrida, laisse-t-il entendre dans « Circonfession », où il s'agit du même geste d'un « retour au corps ». Comme nous le verrons, la question de la corporéité se pose à plus d'un titre. C'est d'abord ce qui atteste de l'appartenance juive, qui évoque la blessure subie dans la chair, d'où la nécessité de l'apprivoiser. Derrida use ainsi de la corporalité de la langue afin de s'inventer sa propre judéité. Aussi se revendique-t-il de l'identité de « marrane ». Tous ces stratagèmes visent à ouvrir l'identité juive à l'autre, et participent d'une problématisation qui est une politisation de cette question.

2.1.3.1 S'écrire

« *Ich bleibe also Jude* »[749], « je demeure juif », ce sont les mots de Franz Rosenzweig, dans une lettre adressée à son frère, qui lui annonce ainsi sa décision de renoncer à se convertir au christianisme. Ces mots de Rosenzweig, Derrida les reprend à son compte à la fin de son récit dans « Circonfession », comme pour clore ce qui semble ici un interminable questionnement autour de la circoncision, sa circoncision, « la circoncision de moi »[750], écrit-il. Or cette interprétation infinie de lui-même, comme le remarque Catherine Malabou[751], s'avère être une fascinante « affabulation », selon le philosophe lui-même. Il y raconte son rapport difficile au judaïsme. Malgré les réticences d'y avoir été forcé à l'enfance, qu'il s'agisse de sa circoncision ou de son inscription dans une école juive lorsque renvoyé de l'école française durant la Seconde Guerre, cette appartenance s'avère déterminante pour la vie et la pensée du philosophe. À

[749] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 279.
[750] *Idem*, p. 60.
[751] Catherine Malabou, « La compulsion de révélation », dans Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris,Galilée, 2003, p. 205.

Geoffrey Bennington de dire au sujet du passage de Derrida au lycée juif Émile-Maupas d'Alger, lieu de refuge pour les étudiants et les enseignants juifs expulsés du lycée français :

> J.D, qui en supporte mal l'atmosphère, s'en absente en cachette pendant près d'un an. C'est sans doute dans ces années que s'imprime, si je puis dire, le caractère singulier de l'"appartenance" de J.D. au judaïsme : blessure, certes, sensibilité douloureuse et exercée à l'antisémitisme comme à tout racisme, réponse d'un "écorché" à la xénophobie, mais aussi l'impatience devant l'identification grégaire, devant le militantisme de l'appartenance en général, fût-elle, précisément, juive. […] Ce mal de l'appartenance, on dirait presque de l'identification, je crois qu'il affecte toute l'œuvre de J.D. et la "déconstruction du propre" en est, me semble-t-il, la pensée même, l'affection pensante[752].

Il est à remarquer que Derrida avait usé de l'expression d' « affect ultra-logique » dans « Violence et métaphysique » pour traiter de la sensibilité juive de la pensée éthique de Levinas, ce qui l'avait alors amené à conclure à une « non-philosophie »[753]. L'écriture de « Circonfession » s'étend sur plus d'un an, de janvier 1989 à avril 1990[754], période qui coïncide avec l'agonie interminable de la mère du philosophe qui, comme par mimétisme, souffre, lui, à la même période, d'une paralysie faciale virale. Derrida y fait littéralement parler la mère de sa bouche, à son corps défendant, qui ne cesse de s'accrocher à la vie malgré la perte de ses capacités de mémoire et de parole. On pourrait même dire que le récit de Derrida dans ce texte met en scène la résistance du corps. À tout le moins il y a un lien, aux dires du philosophe lui-même, entre l'écriture, le corps et la mort :

> [J]e la vois nue tout le temps désormais, les escarres s'ouvrent à nouveau, les deux hanches, le sacrum, et la sourde agressivité coupable du "jusqu'à quand?", "qu'est-ce qu'elle attend?", dont chacun s'accuse en demandant pardon à elle, à Dieu, l'une et l'autre venant à s'inscrire dans la main tendue pour nourrir, donner à boire, tourner le corps sur l'autre côté, caresser même, et puis écrire car jamais l'écorché vif que je suis n'aura ainsi écrit, sachant d'avance le non-savoir dans lequel la venue imminente mais imprévisible d'un événement, la mort de ma mère, Sultana Esther Georgette Safar Derrida, viendrait sculpter l'écriture du dehors, lui donner sa forme et son rythme depuis une interruption incalculable, jamais aucun de mes textes n'aura dépendu en son dedans le

[752] Geoffrey Bennington, et Jacques Derrida, « Derridabase », dans Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 300-301. Et Derrida de le confirmer dans « Circonfession » : « je fuyais cette école juive aussi bien que l'"alliance", je "séchai" sans le dire à mes parents pendant près d'un an… » Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 164.
[753] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 196.
[754] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.,* p. 5.

> plus essentiel d'un dehors aussi coupant, accidentel et contingent, comme si chaque syllabe, et le milieu même de chaque périphrase se préparait à recevoir un coup de téléphone, la nouvelle de la mort d'une mourante…[755]

Nous avons relevé plus haut l'importance de l'histoire personnelle du philosophe, la nostalgie à propos de son enfance en Algérie, pour le développement de sa pensée. Dans « Circonfession », il fait de l'écriture une question de « circoncision ». C'est peut-être le texte où le philosophe donne en un sens la clé de son geste de pensée, s'explique sur son rapport à la langue. C'est ce que laisse entendre Francesca Manzari en renvoyant aux mots du critique littéraire américain David Willis, qui constate que le rapport de Derrida à la langue passe par le corps : « La force narrative porte le poids de l'articulation corporelle. »[756] Il suggère de comprendre cette relation entre le mot et le corps comme « une construction prothétique ». Et Francesca Manzari de commenter ainsi le recours du philosophe à la thématique de la « circoncision » pour se dire : « La circoncision intéresse en tant que "plaie" à rouvrir puisque l'écriture est une affaire corporelle, les livres derridiens "s'écrivent d'abord dans la peau". »[757] Avant de discuter plus en détail de la place du corps dans ce récit, il convient d'abord de dire quelques mots du texte même de « Circonfession », notamment de sa composition particulière. Cette question nous amènera à aborder le rapport qu'entretient la pensée de Derrida avec la littérature, sa manière singulière d'y recourir pour traiter de sa judéité. Trois motifs seront ici étudiés, la responsabilité de l'écriture littéraire, la figure d'Abraham, et la figure du « marrane » qui semble correspondre le mieux à l'expérience derridienne du judaïsme.

---

[755] *Idem*, p. 192-193.
[756] Cité par Francesca Manzari, *Écriture derridienne: entre langage des rêves et écritures littéraires*, Berne, Peter Lang SA, Éditions scientifiques internationales, 2009, p. 355.
[757] Francesca Manzari, *Écriture derridienne*, *op. cit.*, p. 184.

2.1.3.2 « Circonfession »

Le rapport entre le fils et la mère qui se meurt chevauche dans ce même livre la relation du philosophe à son ami, le critique littéraire britannique Geoffrey Bennington, qui s'y emploie à une introduction à la pensée de la déconstruction. Or c'est à l'aune des thématiques du corps et de la judéité, qui semblent aller de pair, que Jacques Derrida pense pouvoir déjouer la tentative de Bennington de systématiser sa pensée. Mentionnons déjà, pour y revenir plus en détail, que le récit de Derrida figure en marge du texte de Bennington. Nous verrons que Geoffrey Bennington et Georgette Derrida y changent de rôle, comme pour perdre le « corps » de Derrida, la mère qui oublie son nom, Bennington qui ne le cite pas dans un livre qui le concerne.

Le récit de Derrida tourne autour d'Élie, son jumeau imaginaire. Élie est son prénom hébraïque, reçu à sa circoncision, ce qu'il a longtemps ignoré car pour des raisons inconnues le nom d'Élie ne figure pas au registre civil. *« Élie : mon nom – non inscrit, le seul, très abstrait, qui me soit arrivé, que j'ai appris, du dehors, plus tard, et que je n'ai jamais* senti, porté, *le nom que je ne connais pas […] mais dès que j'ai appris, très tard, que c'était mon nom j'y ai placé, très distraitement, mis de côté, en réserve, une certaine noblesse, un signe d'élection, je suis celui qu'on élit…* »[758] Il est difficile de savoir si c'est au nom d'Élie ou de Georgette Derrida que le philosophe prend la parole dans « Circonfession », pour confesser la mère, au risque d'entacher la mémoire de la mourante. Car c'est à elle que semble revenir le geste de sa circoncision. « Et si vous demandez si j'écris, G., parce que les juifs ignorent la confession, à quoi je réponds que je ne me confesse pas, je confesse plutôt les autres pour les impondérables et donc si lourds secrets dont j'hérite à mon insu, par exemple Esther ou les deux Élie, car il y en a plus d'un

[758] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 80-82. L'italique est dans le texte de Derrida et correspond aux passages tirés des carnets de notes sur la circoncision prises entre 1976 et 1984.

maintenant… »[759] Remarquons ici les dédoublements entre les prénoms de Georgette et de Geoffrey dans la lettre G., ou encore entre Esther, le nom juif de sa mère, et Élie. On apprend qu'Élie fut le nom d'un oncle paternel qui avait quitté pour la France en abandonnant sa famille, et dont personne n'entendit plus parler[760]. Ce ne sont pas les seules figures de style dans le texte. Les nombreux renvois aux *Confessions* de Saint Augustin, en latin, viennent à leur tour interrompre et égarer la narration comme pour confondre davantage le lecteur déjà troublé de se trouver pris à parti dans cette scène intime entre le fils et la mère[761]. Et on serait même tentée d'y rajouter celle entre Derrida et Bennington, relation qui vient mimer l'homosexualité impossible de Platon et de Socrate, ce, sans qu'on ne sache jamais de quoi il en retourne, car allusion y est faite aussi à son cousin Claude d'Algérie qui l'accompagnait, enfant, dans ses mauvais coups. S'y ajoutent des citations écrites en italique, tirées des cahiers de notes que Derrida a assemblées de 1976-77 à 1984, « en vue d'un livre sur la circoncision », qui devait s'intituler « Le livre d'Élie ». Derrida commence à tenir ces notes au moment de la mort de son père[762]. Le philosophe semble aussi obsédé par le fait qu'il est venu au monde pour prendre la place de son frère Moise mort bébé, deux ans avant sa naissance. Toute une scène de famille, donc.

Le prophète Élie, annonciateur du Messie, est dans la tradition juive l'ange de la circoncision qui bénit l'opération et scelle l'alliance du nouveau-né au judaïsme. La circoncision est un événement qui est à chaque fois singulier. Sa circoncision, Derrida l'a subie à l'âge de sept jours, et ne peut raisonnablement prétendre s'en souvenir. Ce qui n'empêche qu'elle vienne le hanter au point d'y voir une structure universelle, la marque par excellence de l'appartenance ainsi que de sa pensée : « Par exemple, et je date, c'est la première page des

[759] *Idem*, p. 175.
[760] *Idem*, p. 173-174.
[761] Voir notamment « Circonfession », *op. cit.*, p. 203.
[762] *Idem*, p. 87 et p. 220.

carnets, *« Circoncision, je n'ai jamais parlé que de ça, considérez le discours sur la limite, les marges, marques, marches, etc., la clôture, l'anneau (alliance et don), le sacrifice, l'écriture du corps, le pharmakos exclu ou retranché… »*[763] Si elle semble à prime abord concerner la relation de Derrida à sa mère, la thématique de la circoncision vient aussi s'immiscer entre le philosophe et Geoffrey Bennington, suggérant que ce dernier ignore l'essentiel de son rapport au judaïsme. Appartenance que Derrida aborde ici obliquement, par l'entremise du souvenir d'enfance, du fantasme, et de la fiction.

C'est donc dire toute la difficulté de ce texte pour le moins singulier où s'entremêlent les genres. Des éléments autobiographiques se joignent à la réflexion philosophique, le tout parsemé d'affirmations provocantes, imprégnées d'érotisme. Tout cela en fait une composition hétéroclite, ni réalité ni fiction. Loin de nous donc la prétention d'en faire le tour, de saisir ce texte dans sa complexité, tout au plus s'agit-il de tirer quelques ficelles. Si le but des *Confessions* de Saint Augustin, que Derrida prend ici comme (contre)-exemple, était de « faire la vérité », le motif de « Circonfession » est volontairement ambivalent, et le philosophe le confirme : « l'expérience d'une confession qui n'a plus rien à voir avec la vérité, comme d'une circoncision passible de toutes les figures et de tous les traits, vieux nom ou catachrèses, mais une confession et une circoncision, des rites n'est-ce pas, se doivent de ressembler, appartenant à la famille, au genre, là où il faut avouer que, je l'ai voulu ainsi, cette histoire ne ressemble à rien… »[764] Or derrière le ton confondant, voire parfois moqueur, on sent bien le malaise du philosophe, car il s'agit bien d'y confesser une faute (la sienne, de la mère?) qui semble tenir à sa filiation judaïque, en tout cas concerner la/sa foi. Comment interpréter ce geste étrange, son recours à une pratique chrétienne,

[763] *Idem*, p. 70. Les passages en italiques sont des extraits des « Cahiers de notes ».
[764] *Idem*, p. 126-127.

la confession, pour dire sa (non)-judéité ? Dans un passage pour le moins étrange, Derrida écrit à ce sujet :

> […] *le dernier des Juifs, que suis-je […] le circoncis est* le propre (30-12-76), voilà ce que les lecteurs n'auront pas connu de moi, la virgule de ma respiration désormais, sans continuité mais sans rupture, le temps changé de mon écriture, la graphique, pour avoir perdu sa verticalité interrompue, presque à chaque lettre, pour se lier de mieux en mieux mais se lire de plus en plus mal depuis près de vingt ans, comme ma religion à laquelle personne ne comprend rien, ni ma mère qui demandait il y a peu à des tiers, n'osant m'en parler, si je croyais encore à Dieu, […], mais elle devait savoir que la constance de Dieu dans ma vie s'appelle d'autres noms, si bien que je passe à juste titre pour athée, l'omniprésence à moi de ce que j'appelle Dieu dans mon langage absous, absolument privé, n'étant ni d'un témoin oculaire ni d'une voix qui fasse autre chose que me parler pour ne rien dire, ni loi transcendante ou *schechina* immanente, cette figure féminine d'un Iahwé qui me reste si étrange et si familière, mais le secret dont je suis exclu…[765]

Ce passage est très dense. On relèvera ici les motifs de la respiration, de la graphie, de l'interruption de la verticalité, de la foi en Dieu et de l'athéisme, de la mère, du tiers, de la ponctuation. En fait, le philosophe les met côte à côte, les dépose. Autant dire qu'on ne connaîtra pas son secret. Plusieurs passages laissent croire qu'il concerne le nom d'« Élie », signe de son élection[766]. Toute la difficulté est de savoir à quoi cette élection réfère-t-elle. Lors d'un entretien, s'expliquant sur « Circonfession », Derrida dit de ce récit qu'il raconte le fait que « "[j]e ne suis pas encore né" parce que le moment où il a été décidé de mon identité nommable m'a été dérobé. »[767] Il convient de souligner la phrase « le circoncis est le propre » dans le passage tout juste cité. Ces mots étonnent presque autant que d'y voir le philosophe s'identifier au prophète Élie. Et c'est à se demander si, par-delà l'ambiguïté que cette confession recèle, « Élie » ne prend pas littéralement « figure » dans cet exercice de « circonfession » où le philosophe, s'écrivant, répète en quelque sorte le geste de sa circoncision, s'invente sa foi. «*Autofellocirconcision* »[768],

---

[765] *Idem*, p. 145-147. L'italique est de Derrida qui cite ici un passage de son carnet de notes rédigé à la date indiquée entre parenthèses.
[766] *Idem*, p. 86.
[767] Jacques Derrida, « Une "folie" doit veiller sur la pensée », Entretien avec François Ewald, dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 350.
[768] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 145 et 149.

sont les mots qu'il emploie pour rendre sa démarche dans ce texte, ce que nous détaillerons plus bas.

Comme nous l'avons déjà mentionné, cette « confession » lourde de sens serait la conséquence d'un « contrat » passé entre Jacques Derrida et Geoffrey Bennington pour rendre compte de la démarche de la déconstruction, qui ne se réduit pas à un ensemble de concepts, voire à une syntaxe ou encore une « grammaire » qu'on pourrait reproduire dans d'autres contextes. C'est du moins ce que suggère leur geste commun dans le livre *Jacques Derrida* composé du texte synthétique « Derridabase » de Bennington ainsi que de « Circonfession » de Derrida. Le texte de Derrida est divisé en cinquante-neuf « périodes », ce qui est la traduction littérale du mot anglais pour « cycle de menstruation », qu'il appelle aussi « périphrases », comme pour avertir d'emblée le lecteur qu'il s'agira de tourner autour du sujet, que la confession n'aboutira pas en fin de compte. Les cinquante-neuf chapitres, qui correspondent aux années de vie du philosophe au moment de l'écriture de « Circonfession », figurent en marge du texte de Bennington, « Derridabase », qui s'emploie à rendre accessible la pensée de la déconstruction, les thèmes discutés étant autant de portes d'entrée. Le récit de Derrida est censé « saboter » toute tentative de systématisation de sa démarche, en révélant des aspects jusque-là inconnus, notamment le « livre d'Élie » qu'il avait maintenu secret : « je me livrais à la chose contre-exemplaire – *"n'écrire ici que l'impossible, ce devrait être la règle-impossible"*, de tout ce que G. peut attendre de moi, un écrit soi-disant idiomatique, inentamable, illisible, non circoncis, tenu non plus à l'assistance du père, dirait Socrate, mais à mon assistance à la mort d'une mère… »[769] Les deux amis s'emploient de la sorte à performer le génie de la déconstruction.

[769] *Idem*, p. 181. Italiques dans le texte.

Il s'agit dans cet entrelacement des deux écritures, de « faire preuve, […] faire l'épreuve » de la déconstruction[770], en tant que mélange de nécessité et de singularité. Il y a plusieurs manières d'interpréter cela. On peut dire que l'objet de la déconstruction aura consisté à faire éclater les bords du discours métaphysique afin d'en ouvrir la clôture. Voilà que Bennington prétend circonscrire la déconstruction. Or lorsque questionné sur sa démarche, Derrida prétend que la déconstruction est « déjà à l'œuvre dans les textes » abordés. « Elle est en quelque sorte l'opération ou plutôt l'expérience même que [l]e texte, me semble-t-il, fait d'abord lui-même, de lui-même, sur lui-même. »[771] D'où l'impossibilité de décider à l'avance de l'issue de l'opération, qui est portée par le mouvement différentiel du texte même. N'y a-t-il vraiment pas de sujet de la déconstruction ? On apprend que ce qui est en jeu dans le « duel » entre les deux amis – le mot est de Derrida – c'est la signature de Derrida. Et nous verrons que cette question concerne le corps. Derrida écrit à propos de la démarche de Bennington :

> [I]l n'a pas gardé un seul fragment intact de mon corpus et s'il en a sanctionné ou prélevé quelques morceaux, c'est juste pour ne pas les garder, pour les laisser tomber comme des peaux inutiles à l'intelligence de mes textes, pour les effacer en somme, après avoir sélectionné, décidé d'oublier, d'incinérer à froid, l'emportant avec lui, comme ma mère tait mon nom, [...] et il a décidé, par cette circoncision rigoureuse, de se passer de mon corps, du corps de mes écrits pour produire en somme la "logique" ou la "grammaire", la loi de production de tout énoncé passé, présent et pourquoi pas futur que je pourrai avoir signé…[772]

Et Geoffrey Bennington de remarquer à son tour :

> Nous avons, évidemment, manqué d'adresse. En essayant de répéter fidèlement l'essentiel de la pensée de Derrida, nous l'avons trahi. En disant que la déconstruction n'est autre, finalement, que la nécessité, et qu'elle est toujours déjà à l'œuvre dans les textes les plus "métaphysiques", nous avons absorbé Derrida, sa singularité et sa signature, l'événement qu'on a tellement voulu dire, dans une textualité où il risque tout simplement d'avoir disparu[773].

---

[770] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 3. Voir aussi Francesca Manzari, *Écriture derridienne*, *op. cit.*, p. 164.
[771] Jacques Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, *op. cit.*, p. 78.
[772] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 29-30.
[773] Geoffrey Bennigton, « Derridabase », *op. cit.*, p. 292.

2.1.3.3 « Écrire le corps »[774]

Arrêtons-nous ici au statut du « corps » dans le texte de « Circonfession », qui s'y rapporte d'une manière particulièrement étrange, quasiment obsessionnelle, au point où il est difficile de dire si c'est pour l'exhiber ou le rendre d'autant plus insaisissable. Il importe de souligner à cet égard le dédoublement du corps, car le texte oscille entre le corps vivant (souffle, rythme), ou encore physique, et le corpus littéraire qui vient tantôt exhiber, tantôt voiler le corps. Si le corps semble à prime abord concerner la « littéralité » de l'écriture, il y a aussi le malaise entourant la pratique de la circoncision qui concerne le corps physique. Bien que la tradition judaïque voudrait que ce soit le père qui circoncise son fils, quoique de nos jours cela revienne le plus souvent à un tiers, le mohel, on a l'impression que le philosophe tient à faire porter l'opération de circoncision à la mère. Du moins elle semble y être pour quelque chose. Il rapporte une légende racontant que selon un vieux rituel juif, la mère est censée manger ou encore sucer le prépuce ensanglanté[775]. La circoncision serait une manière de contenir l'appétence sexuelle de la femme qui risquerait d'hypothéquer la moralité de l'homme. Derrida renvoie à une explication de Maître Eckhart,

> [R]apportant ce que Maimonide en avait dit avec autant de science que de naïveté, à savoir que "le prépuce qu'on retranchait servait plutôt à la concupiscence et au plaisir de la chair qu'à la génération. C'est pourquoi, comme le dit cet auteur, c'était à peine si on pouvait séparer une femme d'un homme incirconcis. D'où l'on voit que le commandement de Dieu ordonnant de circonscrire le mal prévenait en la femme le superflu, c'est-à-dire l'excès de la concupiscence charnelle"…[776]

Bien que Derrida ne souscrive pas à cette explication, cette référence à la femme n'est pas anodine et nous allons voir dans la prochaine section que les questions de la femme et du judaïsme sont souvent associées dans les textes du philosophe. Rappelons son allusion dans un

[774] Cette formule est de Jacques Derrida lui-même. Voir « Circonfession », *op. cit.*, p. 70.
[775] *Cf.* Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 202-203.
[776] Jacques Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 364.

des passages cités à la figure féminine de Iahwé, « *schechina* »[777], qui est aussi un des mots hébraïques pour dire l'habitat ou la « demeure ». Au risque de devancer le propos, souvenons-nous que dans l'éthique levinassienne l'espace de la demeure est le lieu du féminin. Un rapprochement semblable se dessine avec la notion derridienne de « khôra », une espèce de matrice, qui serait l'expérience même du lieu. Bien que le philosophe dise que « khôra » se porte au-delà du genre et est athéologique, cette notion, même si elle est puisée chez Platon, maintient néanmoins un lien avec la féminité et la judéité.

Malgré la difficulté de Derrida d'assumer son héritage judaïque, son corps qui porte la marque atteste comme malgré lui de cette filiation. Et la blessure, car c'est en ces termes que le philosophe traite de son inscription dans la culture juive, est un des sens qu'a le rapport au corps dans « Circonfession ». C'est du moins ce qu'il réplique à Elisabeth Weber, qui lui fait observer son geste obsessionnel dans ses textes de « tourner autour » de la circoncision :

> [I]l y a un paradoxe à *tourner autour de*. Cela signifie l'obsession mais aussi l'évitement. Comme si on ne pouvait pas se détacher de ce qui obsède, et, en même temps, comme si on évitait de s'en approcher de trop près; il y a donc une contradiction à *tourner autour*, aux deux sens de cette expression; et surtout à tourner autour de quelque chose qui reste une blessure : ce qui a lieu, ce qui a déjà eu lieu au-dedans du corps. Et comment peut-on tourner autour d'une blessure qui est d'une certaine manière la sienne[778]?

Derrida dit à cet égard porter le judaïsme dans sa chair, plaie qui, comme ces escarres purulentes sur le corps de sa mère agonisante, ne cicatrise pas. S'il n'y pouvait rien comme enfant, il semble décidé de résister à la « circoncision » de son corpus dans « Derridabase ». Or c'est par le corps, « à même le sexe »[779] comme il le dit, que le philosophe s'emploie à déjouer la

---

[777] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 145-147.

[778] Jacques Derrida, « Un témoignage donné… », dans Elizabeth Weber, *Questions au judaïsme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 74-75. Dans « Circonfession », il écrit au sujet du « Livre d'Élie » qu'il s'était donné comme projet d'écrire et qui n'a pas abouti : *« Fin des* Envois *et de* La Carte postale *(1979) : "Je me demanderai ce qu'a signifié dès ma naissance ou à peu près,* tourner autour." » Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 87.

[779] Jacques Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 364.

manœuvre de Bennington visant à circonscrire sa pensée. Nous renvoyons ici à un passage dont nous avons déjà cité des extraits qui rend compte de plusieurs éléments relatés, la scène intime entre la mère et le fils, l'allusion à la sexualité, et notamment l'opération d'« autocirconcision » évoquée :

> *…le mélange sur cette cène incroyable du vin et du sang, le donner à voir comme je le vois sur mon sexe chaque fois que du sang se mêle au sperme ou à la salive de la fellation, décrire mon sexe à travers des millénaires de judaïsme, le décrire […] jusqu'à crever le papier, faire baver, mouiller ses lèvres, en haut et en bas, de tous les lecteurs, étendus à leur tour sur les coussins, à même les genoux du "parrain" Élie – le grand deuil – ne rien laisser, si possible, dans l'ombre de ce qui me rapporte au judaïsme, alliance rompue sur tous les plans (Karet), avec peut-être une gloutonne intériorisation, et sur des modes hétérogènes : le dernier des Juifs, que suis-je […] le circoncis c'est le propre*, (30-12-79), voilà ce que les lecteurs n'auront pas connu de moi[780].

Et plus loin :

> *Son amour a raison de moi, ai-je écrit cette phrase pour sa valeur, son sens, sa vérité, son actualité, ou parce que, dans ses pouvoirs syntaxiques et lexicaux, elle comporte un potentiel économique formidablement formalisé, rendue d'avance là où ça saigne, et combien d'énoncés de ce type ai-je laissé se perdre, faute de surface d'inscription immédiatement disponible, sans savoir s'ils s'inscrivaient ailleurs, ni ce qui reste une fois la surface d'inscription enterrée, comme le foreskin ou la moleskin… coin of a new concept, fellocirconcision, autofellocircconcision, le mohel de soi-même plié en deux, de mon rire, après avoir pris, et gardé, une gorgée de vin dans sa bouche, du rosé d'Algérie très frais, on en buvait à la pêcherie, il se circoncit, la " lyre" dans une main, le couteau dans l'autre, et boit son propre sang, pour se rendre encore plus propre, c'est-à-dire circoncis, il se dit alors je t'aime et dans l'ivresse se met à pleurer sa solitude, mon amour aura eu raison de moi »* (31-12-76)…[781]

Nous avons choisi de restituer ces longs passages intégralement pour rendre compte du lien qui se dessine ici entre l'écriture et la circoncision. Martine Delvaux rend bien ce dont il s'agit dans cette opération d'« autocirconcision » que le philosophe comprend comme une « autofellocirconcision », « là où la douleur s'allie à la jouissance. C'est dans la conjonction d'un plaisir (la fellation) et d'une douleur (la circoncision) solipsistiques que s'inscrit le geste ritualisé de l'autodéfinition, de l'autoreprésentation périphrasique : j'écris, je crie, je crée… »[782] Et elle

[780] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 145-146. L'italique est dans le texte.
[781] *Idem*, p. 149.
[782] Martine Delvaux, *Histoire de fantômes. Spectralité et témoignage dans les récits de femmes contemporaines*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 171.

poursuit : « Derrida se corporéise en se sexualisant, plaçant le (son) sexe au centre de sa représentation comme une sorte de signifiant transcendantal, forçant le passage de la biographie intellectuelle à l'autobiographie corporelle, du corpus au corps par une technique de contamination. Sa circonfession est en quelque sorte une écriture du corps, narration d'un présent dont il se sert pour "dérouter le géologiciel" de Bennington »[783]. Qu'il s'agisse bien là d'une écriture de soi, de l'invention de son judaïsme, c'est ce que suggère notamment le dédoublement du sang et de l'encre (quoi qu'il s'agisse aussi du sperme) ou de la seringue et de la plume, dès les premiers paragraphes qui ouvrent « Circonfession », pour dire son exposition au dehors :

> Depuis l'invisible dedans, là où je n'ai pu voir ni vouloir cela même que j'ai toujours eu peur de laisser se révéler au scanner, à l'*analyse* – radiologie, échographie, endocrinologie, hématologie –, une veine crurale expulsait mon sang au dehors, et je le trouvais beau, une fois recueilli dans ce flocon sous une étiquette dont je doutais qu'elle pût prévenir la confusion ou le détournement de propriété quant au cru, sans me laisser plus rien à faire, le dedans de ma vie s'exhibant tout seul au dehors s'*exprimant* sous mes yeux, absous sans un geste, oserai-je dire d'écriture…[784]

Martine Delvaux résume de manière particulièrement efficace en quoi consiste cet exercice autobiographique:

> [À] travers ses périphrases et ses renvois, Derrida se "déride", étire la peau de son identité pour en couper le surplus, l'excès, pour gagner son nom, pour se rendre propre. Un "Voici mon corps" s'écrit contre l'énoncé implicite de Bennington "Voici son corpus". Entre le cuit de l'écriture, le cru du corps et l'identité comme virus, Derrida propose l'autofellocirconcision : un autodémembrement cannibal et jouissif. Plume, couteau, seringue…l'écriture comme sang et plaisir, la confession comme coupure et fellation[785].

Il convient de relever ici la métaphore de la « peau », Francesca Manzari faisant remarquer à son tour que les livres de Derrida « s'écrivent d'abord dans la peau »[786]. Plusieurs passages de « Circonfession » alludent à la « peau » et semblent en effet suggérer que Derrida conçoit le texte comme une peau : « ce qui donne à l'exercice auquel et dans lequel nous nous livrons, G. et moi, la juste dimension d'un chuchotement, l'aparté d'un confessionnal où nous ne sommes pour

[783] Martine Delvaux, *Histoires de fantômes*, *op. cit.*, p. 175.
[784] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 12-13.
[785] Martine Delvaux, *Histoires de fantômes*, *op. cit.*, p. 181.
[786] Francesca Manzari, *Écriture derridienne*, *op. cit.*, p. 184.

personne, changeant de peau à chaque instant pour *faire* la vérité, à chacun la sienne, pour confesser sans que personne le sache. »[787] Pensons ici à l'usage que fait Levinas du motif de la « peau » dans *Autrement qu'être* pour décrire la subjectivité comme exposition à l'autre qui le blesse en termes de dénudation. La métaphore de la « peau » est très riche dans le texte levinassien, c'est à la fois l'altérité inaccessible vers laquelle se porte la caresse, le dénuement du visage, ou encore l'intimité tournée au dehors, blessée, écorchée par l'autre que le sujet porte en lui-même, ce qui s'apparente en un sens à l'extériorisation de soi à laquelle s'adonne Derrida dans « Circonfession » en usant allégoriquement du corps. Les métaphores corporelles intéressent le plus souvent dans l'effet puissant qu'elles produisent chez le lecteur, en tant que marqueurs d'affection. Cela étant, au-delà du potentiel provocateur de l'onanisme pour ne mentionner que cette allusion, il s'agit dans cette expérience, où le philosophe s'imagine, au point d'en jouir, être son propre mohel, d'une manière particulière de concevoir le rapport à soi-même, comme hétéro-affection. La circoncision devient de la sorte davantage que le rite de purification en vue de sceller l'alliance brisée. Le plaisir sexuel se mêle à l'opération de circoncision, le sperme au sang, pour compliquer cette signification religieuse. Le philosophe montre ainsi comment l'extériorité s'insinue dans le propre, divise le corps propre, ici l'écriture qui perfore la peau et exproprie le soi. Au point où l'on en vient à se demander ce qui advient du corps dans tout ça, car le philosophe remarque : « j'ai passé ma vie à enseigner, pour enfin revenir à ce qui mêle au sang la prière et les larmes, *salus non erat in sanguine*. »[788] La référence au corps semblerait donc servir d'autres desseins que le retour au corps, autour desquels on ne peut que conjecturer.

Autant dire, donc, que le corps est ici un artefact, car la question de la circoncision se révèle être avant tout une question d'écriture, ou encore de style. Dans un entretien avec François Ewald

[787] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 216.
[788] *Idem*, p. 22. *Cf.* Francesca Manzari, *Écriture derridienne*, *op. cit.*, p. 185.

où le philosophe s'explique peut-être le plus clairement sur son geste dans « Circonfession », Jacques Derrida laisse entendre que la circoncision est une affaire de « figure », laissant entendre à un lieu entre la signature, qui est une des manières de Derrida d'aborder la question du sujet, le corps et le style :

> Sous le nom de circoncision, je me demande souvent (et *Circonfession* est aussi le trajet de cette question et de cette demande) s'il y a un événement "réel" que je peux tenter, non pas de me rappeler, bien sûr, mais de réélaborer, de réactiver dans une sorte de mémoire sans représentation – ou si c'est un leurre, un simulacre (mais alors d'où viendrait son privilège?), un écran destiné à la projection figurée de tant d'autres événements du même type, pour m'égarer autant que pour me guider. La circoncision signifie, entre autres choses, une certaine marque qui, venue des autres, et subie dans la passivité absolue, reste dans le corps, et visible, indécidable sans doute, du nom propre alors également reçu de l'autre. C'est aussi le moment de la signature (de l'autre autant que de soi) par laquelle on se laisse inscrire dans une communauté ou dans une alliance ineffaçable : naissance du sujet, comme vous suggériez tout à l'heure, plutôt que de naissance "biologique", mais il y faut du corps et de la marque indestructible. Chaque fois qu'il y a cette marque et ce nom (et cela ne se limite pas aux cultures qui pratiquent la circoncision dite "réelle"), la *figure* au moins d'une circoncision s'impose à moi. Que veut dire ici "figure"? c'est autour de quoi tourne *Circonfession*…[789]

Remarquons ici la proximité en hébreu entre les mots « circoncision » (*Miilah*) et « mot » (*Milah*), ce que le philosophe, un passionné de l'étymologie, n'est pas sans relever. Et il n'a de cesse d'exploiter ce lien. Dans un entretien avec Peter Brunette et David Willis il explique ainsi ce « goût même pour le "mot" »[790] :

> It is true that only words interest me. It is true for reasons that have to do in part with my own history and archaeology, that my investment in language is stronger, older, and gives me more enjoyment than my investment in plastic, visual, or spatial arts. For me it involves desire and the body; in my case the relation of the body to words is as important as it is with painting. That is my story, the history of my investments and drives. […] What I do with words is make them explode so that the nonverbal appears in the verbal. […] Not always but in most of my texts there is a point at which the word functions in a nondiscursive manner. […] I pay attention to the power that words, and sometimes the syntactical possibilities as well, have to disrupt the normal usage of discourse, the lexicon and syntax. So, naturally, all this works through the body of the language. […] Thus, I explain myself with the bodies of words – here I think that one can truly speak of 'the body of a word,' with the reservations mentioned earlier, that it is a body that is not present to itself – and it is

[789] Jacques Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 351.
[790] Jacques Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, p. 267. Pour ce qui est de la proximité des deux mots voir p. 85-86. *Cf.* Elisabeth Weber, *Questions au judaïsme*, *op. cit.*, p. 78.

> the body of a word that interests me to the extent that it doesn't belong to discourse[791].

Avant de commenter l'explication de Derrida, il faut préciser que cette réponse suit un long commentaire du philosophe sur la place du corps dans la peinture de Van Gogh. Il remarque la présence fantomatique du corps dans le travail du peintre, insistant que c'est notamment cette non présence du corps venant disloquer l'identité à soi du peintre qui rend le corps d'autant plus significatif. Qu'on nous permette de nouveau une longue citation qui, bien qu'elle concerne le peintre, vaut en un sens pour le philosophe lui-même.

> I would say that there is an undeniable provocation we can identify in what is painted and signed Van Gogh, and that it is more violent and undeniable by virtue of not being present. This is to say that the very body of Van Gogh that haunts his paintings is all the more violently implicated and involved in the act of painting to the extent that it was not present during the act, for the body itself is ruptured, or let's say riven by nonpresence, by the impossibility of identifying with itself of being simply Van Gogh. So what I would call the body – I am happy to talk about the body from that point of view – isn't a presence. The body is, how should I say, an experience in the most unstable [voyageur] sense of the term; it is an experience of frames, of dehiscence, of dislocations. So I see a dislocated Van Gogh, one who is dislocated in the process of performing something. I relate to Van Gogh in terms of his signature – I don't mean signature in the sense of attaching his name, but in the sense that he signs while painting – and my relation to or experience of the signature of Van Gogh is all the more violent both for him and for me because it also involves my body – I suppose that when you are speaking of the body you are speaking also of your own – and all the more ineluctable, undeniable, and passionate[792].

Deux choses sont à souligner quant à cette relation entre le mot et le corps que Derrida met de l'avant dans ces passages. D'une part, le corps vient dire ici son désir de la langue. Nous avons vu lors de la discussion de son rapport à la langue française le philosophe dire qu'il en jouit d'autant plus qu'elle vient de l'autre. Il le répète ici: "That is my story, the history of my investments and drives." Il laisse entendre à un lien entre le corps vivant et la performativité de la langue. C'est ce à quoi réfère la notion de signature qu'il convient de distinguer du nom propre, qui évoque cette performativité. La signature, c'est ce qui présentifie l'auteur en son absence,

---

[791] Peter Brunette et David Willis, "The Spatial Arts: An Interview with Jacques Derrida", dans Peter Brunette and David Willis (eds.), *Deconstruction and the Visual Arts: Arts, Media, Architecture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 19-20.
[792] *Idem*, p. 15-16.

qu'il soit mort ou non, ce qui de lui survit dans l'œuvre et la singularise, irréductible au sens du texte comme tel, aux concepts abordés, etc. D'où son désir avec « Circonfession » de retrouver le corps que l'analyse trop générale de Bennington aurait dissimulé. Bennington remarque au sujet de la signature : « L'acte de signer, qui ne se réduit pas à la simple inscription de son nom propre, s'efforce, par un tour supplémentaire, de réapproprier la propriété toujours déjà perdue dans le nom lui-même. »[793]

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, loin de dire l'unicité de ce qu'il nomme, le nom propre dépossède plutôt de soi. Cela tient à la nature même du langage en tant que système de signes qui renvoient les uns aux autres plutôt que de représenter une réalité ou vérité qui les précèderait. À cet égard, signifiant de la sorte le désir du « propre », la signature viendrait retrouver ce qui s'est perdu dans le nom, et serait une réappropriation de soi[794]. Le corps évoque ce jeu de la présence et de l'absence de l'auteur dans la signature. Car ce serait se méprendre que de voir dans cette tentative de réappropriation l'idée métaphysique d'une identité pleinement présente à soi. Notre discussion de la langue maternelle nous a permis de voir que le « propre », tel que Derrida l'entend, n'est pas l'appropriation ou le rassemblement mais le départ de soi. Le philosophe dit dans les extraits tout juste cités qu'il en va dans le corps tel qu'il l'entend d'une « non-présence ». Le désir de singularisation, qui est une des caractéristiques de la signature, n'empêche pas qu'elle puisse être imitée, comme cela est le cas de toute marque, notamment de la circoncision qui n'a de cesse de se répéter. Nous verrons dans les prochains chapitres que ce lien entre la singularité et la répétition est une particularité de la conception derridienne de l'altérité. Dans ce même entretien avec P. Brunette et D. Willis, Derrida remarque que c'est la

[793] Geoffrey Bennington, "Derridabase", *op. cit.*, p. 142.
[794] Peter Brunette and David Willis, "The Spatial Arts : An Interview with Jacques Derrida", *op. cit.*, p. 17-18.

contresignature de l'œuvre par un tiers, l'instance qui la reçoit, qui confère à la signature sa légitimité. Ce qui l'amène à dire que c'est toujours l'autre qui signe, ou qui authentifie en contresignant.

Au-delà de cette performativité du corps, qui évoque l'inscription de la singularité de l'auteur dans le texte, il y aussi la corporalité du mot, qui renvoie à la phonation ou au souffle du mot, comme Derrida le dit en reprenant Artaud, ainsi qu'à la visibilité et à la spatialité de la lettre. C'est ce que le philosophe rassemble dans l'entretien qu'on vient de mentionner sous la catégorie de la « non discursivité du mot » qui englobe ce qui excède le sens sémantique du mot. Tout ceci permet selon Derrida de disloquer, perturber, et égarer le discours pour l'ouvrir à d'autres possibilités de sens. Comme s'il s'agissait de libérer une puissance dans la langue qui tient à sa corporalité. Nous en discuterons plus en détail dans la section consacrée à la notion du féminin, lorsqu'il s'agira de traiter de la lecture derridienne de Stéphane Mallarmé dans son essai « La double séance ».

2.1.3.4 « Être juif »

Nous avons montré plus haut comment l'articulation du corps et de l'appartenance juive permet de contourner toute tentative de systématisation de la pensée derridienne. Il s'agira maintenant d'examiner ce lien de plus prés. Tel que mentionné, cela concerne le rapport de Derrida à l'écrit qui lui permet de disloquer l'identité juive, et de s'inventer sa judéité.

2.1.3.4.1 L'écriture figurative

Sans forcément vouloir faire porter ce chapeau à Jacques Derrida, dans son étude de l'écriture derridienne, Francesca Manzari remarque que cette attention portée à la littéralité a été souvent vue comme une caractéristique des littéraires juifs. On explique cet attachement à la

matérialité du signe par l'impossibilité pour le Juif de comprendre l'infini ou de saisir l'esprit de la loi. Il s'efforce alors d'en respecter les commandements et se fascine pour la lettre[795]. Dieu serait dans la lettre[796]. Or cette impossibilité de saisir la vérité aura permis d'ouvrir la question du sens, à chercher dans la lettre. D'où l'intérêt que manifestent tant le rabbin que le poète juif pour l'interrogation, à cette différence que le premier serait mû par la recherche de la vérité alors que le second a renoncé à cette prétention et demeure dans le questionnement[797]. Régine Robin rapporte à cet égard que lorsqu'on avait fait remarquer à Derrida la caractéristique judaïque de son œuvre, qui attesterait d'une démarche rabbinique, il avait répondu «qu'il faut s'interroger sur ce fait de subir l'influence de quelque chose qu'on ne connaît pas, qui n'a pas été transmis. Il ne connaît pas le Talmud, mais sans doute que le Talmud le connaît. »[798]

Quoi qu'il en soit, dans son texte de 1964 consacré à l'écriture poétique d'Edmond Jabès, Jacques Derrida établit lui-même un lien entre l'« amour pour la lettre » et le judaïsme. C'est en tout cas ce qui révélerait l'œuvre de Jabès, *Le livre des questions*. Il en va d'une écriture errante qui désapproprie, en quête d'un Dieu qu'il se sait d'emblée incapable de rejoindre, ce dont témoigne notamment son isolement de la communauté juive. Si Jabès en est venu tard dans sa vie à se dire enfin juif, sa manière de s'y rapporter est tout à fait singulière, se confondant avec son expérience de l'écriture : « il s'agit d'un certain judaïsme, écrit Derrida, comme naissance et passion de l'écriture. Passion *de* l'écriture, amour et endurance de la lettre dont on ne saurait dire

[795] Francesca, Manzari, *Écriture derridienne…*, *op. cit.,* p. 256-257. *Cf.* Geoffrey Bennington, « Derridabase », *op. cit.*, pp. 270-274.
[796] *Cf.* Catherine Chalier, *Figures du féminin*, *op. cit.*.
[797] Jacques Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », dans *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 103. Voir également Francesca Mazari, *Écriture derridienne*, *op. cit.*, p. 220-221.
[798] Régine Robin, « Freud en héritage : une identité postjudaïque ou marrane? », *Revue germanique internationale*, 14, 2000, p. 182.

si le *sujet* en est le Juif ou la Lettre elle-même. »[799] Ce lien quasi symbiotique entre l'écriture et le poète dans le livre de Jabès, Derrida l'appelle « convocation » : la langue l'élit autant que lui l'écrit. Les mots révèlent le poète à lui-même, comme si l'existence devait se passer dans le livre.

Le *Livre des questions* de Jabès décrit sa passion pour la poésie tout en réfléchissant son expérience du judaïsme, comme s'il s'agissait là d'un même mouvement, insiste encore Derrida, d'« une longue métonymie » dit-il, alors que « la situation judaïque devient exemplaire de la situation du poète, de l'homme de parole et d'écriture »[800]. Être juif et l'acte d'écrire se rejoignent comme des épreuves de « non-lieu », errance qui serait génératrice de liberté et de rapport à l'autre. Il est significatif de voir ici Derrida traiter de la puissance de la parole poétique en termes d'une « animalité de la lettre » :

> La métaphore ou animalité de la lettre, c'est l'équivocité première et infinie du signifiant comme Vie. Subversion *psychique* de la littéralité inerte, c'est-à-dire de la nature ou de la parole redevenue nature. Cette sur-puissance comme vie du signifiant se produit dans l'inquiétude et l'errance du langage toujours plus riche que le savoir ayant toujours du mouvement pour aller plus loin que la certitude paisible et sédentaire[801].

On croirait lire Nietzsche. Derrida développera plus tard cette idée d'une matérialité du signifiant avec Mallarmé. La fascination du philosophe dans ce texte pour l'écriture de Jabès ne fait pas de doute. Est-ce dire pour autant qu'il partage l' « inclination judaïque » de Jabès, la puissance subversive de son écriture ? Disons pour le moment que la judéité semble relever chez les deux d'une intuition plutôt que d'un savoir (connaissance de la culture juive, pratique de la religion juive, etc.).

Comme Derrida n'en parle pas clairement, on ne peut que conjecturer ici sur leurs affinités. Plusieurs passages de *De la Grammatologie* vont dans le sens de Jabès d'une

---

[799] Jacques Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 99. Italiques dans le texte.
[800] *Idem*, p. 100.
[801] Jacques Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 109-110.

prééminence de la lettre, ici du graphème, précision importante car Derrida hésite à se réclamer du livre comme le fait Jabès, qui est une notion métaphysique à laquelle il préfère celle de texte, au point où certains n'y auront retenu que l'affirmation voulant qu'il n'y ait pas de réalité hors du texte. Ce n'est pourtant pas tout à fait ce qu'il dit, mais plutôt que la possibilité de connaître la réalité est d'emblée investie de discursivité, que le réel ne se donne à nous que dans un rapport d'écart. Et il nous semble que Derrida se porte à cette ouverture. L'expérience de la réalité est médié par le langage que le philosophe comprend comme un rapport de renvois, ce qu'il appelle textualité. D'où son appel à étudier la réalité comme si c'était un texte. Si cela peut sembler comme une négation de la réalité, cela revient simplement à dire qu'elle est inaccessible en dehors du langage, que le signe est tout ce qu'on peut interroger. C'est à la lumière de cette nécessité d'interprétation qu'il faut à notre avis comprendre la proposition « qu'il n'y a pas de hors texte »[802], ce qui ne remet pas forcément en question la distinction entre la réalité et le langage, mais montre plutôt la complexité de la question.

Plus proche de notre interrogation, ici, Derrida remarque dans *De la grammatologie* qu'alors que la philosophie en est venue à suspecter la métaphoricité d'imposture et l'écriture d'impropriété, encore au Moyen Age, comme c'était aussi le cas chez Platon, on recourait à la métaphore de l'écriture pour rendre compte de l'inscription de la vérité ou de la divinité dans l'âme. Et ce tout en condamnant ce qu'on considérait être le sens propre de l'écriture, la lettre écrite en tant qu'extériorisation du sens proféré dans la voix : « Il faudrait écrire une histoire de cette métaphore opposant toujours l'écriture divine ou naturelle à l'inscription humaine et laborieuse, finie et artificieuse »[803]. Nous avons déjà discuté de l'intérêt de Derrida pour le signe écrit dans *La voix et le phénomène,* y voyant une préoccupation précoce pour la corporalité du

[802] Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 227.
[803] *Idem*, p. 27.

langage, fil que nous reprendrons un peu plus loin dans ce chapitre. Notre dessein principal dans la présente section est d'étudier la manière particulière de Derrida de se rapporter, voire de vivre sa judéité, par le biais de son écriture. Le but n'étant pas tant ici d'analyser les divers procédés stylistiques auxquels il recourt dans les textes qui en traitent, ce qui dépasse le cadre de notre étude ainsi que les limites de notre compétence, mais de voir comment le philosophe conçoit, transforme, et s'invente une identité juive par l'entremise de l'écriture qui a cette singularité de permettre la distanciation de soi et en ce sens de faciliter le mouvement vers l'autre. Cette force tiendrait à la spatialité du signe écrit, notamment au mouvement d'écartement propre au geste d'écriture. La distance, l'absence et la répétition, ces traits que la tradition a déplorés dans l'écriture au profit de la transparence et la présence à soi dans la voix, Derrida non seulement ne les conteste pas mais en fait le socle de sa conception du langage, voire de la déconstruction même.

Nous avons montré que Derrida procède à un rapprochement entre l'écriture et la circoncision, les deux expériences faisant montre d'une forme d'identification qui est une dépossession de soi, « coupure et appartenance, entrée originaire dans l'espace de la loi, alliance dissymétrique entre le fini et l'infini »[804], dit-il de la circoncision dans un entretien avec Elisabeth Weber qui l'interroge sur son rapport au judaïsme. Le passage suivant de « Circonfession » lie la circoncision à la passion du philosophe pour la littérature :

> *la limite est la circoncision, la chose, le mot, le livre, à faire sauter, non ce n'est pas ça, mais à traiter, aimer, de telle sorte que je puisse écrire, ou mieux, vivre sans plus avoir besoin d'écrire… le désir de littérature est la circoncision, avec quoi je veux en finir […], ce qui restera absolument secret dans ce livre, je parle du secret conscient, porté par le su, et non de l'inconscient, on n'a encore rien dit du secret comme su*[805].

[804] Jacques Derrida, « Un témoignage donné… », *op. cit.*, p. 80..
[805] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 76-77. L'italique est dans le texte.

Comment comprendre la référence dans ce passage au secret ? Qu'en est-il de ces deux modalités du secret, un secret inconscient et le « secret comme su » ? Laissons ces questions en suspens pour le moment. Dans ce même entretien, Derrida confesse qu'« ici, évidemment, la modalité est le tout de la chose! »[806] De même, note-il : « je ne sais pas !, ce que c'est qu'être juif. »[807] C'est donc dire qu'il n'y a pas de véritable « substance » ou consistance à sa judéité, qui ne se résume pas à un ensemble de pratiques ou de rites, de langue, etc. Comme il l'indique plus d'une fois, il ne parle pas l'hébreu, ni le yiddish. Aussi, n'est-il pas pratiquant et n'a-t-il pas circoncis ses fils. Cela dit, il convient de remarquer ici l'importance de certains symboles juifs pour le philosophe, telle la bague de son père qu'il dit avoir perdue au moment de la mort de ce dernier. Cela coïncide, comme nous l'avons mentionné déjà, avec le moment où le philosophe a commencé à tenir ses carnets de notes en vue d'un livre sur la circoncision, devant s'intituler le « Livre d'Élie », et dont on trouve des traces dans « Circonfession ». L'autre symbole important est son talith, hérité de son grand-père, qu'il aurait prêté à son père et donc hérité une deuxième fois à sa mort. Derrida raconte toucher ce talith presque chaque soir, bien qu'il disait ne pas savoir comment s'y prendre.

On reconnaît certes dans ce « non savoir » la méfiance du philosophe à l'égard d'une conception essentialiste de l'identité, ou toute forme d'identification qui prétendrait à la transparence ou à la maîtrise de soi. Cette emphase mise sur la « modalité » du judaïsme, ce n'est donc pas pour nier l'importance de cette appartenance. Au contraire, elle organise presque tout, laisse-t-il entendre :

> Eh bien, je sais que je ne le sais pas, et je soupçonne tous ceux qui croient le savoir de ne pas le savoir même s'ils en savent, en vérité, je le sais, beaucoup plus que moi. Tout ce que je peux dire, c'est que, à la pointe de mon comportement public de citoyen et au-delà de la citoyenneté, à la pointe plus aiguë mais aussi de mon travail d'écriture, de pensée ou d'enseignement […], la

[806] Jacques Derrida, « Un témoignage donné… », *op. cit.*, p. 77-78.
[807] *Idem*, *op. cit.*, p. 77.

> logique de cette question, de ses implications ou de ses conséquences, je pourrais démontrer qu'elle organise à peu près tout[808].

Déjà dans l'essai sur Edmond Jabès, Derrida avait suggéré que la non-identité à soi serait peut-être le sens même de l'identité juive, écartée entre une dimension littérale et une dimension allégorique de la lettre. Il écrivait alors à propos de Jabès :

> Dans cette non-coïncidence de soi avec soi, il est plus juif et moins juif que le Juif. Mais l'identité à soi du Juif n'existe peut-être pas. Juif serait l'autre nom de cette impossibilité d'être soi. Le Juif est brisé et il l'est d'abord entre ces deux dimensions de la lettre : l'allégorie et la littéralité. Son histoire ne serait qu'une histoire empirique parmi d'autres s'il s'établissait, s'étatisait dans la différence et la littéralité. Il n'aurait pas d'histoire du tout s'il s'exténuait dans l'algèbre d'une universalité abstraite. Entre la chair trop vive de l'événement littéral et la peau froide du concept court le sens. C'est ainsi qu'il passe dans le livre. Tout (se) passe dans le livre. Tout devra habiter le livre. Les livres aussi. C'est pourquoi le livre n'est jamais fini. Il reste toujours en souffrance et en veilleuse[809].

Bien que nous ayons jugé plus haut un peu hasardeux de trop rapprocher Derrida de Jabès, ce qui demanderait une étude plus détaillée de leurs œuvres respectives, nous pensons néanmoins que cette non-présence à soi est la clef pour comprendre l'attitude de Derrida à l'égard de son appartenance juive. C'est ce à quoi s'emploie l'écriture de Jabès, disloquer le sujet, le couper de la parole, de sa communauté, de la vie. Or la vie survit dans la métaphore, et en revient d'autant plus puissante. Derrida nommait cela « l'animalité de la lettre ». Il est significatif à cet égard de remarquer que les textes autobiographiques de Derrida, *Glas*, *La carte postale*, *Monolinguisme de l'autre*, « Circonfession », sont les textes où le philosophe expérimente le plus avec son écriture. Ce sont aussi ses textes les plus difficiles, et nous ne pourrons pas les analyser ici. La double colonne, les voix multiples, l'homophonie, le recours à l'étymologie, l'association des mots par le son (tels Hegel et aigle), l'ellipse, l'aporie, le rire, sont parmi les procédées stylistiques qu'il emploie comme pour instiller l'incertitude chez le lecteur, ne sachant pas trop comment comprendre ces manœuvres, si elles révèlent une impossibilité de dire, ou sont une marque de

[808] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 38.
[809] Jacques Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *op. cit.*, p. 112-113.

réserve, etc. Dans l'entretien donné à Elisabeth Weber, Derrida s'en explique en partie. Il revient sur ses affirmations provocantes : « Je suis le dernier des Juifs »[810] ou « moins on est juif, plus on est juif… »[811], qu'on peut comprendre de plusieurs manières. Sa non pratique et son manque de culture juive font de lui un « mauvais Juif ». Or, poursuit-il, « cette inculture m'oblige, non pas à m'installer, mais à me déplacer dans la dimension métaphorique, rhétorique, allégorique du judaïsme. »[812] Ce qui pourrait à prime abord passer pour de la désinvolture, se révèle plutôt être un signe de prudence. C'est aussi dire la difficulté qu'il y a à être juif, laisse-t-il entendre à Elisabeth Weber : « parce que pour dire "je suis juif", peut-être faut-il dire combien c'est difficile de dire "je suis juif". Il y a aussi une manière douloureusement ironique de donner une leçon de "fin"… »[813]. Il y aurait donc dans son ironie moqueuse un appel à la vigilance.

On comprend dès lors que la question de l'appartenance ne peut être appréhendée que dans l'hésitation. D'où le recours à la métonymie, l'écriture figurative venant en quelque sorte se substituer à une parole claire, à la vérité qu'il n'y a pas, qui n'est pas donnée à connaître. C'est ce que montre « Circonfession » où l'écriture vient suppléer la parole de la mère mourante, qui ne réagit plus aux sollicitations du philosophe, est incapable de lui révéler le secret de sa circoncision, la raison du silence sur son nom Élie. Si elle ne peut pas desceller ce secret, l'écriture permet néanmoins de révéler les tensions, son trouble intérieur et de l'accompagner dans sa recherche de soi. À moins qu'elle ne vienne carrément prendre le dessus, donnant l'impression qu'il n'y a rien à y comprendre. Francesca Manzari suggère que l'écriture viendrait cautériser la plaie, la souffrance de l'enfance. On peut aussi se demander si l'écriture n'est pas un

---

[810] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 145 : *« le dernier des Juifs, que suis-je […] le circoncis c'est le propre »*, extrait des notes de 1976, ou à la page 117 : « *je suis la fin du judaïsme* », extrait des notes datant de 1981.
[811] Jacques Derrida, « Un témoignage donné… », *op. cit.*, p. 76.
[812] *Idem*, p. 79.
[813] *Idem*, p. 78.

moyen d'« atteindre Dieu », car le philosophe se questionne avec Saint Augustin sur la véritable raison de la confession alors même que Dieu est censé tout connaître. C'est ce qu'insinue en un sens Geoffrey Bennington lorsqu'il écrit :

> Voulant s'assurer la maîtrise finie de la lettre philosophique, Derrida se ferait l'esclave d'un infini qu'il admet ne pouvoir comprendre. D'où l'errance désertique de la déconstruction qui n'annoncera jamais la vérité. Ou bien, au mieux (ou au pire), Derrida serait dans la position de Moïse, proposant une libération inintelligible dans une rhétorique si abstraite et forcée, une écriture si artificielle et pleine de ruses qu'on dirait une langue étrangère. Cette écriture serait comme le tabernacle juif, construction de bandes, vide à l'intérieur, signifiant sans signifié, ne contenant rien au centre[814].

On peut aussi considérer les éléments stylistiques mentionnés plus haut, tels le dédoublement de la voix, la double colonne, etc., comme des procédés métonymiques, permettant au philosophe de sortir de soi pour passer par l'autre pour se dire : « Bien sûr, je peux croire me reconnaître, identifier ma signature ou ma phrase, mais seulement à partir de l'expérience et d'un exercice en lequel je me serai engagé, entraîné *comme autre*, la possibilité de la répétition et donc de l'imitation, du simulacre, étant inscrite à l'origine même de cette singularité. »[815] Et Geoffrey Bennington de le confirmer en quelque sorte : « [N]ul *autos* n'est possible sans inscription d'altérité, nul dedans sans rapport à un dehors qui ne peut être simplement dehors mais doit se remarquer à l'intérieur »[816]. L'écriture permettrait de la sorte de se rendre autre, d'ouvrir le soi à l'autre.

Pour comprendre la puissance subversive de l'écriture dans les textes de Derrida, il convient de rappeler ici les grands traits de sa pensée du langage qui se développe à la fin des années 1960. Dans les textes de cette période, le philosophe aiguise sa critique de la clôture du discours métaphysique organisé autour de la séparation fondamentale entre les catégories de l'intelligible et du sensible. La voix était pour les penseurs grecs le médium langagier privilégié,

---

[814] Geoffrey Bennington, « Derridabase », *op. cit.*, p. 274.
[815] Jacques Derrida, *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 365-366.
[816] Geoffrey Bennington, « Derridabase », *op. cit.*, p. 234.

plus près de la pensée, que le signe écrit venait seulement suppléer. Si Saussure avait bien vu que la langue était un système de différences entre signes plutôt que l'analogie des classiques, il continue cependant de concevoir le signe comme l'unité d'un signifié et d'un signifiant. Il répète ce faisant les écueils de la tradition voyant dans la lettre écrite seulement la marque extérieure de la voix. Il répète donc sans le vouloir la distinction entre âme et corps. Dans *De la grammatologie*, Derrida prolonge la linguistique saussurienne afin d'élaborer une science de l'écriture qui met le graphème plutôt que le phonème au centre (*gramme* vient du mot grec pour signe écrit), ce qui vient libérer le mouvement de la signification qui n'est plus conçue en termes d'analogie ou de représentation mais plutôt de renvoi et de supplémentarité. Cette itérabilité du sens se conçoit comme trace et correspond au mouvement de la différ*a*nce, soit le jeu de renvois entre signifiants qui à la fois diffèrent et se distinguent l'un de l'autre. Ce mouvement lie l'irruption de l'altérité à la répétition, deux démarches à prime abord contradictoires. En tant que système de différences, la langue se voit libérée de l'autorité d'un signifié central, pouvant notamment se passer de la présence réelle du sujet qui est destitué de sa position d'origine du sens. L'écriture se porte ainsi au-delà de la distinction métaphysique entre l'esprit et le corps. De même, puisque l'unité de la langue est désormais le caractère écrit, on peut le prélever de son contexte signifiant et le greffer ailleurs. D'où l'expérimentation de Derrida avec son écriture dans les textes des années 70 et 80, alors que la composition de ses ouvrages antérieurs était plutôt classique.

2.1.3.4.2 Une responsabilité littéraire?

Dans son étude sur la figure du « Juif » dans la littérature et la philosophie françaises au 20ème siècle, Sarah Hammerschlag suggère que le recours de Derrida au langage littéraire pour dire son rapport au judaïsme serait une manière de l'ouvrir à l'autre, ce qui le distinguerait d'autres philosophes français dont il hérite, notamment Sartre et Levinas[817]. Son argument dans l'essai *Figural Jew* est que Jacques Derrida suit dans ce geste de « figuration » du « Juif », comme elle le dit, son ami Maurice Blanchot, qui souhaitait ainsi marquer ses distances à l'égard de Levinas. Si les deux étaient des amis de longue date, et malgré une certaine convergence de pensée, Blanchot n'en était pas moins en désaccord philosophique et politique avec Levinas, comme le remarque aussi Derrida dans le numéro que la revue *Magazine littéraire* a consacré à Levinas[818]. Rappelons que Levinas fait du principe judaïque d'« élection » le noyau de la subjectivité éthique qu'il entend mettre de l'avant, voulant que le sujet se constitue en répondant de son prochain, qui prend dans sa pensée le sens de l'« autre homme ». L'exigence éthique d'une responsabilité infinie pour l'autre est selon lui la définition même de l'humain. Or, cette logique d'élection n'est pas exempte de tensions, dont témoignent notamment ses prises de position en faveur de l'État d'Israël, signe qu'il ne pouvait s'empêcher de lier ses énoncés philosophiques à la destinée du peuple juif, ce qui viendrait contredire la vocation universaliste de son éthique. Comme l'observe ici S. Hammerschlag : "Blanchot's analysis of Levinas focuses on the tension between the demands of deracination and the impossibility of inhabiting that ideal : one cannot simultaneously claim that Judaism exemplifies the possibility of deracination

[817] Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew. Politics and Identity in Postwar French Thought*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2010, p. 226.
[818] Jacques Derrida, « Derrida avec Lévinas : entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », Entretien réalisé par Alain David, *Magazine littéraire*, no. 419, « Emmanuel Lévinas, Éthique, religion, esthétique : une philosophie de l'Autre », avril 2003, p. 31.

and claim to be the one who instantiates that ideal."[819] Dans ses relectures des textes levinassiens, Blanchot, par divers procédées stylistiques, s'emploie à détacher sa pensée de l'altérité radicale de la référence au peuple juif, en tirant de l'expérience juive des enseignements universels[820]. Il y garde les motifs du déracinement et du rapport asymétrique à l'autre. Par son geste de réécriture, il laisse entendre que l'écriture littéraire aurait la capacité de perturber le discours philosophique pour lui faire subir des déplacements et ainsi le soustraire à toute prétention de vérité ou à toute affirmation identitaire figée. Son écriture viendrait de la sorte brouiller la limite entre la philosophie et la littérature.

C'est par ailleurs ce que suggère Derrida dans son essai *« Demeure – Maurice Blanchot »* qui est une lecture du texte blanchotien *L'instant de ma mort*, où il montre que l'écriture de Blanchot vient perturber la loi du « genre » afin de faire entendre la relation complexe que la question du témoignage entretient avec la fiction, ce, alors qu'on conçoit généralement le témoignage comme une œuvre de vérité[821]. Mentionnons aussi la fascination de Derrida pour d'autres littéraires, tels le poète Celan, Joyce, Jabès ou Kafka, dont les écritures rebelles se refusent à tout genre fixe ou identité stable et pour qui le judaïsme relève d'une exploration imagée, plus à même d'exprimer les contradictions. Tout ceci l'amène à voir dans l'engagement poétique et littéraire une forme inédite de responsabilité. Dans l'allocution prononcée lors des

---

[819] Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew*, *op. cit.*, p. 204.

[820] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 151-152. *Cf.* Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew, op. cit.*, p. 185. La théoricienne suggère que les réflexions de Blanchot sur le judaïsme sont le signe de son amitié pour Levinas. Bien que la référence à Levinas n'y soit pas toujours évidente ou explicitée comme telle, ces réflexions le concernent la plupart du temps et sont des reprises des textes de Levinas, tels « La conquête de l'espace » de Blanchot publié deux ans après « Heidegger, Gagarine et nous » de Levinas, ou l'essai de Blanchot « Être juif », de 1962, publié dans *L'entretien infini*, qui fait écho au texte levinassien du même nom, « Être juif », datant de 1947, publié dans la revue *Confluences*. Voir Sarah Hammerschlag, *op. cit.*, p. 187-196.

[821] Nous discuterons plus longuement de ce texte dans la troisième partie de la thèse.

obsèques de Maurice Blanchot, Derrida en fait un des témoins les plus marquants du siècle dernier[822], un des rares gardiens de la mémoire qui ont su « faire fructifier l'héritage » de la langue, ce qui caractérise, comme nous l'avons mentionné, le geste poétique.

Dans la suite de Blanchot, tout en étant sensible à la tonalité « juive » de la pensée levinassienne si on peut le dire ainsi, Derrida se joue en un sens du judaïsme. Sans doute le philosophe y trouve-t-il un certain plaisir, comme on l'a vu avec « Circonfession ». Or cette jouissance de la langue n'empêche pas de se demander si dans sa démarche, Derrida n'est pas plus critique, plus inquiet que Levinas, si cela se peut. En empruntant à l'écriture allégorique, il s'emploie à montrer les contradictions et les difficultés de l'appartenance, ici de l'identité juive, notamment en ce qui a trait aux différentes manières de s'y rapporter dans le contexte contemporain. Il évoque dans *Monolinguisme de l'autre* une sensibilité à fleur de peau relativement à l'antisémitisme. Or cela ne l'empêche pas de s'inquiéter de la facilité avec laquelle certains revendiquent, voire s'approprient l'identité juive, risquant paradoxalement de reproduire une forme d'identification exclusive qui était à la source des horreurs du siècle dernier, conséquence malheureuse de la persécution subie[823]. Il évoque une sorte de « vigilance inquiète d'étranger de l'intérieur ». Il attire l'attention notamment sur les contradictions qui viennent avec la logique de l'exemplarité qu'il constate à l'œuvre dans toute communauté, qui consiste à ériger en principe universel ce qui fait la singularité de la communauté. Cette logique resterait dans la contradiction, car se donnant comme exemple de l'universel, la communauté perd en quelque sorte son identité. Dans le cas de l'identité juive, plusieurs ont vu dans l'expérience du déracinement, le principe d'élection, ou encore l'injonction d'une responsabilité originaire, des

---

[822] *Cf*. Patrick Poirier, « Veiller le siècle », *Spirale : arts, lettres, sciences humaines*, no. 195, 2004, p. 20-21.
[823] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.,* p. 23-24, et p. 37.

valeurs universelles. Le paradoxe auquel il s'agit d'être attentif, selon Derrida, c'est que « dès lors que l'identité à soi du Juif consiste*rait* en cette exemplarité, c'est-à-dire en une certaine non-identité à soi, "je suis ceci et l'universel", eh bien, plus on disloque l'identité à soi, plus on dit "mon identité à moi consiste à ne pas être identique à moi-même, à être étranger, le non-coïncidant avec soi", etc., plus on est juif! »[824] On ne sait plus dans ce passage si le philosophe critique ou fait sien cette exemplarité, car cette non-coïncidence à soi est la manière dont il semble concevoir son appartenance juive. Cette surenchère lui permet de dire notamment « que moins on est ce qu'on est, plus on est juif, et, par conséquent, moins on est juif, plus on est juif… »[825] C'est dans ce sens qu'il faut comprendre son affirmation d'être « le dernier des Juifs », comme une manière d'attirer l'attention sur les tensions à l'œuvre dans l'identification juive, venant ainsi déstabiliser cette exemplarité. Sarah Hammerchlag rend bien l'ambiguïté du geste derridien, qui prend sur soi, ou semble assumer certains traits relatifs à l'identité juive pour mieux les tourner en dérision :

> In his engagement with the trope of the Jew, Derrida thus approaches it from two different directions. Like Blanchot and Levinas before him, he considers the means by which Judaism is announced as universal discourse, representing a figure of humanity. Additionally, he approaches Judaism by analysing the means by which it announces its own particularism, its own exclusivity. Neither of these discourses remains uncontaminated. Ultimately, Derrida's interest is in showing how they trouble each other. Thus, the question becomes how to make this contamination productive. Derrida, I contend, uses the category of literature as a technique to exploit this contamination in such a way that it gains its critical import. […] By mapping these two possibilities in modern theoretical, political, and literary discourse, Derrida reveals the duplicity inherent in these discussions. Consequently, being Jewish becomes for him the exemplary case of both the problems and the virtues of exemplarity as such[826].

Ce double mouvement est apparent dans le traitement qu'il fait de la figure de la circoncision. Plutôt que de faire porter le judaïsme sur l'idée de l'élection, comme le fait Levinas, nous avons vu que Derrida privilégie ce motif de la circoncision. Il élargit sa portée au-delà de sa

[824] Jacques Derrida, « Un témoignage donné », *op. cit.,* p. 76.
[825] *Ibid.*
[826] Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew*, *op. cit.*, p. 205.

signification convenue d'une réaffirmation de « l'alliance du peuple juif avec son Dieu », et en fait un signe universel. Or notre discussion du texte « Circonfession » a permis de montrer que ce motif de la circoncision « figur[e] une sorte de marque universelle qu'on trouve non seulement chez l'homme, mais aussi chez la femme et dans tous les peuples du monde… La question reste de savoir ce qu'est le judaïsme comme figure justement; et ce qu'est la circoncision comme figure. »[827] Comment comprendre ce geste d'élargissement de la portée de la circoncision alors que Derrida avait lui-même condamné la tendance à faire d'un signe particulier une marque universelle, ce qui reviendrait en fin de compte à singulariser la communauté en question ? Il est difficile de ne pas penser ici à son expérience de l'enfance avec son lot de blessures et d'assignations subies dont son corps porte la trace. Ce qui permet de penser que « figuraliser » la circoncision serait sa manière de se dissocier du fonds communautariste de l'identité juive, pour chercher à refaçonner cet héritage, en s'inventant une identité bien à lui qui est ouverte à l'autre, et fait place à l'incertitude. Ce serait ce à quoi s'emploie « Circonfession », où le philosophe, jouant entre autres sur l'imaginaire sexuel réprimé par la tradition judaïque, s'écrit en quelque sorte, procède à sa propre circoncision, comme nous l'avons suggéré avec Martine Delvaux.

Or cela dépasse l'expérience personnelle du philosophe, suggère Sarah Hammerschlag, qui voit dans le style poétique de Derrida une dimension politique que manquerait selon elle l'éthique levinassienne. "This dynamic, ironic in its own right, gives rise within his own corpus to a specific procedure of troping the Jew. In turn, he uses his own problematic relationship to Judaism to cultivate a discourse of being Jewish that capitalizes on its ambiguities and contradictions in the service of a political end."[828] Cette portée politique du style derridien ne fait

[827] Jacques Derrida, « Un témoignage donné… », *op. cit.*, p. 75.
[828] Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew*, *op. cit.*, p. 206. Nous traiterons de ce lien de Derrida à Levinas dans la troisième partie. Pour une comparaison entre l'usage du langage chez Levinas et

pas consensus, cependant. Henri Meschonnic, s'interrogeant sur l'écriture poétique de Derrida, met plutôt en garde contre le danger de « déhistoriciser » la condition juive et de déresponsabiliser l'écriture littéraire.

> Figure de figure sans histoire, il ne reste du juif-prétexte, dans cette écriture, qu'une alouette prise dans le miroir des mots. Historiquement, il n'y a ni plus ni moins de rapports intrinsèques entre lui et l'écriture qu'entre tout autre et l'écriture. À moins de l'avoir d'abord identifié à l'écriture, par le nomadisme, ou autre chose. Comme l'écriture de Derrida n'est antérieure à la parole que d'être définie comme le langage même. Juifs-alouettes, la dérision en est redoublée, s'ils prêtent leur dos à être « rhétoriques », et leur figure à l'écriture. Des deux côtés se répète en face un langage historique. Ces plumes nous aurons bien fait rire. Car l'histoire ne s'arrache pas plus d'un signifiant que ne peut s'en arracher sa texture verbale[829].

Meschonnic s'indigne du fait que Derrida mette tant d'emphase sur le style et sur la forme de la langue au détriment du sens, ce qui ne contribue nullement à libérer la langue, comme le prétend

---

Blanchot voir ici : Georges Hansel, « Maurice Blanchot, lecteur de Lévinas », dans Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 315-373.

[829] Henri Meschonnic, « Le signifiant et l'histoire : Juif rhétorique, Juif écriture », dans *Le signe et le poème*, Paris, Gallimard, (« Le Chemin »), 1975, p. 507. Cité par Francesca Manzari, *Écriture derridienne…*, *op. cit.*, p. 259. F. Manzari appelle Richard Rorty à la rescousse de Derrida, et fait remarquer que s'il est arrivé à Rorty, dans sa comparaison de la pensée continentale avec la pensée analytique, de traiter le « déconstructeur » de « parasite », il ne discrédite pas pour autant le « côté poétique » de l'écriture derridienne et y voit même des avantages. Répondant à une critique de Bouveresse à l'égard de la pensée continentale, Rorty écrit: « On trouve chez Heidegger et Derrida un idiome brillant et original (le Heideggerien, le Derridien) dont il est utile de pouvoir disposer. Chez Foucault on trouve une sorte de technique, une façon oblique de voir les institutions et les pratiques contemporaines, comparable au genre de technique que l'on peut trouver chez Marx et chez Weber. Si ces trois penseurs avaient dû s'exprimer dans l'idiome propre à la philosophie analytique, nous aurions beaucoup perdu. » « Aussi j'entends résister à la suggestion de Bouveresse, soucieux de distinguer dans l'œuvre d'auteurs comme Heidegger, Derrida et Foucault ce qui est bon, philosophique, offert à la discussion, et d'autre part ce qui est mauvais, poétique, rebelle à la discussion, littéraire, ambigu et excessif. Il nous appartient de rechercher la lumière là où nous pouvons la trouver et lorsque nous pouvons. Nous ne la trouvons pas si nos préoccupations nous portent exagérément à nous demander si nous avons affaire à la poésie ou à un ergotage pédant et rituel plutôt qu'à de la philosophie. » Richard Rorty, « *Habbent sua fata libelli*. Réponse à Jacques Bouveresse », dans *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, les réponses de Rorty ont été traduites de l'anglais par J.-P. Cometti, Éditions de l'Éclat, 1992, p. 147 et p. 153. Cité par Francesca Manzari, *Écriture derridienne…*, *op. cit.*, p. 263-264. Nous verrons cependant dans la troisième partie que cela n'empêche pas Rorty de trouver que la déconstruction se prête mal à la pratique politique.

Derrida, mais à l'appauvrir, en la coupant de son ancrage historique et social qui la rend signifiante. Il s'inquiète de la passivité du sujet qui vient avec une telle écriture, qui demeure dans l'impossibilité d'agir sur ses conditions historiques. Peut-être pour répondre à ce genre de critiques, Derrida affirme explicitement à partir des années 1990 le caractère politique de la déconstruction, qu'on ne peut selon nous dissocier de sa façon d'écrire. Nous traiterons plus en détail de la dimension politique de la pensée derridienne lorsqu'il s'agira de discuter du rapport que celle-ci entretient avec l'éthique levinassienne. Pour l'instant il s'agit de constater l'écart dans leur traitement de la langue, bien que cette question nécessiterait une étude beaucoup plus poussée que les quelques indications que nous nous apprêtons à donner ici.

Si Levinas ne fait pas l'économie du langage métaphorique, et si son utilisation des métaphores n'est pas dénouée d'ambivalence, il s'emploie davantage à complexifier ou changer le sens des mots, leur faire dire autre chose, plutôt qu'à relever l'ambivalence des mots utilisés et en tirer profit. Ce, alors que pour Derrida, le sens de la langue est fragmenté, disséminé, comme il dit, sur des échelons divers, la grammaire, la sémiotique, la sémantique, la phonétique, etc. Jouant sur ces multiples facettes à la fois, il rend apparentes les tensions et contradictions inhérentes aux notions discutées sans toutefois chercher à les résoudre. Francesca Manzari attire ici l'attention sur l'« effet sylleptique » de l'écriture derridienne, qui consiste à dédoubler le sens des mots, employer le mot tantôt en son sens littéral, tantôt en son sens figuré, qui serait d'inspiration joycienne[830]. Nous verrons ci-dessous comment cette différence de style entre les deux philosophes se manifeste à propos de l'interprétation derridienne de la figure d'Abraham. Pour Levinas, le prophète Abraham incarne la posture juive du déracinement par contraste avec Ulysse qui évoque l'attachement du Grec à la terre natale, le retour sur soi. Si Levinas reste une source

[830] Francesca Manzari, *Écriture derridienne…*, *op. cit.*, p. 165 et p. 348. Elle souligne également la filiation nietzschéenne et mallarméenne de l'écriture de Derrida.

incontournable pour comprendre la portée de la figure abrahamique, comme Derrida le montre dans *Donner la mort*, il préfère s'associer néanmoins au Abraham de Kafka, qui a su peut-être éclairer le mieux ce qui est en jeu selon Derrida dans la figure abrahamique. Nous étudierons le texte *Donner la mort* dans la troisième partie, lorsqu'il s'agira de traiter des implications éthico-politiques de ces différences de style entre les deux philosophes.

2.1.3.4.3 « Un autre Abraham ?»

En 2000 s'est tenu au Centre communautaire de Paris un colloque international consacré à la question du judaïsme selon Jacques Derrida, en présence du philosophe. C'est dire toute l'importance de la question qui a réuni de nombreux intellectuels, philosophes, et amis de Jacques Derrida. Derrida a choisi comme titre de sa conférence une parabole de Kafka, « Abraham, l'autre », laissant entendre qu'elle s'apparentait à sa propre approche du judaïsme. Elle raconte l'histoire d'un mauvais élève appelé Abraham, qui répond à un appel adressé au meilleur élève de la classe, croyant y entendre son nom. Or Kafka suggère que ce malentendu fût voulu par le maître de la classe, pour donner une leçon au mauvais élève[831]. Il y aurait donc deux Abraham ou plus, comme si une logique de supplémentarité était à l'œuvre dans le nom d'Abraham, remarque Derrida dans son commentaire de l'histoire de Kafka : « Si brève qu'elle soit, cette fiction met en scène non seulement un autre Abraham *(einen anderen Abraham)* mais plus d'un autre Abraham, au moins deux autres. Comme si la multiplicité sérielle du "plus d'un" venait s'inscrire à même le nom d'Abraham. »[832] Cette parabole viendrait ainsi interroger le principe d'élection au cœur de l'identification juive, car rien n'assure l' « authenticité » du véritable élu. Ceci oblige à une indécision permanente et atteste de la responsabilité qui vient

[831] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 11, p. 12. La phrase de Kafka se lit comme suit : « Je pourrais pour moi, penser un autre Abraham.»
[832] *Idem*, p. 11.

avec la réponse. Cette injonction à la responsabilité serait inhérente à l'appel originaire qui vient avec la langue. Répondre serait acquiescer à cette responsabilité, et donc à la passivité qui en est le corollaire.

> C'est pourquoi, conclut ici Derrida, je serais toujours tenté de penser qu'un Kafka, par exemple, fait surgir plus d'avenir que tant d'autres en frappant un rocher de son écriture fictionnelle, et en nous appelant à cette vérité, c'est ainsi du moins que je l'interprète, que quiconque répond à l'appel doit continuer à douter, à se demander s'il a bien entendu, s'il n'y a pas de malentendu originaire, si c'est bien là son nom qui a raisonné, s'il est bien le seul ou le premier destinataire de l'appel, s'il est en train de se substituer violemment à l'autre, si la loi de la substitution, qui est aussi la loi de la responsabilité, n'appelle pas à un surcroît infini de vigilance et d'inquiétude[833].

Si cette scène d'adresse et de réponse peut faire penser au « face-à-face » levinassien, Derrida vient néanmoins y instiller le doute. Dans un entretien donné à Antoine Spire, Derrida remarque en effet que « [l]a déconstruction est avant tout la réaffirmation de ce "oui" originaire»[834] qui dit l'acquiescement à l'appel de responsabilité dans la langue. Ce principe affirmatif se retrouverait dans toute réponse, même lorsque la réponse est négative. C'est en un sens ce que la parabole de Kafka s'emploie à montrer[835]. Il convient de remarquer ici le dédoublement du « oui » que Derrida écrit « oui, oui », comme pour montrer que la répétition est inscrite dans la réponse. Il y a plusieurs manières d'interpréter ce dédoublement. Nous avons déjà constaté l'articulation entre la singularité de l'événement et sa répétition. On peut aussi penser que la réponse est une répétition d'un « oui » originaire que la langue instille en quelque sorte en nous, ce qui amène Derrida à dire que la réponse est de l'autre. Ce dédoublement peut également être le signe d'une hésitation, l'indécision étant la condition d'une décision responsable. Il n'empêche que le « oui, oui » pourrait être aussi le signe d'un empressement de répondre. Ceci nous amène à la conférence de Derrida au colloque « Judéités » qu'on pourrait interpréter,

---

[833] *Idem*, p. 41.
[834] Jacques Derrida, « Autrui est secret parce qu'il est autre », dans *Le Monde de l'éducation*, n. 204, septembre 2000, p. 19.
[835] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.,* p. 13.

comme le suggère le philosophe lui-même, comme un appel à répondre de son rapport au judaïsme.

Car après avoir invoqué la parabole de Kafka, Jacques Derrida dit : « maintenant je dois commencer à m'exposer *sans m'abriter derrière ces fictions* ». Or il se déclare aussitôt incapable de le faire :

> Je n'atteindrai pas ce soir, la scène ne s'y prête pas, à cette anamnèse de l'arrivée de "juif" dans ma langue, de ce vocable qui me reste inouï, plus profond en moi que mon propre nom, plus élémentaire et plus ineffaçable qu'aucun autre au monde, que le "oui" même dont je suis parti et dont j'ai dit qu'il est impossible de se départir, dont tout en vérité procède, qui est plus près de mon corps qu'un vêtement et que mon corps même[836].

Nous avons demandé plus haut si cette hésitation était une sorte de retenue ou si elle révélait une impossibilité de dire. Le passage suivant suggère que c'est là un même geste :

> Comme si, paradoxe que je ne cesserai pas de déployer et qui résume tout le tourment de ma vie, il m'avait fallu me garder du judaïsme pour garder en moi quelque chose que je surnomme provisoirement la judéité. La phrase, l'injonction contradictoire qui aurait ainsi ordonné ma vie, elle m'aurait dit, en français : garde-toi du judaïsme — ou même de la judéité. Garde-t'en pour en garder, garde-t'en toujours un peu, garde-toi d'être juif pour te garder juif ou pour garder le Juif en toi. Prends garde au Juif en toi. Regarde bien, sois vigilant, sois regardant et ne sois pas juif à n'importe quel prix. Même si tu es seul et le dernier à être juif à ce prix, regardes-y à deux fois avant de déclarer une solidarité communautaire, voire nationale ou surtout état-nationale et avant de parler, de prendre parti, de prendre position *en tant que Juif*[837].

Comment comprendre cette réserve ? Lorsqu'il s'agissait de rendre compte de la relation du philosophe à la langue française, nous avons relevé l'ambiguïté de cette appartenance, où s'entremêlent la souffrance et la passion. On apprend ici que cette ambivalence tient à l' « arrivée du mot Juif dans la langue », mot qui fut d'abord une blessure.

> "[S]ale Juif!", cette apostrophe fut, et reste, et porte, plus vieux que le constat, plus archaïque que tout constatif, la figure d'une flèche blessante, d'une arme ou d'un projectile venu une fois pour toutes et à jamais se planter indéracinablement dans votre corps auquel il adhère et tire à soi de l'intérieur, comme ferait un hameçon ou un harpon planté en vous, par le corps coupant et humide à la fois de chacune de ses lettres, j.u.i.f. On peut, ensuite, ce mot, l'assumer, le traiter de mille façons, tenir à l'honneur d'y souscrire, de l'assumer, de le signer ou contresigner, il garde, en tout cas pour moi, la marque de cette assignation, de ce dévoilement dénonciateur, voire de cette accusation originelle, de cette culpabilité ou de cette responsabilité dissymétriquement *attribuée*

[836] *Idem*, p. 18.
[837] *Idem*, p. 16.

> avant toute faute et tout acte. Et pour parler dignement de ce mot, *juif*, […] il faudrait en appeler à une force d'invention *et* de mémoire poétiques, à une puissance d'invention *comme* témérité de l'anamnèse; il y faudrait l'art ou le génie d'un archéologue du phantasme, un courage de l'enfance dont je ne me sens pas capable ici ce soir…[838]

Dans son essai sur Freud, *Le Moise de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Yosef Yerushalmi rend compte de la relation trouble de Freud à l'égard de son identité juive. Comme on le sait, Freud s'était montré réticent à se dire Juif, bien qu'il ait aussi semé la confusion au sujet de l'existence d'une constitution psychique juive, au point où certains se sont demandés si la psychanalyse était une science juive. Yerushalmi distingue dans son essai entre la « judéité », à laquelle il associe l' « appartenance sans appartenance », et le judaïsme des juifs pratiquants qui se revendiquent d'une langue et d'une tradition particulières. Cette distinction n'est pas sans rappeler la dissociation de Derrida dans *Monolinguisme de l'autre* entre la langue maternelle, où la référence à la maternité semble suggérer une intimité avec la langue, et l'idiome qui cultiverait une non-identité à soi de la langue. D'où la surprise de constater la réticence du philosophe dans sa conférence « Abraham, l'autre » à l'égard de la notion de judéité[839]. Dans son texte *Mémoire d'Archive*, Derrida commente plus en détail la démarche contradictoire de Yerushalmi, qui s'emploie à dissocier la judéité de l'histoire spécifique du peuple juif, tout en reprenant à son compte l'expérience du déracinement et de la promesse, qu'on ne peut pas par ailleurs concevoir en dehors de cette histoire. Cela montre la complexité de la question d' « appartenir sans appartenir » ainsi que la méfiance de Derrida à l'égard de tout discours qui chercherait à singulariser pour les universaliser certains traits communautaires. En fin de compte c'est la notion de « marrane », dit-il, qui convient le mieux à son expérience du judaïsme. La notion de « marrane » apparaît paradoxalement dans « Circonfession » pour dire son attachement à la

[838] *Idem*, p. 19-20.
[839] *Idem*, p. 39-40.

culture catholique, plus fidèle « aux lumières », ce qui n'est pas sans faire penser à la démarche de Freud qui se disait lui aussi fidèle à l'héritage des lumières :

> [C]e que G., l'une ou l'autre, n'aura peut-être jamais entendu, je me le confiais l'autre jour à Tolède, c'est que si je suis une sorte de marrane de la culture catholique française, et j'ai aussi mon corps chrétien hérité de sA [Saint Augustin] en ligne plus ou moins tordue, […], je suis de ces marranes qui ne se disent même pas juifs dans le secret de leur cœur, non pour être des marranes authentifiés de part ou d'autre de la frontière publique, mais parce qu'il[sic] doutent de tout, jamais ne se confessent ni ne renoncent aux lumières, quoi qu'il en coûte, prêts à se faire brûler, presque, au seul moment d'écrire sous la loi monstrueuse du face-à-face impossible…[840]

Il est significatif de remarquer ici que c'est entre autres à cause de l'acquiescement de Walter Benjamin à une idée de justice agréant à une violence divine ineffable que Jacques Derrida se distancie de lui dans la conclusion de son essai *Force de loi*, alors même qu'il semble souscrire à la distinction qu'avait établie Benjamin entre la justice et le droit[841]. Dans *Apories*, Derrida appelle « marrane » celui qui se montre fidèle « à un secret qu'il n'a pas choisi », faisant remarquer que le « secret garde le marrane avant même qu'il le garde »[842], ce qui fait penser à la « convocation » du poète chez Jabès qui se fait porter par une parole dont il est lui-même l'inventeur. Régine Robin commente au sujet de l'identité de marrane: « Le marrane serait alors celui qui dans les temps de la désaffiliation généralisée cherche à tâtons une nouvelle forme-sujet dont le symbolique serait encore à transmettre ou à réinventer… »[843]. C'est donc à l'aune de cette situation paradoxale, de subir une tradition qui demande sans cesse à être réinventée, qu'il faut comprendre l'attitude ambivalente du philosophe à l'égard de son appartenance juive. C'est en effet sur le ton aporétique de l'indécidable que s'achève sa conférence au colloque « Judéités », alors même que le philosophe avait promis de faire la vérité, ou plutôt de « ne plus [s]'abriter

---

[840] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 160-161.
[841] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, notamment p. 145.
[842] Jacques Derrida, *Apories. Mourir — s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Galilée, coll. «Incises», 1996, p. 140. Cité par Régine Robin, « Freud en héritage : une identité postjudaïque ou marrane? », *op. cit.*, p. 182.
[843] Régine Robin, « Freud en héritage : une identité postjudaïque ou marrane? », *op. cit.*, p. 183.

derrière des fictions ». Il finit sur un clin d'oeil à Kafka, dont la puissance littéraire libère en quelque sorte l'identité juive du poids de l'appartenance : « Qu'il y ait encore un autre Abraham, voilà donc la pensée juive la plus menacée mais aussi la plus vertigineusement, la plus ultimement juive que je connaisse à ce jour. Car vous m'avez bien entendu : quand je dis "la plus juive", j'entends aussi "plus que juive". D'autres diraient peut-être : "autrement juive", voire "autre que juive".»[844] Faisant avant tout de la figure emblématique d'Abraham une représentation métonymique, Kafka aura semé le doute à propos de l'identité juive, invitant à la penser du point de vue de l'autre, ouvrant la voie à l'exploration identitaire : « L'à-venir, c'est-à-dire l'autre, décidera de ce que "juif", "judaïsme" ou "judéité" auront signifié. Bien que cet à-venir ne soit la propriété de personne […] il dépendra nécessairement en tant qu'à-venir d'une expérience d'invention à la fois prophétique et poétique. […] Ils peuvent être n'importe qui et n'importe où. »[845]

Ginette Michaud rappelle à cet égard la remarque du philosophe dans *Monolinguisme de l'autre* disant qu'il en va dans ses textes dits autobiographiques de ce qui fait résistance au récit de soi. D'où le secret, le timbre silencieux de sa voix, qui marque tous ces écrits à tendance autobiographique. « Quelque chose d'un affect qui ne se laisse ni réprimer ni supprimer traverse dans la voix — l'affect c'est ce qui reste toujours en travers, de travers dans la gorge — et ouvre l'"écluse du verbe et de la voix" qui risque d'être emportée par le déferlement imminent du "barrage [qui] menace toujours de céder". »[846] On ne peut s'empêcher de se demander si ce silence ne concerne pas la souffrance qu'avait évoquée d'abord la judéité, aux dires du philosophe lui-même, l'apostrophe « sale Juif» qui hante son rapport à ce mot marqué aux

[844] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 42.
[845] *Idem*, p. 41.
[846] Ginette Michaud, « La voix voilée : Derrida lecteur de soi (Fragment d'une lecture de Voiles) », *Études françaises*, Volume 38, Number 1-2, 2002, p. 250-251.

tréfonds de son corps, comme l'est par ailleurs son alliance avec le judaïsme.

Ce serait à l'aune de ce secret que le philosophe nous demanderait de comprendre son œuvre. C'est ce que suggère un poème que Derrida a rédigé à la demande de ses amis Emmanuel Hocquart et Claude Royet-Journoud, qui devait être contenu en une phrase. Le poème se lit comme suit : « Prière à desceller d'une ligne de vie ». Dans une lettre adressée à Ginette Michaud, le philosophe aurait laissé entendre que ce poème importe tout autant par ce qu'il tait que par ce qu'il dit[847]. Or nous avons vu que le corps revient souvent lorsqu'il s'agit de dire le rapport à la langue ou au secret à propos du judaïsme. Lors d'un entretien avec Mireille Calle-Gruber, portant sur le rapport de sa pensée avec la littérature, Derrida dit à ce sujet que ce qui est souvent passé sous silence dans les textes philosophiques, c'est précisément le corps des philosophes :

> [C]e que j'essaye de faire, à ma manière, sans oublier, si possible, le texte écrit, c'est de retrouver le corps. *Qui* est le corps de Heidegger ? ou de Nietzsche ? C'est ce qui est en général passé sous silence. Et cette façon de passer sous silence le corps, est déjà le premier geste de qui écrit. […] Il s'agit donc de retrouver le corps, le corps du corpus, si on peut dire. Non pas pour le sauver ou le rendre à nouveau présent, mais pour le saluer sans le sauver, le saluer là où il n'y a plus de salut pour lui. Car il n'est pas question, bien sûr, de retrouver le corps de Platon ou de Heidegger mais de voir dans le texte, ce qui est dit du corps, ce qui reste du corps, ce qui symptomatise le corps ou l'inconscient. Au fond, corps est ici le mot qui vient à la place de l'irremplaçable : à la place de ce qui ne peut laisser la place. Le mot "corps", que je n'utilise pas par opposition à l'esprit, c'est ce qui dans la signature est *inimitable*, irremplaçable, singulier. Alors que l'écriture consiste, tout le temps, à remplacer, la question est donc celle du remplacement de l'irremplaçable. Que se passe-t-il dans la substitution de ce qui résiste à la substitution ? C'est cela que voudrait dire l'insistance sur ce qui ressemble, en effet, à des parties du corps : la main, le pied, l'oreille, les yeux. […] Sans vouloir reconstituer une sorte de philosophie du corps propre, à laquelle je ne crois pas – parce que le corps ne se réapproprie pas –, il convient de chercher dans l'expropriation ce que j'appelle "l'exappropriation originaire du corps", ce qui se passe au lieu de la signature. Comment un corps s'expose, s'exproprie en laissant sa marque, *à partir* de sa marque[848].

C'est peut-être à l'aune de cette remarque, d'une nécessité et d'une impossibilité de « retrouver le corps », qu'il faut entendre son poème « Prière à desceller d'une ligne de vie ». Comment ne pas penser ici à la référence fantomatique à l'enfance, qui revient comme rêve,

[847] *Cf*. Francesca Manzari, *Écriture derridienne*, *op. cit.*, p. 249.
[848] Jacques Derrida et Mireille Calle-Gruber, « Scènes des différences », *op. cit.*, p. 25-26.

souvenir, fantasme, presque toujours imagée, qui est une constante dans tous les textes qui traitent de l'appartenance, et dont l'écriture fictionnelle se ferait le relais. Comme le remarque à nouveau Ginette Michaud, l'œuvre de Derrida se ressent de l'enfance algérienne, qui a souvent pour référents dans ses textes le silence[849]. Cette expérience s'est avérée essentielle pour la direction de la pensée de Derrida, aux dires du philosophe lui-même, la vouant à la « destinerrance »[850]. Nous avons vu plus haut Geoffrey Bennington écrire que c'est à la lumière de la blessure de l'enfance qu'il fallait comprendre « le mal d'appartenance » de Jacques Derrida, sa méfiance à l'égard de la question du propre. Bennington nomme cela son « affection pensante »[851]. L'épreuve précoce de désappropriation (dont rend compte la langue comme langue de l'autre, ou l'arrivée au judaïsme à l'enfance par une blessure), a instillé chez lui une exigence inébranlable de respect de la différence, qui est à la source de l'évolution politique et éthique de sa pensée, et a cultivé un goût pour l'aporie et l'indétermination. Or tout cela il le doit à sa « nostalgérie », comme il lui arrive d'appeler cet affect ambigu mêlé de nostalgie et de réserve à l'endroit de l'appartenance :

> [C]ette expérience a affiné ma méfiance raisonnée à l'endroit des frontières et des distinctions oppositionnelles (conceptuelles ou non), et donc poussé à élaborer une déconstruction mais aussi une éthique de la décision ou de la responsabilité exposée à l'endurance de l'indécidable, à la loi de *ma* décision comme *décision de l'autre* en moi, vouée, dévouée à l'aporie, au ne-pas-pouvoir ou au ne-pas-devoir se fier à une frontière oppositionnelle entre deux, par exemple, entre deux concepts en apparence dissociables[852].

Le but de ces deux sections sur la langue maternelle et l'appartenance judaïque était de montrer cette intrication de la vie et de la pensée chez Derrida. Nous y avons relevé un rapport

---

[849] Ginette Michaud, « La voix voilée : Derrida lecteur de soi (Fragment d'une lecture de Voiles) », *op. cit.*.

[850] Ce mot est de Jacques Derrida. C'est sa manière d'articuler ensemble les notions de destination et d'errance. Voir Jacques Derrida, « Une folie doit veiller sur la pensée », *op. cit.*, p. 361.

[851] Geoffrey Bennington, « Derridabase », *op. cit.*, p. 300-301.

[852] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 25-26.

affectif à la langue, geste qu'il appelle poétique, venant inspirer une écriture productrice de soi. Langue qui vient puiser au corps, que ce soit par le biais des métaphores corporelles ou encore à la corporalité même de la langue, jouant sur la malléabilité de la lettre, des mots, de la syntaxe, ou la sonorité, le souffle du mot, comme il dit, etc. Comme nous avons pu le constater lors de notre étude du *Monolinguisme de l'autre* et de « Circonfession », les expériences de la langue et de la judéité ont donné lieu à une série de concepts, tels l'idiome, l' « appartenance sans appartenance », le marrane, concourant à une pensée singulière du sujet. L'autobiographie, suppléée par la fiction, se joint à la réflexion théorique comme pour disloquer le sujet de l'intérieur et ainsi l'ouvrir à l'autre, mettant en quelque sorte cette pensée sous le signe d'une responsabilité envers une altérité qu'il devient de plus en plus difficile de cerner plus on avance dans l'œuvre. Nous allons poursuivre la trajectoire de l'appartenance et de la subjectivation comme « ex-appropriation » avec les thématiques du féminin et de l'animal, qui viennent compliquer le déploiement du soi.

2.2 L'écartement de soi

Nous venons de voir avec les expériences de la langue française et du judaïsme la réserve de Jacques Derrida à l'égard de la notion d'identité. Si la tradition philosophique enseigne que l'identité se comprend dans la différence avec une altérité, celle-ci demeure le plus souvent au service de l'identité. Derrida s'emploie comme Levinas à réhabiliter la singularité de l'autre; sa démarche est cependant moins évidente, plus indécidable. Les questions de la femme et de l'animal permettront de creuser davantage le mouvement de différenciation de soi que nous avons vu à l'œuvre avec les questions de la langue maternelle et de la figure du Juif.

2.2.1 La question de la femme

La question de la femme est au cœur de la remise en question de la tradition philosophique par le philosophe, car, comme il s'agira de le montrer, la préséance de la parole dans la tradition métaphysique ne va pas sans un privilège du masculin. Solidarité qui donnera lieu au néologisme « phallogocentrisme ». Or la notion de la femme ne se restreint pas dans les textes derridiens au genre femme, et ne se définit pas par opposition au sexe masculin. La femme décrit plutôt un mouvement d'« écartement ». Son indécision essentielle est loin d'être vue comme une faiblesse cependant. C'est la force même du « don », dit Derrida sous le charme de la femme de Nietzsche, et nous avons dit un peu rapidement peut-être l'importance qu'occupe la notion de don dans sa pensée. Le motif féminin est dans le corpus derridien un de ces « indécidables » qui se porte au-delà du partage entre l'intelligible et le sensible qui organise la pensée métaphysique. Ni dedans, ni dehors, ce motif permet de déjouer les oppositions métaphysiques et d'ouvrir ainsi à une autre manière de penser. C'est notamment ce qu'enseignent les termes ambigus de « hymen » et d'« invagination », ou encore la notion de « khôra ».

Bien que le philosophe soutienne que ces termes ne réfèrent pas dans ses textes à la femme, nous allons montrer qu'elle n'est pas absente de l'élaboration de ces notions. À partir des essais « La double séance » et *Éperons. Les styles de Nietzsche*, il s'agira de voir comment la thématique de l'indécidable a pris forme dans la pensée derridienne, pour attirer l'attention sur la proximité qui se dessine ainsi entre les motifs du féminin et de l'écriture, notion qui, comme nous avons commencé à le montrer organise la démarche de la déconstruction. Ceci est significatif du geste singulier de Derrida dans l'essai « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », qui est un commentaire de Levinas, où le philosophe n'hésite pas à se prévaloir de la voix féminine pour montrer les contradictions dans le texte levinassien. Ce dialogue avec la pensée

levinassienne va se poursuivre dans la prochaine section avec l'étude de la notion d'animal, où nous verrons que l'altérité, telle que Derrida l'entend, n'a pas de visage et se porte au-delà de l'humain. Comment comprendre cependant le geste de Derrida de recourir au corps et à la sexualité féminines pour forger sa conceptualité, telles les notions de « hymen » ou de « khôra » qui ont justement comme objet de déstabiliser la distinction entre esprit et corps ? Nous verrons enfin que ces indécidables participent d'une nouvelle conception du lieu et de l'espace, censés ouvrir sur un nouveau concept du politique.

2.2.1.1 Naissance d'une écriture gestuelle

Nous avons remarqué dans les sections précédentes la fascination du philosophe pour le geste littéraire, qui joue avec la physionomie de la langue pour éveiller le texte à ses possibilités, une espèce de performativité qui prend le dessus sur le sens proféré[853]. « D'où naturellement, le recours à des œuvres de type littéraire, ou poétique, dans les moments les plus décisifs de mon travail »[854], confirme Derrida. L'essai « La double séance » permet de rendre compte de cet entrelacement de la philosophie et de la littérature dans le façonnement du geste de la déconstruction. « La double séance » est essentiellement un commentaire de *Mimique* de Mallarmé, qui s'emploie à subvertir l'esthétique littéraire. Tout en se revendiquant d'un certain idéalisme, qui s'avère être une nouvelle espèce de matérialisme, il s'emploie à défaire les couples binaires de la métaphysique platonicienne, montrant que la hiérarchie entre idée et copie ne tient pas. *Mimique*, qui met en scène l'art du mime, prend en défaut la théorie platonicienne de la mimésis, ou de la représentation analogique, qui distingue entre deux sortes d'imitation, la bonne copie qui reste au plus près du modèle, et le simulacre. Plus précisément, le texte de *Mimique* est

[853] Jacques Derrida et Mireille Calle-Gruber, « Scènes des différences », *op. cit.*, p. 16-18.
[854] *Idem*, p. 17.

une imitation d'une pièce de théâtre qui s'avère dans ce cas être une parole muette. Au risque de simplifier à l'outrance, rappelons que pour Platon la relation de ressemblance se perd au fur et à mesure qu'on avance dans la chaîne de la signification (l'écriture signifie la parole qui signifie la pensée, qui se veut une expression fidèle de l'idée, etc.), au point où il devient quasiment impossible, notamment lorsqu'il s'agit du signe écrit, de distinguer entre la vérité et le simulacre. Ce qui amena Platon à se méfier des arts d'imitation (l'écriture, la poésie, la rhétorique), difficilement maîtrisables. Or le texte de Mallarmé, mettant en scène l'art de l'imitation, montre que cette hiérarchie ne tient pas, le sens étant toujours sur le point de se manquer, appelé toujours à se transformer au gré de la syntaxe et de l'emploi des métaphores.

Derrida est manifestement séduit par l'organisation du texte mallarméen, le brouillement temporel entre le présent, le passé, et le futur, l'effacement de la parole et de l'acte scénographique au profit d'une écriture gestuelle, etc. *Mimique* n'est pas en fait le propre ou l'invention de Mallarmé mais une allusion à un livret de Paul Margueritte, *Pierrot Assassin de sa Femme*, qui est lui-même une réflexion après-coup d'un mimodrame. On pourrait suivre longtemps l'histoire de Pierrot qui y est racontée, qui mime le meurtre de sa femme qu'il chatouille à mort. Notons à cet égard que le rire constitue une des principales caractéristiques que Nietzsche prête à la femme qui se joue de la vérité, comme le remarque Derrida dans l'essai *Éperons*. Restons-en pour le moment au geste de l'écriture mallarméenne. C'est une écriture « matérialisante », constate Derrida à la suite d'Hyppolite : « Le Mime doit seulement s'écrire sur une page blanche qu'il est, il doit s'inscrire *lui-même* en gestes et jeux de physionomie. Page et plume, le Pierrot est à la fois passif et actif, matière et forme, l'auteur, le moyen et la pâte de son mimodrame. »[855] Selon une stratégie d'écriture singulière, qui surprend par ailleurs par son calcul,

[855] Jacques Derrida, « La double séance », *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 244.

notamment une ponctuation confondante qui joue avec la forme des mots et puise allégrement dans les métaphores corporelles, Mallarmé s'emploie à transformer les concepts métaphysiques d'idée, de mimesis, et d'écriture en jouant sur deux registres à la fois, la sémantique et la syntaxe des mots. «Le mime, comme "écriture corporelle" (*Ballets)*, mime une écriture (hymen) et se laisse écrire dans une écriture »[856], écrit Derrida. Ce qui l'amène à voir dans ce livret « l'inauguration d'une écriture du corps »[857]. Et on serait tentée de dire que ce n'est pas là une métaphore. Un peu comme Artaud, mais dans un tout autre but, Mallarmé use de la matérialité du signe pour effacer la distinction entre la forme et le contenu, telle dans l'adéquation du théâtre et de l'idée, au point où Hyppolite en vient à parler d'un « matérialisme de l'idée. »[858] Notons à cet égard le dédoublement de l'écriture et de la danse, car Mallarmé se sert de la métaphore de la « pirouette » pour rendre compte du mouvement du signifiant dans le texte. Tout cela pour montrer qu'il n'y a pas de signifié, seulement des signifiants qui renvoient à d'autres signifiants, au point où toute relation de représentation s'annule dans ce mouvement de va-et-vient constant. La forme du texte finit par se confondre avec le contenu, donnant lieu à une textualité qui opère par écartement. Cet espacement, c'est l'œuvre des mots « blanc », « hymen », « pli », « texte », « tissu», qui agissent en tant que marqueurs de différenciation. Derrida relève ici la logique de l'« hymen » qui lui semble révélatrice de l'opération de mise à distance de l'analogie à laquelle Mallarmé convie l'écriture littéraire:

> [L]'hymen, dit-il, confusion entre le présent et le non-présent, avec toutes les indifférences qu'elle commande entre toutes les séries de contraires (perception / non-perception, souvenir / image, souvenir / désir, etc.) produit un effet de milieu (milieu comme élément enveloppant les deux termes à la fois : milieu se tenant entre les deux termes.) Opération "qui à la fois" met la confusion *entre* les contraires et se tient *entre* les contraires. Ce qui compte ici, c'est l'*entre*, l'entre-deux de l'hymen. L'hymen "a lieu" dans l'*entre*, dans l'espacement entre le désir et

[856] *Idem*, p. 275.
[857] *Idem*, p. 246.
[858] Cité par Jacques Derrida, *Idem*, p. 256-257.

> l'accomplissement, entre la perpétration et le souvenir. Mais ce milieu de l'*entre* n'a rien à voir avec un centre[859].

Et il ajoute :

> Ce qui vaut pour "hymen" vaut, *mutatis mutandis* pour tous les signes qui, comme *pharmakon, supplément, différance* et quelques autres, ont une valeur double, contradictoire, indécidable qui tient à leur syntaxe, qu'elle soit en quelque sorte "intérieure", articulant et combinant sous le même joug, *uph'en*, deux significations incompatibles, ou qu'elle soit "extérieure", dépendant du code dans lequel on fait travailler le mot[860].

C'est donc l'indécidabilité de l' « hymen » qui fait l'intérêt de cette notion, qui désigne à la fois la membrane qui, bien que censée protéger la virginité ou l'intimité à soi de la femme est aussi ce qui l'expose au dehors, et la consommation de l'union. « L'hymen, consumation de différents, continuité et confusion du coït, mariage, se confond avec ce dont il paraît dériver : l'hymen comme écran protecteur, écrin de la virginité, paroi vaginale, voile très fin et invisible, qui, devant l'hystère, se tient *entre* le dedans et le dehors de la femme, par conséquent entre le désir et l'accomplissement. Il n'est ni le désir ni le plaisir mais entre les deux. »[861] Ce qui amène Derrida à dire de l'hymen qu'il montre la logique de l'auto-affection à l'œuvre, qui est d'emblée une hétéro-affection. Le propre se rapporte à soi en se divisant, telle la membrane perforée qui se plie sur soi, pli qui n'est pas un repli sur soi mais plutôt inscription du dehors dans le dedans. Les dimensions biologiques et textuelles se dédoublent dans l'hymen et montrent qu'il est impossible d'établir où passe la limite entre les deux. C'est par ailleurs ce qui rend le motif de l'hymen si redoutable. Au-delà des multiples sens que le mot hymen conjugue, c'est l'effet de dissémination du sens que son déploiement produit dans le texte qui donne à l'écriture sa force subversive. « Au bord de l'être, le medium de l'hymen ne devient jamais une médiation ou un travail du négatif, il déjoue toutes les ontologies, tous les philosophèmes, les dialectiques de tous les bords. Il les

[859] *Idem*, p. 261.
[860] *Idem*, p. 272.
[861] *Idem*, p. 241.

déjoue et, comme milieu encore et comme tissu, il les enveloppe, les retourne et les inscrit. »[862] Au contact de l'hymen, les limites entre réalité et fiction, écriture et lecture, intériorité et extériorité s'effacent. Il n'y a plus de centre au texte, seulement le jeu, la « danse » du signifiant.

Ce qui est surprenant, c'est que pour rendre compte de cette importance de la forme dans le texte mallarméen, tant Hyppolite que Derrida recourent au vocabulaire matérialiste. Cela tient sans doute au jeu de la physionomie qui dans le mime prend le dessus sur la parole, ainsi qu'à l'importance de la ponctuation qui efface la distinction entre la forme et le contenu des mots. De même, l'écriture poétique de Mallarmé expérimente avec la rime et la sonorité des mots. On peut néanmoins se demander si le choix de ce vocabulaire matérialiste ne tient pas aussi à la logique relationnelle à l'œuvre dans le motif de l'hymen, en tant que « milieu » liant, comme le dit Derrida, qui met en rapport les termes opposés tout en les gardant distincts, car le but n'est pas tant de renverser que de déranger les relations en place. Il arrive à Derrida d'appeler « antre » ce milieu qui déstabilise la séparation entre l'intérieur et l'extérieur, déforme l'espace en quelque sorte.

Nous ne saurions évidemment démêler tous les fils tirés par Derrida dans sa lecture du texte mallarméen, qui s'avèrent être inépuisables, tant son texte est riche et difficile. Mentionnons seulement, avant de passer à la question de la femme, que l' « opération » de l'hymen a comme but de plonger le sens du texte métaphysique en abyme. C'est ce que le philosophe appelle la « dissémination » du sens qui donne le titre du livre dont est tiré l'essai « La double séance ». « La dissémination dans le repli de l'hymen, telle est donc l'"opération" »[863], écrit Derrida. Celle-ci vise à empêcher le rassemblement du texte autour d'un référent ou même d'un signifiant principal, ainsi qu'à minimiser, ou encore supprimer la place de l'auteur. Il en va dans cette

[862] *Idem*, p. 265.
[863] *Idem*, p. 330.

opération d'un mélange de nécessité ou de tactique et de hasard, comme si l'on ne pouvait pas garantir l'issue du chaos qu'on y a semé en jouant sur les pouvoirs du signifiant. C'est ce dont rend compte le jeu du mot « blanc » dans le texte de Mallarmé, mot qui est censé rendre compte de l'opération d'espacement à l'œuvre dans l'écriture, « blanc » qui n'a de cesse de revenir dans toutes sortes de mots qui évoquent de près ou de loin le blanc, au point où l'on en perd le compte. Disons pour clore cette section théorique que Mallarmé use d'une panoplie de procédés stylistiques (onomatopées, métonymies) pour performer la crise de la littérature, d'un certain genre littéraire axé sur la prose et la sémantique alors qu'il privilégie, lui, le rime et la syntaxe, pour ne mentionner que ces exemples. Derrida engage la réflexion philosophique dans un jeu analogue, faisant de la substitution et de la supplémentarité ses alliées dans l'ouverture de la philosophie à la littérature ou encore à la psychanalyse.

2.2.1.2 Il n'y a pas la femme

Or le corps qui se plie et se déplie, voire qui danse, car la « danse » est un motif important du texte mallarméen, et comme nous le verrons de Derrida également, c'est le corps de la femme, ce qui, étant donné l'aspect calculé des deux écritures, ne nous paraît pas un geste fortuit. Et ce d'autant plus que les deux hommes se défendent quant à cette référence à la femme. Leur pratique d'écriture, exploratoire, viendrait dépasser les genres. Comment comprendre alors le maintien d'une certaine hiérarchie sexuelle dans le texte de Mallarmé et dans le texte derridien, car c'est toujours l'homme qui y tient l'objet tranchant, la plume (dont l'allusion au sexe masculin est soulignée à plusieurs reprises par Derrida) qui perce l'hymen (le blanc – membrane, voile, tissu, page, etc.), fait danser le signifiant ? Est-ce un appel au dépassement de la différence sexuelle ou une confirmation d'une certaine maîtrise du masculin qui prend en main, si l'on peut

dire, la réhabilitation de la femme dans la rationalité occidentale qu'ils contestent, en tant que métaphore du signifiant dansant ?

Mallarmé note au sujet de l'association de l'écriture à la femme dans ses textes : « la danseuse *n'est pas une femme qui danse*, pour ces motifs juxtaposés qu'elle *n'est pas une femme*, mais une métaphore résumant un des aspects élémentaires de notre forme, glaive, coupe, fleur, etc., et *qu'elle ne danse pas*, suggérant, par le prodige de raccourcis ou d'élans, avec une écriture corporelle ce qu'il faudrait des paragraphes en prose dialoguée autant que descriptive, pour exprimer, dans la rédaction : poème dégagé de tout appareil du scribe.»[864] Conjointement au désir de rompre avec une certaine pratique de l'écriture, se montre indirectement la volonté de concevoir la femme autrement, de la soustraire à la biologie. On peut penser que l' « opération de l'hymen » dans *Mimique* participe de ce projet. Il n'en demeure pas moins que tout cela ajoute au mystère de ce corps, comme si l'anatomie féminine se prêtait mieux à la métaphoricité que l'anatomie masculine, comme si la femme était à la fois au propre et au figuré. Laurent Matiussi écrit notamment au sujet de *Ballets* de Mallarmé : « toute femme qui danse est-elle "incorporation visuelle de l'idée" et ses jambes "instrument direct d'idée". […] Le poète rêve d'une figuration muette incarnée par la danseuse. »[865] Or Derrida, après avoir remarqué l'articulation des enjeux de représentation et de différence sexuelle dans le texte mallarméen – et c'est lui qui souligne les mots femme et danse dans le texte de Mallarmé que nous venons de citer – va dire aussitôt qu'il ne faut pas y voir une référence à la femme comme telle. Il ajoute : « Et cette généralité de l'écriture n'est autre que la production, par l'écriture, de la généralité : le tissage par l'écart du référent, de ce "voile de généralité" "qui n'est d'aucune femme en

[864] Cité par Jacques Derrida, *Idem*, p. 296. C'est Derrida qui souligne.
[865] Laurent Matiussi, « Mallarmé et le féminin : Le mythe de Léda transposé, inversé, annulé », dans Christine Planté (dir.), *Masculin/féminin dans la poésie et les poétiques du XIXe siècle*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, p. 349.

particulier". »[866] Comme Mallarmé, il veut éviter que le lecteur n'associe ces métaphores corporelles à la femme. Aussi met-il en garde contre une interprétation « phallique » de certains motifs, telle la plume déjà mentionnée, ou l'éperon dans son texte sur Nietzsche. L'objet de ces textes est plutôt d'œuvrer à une « complication bisexuelle » de ces motifs[867]. S'inquiéter de l'allusion de certains termes à la sexualité féminine serait passer à côté de la fonction subversive de ces motifs qui cherchent à subvertir le sens usuel de ces mots. D'où sa réponse un peu défensive à Christie McDonald qui l'interroge sur son usage de l' « hymen » ou encore de l'« invagination », notion que Derrida emprunte à Blanchot et commente dans *Parages* :

> Cela dit, l'"hymen", ou l'"invagination", du moins dans le contexte où ces mots se trouvent entraînés, ne désignent plus simplement des figures du corps féminin. À supposer même un savoir assuré de ce qu'est un corps féminin ou un corps masculin, et à supposer que l'anatomie soit ici le dernier recours. Ce qui reste ici indécidable ne concerne pas seulement mais aussi le trait de clivage entre les deux sexes. Comme vous l'avez rappelé, ce mouvement ne revient finalement ni à des mots, ni à des concepts, ce qui reste de langage là-dedans ne se laisse pas abstraire de la performativité (marquante, marquée) qui nous engage ici, à commencer par les exemples que vous avez choisis, les textes de Mallarmé et de Blanchot, par le travail de lecture ou d'écriture qu'ils ont appelé à leur tour. On pourrait dire en toute rigueur que l'hymen n'*existe* pas. Tout ce qui construit la valeur d'existence est étranger à l'"hymen". Et s'il y avait de l'"hymen", je ne dis pas si l'hymen existait, la valeur de propriété ne lui conviendrait pas davantage […]. Comment pourrait-on dès lors attribuer *proprement* à la femme l'*existence* de l'hymen ? Celui-ci n'est pas davantage le propre de l'homme voire de l'être humain. Je dirais autant de l'"invagination". Celle-ci a d'ailleurs été toujours réinscrite dans un chiasme, et doublement pliée, redoublée et inversée, etc. Dès lors n'est-il pas difficile d'y reconnaître une "représentation de la femme" ? Et puis, même dans la représentation courante, pourquoi le vagin serait-il seulement maternel[868]?

Que reste-t-il alors de la femme ? Pourquoi s'y référer dès lors ? Sans chercher à minimiser la portée subversive de ce recours à la féminité, dont l'anatomie viendrait comme par chance disséminer le sens, où le propre se confondrait avec l'allégorique, on ne sait pas trop s'il faut s'en réjouir ou s'en inquiéter. On a vu plus haut Derrida se soucier dans son entretien avec Mireille Calle-Gruber de la perte du corps dans les textes philosophiques, étant donnée la

---

[866] Jacques Derrida, « La double séance », *op. cit.*, p. 296.
[867] Jacques Derrida et Christie Mcdonald, « Chorégraphies », dans *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1992, p. 101
[868] *Idem*, p. 112.

neutralité qui vient avec l'écriture qui consiste à généraliser, répéter, remplacer l'irremplaçable, etc. Il demande ailleurs ce qu'il en est de la sexualité de Heidegger, Platon ou Kant. On pourrait penser que cette terminologie à connotation sexuelle participe d'une sexualisation du discours philosophique. Ne vient-il pas cependant reproduire autrement le retranchement du corps déploré ? D'où une certaine ambiguïté dans le recours de Derrida à la question de la femme, qui vide cette notion de tout contenu, tout en tenant à maintenir la référence à la femme. C'est comme si le motif de la femme matricielle, génératrice d'espacement de soi et de poéticité, était néanmoins importante à conserver, par-delà la nécessité de déconstruire la dualité entre les sexes ou l'essentialisme biologique. Comme l'indique Laurent Matiussi au sujet de la figure de la femme chez Mallarmé : « la féminité blanche de Mallarmé engendre-t-elle indépendamment de cette distinction : elle est à la fois l'horizon d'une théologie négative et le principe fécondant de sa poétique. »[869] Nous allons nous demander plus bas avec la notion de « khôra » si ce terme n'illustre pas, malgré les protestations de Derrida, un certain principe maternel à l'œuvre dans sa pensée. Avant d'y procéder, il convient cependant de creuser davantage le nœud entre l'écriture et la femme que la notion d'hymen nous a permis d'entrevoir.

2.2.1.3 La femme e(s)t l'écriture

C'est l'essai *Éperons. Les styles de Nietzsche* qui rend peut-être le mieux compte de l'articulation de la question de la femme dans l'œuvre de Jacques Derrida. Le texte fut d'abord conçu sous forme de conférence, présentée à un colloque sur la pensée de Nietzsche, qui s'est tenu en 1972 à Cerisy-la-Salle. La conférence de Derrida s'intitulait « La question du style ». Or il ajouta aussitôt : « Mais – la femme sera mon sujet. Il restera à se demander si cela revient au

[869] Laurent Matiussi, « Mallarmé et le féminin », *op. cit.*, p. 350.

même – ou à l'autre. »[870] Comment comprendre le geste du philosophe de se saisir du prétexte d'un colloque sur Nietzsche, comme s'il voulait éviter de parler de la femme en son nom ? Plusieurs intellectuelles féministes, proches de Derrida, y participaient. Le geste de Derrida pourrait donc être interprété comme une manière de réhabiliter Nietzsche connu pour sa misogynie[871]. La sympathie de Derrida à l'égard de la pensée nietzschéenne ne fait pas de doute et il s'y emploie en effet à relever l'hétérogénéité du corpus nietzschéen[872]. Ce ne semble pourtant pas être le seul but, ni le plus important, du texte. Claude Lévesque dit toute l'ambiguïté de la démarche elliptique de Derrida qui « déstabilise et corrompt radicalement la structure traditionnelle de l'exposé théorique » : « est-il question de la femme qu'aussitôt l'écriture vient occuper tout le champ de la réflexion, est-il question de l'écriture qu'aussitôt s'annonce la femme. »[873] Il ne faut donc pas s'étonner de voir le philosophe dire un peu plus loin dans le texte : « La femme n'aura pas été mon sujet. » Malgré la tournure confondante de ces lignes, elles laissent néanmoins entendre que l'enjeu du style (chez Nietzsche) est d'une manière ou d'une autre lié à la question de la femme. Une question de style que Heidegger aurait omis de prendre en considération dans son analyse de Nietzsche[874]. Il n'a donc pas pu saisir toute la radicalité du geste nietzschéen, n'y voyant qu'un « platonisme renversé »[875]. C'est donc à Heidegger que nous renvoie le texte de Derrida sur Nietzsche, qui soupçonne son analytique du *Dasein* d'être orientée par une pensée du « propre ». Dans *Éperons*, remarque Michel Haar, « la question de l'être, ou celle de l'essence […] se trouve délibérément soumise à la "question plus puissante de la

---

[870] Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1979, p. 34-36.
[871] *Cf.* Claude Lévesque, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002. p. 123.
[872] Jacques Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 100-102.
[873] Claude Lévesque, *Par-delà le masculin et le féminin*, *op. cit.*, p. 124.
[874] Jacques Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 80-84.
[875] Michel Haar, « Le jeu de Nietzsche dans Derrida », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 2, 1990, p. 207.

propriation" en tant qu'"opération sexuelle", échange indécidable du donner-prendre, *soumise* et inscrite, sans ambiguïté, dans ce procès "plus vieux" qu'elle : le *coup de don*, dans cette "donation-qui-se-garde" que serait la donation féminine. »[876] On comprend que les enjeux du texte de Derrida sur le style et la femme chez Nietzsche sont de taille.

C'est l'absence de toute propriété qui serait la caractéristique principale de la féminité dans le corpus nietzschéen. Derrida y remarque une ambiguïté de la femme. Dans son geste de figuration de la vérité, la femme serait complice de la répression de la sensibilité et de la sexualité. Or la femme c'est aussi ce qui voile la vérité. Cet espacement de la vérité amène Nietzsche à y voir une puissance affirmative, et en fin de compte à valoriser la femme. Derrida montre que dans ce mouvement d'oscillation, la femme perd tout sens déterminé, pour dire l'écartement de la vérité et l'indécidabilité du sens.

> Les questions de l'art, du style, de la vérité ne se laissent donc pas dissocier de la question de la femme. Mais la simple formation de cette problématique commune suspend la question "qu'est-ce que la femme ?". On ne peut plus chercher la femme ou la féminité de la femme ou la sexualité féminine. Du moins ne peut-on les trouver selon un mode connu du concept ou du savoir, même si on ne peut s'empêcher de les chercher[877].

Derrida suggère de la sorte que la pensée de la femme, et la question de la différence sexuelle, échappent à la question de l'essence. Le langage en serait même dérivé, si nous l'avons suivi :

> En tant qu'opération sexuelle – et nous ne savons pas la sexualité *avant* elle – la propriation est plus puissante, parce qu'indécidable, que la *ti esti*, que la question du voile de la vérité ou du sens de l'être. D'autant plus – mais cet argument n'est ni second ni supplémentaire – que le procès de propriation organise la totalité du procès de langage ou d'échange symbolique en général, y compris, donc, tous les *énoncés* ontologiques. L'histoire (de la) vérité (est) un procès de propriation. Le propre ne relève pas d'une interrogation onto-phénoménologique ou sémantico-herméneutique. La question du sens ou de la vérité de l'être n'est pas *capable* de la question du propre, de l'échange indécidable du plus en moins, du donner-prendre, du donner-garder, du donner-nuire, du *coup de don*. Elle n'est pas capable parce qu'elle y est inscrite[878].

Et il ajoute :

---

[876] *Idem*, p. 209-210. Italiques dans le texte.
[877] Jacques Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 70.
[878] *Idem*, p. 110-112. Italiques dans le texte.

> Et enfin la question de la production du faire et de la machination, de l'*événement* (c'est un des sens de *Ereignis*) ayant été arrachée à l'ontologie, la propriété ou la propriation du propre est précisément nommée comme ce qui n'est propre à rien, ni donc à personne, ne décide plus de l'appropriation de la vérité de l'être, renvoie dans le sans-fond de l'abyme la vérité comme non-vérité, le dévoilement comme voilement, l'éclairement comme dissimulation, l'histoire de l'être comme histoire dans laquelle rien, aucun étant n'advient mais seulement le procès sans fond de l'*Ereignis*, la propriété de l'abyme […] qui est nécessairement l'abyme de la propriété, la violence aussi d'un événement sans être. L'abyme de la vérité comme non-vérité, de la propriation comme *a*ppropriation/a-propriation, de la déclaration comme dissimulation parodique, on se demandera si c'est ce que Nietzsche appelle la forme du style et le non-lieu de la femme[879].

Ces paragraphes sont évidemment très denses et les enjeux qui y sont discutés dépassent notre compétence en la matière. Cela permet néanmoins de voir l'importance de la question de la femme aux yeux de Derrida. Ils laissent entendre que Nietzsche, en articulant les questions de la femme et de la vérité à celle du style, permettrait à Derrida de renouveler le questionnement heideggérien. Il reconnaît la force de l'analytique du *Dasein* qui soustrait la question du sens de l'être aux valeurs de conscience, de sujet, de substance, etc., et cherche ainsi à échapper à la logique oppositionnelle qui organise le discours métaphysique. Or, Heidegger reste silencieux sur le problème de la sexualité du *Dasein*, qui est avant toute forme de détermination. D'où la force de Nietzsche, qui poserait l'antériorité de la question sexuelle par rapport à celle de la vérité ou du sens de l'être. Dans l'essai « *Geschlecht* : différence sexuelle, différence ontologique », Derrida revient sur toutes ces questions et laisse maintenant entendre qu'il y aurait des éléments dans l'analyse heideggérienne même qui permettraient d'articuler la neutralité du *Dasein* à la sexualité. S'il s'agit bien ici de penser la différence sexuelle en dehors de la dualité des sexes[880], l'enjeu de ce débat avec Heidegger va au-delà de cette question. Si nous l'avons bien suivi,

[879] *Idem*, p. 118.
[880] *Cf*. Jacques Derrida, « Chorégraphies », *op. cit.*, p. 109-111. Voir aussi Claude Lévesque, *Par-delà le masculin et le féminin*, *op. cit.*, p. 178-181.

Derrida interprète maintenant positivement cette indétermination, et montre que le *Dasein* se détermine dans la convocation[881].

Au détour d'un argument serré, Claude Lévesque explique comment les questions du « propre », de la différence sexuelle, et du sens de l'être s'imbriquent l'une dans l'autre et relèvent au final de la question plus fondamentale du « don », au fondement du langage qui concerne chez Heidegger l'appel de l'être. La question du don reçoit un sens ontologique chez Heidegger, ce qui serait sa manière de reformuler l'idée phénoménologique de donation de sens. Derrida donne une tournure éthique à la pensée heideggérienne du don, et conçoit cet appel comme une responsabilité originaire de répondre de l'autre. Or, Claude Lévesque remarque l'association dans le texte derridien entre les motifs du don et de la femme. Tel que Derrida la comprend dans le sillage de Nietzsche, la femme serait étrangère à la logique du présent et aux prérogatives de l'ontologie classique, de propriété, de stabilité d'essence, ou encore de substance. La femme viendrait ainsi à signifier le « non-lieu », la force même de la dislocation qui permet de déstabiliser le discours ontologique. « Le don – prédicat essentiel de la femme – qui apparaissait dans l'oscillation indécidable du se donner/se donner-pour, donner/prendre, laisser-prendre/s'approprier a la valeur ou le coût du poison. Le coût du *pharmakon* »[882]. Dans le commentaire de Mallarmé, la femme s'était associée à l' « opération de l'hymen », qui dit l'intervalle ou le milieu qui lie ensemble sans les confondre, l'identité et la différence. Voilà maintenant que dans *Éperons*, la femme en vient à évoquer avec Nietzsche le « procès de propriation ». Le jeu nietzschéen de va-et-vient constant, qui tantôt la rabaisse, tantôt l'admire, s'emploierait en fin de compte à montrer la force affirmative de la femme :

> Dès lors que la question de la femme suspend l'opposition décidable du vrai et du non-vrai, instaure le régime époqual des guillemets pour tous les concepts appartenant au système de cette

[881] Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 53-54.
[882] Jacques Derrida, *Éperons*, *op. cit.*, p. 120.

> décidabilité philosophique, disqualifie le projet herméneutique postulant le sens vrai d'un texte, libère la lecture de l'horizon du sens de l'être ou de la vérité de l'être, des valeurs de production du produit ou de présence du présent, ce qui se déchaîne, c'est la question du style comme question de l'écriture, la question de l'opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens[883].

La femme désignerait de la sorte, avec Nietzsche, l'inscription du style et donc de l'indécidabilité dans le texte métaphysique. Et à Derrida de conclure ainsi son texte sur Nietzsche, le style, ou la femme, comme on voudra : « S'il y a du style, voilà ce que nous insinue la femme (de) Nietzsche, il doit y en avoir plus d'un. Deux éperons au moins, telle est l'échéance. Entre eux l'abyme où lancer, risquer, perdre peut-être l'ancre. »[884]

2.2.1.4 La déconstruction et la question de la femme

Déjà dans l'essai « La pharmacie de Platon », dont la première version date de 1968, bien avant que l'enjeu de la différence sexuelle ne soit véritablement articulé, Derrida s'était montré attentif à cette problématique. Une solidarité se dessine dans ce texte entre la marginalisation de l'écriture et de la femme dans la tradition métaphysique. À partir d'une réflexion sur l'amour, dans *Phèdre*, Platon en vient progressivement à disqualifier l'écriture jugée trop ambivalente. Dans le mythe de Theuth, ce dernier avait conçu l'écriture comme un remède pour faciliter la remémoration (*hypomnesis*). Son but était de l'offrir au roi Thamous qui au contraire s'en méfiait, craignant que l'écriture ne mène plutôt à la perte de la mémoire vivante (*mnémè*)[885]. Ceci amena Platon à comparer l'écriture au « pharmakon », à la fois remède et poison :

> Ainsi, l'écriture est *donnée* comme suppléant sensible, visible, spatial de la *mnémè* ; elle s'avère ensuite nuisible et engourdissante pour le dedans invisible de l'âme, la mémoire et la vérité. Inversement, la ciguë est donnée comme une poison nuisible et engourdissant pour le corps. Elle s'avère ensuite bienfaisante pour l'âme, qu'elle délivre du corps et éveille à la vérité de l'*eidos*. Si le *pharmakon* est "ambivalent", c'est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s'opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l'un à l'autre, les renverse et les fait passer

[883] *Idem*, p. 106.
[884] *Idem*, p. 138. La parenthèse est dans le texte de Derrida.
[885] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 94 et 119-120sq.

> l'un dans l'autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture, etc.). […]. Le *pharmakon* est le mouvement, le lieu et le jeu (la production) de la différence. […] Les contradictions et les couples d'opposés s'enlèvent sur le fond de cette réserve diacritique et différante[886].

Derrida s'emploie à montrer que cette dévalorisation de l'écriture devait permettre à Platon d'asseoir la légitimité du *logos* comme discours vrai. Cette ligne d'argumentation s'inscrit en continuité avec sa discussion de Husserl dans les premiers textes où Derrida soutenait que le signe écrit qui assurait selon Husserl la consignation du sens, était en fin de compte ce qui le rendait possible, permettant son déploiement hors de son contexte d'origine. De même, loin de s'inquiéter comme Platon de l'indétermination du signe écrit, Derrida soutient plutôt que c'est précisément ce qui a rendu la philosophie de Platon possible. Il insiste à cet égard sur l'ambiguïté du geste platonicien, qui emprunte à l'analogie, au mythe, ainsi qu'aux métaphores de la sexualité et de la famille, pour asseoir l'autorité du *logos*. *Phèdre* présente la parole comme le « fils » protégé par le *logos* « père », alors que l'écriture serait le bâtard renié. Or, il n'y a pas l'ombre d'une mère dans cette scène de famille, remarque Derrida.

> Cette scène n'a jamais été lue pour ce qu'elle est d'abord, s'abritant et se manifestant à la fois dans ses métaphores : de famille. Il est question de père et de fils, de bâtard qui n'est même pas aidé par l'assistance publique, de fils légitime et glorieux, d'héritage, de sperme et de stérilité. La mère est passée sous silence mais on ne nous en fera pas objection. Et si on la cherche bien, comme dans ces images-devinettes, on en verra peut-être la forme instable, dessinée à l'envers, dans le feuillage, au fond d'un jardin, *eis Adônidos kepous*. Dans les jardins d'Adonis[887].

Si les femmes s'absentent du dialogue, *Phèdre* ne s'ouvre pas moins avec Pharmacée qui a précipité la vierge Orithye dans la mort, car ce serait en jouant avec elle que la jeune vierge aurait été enlevée par le vent boréal et entraînée dans le ravin. Et Derrida de commenter :

> Pharmacée *(Pharmakeia)* est aussi un nom commun qui signifie l'administration du *pharmakon*, de la drogue : du remède et/ou du poison. "Empoisonnement" n'était pas le sens le moins courant de "pharmacée". Antiphon nous a laissé le logogramme d'une "accusation d'empoisonnement contre une belle-mère" (*Pharmakeias kata tes metryias)*. Par son jeu Pharmacée a entraîné vers la

[886] *Idem*, p. 158.
[887] *Idem*, p. 178.

> mort une pureté virginale et un dedans inentamé. À peine plus loin, Socrate compare à une drogue (*pharmakon)* les textes écrits que Phèdre a apportés avec lui[888].

La femme viendrait ainsi s'associer à l'écriture, les deux étant instrumentalisées par le discours platonicien afin d'assurer la légitimité du *logos* en sa figure paternelle[889]. Derrida attire l'attention sur l'analogie entre l'encre et le sperme qui permet à Platon de distinguer entre deux sens de l'écriture, une écriture féconde qui assiste la parole dans les efforts déployés par l'âme d'atteindre la vérité – car Platon se sert de la métaphore de l'écriture lorsqu'il conçoit la parole comme une sorte de « graphie psychique » ou d' « inscription de la vérité dans l'âme » – , et une écriture qui est stérile et se complait dans le jeu.

> L'écriture et la parole sont donc maintenant deux sortes de trace, deux valeurs de la trace, l'une, l'écriture, est trace perdue, semence non viable, tout ce qui dans le sperme se dépense sans réserve, force égarée hors du champ de la vie, incapable d'engendrer, et de se régénérer soi-même. Au contraire la parole vive fait fructifier le capital, elle ne dévie pas la puissance séminale vers une jouissance sans paternité[890].
>
> La semence doit donc se soumettre au *logos*. Et se faire ainsi violence car la tendance naturelle du sperme l'oppose à la loi du *logos*[891].

La femme s'avère ainsi nécessaire à une sexualité « féconde », bien que ce soit le *logos*-père qui demeure le principe générateur de sens dans le cadre du discours platonicien. La femme n'est jamais pensée pour elle-même, mais tout au plus considérée en tant que « supplément paternel ». L'idéal serait même de pouvoir s'en passer, écrit Nancy Holland. "As the ideal Logos would be one without any written trace, the ideal Father would be one without a womb, without a mother, without women. […] The Platonic desire is for a fruitful homosexuality, a sexuality

---

[888] *Idem*, p. 86-87.
[889] C'est ce qui suggère notamment Nancy Holland dans un texte particulièrement instructif. Nancy J. Holland, "The treble clef/t. Jacques Derrida and the female voice", *Philosophy and Culture; Proceedings of the Seventeenth World Congress of Philosophy*, V.2, Montréal, Éditions Montmorency, 1988, p. 654-658.
[890] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 191.
[891] *Idem*, p. 193.

without difference, a seed which can be totally controlled by the Father."[892] Elle remarque que dans l'essai *La carte postale*, Derrida montre en quelque sorte la limite de ce raisonnement lorsqu'il suggère, prenant le prétexte d'une illustration médiévale qui dépeint Socrate écrivant avec Platon en son dos, que Platon est en train de faire à Socrate un enfant dans son dos. "Thus Derrida says of Plato in *La Carte Postale* that in writing out of the death of Socrates and speaking for him (in written language), Plato engenders himself out of himself through Socrates: 'S.is P., Socrates is Plato, his father and his son, thus the father of his father, his own grandfather and his own grandson'. "[893] Il est significatif à cet égard de remarquer que Geoffrey Bennington se saisit de cette allégorie dans son « Derridabase » insinuant que ce livre ne fut au final qu'« un prétexte dérobé pour y inscrire ma propre signature derrière, dans son dos. »[894] On trouve d'ailleurs dans leur livre commun, *Jacques Derrida*, une photo illustrant Derrida avec Bennington dans son dos. Ce qui permet peut-être de voir plus clair au regard de cette homosexualité phantasmatique que Derrida évoque comme en passant dans « Circonfession ». Rappelons que le but de l'entreprise commune des deux amis était de montrer que, si on pouvait considérer la théorie de la déconstruction en sa généralité, ce à quoi s'emploie Bennington en instruisant sur les concepts essentiels de Derrida, elle reste néanmoins tributaire d'un certain idiome ou singularisation de la pensée. C'était le rôle de l'écriture derridienne, en marge du texte principal, de donner corps à cette pensée. Comment interpréter dès lors le geste de Bennington voulant y inscrire sa signature, comme pour inciser ou marquer le corps de Derrida ?

Si un des objectifs de « La pharmacie de Platon » était de porter attention à la marginalisation de la femme dans la tradition métaphysique, simplement renverser la relation de

[892] Nancy J. Holland, "The treble clef/t. Jacques Derrida and the female voice", *op. cit.*, p. 656.
[893] *Ibid.*
[894] Geoffrey Bennington, « Derridabase », *op. cit.*, p. 15 et p. 292.

hiérarchie entre le principe masculin et le féminin ne ferait en revanche que reconduire la logique duelle au fondement du logos métaphysique. Dans *Positions*, Derrida identifie deux phases à la déconstruction, la première renverse la hiérarchie dans un couple d'oppositions en priorisant le terme secondarisé, alors que la seconde vise à déplacer la relation. Geoffrey Bennington laisse entendre que la question de la femme serait associée de près à cette opération de subversion. Voire, la déconstruction de l'opposition entre parole et écriture pourrait même être considérée comme un « geste féministe »[895]. Ce serait là le côté affirmatif de la déconstruction, d'inspiration nietzschéenne[896]. À la suite de la conférence de Derrida prononcée au colloque de Cerisy sur Nietzsche, un participant avait par ailleurs soulevé la question de la féminité de l'écriture derridienne : « Ne pourrait-on trouver à la lumière de votre texte une possibilité de faire de la philosophie d'une façon féminine ? » À Derrida de répliquer : « J'aimerais bien écrire, aussi (comme) une femme. J'essaie… »[897] Possibilité que la philosophe Sarah Kofman vient en un sens soutenir, associant l'écriture au motif de la maternité :

> Complicité du logocentrisme et du phallocentrisme : la voix de la vérité est toujours celle de la loi, de Dieu, du père. Virilité essentielle du logos métaphysique. L'écriture, forme de disruption de la présence, comme la femme, est toujours abaissée, ravalée au dernier rang. Comme les organes génitaux féminins, elle inquiète, méduse, pétrifie. […] La "logique" du graphe implique donc de philosopher "à perte de vue et de voix", à oser regarder la femme sans peur d'être aveuglé ou paralysé. À accepter le passage originaire et nécessaire par le ventre maternel. Par l'écriture[898].

Elle remarque que « la complicité de la femme et de l'écriture »[899] vient s'accentuer dans les textes d'après 1973.

---

[895] *Idem*, p. 212.
[896] *Idem*, p. 181, p. 190.
[897] Cité par Claude Lévesque, *Au-delà du masculin et du féminin*, *op. cit.*, p. 137. La parenthèse est dans le texte.
[898] Sarah Kofman, « Un philosophe "unheimlich" », dans Lucette Finas, Sarah Kofman, Roger Laporte et J.-M. Rey, *Écarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Paris, Fayard, 1973, p. 126.
[899] *Idem*, p. 131, note 4.

2.2.1.5 Le féminin, entre Derrida et Levinas

Quoi qu'il en soit de la féminité de la déconstruction, la voix féminine vient à tout le moins s'immiscer entre Derrida et Levinas. L'étude de l'essai derridien « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » donne un aperçu de ce geste subversif à l'œuvre dans son approche des textes de la tradition. La question de la femme revient dans les trois textes majeurs que Derrida a consacrés à l'œuvre levinassienne. Dans son premier commentaire de 1964, « Violence et métaphysique », Derrida s'étonne de l'écriture masculine de Levinas dans *Totalité et infini*, qui contraste avec la neutralité convenue du langage philosophique. « Cette impossibilité principielle pour un livre d'avoir été écrit par une femme n'est-elle pas unique dans l'histoire de l'écriture métaphysique ? »[900], demandait-il alors. S'amorce ainsi une interrogation qui ne cessera de l'occuper. Dans son texte de 1980, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », il revient sur l'étrangeté de cette écriture obligée à composer avec les contraintes du langage métaphysique (ce que Levinas appelle le « Dit »), sans toutefois hypothéquer l'injonction éthique (le « Dire »), qu'il s'efforce de penser. Rappelons ici que dans les premiers temps Derrida s'était arrêté à l' « incohérence » de la démarche levinassienne, voulant dire la sortie de l'ontologie en employant le langage de l'ontologie. Plusieurs commentateurs ont suggéré que cette critique de *Totalité et infini* a eu une influence déterminante sur le deuxième ouvrage de Levinas, *Autrement qu'être*, où Levinas assume ouvertement cette contradiction, ce dont rend compte la distinction qu'il établit entre les deux modalités du langage, le « Dit » et le « Dire », qui vient défaire le discours métaphysique de l'intérieur. Il adapte de la sorte son écriture à la contrainte philosophique de devoir composer avec la conceptualité grecque en lui faisant dire autre chose, en multipliant notamment les redites qui viennent interrompre le langage métaphysique, afin de

[900] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 228, note 1.

préparer le passage à l'altérité radicale. Comment contourner le risque que l'injonction à la responsabilité infinie pour l'autre ne passe inaperçue à celui qui ne saurait reconnaître l'interruption du « Dire », ou l'appel éthique ? Toute la difficulté est donc de rendre manifeste le « Dire » sans le trahir. Levinas devra se résoudre au fait qu'une certaine trahison est nécessaire, pour rendre ce geste intelligible. Ce que Levinas parvient à faire en dédisant le « Dit », et c'est là l'intérêt des répétitions ou des hyperboles pour décrire notamment la condition intenable de la subjectivité (« peau exposée à la blessure », traumatisme, psychose, etc.). Et de fait, l'expression « en ce moment même » est une formule que Levinas emploie dans *Autrement qu'être* pour rendre explicite son geste d'écriture qui consiste à faire passer le « Dire » dans le « Dit ».

Dans son essai de 1980, si Derrida rend tout d'abord hommage à ce coup de génie de l'écriture levinassienne, cela n'est pas exempt d'une certaine ruse. « Comment fait-il pour y donner lieu, l'inventant, à ce qui, au-delà de l'être, du présent, de l'essence, du même, de l'économie, etc. reste absolument étranger à ce médium, absolument délié de cette langue. »[901] C'est comme si Derrida, attirant l'attention sur la singularité de cette écriture, voulait tester la force de son dire, mettre en quelque sorte Levinas à l'épreuve de son écriture. Car, à l'admiration de Derrida devant les exploits de l'écriture levinassienne qui arrive à dire l'intrusion de l'autre dans le langage du même, se mêle la consternation devant certaines affirmations pour le moins troublantes au sujet de la femme. Comme le montre Claude Lévesque, Derrida se sert des procédés qu'emploie Levinas dans *Autrement qu'être* pour le mettre devant la subordination de la femme dans ses textes, et entreprendre une altération du texte levinassien, l'obligeant de la sorte à

[901] Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, tome 1, Paris, Galilée, 1987, p. 166.

l'altérité féminine que son éthique laisserait dans les marges[902]. Le texte de Derrida, « En ce moment dans ce texte me voici » s'ouvre avec la phrase : « Il aura obligé », sans qu'on sache à qui le pronom « Il » renvoie. On suppose qu'il s'agit d'Emmanuel Levinas, bien que cela pourrait aussi faire allusion à la notion d'« illéité », comme il arrive à Levinas de nommer la trace de Dieu ou l'infinité dans le visage d'autrui. Les initiales « E.L. » viennent quelques pages plus loin confirmer la première impression.

Derrida s'attarde en particulier aux commentaires talmudiques de Levinas. Comme nous l'avons mentionné dans la première partie de la thèse, Levinas tient à faire la distinction dans son œuvre entre sa pensée philosophique et ses écrits consacrés à la tradition judaïque. Or Derrida ne semble pas acquiescer à la demande de Levinas, et demande si Levinas ne partage pas la vision de la femme contenue dans les textes judaïques que ce dernier commente, qui rappellent certaines formulations troublantes de *Totalité et infini*. On retrouve deux versions du récit biblique dans l'exégèse judaïque. Soit la femme serait prélevée sur l'homme, ce qui accorderait une préséance à l'homme, soit la femme et l'homme viendraient en même temps, étant les deux faces de l'humain. Ce n'est pas tant que la tradition judaïque, et par extension, Levinas qui semble y adhérer, rabaissent la femme. Plutôt, ils subordonnent la relation sexuelle à la relation interhumaine, ce qui reviendrait selon Derrida à favoriser le sexe masculin. Il écrit :

> [L]'œuvre d'E.L. me paraît avoir toujours secondarisé, dérivé, l'altérité comme différence sexuelle, subordonné le trait de la différence sexuelle à l'altérité d'un tout autre sexuellement non marqué. Non pas secondarisé, dérivé, subordonné la femme ou le féminin, mais la différence sexuelle. Or la différence sexuelle une fois subordonnée, il se trouve toujours que le tout autre qui n'est pas encore marqué se trouve être déjà marqué de masculinité (il-avant il/elle, fils-avant enfant fils/fille, père-avant père/mère, etc.)[903].

Au détour d'une opération stylistique difficile à rendre, la phrase « Il aura obligé » qui ouvre le

[902] Claude Lévesque, « Deux lectures d'Emmanuel Levinas », *Études françaises*, vol. 38, no.1-2, 2002, p. 123-133.
[903] Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », *op. cit.*, p. 194.

texte de Derrida, finit par se lire à la fin : « Elle aura obligé ». Les initiales de Levinas, « E.L. », viennent se glisser entre les pronoms « Il » et « Elle » permettant ainsi de passer d'un sexe à l'autre[904]. De sa place seconde, la femme viendrait ainsi mettre le texte levinassien en abîme en tant que l'autre du « tout autre ». De même la femme s'est immiscée entre Derrida et Levinas, venant mitiger l'admiration du premier pour le second. La preuve étant, la notion levinassienne du féminin ne cesse de l'occuper.

Derrida revient à la question de la féminité dans l'oeuvre levinassienne dans son texte d'hommage de 1997, *Adieu à Emmanuel Levinas*. Comme pour clore cette question du féminin qui jette de l'ombre sur l'éthique levinassienne, il suggère maintenant qu'on pourrait lire l'ouvrage *Totalité et infini* comme « une sorte de manifeste féministe »[905]. Est-ce dire que Derrida préfère se tenir au final à la dimension d'accueil que Levinas attribue dans ce texte à la figure du féminin ? Nous avons vu que la figure du féminin intervient à trois reprises dans le corpus levinassien, comme « hôte », « aimée », et « mère ». Dans sa fonction d' « hôte », le féminin occupe dans *Totalité et infini* l'espace de la « demeure ». Le féminin y désigne l'altérité intime qui rend possible la constitution de l'intériorité et prépare à l'accueil du visage. Le féminin contribuerait en ce sens à rendre possible la rencontre avec l' « autre homme ». Ce qui fait dire à Derrida que la féminité, en tant qu'elle ouvre l'espace de l'éthique, serait l'origine « pré-ethique de l'éthique » : « C'est à partir de la féminité qu'il définit l'accueil par excellence, l'accueillir ou l'accueillance de l'hospitalité absolue, absolument originaire, pré-originaire même, c'est-à-dire l'origine pré-éthique de l'éthique, et rien de moins. »[906] Le tour de force de Levinas aurait été de faire de la différence sexuelle l'origine même de sa réflexion éthique. Toujours est-il que Derrida,

[904] Pour une lecture plus détaillée de la stratégie de Derrida dans ce texte voir l'article de Claude Lévesque, « Deux lectures d'Emmanuel Levinas », *op. cit.*, p. 123-133.
[905] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 83.
[906] *Idem*, p. 81.

en affirmant l'importance de la dimension de l'accueil, vient du même geste remarquer que l'altérité féminine n'accède pas à la temporalité éthique qu'elle rend possible. Il serait étonnant de voir Derrida abdiquer sans la moindre résistance devant la pensée levinassienne de l'hospitalité. En effet, ce n'est pas son dernier mot quant au rapport que cette pensée entretient avec la question de la femme. Il reprendra cette interrogation dans l'essai de 2000, *Le Toucher*, lorsqu'il s'agira de réfléchir avec Nancy à un nouveau partage entre le sensible et l'intelligible.

2.2.1.6 *Khôra* : une nouvelle expérience du lieu

Cette question de la relation du sensible et de l'intelligible, Derrida l'amorce d'abord avec Platon, autour de la notion énigmatique de « *khôra* ». *Khôra*, c'est un essai qui date de 1987, conçu comme un hommage à Jean-Pierre Vernant. C'est une discussion du *Timée* de Platon, l'objet étant de compliquer la distinction que Vernant y avait vue entre le mythe et le *logos*[907]. Dans *Timée*, Platon renoue avec l'image du corps féminin qui viendrait seulement accueillir la semence mais n'engendre rien de soi-même. Ici le corps maternel lui sert de métaphore pour décrire une espèce de lieu qui n'en est pas véritablement un, « *khôra* », difficilement qualifiable car cette notion précède la distinction entre le monde intelligible et le monde sensible. Il n'en demeure pas moins que Platon recourt aux métaphores de la maternité pour rendre compte de ce « troisième genre »[908]. Il décrit « *khôra* » comme une sorte de « réceptacle » (« matrice », « mère », « nourrice »), « ce en quoi naissent » les choses sensibles sans qu'elle les ait engendrées. L'on y reconnaît la scène familiale évoquée plus haut. Platon écrit : « Et il convient de comparer le réceptacle à une mère, le modèle à un père, et la nature intermédiaire à un enfant. […] Mais si nous en disions qu'elle est une certaine espèce invisible et sans forme, qui reçoit tout

[907] Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993. Ce texte parut initialement en 1987 dans un cahier d'hommage consacré à Jean-Pierre Vernant.
[908] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 199-200.

et participe de l'intelligible d'une manière très embarrassante et très difficile à entendre, nous ne mentirions point (48 *e*-51 *e* ; La *khôra* est grosse de tout ce qui se dissémine ici. Nous y pénétrons ailleurs)»[909].

Derrida est vraisemblablement séduit par la notion de « *khôra* », lieu ou raisonnement « bâtard » qui déstabilise la charpente du texte platonicien. S'il ne suit pas Platon dans sa détermination féminine de cette originarité plus originaire que l'origine, il ne peut nier que ce mot « communique avec le concept de mère », même s'il ne s'y réduit pas[910]. Ce qui amène Manola Antonioli à suggérer que « *khôra* » permettrait de rendre compte de la complexité de la question de la femme dans la pensée de Derrida : « Énigmatique et impassible, *khôra* est la figure du féminin qui accueille toutes les dimensions de la philosophie de Derrida : la déconstruction de la (des) métaphysique(s) occidentale(s) et du langage philosophique, le politique, les noms et les lieux du divin. »[911] Nos développements précédents nous ont permis de montrer que la figure du féminin condense en un sens la logique de l'indécidable dans la pensée de Derrida. Privée de tout contenu substantiel, la femme évoque, dans la proximité qu'elle entretient avec la question du style et de l'écriture notamment, l'absence de lieu. Derrida laisse même entendre que ce serait là le dénouement de la question du propre, ou ce qu'il appelle avec Nietzsche, le « procès de la propriation ».

« N'avoir rien *en propre*, […] n'est-ce pas aussi la situation du site, la condition de *khôra* ? », demande Derrida dans son commentaire de *Timée*. Puisque cette notion défait le lien que la

---

[909] Passage de *Timée* cité par Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 201. La parenthèse est l'ajout de Derrida. Effectivement il revient à la question de « *khôra* » dans plusieurs de ses textes. Mentionnons ici *Khôra*, *Sauf le nom*, et *Foi et savoir*.

[910] *Cf.* Geoffrey Bennington, « Derridabase », *op. cit.*, p. 196. Derrida soutient tout au long du texte que « *khôra* » ne désigne aucun étant déterminé, étant privé de tout référent. *Cf. Khôra*, *op. cit.*, p. 32-33.

[911] Manola Antonioli, « Khôra », dans Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Les Éditions de Sils Maria, 2006, p. 121.

philosophie antique avait établi entre l'appartenance à un lieu et la participation politique, elle s'avère particulièrement propice pour repenser le lien politique, permettant de dissocier la question de l'appartenance du lieu de naissance[912]. Dans son étude de *Timée*, Derrida demande si « *khôra* » ne conviendrait pas pour décrire l'ambivalence de la cité platonicienne : c'est un lieu où à première vue on semble proscrire la propriété naturelle, pensons à la communauté des enfants ou à la situation des gardiens, par exemple. Or, c'est aussi là que l'importance politique du lieu prend son sens, que s'établit le lien entre le lieu et la communauté. Derrida pointe vers la manière contradictoire de Socrate qui feint l'errance pour mettre à l'aise ses interlocuteurs (philosophes et politiques), alors même qu'il s'agit d'ébranler leurs certitudes. Son but est pourtant d'établir l'autorité du raisonnement philosophique et de montrer la supériorité de la cité, en somme l'importance du lieu. Derrida explique que Socrate « joue sur l'appartenance au lieu propre comme lieu politique et comme habitation. Seule cette appartenance au lieu autorise à la vérité du *logos*, c'est-à-dire aussi son efficience pragmatique, praxique, que Socrate associe régulièrement au *logos* dans ce contexte. »[913] Faisant semblant d'accueillir la parole de ses interlocuteurs, il s'emploie à semer la confusion, au point où l'on ne sait plus en fin de compte qui est le véritable détenteur de la parole. Socrate a-t-il seulement existé ? Seule l'écriture de Platon permet de le prouver, écriture, rappelons-le, que Platon repousse en tant que force de dislocation. Derrida pointe aussi vers la nécessité pour Platon de recourir à la métaphore, au mythe ou au rêve, pour suppléer au raisonnement théorique alors même que ses dialogues ont comme principal objectif d'attester la véracité du *logos*. On ne sera pas surpris de voir Derrida suggérer que ce serait en fin de compte l'atopie de Socrate « qui garantit la vérité de son

[912] Jacques Derrida, *Khôra*, voir les deux derniers passages de « Prière d'insérer ». *Cf.* aussi Manola Antonioli, « Khôra », *op. cit.*, p. 121.
[913] Jacques Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 57.

logos »[914]. Socrate avait dit lui-même dans le dialogue *Théétète* qu'il était comme une « accoucheuse » : si celle-ci savait par ses incantations faire accoucher ou avorter le bébé, et ainsi garantir la bonne semence, elle ne pouvait pas cependant enfanter d'elle-même. Elle n'était que la suppléante de la mère, ce qui ferait de lui « le *suppléant* du père », commente Derrida :

> Mais dans cette scène où nous avons marqué l'absence du moins apparente de la mère, Socrate n'est pas davantage le père, seulement le *suppléant* du père. Cet accoucheur, fils d'accoucheuse, cet intercesseur, cet entremetteur n'est ni un père, quoiqu'il prenne la place du père, ni un fils, quoiqu'il soit aussi le camarade ou le frère des fils et qu'il obéisse à la voix paternelle du dieu. Socrate est la relation supplémentaire du père au fils. […] Socrate partage pour l'essentiel le sort des accoucheuses : la stérilité. "J'ai en effet même impuissance que les accoucheuses… accoucher les autres est contrainte que le dieu m'impose, procréer est puissance dont il m'a écarté."[915]

Si dans « La pharmacie de Platon », Derrida semblait voir dans la figure de Socrate la loi de la supplémentarité à l'œuvre, voilà que dans *Khôra* il illustrerait l'ambiguïté de « *khôra* » : « Socrate n'est pas *khôra* mais il lui ressemblerait beaucoup si elle était quelqu'un ou une chose. »[916] Derrida se saisit ainsi du prétexte de « *khôra* » pour montrer l'indétermination du texte platonicien, où le mythe et la philosophie, la parole (de Socrate) et l'écriture (de Platon) s'échangent sans cesse les places. Il y voit la possibilité d'« un genre au-delà du genre »[917], ni mythe, ni *logos*. Et cette possibilité s'annonce dans le discours de Platon lui-même : « L'audace consiste ici à remonter en deçà de l'origine, ou bien de la naissance, vers une *nécessité* qui n'est ni génératrice ni engendrée et qui porte la philosophie, "précède" (avant le temps qui passe ou le temps éternel avant l'histoire) et "reçoit" l'effet, ici l'image des oppositions (intelligible et sensible) : la philosophie. Cette nécessité (*khôra* en est le surnom) paraît si vierge qu'elle n'a même plus la figure d'une vierge.»[918]

---

[914] *Idem*, p. 57, p. 58-59.
[915] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *op. cit.*, p. 192-193. C'est Derrida qui souligne.
[916] Jacques Derrida, *Khôra*, *op. cit.*, p. 63.
[917] *Idem*, p. 17.
[918] *Idem*, p. 94-95. Les parenthèses sont dans le texte.

Dans l'essai *Sauf le nom*, qui aborde la question difficile de la théologie négative, Derrida dit explicitement que c'est en tant que la notion de « *khôra* » permet de reposer à nouveaux frais la question de l'espace qu'elle lui paraît féconde : «…*khôra* (corps sans corps, corps absent mais corps unique et lieu de tout, au lieu de tout, intervalle, place, espacement). […] Car cet emplacement déplace et désorganise aussi nos préjugés onto-topologiques, en particulier la science objective de l'espace. *Khôra* est là-bas mais plus "ici" que tout "ici". »[919] Nous glisserons un mot au sujet du rapport que la pensée derridienne entretient avec la religion dans la troisième partie. Pour l'instant il s'agit de voir comment les questions du corps, de la femme et de l'espace, qui ne sont plus tout à fait le corps, la femme et l'espace auxquels nous sommes habitués, s'imbriquent l'une dans l'autre pour rendre compte d'une nouvelle forme d'appartenance. Fait significatif, « *khôra* » dit dans *Sauf le nom* le lieu de la prière, ou encore de la parole poétique, en tant que modalités du langage dont toute intentionnalité s'exempte. Le texte se poursuit ainsi : « Vous le savez bien, dans presque toutes ses filières juive, grecque, chrétienne ou islamique, la *via negativa* conjugue la référence à Dieu, le nom de Dieu, avec l'expérience du lieu. Le désert est aussi une figure du lieu pur. Mais la figuration en général tient à cette spatialité, à cette localité de la parole. »[920] C'est donc dire toute l'importance de « *khôra* ». Rappelons que dans « Circonfession », alors même qu'il traite de sa « religion à laquelle personne ne comprend rien », le philosophe songe un instant à la demeure féminine de Iahvé dont rend compte le mot hébreu « *schechina* »[921].

« *Khôra* » réapparaît à nouveau dans *Foi et savoir* en tant que « le lieu de l'extériorité absolue ». C'est le non-appropriable par excellence, « *le* lieu *même d'une résistance infinie,*

[919] Jacques Derrida, *Sauf le nom*, *op. cit.*, p. 58.
[920] *Idem*, p. 58.
[921] Jacques Derrida, « Circonfession », *op., cit.,* p. 145-147.

d'une restance impassible: un tout autre sans visage. »[922] Cette allusion au visage (levinassien ?) lorsqu'il s'agit de dire une extériorité qui est hétérogène au concept métaphysique de l'espace n'est pas anodine. Dans son commentaire de 1964, « Violence et métaphysique », Derrida avait questionné le recours de Levinas dans *Totalité et infini* à la notion d'extériorité pour décrire l'altérité radicalité du « visage », comme si l'extériorité ne pouvait pas être pensée en dehors de la visibilité et de l'espace.

Rappelons brièvement le geste de pensée de Levinas, qui, bien qu'il puise ses ressources dans la tradition phénoménologique, recourt à la tradition judaïque pour redéfinir le rapport entre la phénoménalité et la signification. C'est ce dont rend compte l'épiphanie du visage qui échappe à tout horizon d'intelligibilité et se signifie en propre, étant une présentation sans donation, « visitation » dit Levinas dans *Totalité et infini*, mot que Derrida reprendra dans *Adieu*. Cela est par ailleurs la modalité du « spectre » dont nous discuterons dans le prochain chapitre, qui introduit à la question de la justice. Au tour de Derrida maintenant de repenser avec la notion de « *khôra* » la notion de « lieu », une espèce de spatialité qui échappe à toute détermination. Il entend de la sorte soustraire le lieu à la propriété, voire à l'appartenance à une communauté. Nous venons de voir avec *Timée* que ces dimensions s'entrelacent dans la métaphysique platonicienne. Alors que le « visage » est travaillé simultanément par une pensée de la révélation et par un mode d'interrogation phénoménologique, « *khôra* », genre « bâtard » puisé chez Platon, est un lieu désertique « qui dit l'immémorial d'un désert dans le désert ». Le « lieu sans lieu » de Derrida, comme le « visage » levinassien, serait de la sorte une « hybridation gréco-abrahamique »[923]. Nous verrons cependant qu'à la différence de la pensée levinassienne du

[922] Jacques Derrida, *Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 35.
[923] Cette expression est employée par Derrida dans *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 33.

« visage » qui, bien qu'elle ne se réclame pas ouvertement des Écritures saintes y allude néanmoins, en cela que les textes sacrés attesteraient d'une expérience de l'humain plus authentique que celle mise de l'avant par le discours philosophique, la dimension « messianique » de la pensée de Derrida se prétend étrangère à toute religion déterminée. Nous reprendrons ce fil plus tard dans la discussion. Ces remarques visaient à montrer l'entrelacement chez les deux philosophes entre les questions du lieu, du féminin, du corps et de l'appartenance pour donner lieu à une manière inédite de repenser le « chez soi », ou ce que Levinas appellera une subjectivité éthique.

Comment entendre cette nouvelle espèce de lieu qui est mise de l'avant dans la notion de « *khôra* » ? Guy Félix Duportail dit toute l'importance de ce motif pour la pensée derridienne : « Cette mise au jour d'un espace topologique textuel est le thème par excellence de la déconstruction. L'activité déconstructrice pourrait même, me semble-t-il, être convenablement décrite comme une lecture qui exhibe la spatialité… »[924] Ce motif apparaît dès les premiers textes de Derrida, venant élargir le sens de l'écriture au-delà de sa signification conventionnelle d'inscription graphique. L'écriture évoque aussi l'espacement de la présence. Ce « moment topologique », comme Guy-Félix Duportail l'appelle, se peaufine dans les années 70 et 80 par l'apparition des termes « hymen », « invagination », « *khôra* », « crypte », qui rajoutent de nouvelles couches à la problématique de la « gramme », telles les questions de l'appartenance, de la différence sexuelle, du deuil, etc. Pourtant le raisonnement reste le même, défaire le schème oppositionnel organisé autour de la distinction fondamentale entre l'être intelligible et l'être sensible, qui a déterminé depuis l'Antiquité notre manière de faire sens de ce qui nous arrive. Or plusieurs de ces notions appartiennent au registre de la corporéité, ajoute Guy-Félix Duportail :

[924] Guy-Félix Duportail, « Le moment topologique de la phénoménologie française », *Archives de philosophie*, 2010, tome 73, v. 1, p. 61.

« que cet espace de l'écriture ait de surcroît pris de multiples formes topologiques affines à la corporéité ou à son double funéraire, caveau ou sépulture, c'est ce dont il faut tout d'abord rappeler l'évidente insistance dans l'œuvre de Derrida. »[925] Cette nouvelle « topologie » a donné lieu à une généralisation du « texte » aux domaines qui ne semblent pas à prime abord relever de la question de l'écriture. Guy-Félix Duportail craint que cette généralisation ne rende la déconstruction stérile. Car à force de tout englober, la déconstruction, qui se nourrit de ce qu'elle critique, risque d'épuiser son dehors et ainsi se transformer en totalité. Comment comprendre à cet égard l'association de la démarche de déconstruction à la question de la « justice » dans *Force de loi*, ce qui, suivant le mot de Derrida lui-même, revient à rendre tant la pensée de la déconstruction que la justice, à laquelle la déconstruction semble s'identifier « sans reste », indéconstructibles ? C'est dire toute l'importance de la question de l'espace dans cette pensée.

Dans le texte d'*Éperons*, Derrida suggère avec Nietzsche que l'espacement de la présence, de la vérité, ou de l'identité, serait un geste féminin. Lors d'un entretien avec la théoricienne américaine Christie McDonald, intitulé « Chorégraphies », Derrida laisse entendre que la nouvelle pensée du lieu qui réverbère à travers toute son œuvre, serait un « pas » de la femme. Dans cet entretien Christie McDonald le questionne sur ce que serait selon lui « la place de la femme » dans son œuvre. Derrida se garde dans un premier temps de répondre à cette question, comme si « assigner une place » à la femme conduirait forcément à la maison, au foyer, ou à la cuisine. Or à bien y penser, il avoue que ce serait tout aussi risqué de dire « qu'il n'y a pas de place » pour la femme. Ce qu'il avait fait en un sens dans *Éperons* montrant que dans le texte de Nietzsche la femme évoquait le déplacement. Et Derrida d'ajouter maintenant :

> Et pourquoi en effet se passerait-on de répondre à une question *topologique* (quelle est la place de la femme?) ou à une question *économique* (car tout revient à *l'oikos*, *home*, maison, chez soi, loi du

[925] Guy Félix Duportail, « Le moment topologique de la phénoménologie française », *op. cit.*, p. 61 et p. 60.

> lieu propre, etc.) dans le souci d'une place de la femme. Pourquoi soumettre à l'urgence de ce souci topo-économique (essentiel il est vrai, et indéracinablement philosophique) une « nouvelle » pensée ou un nouveau pas de la femme ? Ce pas ne fait pas un pas qu'à condition de récuser une certaine pensée du lieu et de la place (toute l'histoire de l'Occident et de sa métaphysique), et de danser autrement. C'est si rare sinon impossible et cela ne se présente que sous la forme de la plus innocente des chances. La plus innocente des danses déjouerait les assignations à résidence, comme on dit en français, les résidences surveillées, elle change de place, elle change surtout les places. Après son passage, on ne reconnaît plus les lieux. La joyeuse perturbation que tels mouvements des femmes, telles femmes singulières aussi ont apportée dans notre petit espace européen […] n'est-ce pas précisément la chance de quelque turbulence aléatoire dans l'assignation des places[926]?

Le philosophe paraît manifestement séduit par l'audace de la féministe anarchiste Emma Goldman qui avait refusé de s'associer aux mouvements féministes de son temps, craignant l'institutionnalisation du mouvement, et avait appelé plutôt au remaniement de la société dans son ensemble : « Si je ne peux pas danser, je ne veux pas en être de votre révolution »[927], aurait-elle dit. Ce « pas de danse » n'est pas sans rappeler les pirouettes de l'écriture mallarméenne venant perturber la cohérence du texte littéraire. C'est peut-être ce pas dansant, « la joyeuse perturbation » comme le dit Derrida, qui convient le mieux pour décrire la « place de la femme » dans l'œuvre derridienne, qui se joue de la métaphysique[928] pour ouvrir à d'autres façons d'appartenir. Il y aurait lieu de s'interroger ici sur ce geste qui, en dépit de sa radicalité, est celui d'un homme qui fait de la femme un « non-lieu », même si ce serait le tranchant de sa plume, comme certains l'ont suggéré. Car on ne peut s'empêcher de penser avec Françoise Collin[929] qu'il y a une certaine facilité d'en appeler ainsi à la femme, sans toutefois aller jusqu'à s'identifier à la cause des femmes. Facilité n'est pas le mot juste, car il ne tient pas compte de l'audace et de l'effort de pensée de Derrida. Il n'empêche, plusieurs questions subsistent. Comment la femme

---

[926] Jacques Derrida et Christie McDonald, « Chorégraphies », *op. cit.*, p. 99-100, p. 100 pour la citation.
[927] Cité dans Jacques Derrida et Christie McDonald, « Chorégraphies », p. 95.
[928] Cette expression est de Sarah Kofman reprenant Derrida dans « Positions » qui dit que ce jeu n'est pas « un exercice de tout repos ». Voir Sarah Kofman, « Un philosophe "unheimlich" », *op. cit.*, p. 138 et 139.
[929] Françoise Collin, « Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes », *Revue Futur Antérieur*, 1993, p. 205-235.

ordinaire devrait-elle composer avec une telle façon d'appartenir ? C'est là matière à un travail futur.

2.2.2 « L'animal que donc je suis »[930]

La pensée métaphysique s'est constituée sur une série d'exclusions, de l'écriture et de la femme, avons-nous déjà constaté lors de notre étude de la « Pharmacie de Platon » et d'*Éperons*. L'animal en est une autre, question qui préoccupe de plus en plus Jacques Derrida à la fin de sa vie, regrettant de ne pas avoir eu le temps de lui accorder toute l'attention que cette question mérite selon lui[931]. En témoignent le titre de la dernière décade de Cerisy, « L'animal autobiographique » de 1997, où le philosophe incite à penser ensemble les questions de l'animal et de l'autobiographie, ainsi que son séminaire « La bête et le souverain » qui s'échelonne sur une période de deux ans (2001-2003). L'on y apprend que l'animal fut au centre des préoccupations au sujet de la souveraineté dans la tradition philosophique occidentale. Cette problématique ne fera pas partie de notre étude, cependant. Nous avons plutôt décidé de donner suite à l'invitation du philosophe à Cerisy, et cherché à faire apparaître la manière dont la question de l'animal s'articule dans son texte à la problématique de l'identification, voire du sujet[932]. Pensons ici au titre provocant de la conférence que Derrida y a prononcée : « L'animal que donc je suis, (à suivre) », où l'on reconnaît la référence au cogito cartésien. On pourrait en ce sens dire que ce texte est essentiellement une explication avec Descartes. C'est du moins à partir de la ruse de

[930] « L'animal que donc je suis », c'est le titre de la conférence que Derrida a prononcée lors de la décade de Cerisy de 1997. C'est aussi le titre posthume du dernier livre de Jacques Derrida, paru en 2006, que Marie-Louise Mallet a assemblé à partir de cette conférence.
[931] *Cf*. Marie-Louise Mallet, « Avant-propos », dans Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
[932] Olivier Dekens l'a bien vu lorsqu'il constate que le texte derridien croise « le motif de l'animal avec celui de l'identité personnelle. » Olivier Dekens, *Derrida pas à pas*, Paris, Éditions Ellipses, 2008, p. 229.

Descartes, qui nous enjoint à faire « comme si » l'animal n'existait pas, qu'on a pu accéder à quelque chose comme une présence à soi, voire à une expérience conjointe de la pensée et de l'existence, remarque Derrida. Cette expérience de pensée est l'apanage de l'humain qui nie sa condition de vivant. Derrida cherche au contraire à éveiller en nous ce sens du vivant, intérêt de longue date, affirme-t-il.

> Comme je voudrais aujourd'hui aller de l'avant et esquisser d'autres pas en m'avançant, c'est-à-dire en m'aventurant sans trop de rétrospection et sans y regarder à deux fois, je ne reviendrai pas sur les arguments de type théorique ou philosophique, et de style, disons, déconstructif, que j'ai cru, depuis fort longtemps, depuis que j'écris en vérité, consacrer à la question du vivant et du vivant animal. Elle aura été pour moi la grande question, la plus décisive. Je l'ai mille fois abordée, soit directement, soit obliquement, à travers la lecture de *tous* les philosophes auxquels je me suis intéressé, à commencer par Husserl et le concept d'*animal rationale*, de vie ou d'instinct transcendantal qui se trouve au cœur de la phénoménologie (mais Husserl, paradoxalement, pas plus que Hegel, n'est pas ici le plus "cartésien", quant à l'animal, de tous les philosophes dont je parlerai plus tard.)[933]

« Vivant, c'est-à-dire qui aura eu quelque rapport à soi », précise Derrida dans l'essai «Un ver à soie »[934]. La vie c'est la possibilité de s'auto-affecter, principe dont tous les vivants sont dotés à des degrés divers, enseigne Aristote, qui confère le principe végétatif aux plantes, la sensibilité aux animaux, et le principe d'intellection aux hommes. Or, depuis Descartes, c'est la présence à soi dans la pensée qui a monopolisé la réflexion philosophique. Ce qui a mis le sujet humain à l'avant-scène, laissant aux oubliettes la question d'une « subjectivité animale », si on peut le dire ainsi, là où la philosophie classique avait pourtant fait communiquer les mots « animal » et « anima ». Exclusivité de l'humain donc, le sujet appréhende désormais le vivant comme si c'était un objet qui lui faisait face. Et si les protagonistes dans ce vis-à-vis s'échangeaient les places, nous demande ici Derrida ? Si l'animal regardait, nous regardait ? Il pourrait alors introduire un désordre dans cette structure fictionnelle que serait selon lui le

---

[933] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 58-59.

[934] Extrait cité par Mireille Calle-Gruber, « Le fil de soie », dans Marie-Louise Mallet (dir.), *L'animal autobiographique*, Paris, Galilée, coll. La philosophie en effet, 1999, p. 80. Nous en avons déjà cité un extrait dans l'introduction de la deuxième partie.

« cogito », venant déranger sa constitution « virile ». « Carno-phallogocentrique », c'est la formule que le philosophe emploie pour rendre compte de la tendance de l'humain à s'approprier l'autre. Derrida conçoit carrément l'assimilation de l'autre comme une incorporation, réelle quand il s'agit d'un autre vivant, ou symbolique lorsque cela concerne un autre humain[935]. Il cherche ainsi à déplacer le cadre à l'intérieur duquel le rapport à l'animal a été posé dans la tradition philosophique occidentale, qui est la perspective humaine, et soumet à la question la possibilité que l'animal soit plus que cet « automate » que la philosophie cartésienne en a fait, voire qu'il soit la figure même de l'altérité radicale.

Marie-Louise Mallet, qui s'est chargée d'éditer ce dernier livre posthume de Derrida, l'intitulant *L'animal que donc je suis* pour faire suite au souhait du philosophe de poursuivre la réflexion ébauchée à Cerisy, remarque qu'il y a au moins deux significations au mot « suis » dans le titre, selon qu'on le comprend comme une déclinaison du verbe « être », ou encore du verbe « suivre »[936]. Remarquons à ce titre l'importance du motif du « posthume » dans la pensée de Derrida, qui préexiste à la mort effective de l'auteur. Comme il le remarque dans son dernier entretien, « Apprendre à vivre enfin »[937], d'une certaine façon, écrire c'est s'exposer à sa propre disparition, l'auteur ne contrôlant pas les effets que son texte, qui lui survit, produit chez le lecteur.

Lors d'un entretien avec Derrida, questionnant la possibilité d'une (pensée de la) subjectivité après la déconstruction, qui annonce en un sens le propos de *L'animal que donc je*

---

[935] Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *op. cit.*, p. 294.
[936] Marie-Louise Mallet, « Avant-propos », *op. cit.*, p. 9, note 1. Voir aussi Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 94.
[937] Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, *op. cit.*. La première version de cet entretien, intitulée « Je suis en guerre contre moi-même » fut publiée dans le quotidien *Le Monde* du 19 août 2004.

suis, Jean-Luc Nancy fait ressortir la prédominance de la temporalité diachronique chez Derrida. « Tu vas au-devant de la question "qui vient après le sujet ?" retournée sous la forme "qui vient avant le sujet ?" »[938] Nous verrons en effet que la question de l'animal relève de la modalité de l'« avant ». La remarque de Nancy laisse entendre que ce qui est en jeu dans la question du sujet, c'est une nouvelle temporalité où le passé et le futur s'entrelacent en quelque sorte. Le sujet se décline comme réponse à un appel qui l'ouvre à soi, suggère Derrida dans cet entretien. Ce serait plus juste de dire qu'il hésite à parler du sujet. Il suggère plutôt que le « soi » reste à penser, voire que la tâche de la philosophie est de porter la question du sujet au-delà de l'humain. Ce à quoi s'emploie *L'animal que donc je suis*, venant disloquer le « je pense » cartésien. Et nous verrons que cela est l'ouvrage de l'animal.

La réflexion de Derrida sur le vivant animal aura de la sorte pris deux directions qui s'entrelacent, la critique de la place de l'animal dans la réflexion philosophique, et une dimension autobiographique qui est plus fondamentalement une interrogation sur le rapport à soi. Nous commencerons par la question du statut de l'animal dans la tradition philosophique occidentale, qui correspond à la deuxième partie du livre posthume *L'animal que donc je suis*, pour aborder dans un deuxième temps l'aspect autobiographique qui ouvre le texte. Ce choix permet de rendre compte de la radicalité du geste derridien.

Qu'est-ce qui a amené Derrida, après avoir différé cette question pendant longtemps, à entreprendre enfin une réflexion sur l'animal, même si comme il dit on en trouve des marques dans tous ses textes ? Le philosophe raconte avoir été profondément marqué par l'intensité du regard de son chat qui le fixait nu dans la salle de bain. Nudité qu'il faut entendre au-delà de son sens physique, bien qu'il ne faudrait pas l'ignorer non plus. Elle dit le dénuement du philosophe

[938] Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *op. cit.*, p. 286.

devant ce fait intriguant, inquiétant, de l'animal qui le met en question, à la question. La preuve, il en a honte. Avant d'explorer cette question de la honte devant l'animal, il convient d'abord de voir en quoi l'expérience de pensée à laquelle nous convie le philosophe dans ce texte serait singulière dans la considération philosophique de l'animal. On s'étonne à cet égard de voir ici le philosophe plaider si ouvertement en faveur d'une éthique de la compassion fondée sur l'expérience commune de la souffrance. Il appelle cette émotion éthique la « passion de l'animal ».

2.2.2.1 La critique de l'anthropocentrisme

Comment expliquer la marginalisation, voire le rejet de l'animal en philosophie ? Ce serait la proximité inquiétante de l'animal qui a amené des générations entières de philosophes à pousser de plus en plus loin la limite qui sépare l'humain de l'animal. « Rien n'est plus détestable, dit Adorno, plus haïssable, plus odieux *(verhasster)* à l'homme kantien que le souvenir d'une ressemblance ou d'une affinité entre l'homme et l'animalité *(die Erinnerung an die Tierähnlichkeit des Menschen)*. »[939] Adorno en vient même à la conclusion troublante que ce serait là l'ébauche d'une réponse aux atrocités du siècle dernier. Quand bien même cette question s'avèrerait-elle pertinente pour notre propos, nous ne pouvons la discuter ici. L'humain s'est donc pensé en se distinguant de l'animal. Cela est moins le cas depuis une quinzaine d'années, depuis qu'on a vu émerger, d'abord du côté anglo-saxon, une réflexion sur l'éthique animale, qui reste néanmoins tributaire de l'appareil conceptuel établi, et ne conteste pas le partage essentiel entre l'humain et l'animal. Derrida ne conteste pas qu'il puisse y avoir des différences entre l'humain et l'animal, mais qu'on se soit servi de l'animal comme d'un repoussoir pour s'élever dans le règne des vivants. Qu'on comprenne cette distinction comme une affaire de degré, tel Aristote, ou

[939] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 142.

de nature, tel Descartes, la réflexion philosophique sur l'animal a servi le plus souvent à mettre en valeur l'humain plutôt qu'à penser la condition de l'animalité. Déconstruire cette tradition philosophique implique de soustraire la question du rapport à l'animal à une pensée de la singularité humaine, ce que Derrida appelle le « propre de l'homme ». Car Derrida y insiste, la dénégation de l'animal « ne saurait figurer une dénégation parmi d'autres. Elle institue le propre de l'homme, le rapport à soi d'une humanité d'abord soucieuse et jalouse de son propre. »[940] Ce qui explique le choix de Derrida de s'intéresser à la tradition post-cartésienne. Descartes aurait été le premier à penser le sujet, s'annonçant dans la forme énonciative de la première personne, en tant que rapport réflexif à soi. C'est ce qui disqualifie l'animal, qui, bien qu'il soit capable d'auto-affection, ne possèderait pas le savoir de soi. C'est l'arrogance de l'humain qui gêne ici Derrida, dont toute l'œuvre s'est employée à dénoncer cette prétention à la maîtrise, alors que nous ne savons au fond que peu de choses quant aux possibilités que recèle la vie animale. L'animal serait une limite pour la pensée, « une altérité *avec* laquelle la pensée doit penser sans la réduire. »[941]

Il y a dans le geste de Descartes, dit Derrida, « un moment de rupture avec la tradition, une rupture dont on ne crédite pas assez souvent Descartes, pas même Heidegger quand, dans la *Lettre sur l'humanisme*, il remet en question la définition de l'homme comme animal raisonnable. »[942] Dans ses méditations sur le *cogito*, Descartes s'emploie à dénaturaliser l'âme, et pense que tout aspect relevant de la question du vivant viendrait encombrer inutilement la réflexion sur la certitude du « je pense »[943]. Or, comme le remarque Jean Grondin, le lien étroit

---

[940] *Idem*, p. 32.
[941] Jean-Phillipe Cazier, « Animal », dans Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, *op. cit.,* p. 9.
[942] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 102.
[943] *Idem*, p. 104.

dans la philosophie classique entre les termes « anima » et « animal » laisse penser au contraire que la dimension animale de l'existence humaine était partie intégrante « de la définition classique de l'homme comme *animal* raisonnable »[944]. Le geste philosophique de Descartes fut à cet égard bien équivoque, souligne Derrida. Descartes conçoit l'animal comme un « automate » qui serait dépourvu de toute forme d'introspection. Or cette idée ne prend pas appui sur quelque étude empirique de la vie animale, mais est le produit de son propre imaginaire, tel le monde sans animaux qu'il nous invite à imaginer. Ne devrait-on pas dès lors juger fictive toute son entreprise de découverte du *cogito* ? Avant de poursuivre avec la discussion du *cogito* cartésien, il convient de se demander si ce n'est pas un peu réducteur que de faire porter à Descartes la méconnaissance de l'animal dans la tradition philosophique moderne. Comme pour répondre à la remarque derridienne quant à la structure fantasmatique du *cogito* cartésien, Simon Critchley demande : "has there ever existed a unified conscious subject, a watertight Cartesian ego ? Or is the subject some phantasy or abstraction that is retrospectively attributed to a past that one wants either to exceed, betray or ignore ?"[945] Ce serait, selon Critchley, une tendance remontant à Heidegger qui voit dans le *cogito* cartésien l'origine de la métaphysique moderne, qui, déterminant la substance comme sujet, aurait fait de la conscience la mesure de toute chose, ou plutôt ce à partir de quoi le monde devient intelligible[946].

Avec Descartes la question de l'« être soi » devient celle de s'éprouver soi-même comme pensée, excluant tout rapport à la vie : « l'indubitabilité de l'existence, l'autoposition et l'automanifestation du "je suis" ne dépend pas de l'être-en-vie, mais de la pensée, d'un apparaître à soi qui n'est pas d'abord déterminé comme respiration, souffle ou vie, voire d'une âme

[944] Jean Grondin, « Derrida et la question de l'animal », *Cités*, 2007, vol. 2, no. 30, p. 34.
[945] Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought*, London – New York, Verso, 1999, p. 59.
[946] *Idem*, p. 59-62.

pensante qui ne s'apparaît pas d'abord comme vie. »[947] Si Derrida y insiste, c'est que ce déclassement de la vie s'est avéré crucial pour l'édification de l'anthropologie philosophique moderne. Malgré toutes les critiques que le rationalisme cartésien a pu susciter, il n'en demeure pas moins qu'il a marqué la réflexion future sur la subjectivité, l'humain étant le seul vivant capable de se connaître soi-même, et ainsi de se concevoir et de se constituer comme sujet. On retrouvera cette idée d'un pouvoir de penser propre à l'humain chez Kant également. Si ce dernier avait reproché à Descartes de concevoir le « je pense » comme une substance, alors que le « je » serait la forme logique qui accompagne les actes de conscience, c'est néanmoins ce « je » qui assure l'unité de la conscience. Si Kant reconnaît à l'animal, en tant que vivant, le pouvoir de s'auto-affecter, l'animal est privé de la réflexivité contenue dans le pronom « je » qui est la condition de l'autobiographie : « c'est cette autoréférence comme condition de la pensée, comme la pensée même; voilà le propre de l'homme, voilà ce dont l'animal serait privé. »[948] Cette idée d'une particularité de l'humain, qui posséderait quelque trait dont l'animal serait privé, que ce soit l'entendement, la capacité de répondre, le rapport à la mort, le visage, etc., si elle ne s'accompagnait pas toujours d'un jugement de valeurs, viendrait néanmoins consacrer la supériorité de l'humain. Cet anthropocentrisme qui marque la conceptualité philosophique viendrait de la sorte miner la possibilité d'un rapport éthique avec l'animal.

C'est l'idée d'une « délimitation simple et linéaire entre l'homme et l'animal » que Derrida conteste. « Et si l'animal répondait ?», demande le titre d'une sous-partie de sa conférence, comme pour nous provoquer et ébranler nos certitudes d'humains raisonnables, captifs d'un discours philosophique qui enferme l'animal dans une catégorie monolithique qui ne rend pas compte de la multiplicité des formes de vie animale. Car il ne saurait être question de

[947] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 122.
[948] *Idem*, p. 132.

nier qu'il y a des différences, entre les humains et les animaux, comme il y en a entre les humains, et entre les animaux. Il entend soustraire la discussion du rapport à l'animal à la logique oppositionnelle, seule manière d'ouvrir la réflexion éthique et politique au vivant non-humain. On peut se demander néanmoins s'il est possible de considérer les animaux pour eux-mêmes. Contre les conceptions idéalistes du sujet qui prennent appui sur le principe unificateur de la raison pour proclamer l'autonomie, ou la présence à soi de la conscience, Derrida attire l'attention sur l'altérité constitutive du sujet. C'est cette non-identité à soi du sujet qui permet l'ouverture au non-humain. Le défi serait à cet égard de considérer l'animal en son altérité radicale, sans tomber dans le piège de l'appropriation caractérisant la pensée de l'identité, l'autre étant considéré au mieux comme un *alter ego*, si ce n'est un objet assimilable.

Cette extension de la question éthique à l'ensemble du vivant (quoique Derrida n'aborde pas véritablement le problème du végétal, ni du vivant non-animé)[949] nécessite de renouer avec la question de la vie, problématique que Descartes a voulu tenir à l'écart de sa réflexion sur le *cogito*. Pour ce faire, il faut penser ensemble la vie et la mort, ce que Derrida appelle « la vie la mort », tenir compte de notre condition de vivants mortels qui lie les humains et les animaux, ce que Heidegger, qui a renoué avec la question de la mort en philosophie, n'a pas vu, le *Dasein* étant compris comme existence et non comme vie. Et nous avons vu dans le chapitre précédent que si Husserl pensait la présence à soi de la conscience en termes de vie transcendantale, cela se faisait au dépend de la vie empirique. Derrida déplore à cet égard que même les philosophes critiques de l'humanisme métaphysique, tels Heidegger, Levinas ou Lacan, qui ont, chacun à sa façon, remis en question la place que la tradition philosophique avait accordée à la rationalité du sujet humain, souscrivent néanmoins au partage entre l'humain et l'animal, ce qui revient le plus

[949] Jean-Luc Nancy fait remarquer ce point à Jacques Derrida lors de leur entretien « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *op. cit.*, p. 284.

souvent à sacrifier l'animal. Aucun d'eux ne s'est opposé à la mise à mort de l'animal, par exemple. Tout se passe comme si ces penseurs, critiques de l'arrogance du sujet moderne, s'étaient néanmoins avérés incapables de dérober à l'humain son privilège, hérité de la Genèse, face aux autres vivants. Heidegger pense le *Dasein*, qui s'avère en fin de compte humain, par opposition à l'animal qui n'a pas d'ouverture au monde, ni de rapport à la mort, alors que Lacan refuse à l'animal tout accès au signifiant. Comme le remarque Derrida, c'est paradoxalement le fait de penser l'humain dans sa condition d'être fini qui amène les deux à exclure l'animal. L'ironie, c'est que ce serait justement afin de contourner la finitude, voire la mortalité du vivant, que la tradition philosophique en serait venue à dissocier la réflexion sur le sens de l'humain des considérations relevant de la problématique de la vie[950].

Et que dire de Levinas qui restreint l'interdiction de tuer au seul humain ? Derrida ne cache pas sa déception à l'égard de ce dernier en particulier, car le mouvement même de la pensée levinassienne d'une altérité radicale exige d'ouvrir l'éthique à l'animal. Il y a en effet chez Levinas plusieurs éléments qui permettraient de se rendre attentif à la cause animale, tels l'emphase mise sur la sensibilité et la vulnérabilité du sujet, ou encore le dénuement dans le visage de l'autre qui implore le respect, ainsi que l'importance accordée au corps et à la concrétude de l'existence humaine. Pensons ici aux analyses de la faim et de la jouissance dans *Totalité et infini*. Si Derrida paraît manifestement déçu de la place somme toute marginale de l'animal dans les écrits levinassiens, il accorde néanmoins à Levinas d'avoir laissé indécise la question du visage animal, brèche dans laquelle il dit situer sa réflexion[951]. Lorsque interrogé, lors d'un entretien avec trois étudiants américains qui le questionnent sur son livre *Totalité et infini*, à savoir dans quelle mesure la notion du « visage » pouvait s'appliquer à l'animal, Levinas avoue

[950] *Cf*. Jean Grondin, « Derrida et la question de l'animal », *op. cit.*, p. 34.
[951] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 151.

ne pas savoir ce qu'est le « visage ». « On ne peut refuser complètement le visage à l'animal : c'est par le visage que l'on comprend, par exemple, un chien. Néanmoins ce qui est premier ici, ce n'est pas l'animal, mais le visage humain. » Et il poursuit un peu plus loin : « Je ne puis dire à quel moment vous avez le droit d'être appelé "visage". Le visage humain est complètement différent, et ce n'est qu'après coup que nous découvrons le visage d'un animal. Je ne sais pas si un serpent a un visage : je ne peux répondre à cette question, il y faudrait une analyse plus spécifique. »[952] L'on sait pourtant que le rapport au « visage » n'est pas de l'ordre de la connaissance mais de l'affect. Or, si Levinas ne niait pas qu'on puisse être ému par la souffrance animale, cette affection serait transférée à l'animal à partir de la souffrance humaine : « Il est clair – sans qu'il faille considérer les animaux comme des êtres humains – que l'éthique concerne tous les vivants. On ne veut pas faire souffrir sans nécessité un animal, etc. Mais le modèle de tout cela est l'éthique humaine. Le végétarisme, par exemple, résulte du transfert sur l'animal de l'idée de la souffrance : l'animal souffre; c'est parce que nous, en tant qu'humains, savons ce qu'est la souffrance, que nous pouvons avoir cette obligation. »[953] C'est cette postériorité de l'animal que Derrida conteste, l'impossibilité que l'animal puisse nous interpeller, émouvoir pour lui-même, sans devoir passer par l'humain. On est censé perdre ses pouvoirs devant le dénuement du le visage de l'autre, qui arrête toute considération quelle que soit sa nature. L'hésitation de Levinas devant l'animal va à l'encontre des prémisses de sa pensée éthique, comme si on pouvait à l'avance décider de l'issue de cette émotion éthique, pire, discriminer entre les visages ceux qui seraient susceptibles d'émouvoir et ceux qui ne le seraient pas. Fait surprenant, plutôt que d'y

[952] Emmanuel Levinas, « Le paradoxe de la moralité : un entretien avec Emmanuel Levinas », Entretien avec Tamara Wright, Peter Hughes, Alison Ainley, traduit de l'anglais par Alain David, *Philosophie*, no. 112, hiver 2011, p. 13 et p. 15. L'entretien date de 1988, et est conduit par trois étudiants diplômés de l'Université de Warwick. Ils se rendent à Paris suite à un séminaire sur *Totalité et infini* pour poursuivre la discussion de ce livre avec Levinas.
[953] *Idem*, p. 15.

voir un signe de faiblesse, Derrida interprète le « non savoir » de Levinas comme une preuve de modestie, voire de rigueur de la part de Levinas. Il en déduit que cela montre qu'on ne peut restreindre le rapport de face à face aux seuls humains.

Cela n'empêche pas de questionner l'incapacité de Levinas de véritablement prendre en considération l'imploration de l'animal, alors que sa pensée le requiert en quelque sorte. La nudité du visage de l'orphelin, de la veuve, ou du pauvre, qui arrête le sujet dans son existence égoïste, ne la retrouve-t-on pas chez l'animal, insistent les étudiants ? L'animal ne saurait-il nous émouvoir sans ce renvoi à l'autre humain ? Le propos levinassien sur l'animal est épars, voire inégal. Sa réserve s'explique peut-être par le fait que l'animalité évoque le plus souvent dans son œuvre la persistance à être, l'appréhension de l'existence en termes de conservation de soi, qu'il voit à l'œuvre chez Spinoza, Hobbes ou Darwin. Seule une éthique humaine peut interrompre cette lutte pour la survie afin de rendre sensible à la souffrance du prochain. C'est ce désintéressement de soi qui permet de rompre avec la condition animale. C'est ce désintéressement qui définit l'humain, selon lui. D'où la surprise de le voir considérer, dans un petit texte fort émouvant, « Nom d'un chien et du droit naturel », la possibilité d'une transcendance animale. Il pense au chien Bobby qui avait été le seul à reconnaître chez les prisonniers d'un camp de travail allemand une dignité humaine. Ce devait être le descendant des chiens égyptiens qui n'avaient pas aboyé lorsque les esclaves hébreux s'étaient échappés d'Égypte. « À l'heure suprême de son instauration – et sans éthique et sans logos –, le chien va attester de la dignité de la personne. L'ami de l'homme – c'est cela. Une transcendance dans l'animal! »[954] Dans ce rare texte relatant son expérience de captivité, Levinas se demande, non sans ironie, si Bobby n'était pas le « dernier kantien de l'Allemagne nazie », cela bien qu'il n'ait

[954] Emmanuel Levinas, « Nom d'un chien ou le droit naturel », *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 201.

pas « le cerveau qu'il faut pour universaliser les maximes de ses pulsions »[955]. Et Derrida de lui retourner l'ironie : « un animal se verrait ainsi reconnaître ce qu'ailleurs Lévinas dénie même à la femme en tant que telle, la transcendance. »[956] Il est vrai que la femme, l'enfant, et l'animal s'échangent la place dans *Totalité et Infini* pour dire la complaisance dans l'être. C'est comme si Levinas avait peur que la jouissance « bête » de la vie ne vienne prendre le dessus sur l'inquiétude pour le prochain, car c'est à cet aspect de l'existence que Levinas cherche à sensibiliser le lecteur. Quoi qu'il en soit des quelques signes d'ouverture à l'animal dans son œuvre, on vient de le voir, c'est en tant qu'il témoigne de l'humain, rappelle la souffrance humaine, ou reconnaît en quelque sorte la valeur de la personne humaine (là où l'humain ne le fait plus), que l'animal (presque toujours un chien) reçoit la considération de Levinas. Car c'est avant tout devant l' « autre comme homme » que le sujet est responsable, comme le remarque ici Derrida:

> C'est un "Tu ne tueras point" qui n'interdit pas de tuer l'animal; il interdit seulement le meurtre du visage et il n'y a d'ailleurs de meurtre que du visage, c'est-à-dire du visage de l'autre mon prochain, mon frère, l'homme ou l'autre homme. La mise à mort, le sacrifice de l'animal, son exploitation à mort ne sont pas en vérité, dans cette logique, des meurtres. Ils ne sont pas interdits par le "Tu ne tueras point". C'est que l'animal, au fond, puisqu'il ne saurait être la victime d'un meurtre, ne meurt pas. Et de ce point de vue, Lévinas reste aussi profondément heideggerien. Comme Descartes et comme Kant, et comme Heidegger, il secondarise, dans la définition de soi ou du "me voici" l'existence comme vie, comme vivace – comme le "je pense donc je suis" de Descartes mais aussi comme le *Dasein* de Heidegger qui, bien qu'il apparaisse d'abord comme être-pour-la mort (possible-impossible), ne s'affirme pas d'abord comme un vivant. […] Au cœur de toutes ces difficultés, il y a toujours l'impensé d'une pensée de la vie (c'est par là, par la question de la vie et du "présent vivant", de l'autobiographie de l'ego dans son présent vivant, que ma lecture déconstructrice de Husserl a commencé, et en vérité tout ce qui a pu s'ensuivre)[957].

Derrida ne peut donc se satisfaire des explications que ces différents penseurs fournissent, soient-ils de fervents humanistes ou des critiques de l'humanisme métaphysique, pour limiter leurs considérations au seul vivant humain. Il invite à considérer le surgissement du regard

[955] *Idem*, p. 202.
[956] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 160.
[957] *Idem*, p. 153.

animal dans le monde humain comme une interruption de ce narcissisme, appelons-le anthropocentrisme philosophique, afin de rompre avec la seule perspective humaine sur cette question du vivant, si cela se peut. Un peu à la manière de l'appel que nous lance le visage humain selon Levinas, lorsque sa nudité vient faire résistance aux réflexes d'appropriation, Derrida entend montrer qu'il y a une sollicitation animale qui nous met en question. Peut-être même que c'est là l'appel même, la question à l'origine du langage.

2.2.2.2 « Ecce animot »[958]

Nous venons de voir Derrida interroger la légitimité de l'attribution de certains traits au seul humain, la raison, le monde, le visage, etc. Il se trouve que toutes ces capacités qu'on nie à l'animal sont liées à la privation de la parole. Et l'on sait que c'est une prérogative sur laquelle la philosophie grecque et la tradition judéo-chrétienne se rejoignent. Dieu avait fait don de la parole à l'humain justement pour qu'il puisse se soumettre les animaux créés avant lui. Antériorité à laquelle Derrida entend nous rappeler, et l'on comprend qu'elle n'est pas à entendre chronologiquement. Autre fait significatif dans le récit de la Genèse, quelle que soit la version à laquelle on se rapporte : « L'homme qui alors appelle les animaux, ce n'est pas seulement Adam, le terrien, le glébeux. Mais bien Isch avant Ischa, l'homme avant la femme : c'est alors l'homme, Isch, encore seul, qui donna leurs noms aux animaux créés avant lui… »[959] Non seulement Derrida entend de la sorte montrer le profond ancrage dans la culture occidentale du « sacrifice » animal comme il dit, mais il tient à faire du rapport à l'animal un enjeu de différenciation sexuelle, et suggère qu'il y a un lien entre l'assujettissement de l'animal, le pouvoir de nomination, et la domination de la femme. Toutes ces attributions que la philosophie a réservées

[958] Cette formulation est de Derrida lui-même. *Cf*. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit*., p. 65.
[959] *Idem*, p. 33.

à l'humain, le geste même de la philosophie, avons-nous montré à la section précédente, seraient des prérogatives viriles :

> C'est pour nommer cette scène sacrificielle que j'ai parlé ailleurs, comme d'un seul phénomène et d'une seule loi, d'une seule prévalence, d'un carnophallogocentrisme; je note très vite en passant, au titre de l'autobiographie intellectuelle, que, si la déconstruction du "logocentrisme" a dû, tout nécessairement, se déployer à travers les années en déconstruction du "phallocentrisme", puis du "carnophallogocentrisme", la substitution tout initiale du concept de trace ou de marque aux concepts de parole, de signe ou de signifiant, était d'avance destinée, et délibérément, à passer la frontière d'un anthropocentrisme, la limite d'un langage confiné dans le discours et les mots humains. La marque, le gramme, la trace, la différance, concernent différentiellement tous les vivants, tous les rapports du vivant au non-vivant[960].

On peut se demander par ailleurs si le philosophe ne cherche pas à remonter à la scène biblique pour retrouver une sorte de « degré zéro » dans la relation de l'humain et de l'animal, voire une sensibilité d'avant le péché originel. Ce « non-lieu » serait peut-être le sens de nudité, le dénuement que le philosophe raconte avoir éprouvé devant le regard de son chat fixant son sexe. Et l'on apprend comme par hasard que c'était une chatte, et que sa gêne s'intensifiait lorsqu'une femme était présente dans la pièce. L'on sait que ce fut la conscience de la nudité qui amorça dans la culture gréco-abrahamique le « processus d'hominisation ». En effet, remarque Derrida, « [l]e "se vêtir", serait inséparable de toutes les autres figures du "propre de l'homme", même si on en parle moins que de la parole ou de la raison, du *logos*, de l'histoire, du rire, du deuil, de la sépulture, du don, etc. »[961] À côté de la Genèse, scène conjointe de l'acquisition du langage et du sens de la nudité, on n'est pas surpris de voir le philosophe invoquer aussi le mythe de Prométhée qui arrache l'humain à la condition animale. Ceci montre la connivence gréco-abrahamique dans l'assujettissement de l'animal[962]. Tout se passe comme si Derrida entendait reconstituer cette scène originelle où c'était l'animal qui avait une certaine avance sur l'homme,

---

[960] *Idem*, p. 144.
[961] *Idem*, p. 19. Derrida emprunte l'expression « processus d'hominisation » à Bernard Stiegler. Nous y reviendrons au prochain chapitre.
[962] *Idem*, p. 142.

rappeler à la ruse du serpent par l'effet de laquelle l'homme a dû acquérir le sens de sa nudité. Et ce n'était peut-être pas un hasard, laisse-t-il entendre, si Levinas avait convoqué le serpent lorsqu'il s'apprêtait à considérer la possibilité d'un visage animal. Quoi qu'il en soit, voilà que c'est Derrida qui se trouve maintenant nu devant l'animal, a honte de soi, et il ne fait pas de doute que c'est bien lui qui tient lieu de visage dans ce face-à-face :

> Souvent je me demande, moi, pour voir, *qui je suis* – et qui je suis au moment où surpris nu, en silence, par le regard d'un animal, par exemple les yeux d'un chat, j'ai du mal, oui du mal à surmonter une gêne. Pourquoi ce mal ? J'ai du mal à réprimer un moment de pudeur. Du mal à faire taire en moi un moment de protestation contre l'indécence. Contre la malséance qu'il peut y avoir à se trouver nu, le sexe exposé, à poil devant un chat qui vous regarde sans bouger, juste pour voir. Malséance de tel animal nu devant l'autre animal, dès lors, on dirait une sorte d'animalséance : l'expérience originale, une et incomparable de cette malséance qu'il y aurait à paraître nu en vérité, devant le regard insistant de l'animal. […] C'est comme si j'avais honte, alors, nu devant le chat, mais aussi honte d'avoir honte. Réflexion de la honte, miroir d'une honte honteuse d'elle-même, d'une honte à la fois spéculaire, injustifiable et inavouable. Au centre optique d'une telle réflexion se trouverait la chose – et à mes yeux le foyer de cette expérience incomparable qu'on appelle la nudité. Et dont on croit qu'elle est le propre de l'homme, c'est-à-dire étrangère aux animaux, nus qu'ils sont, pense-t-on alors, sans la moindre conscience de l'être[963].

Alors qu'il s'apprête à refaire la trajectoire de la réflexion philosophique postcartésienne de l'animalité, et nous avons vu que c'est avec Descartes que le pronom « je » vient sceller la réflexion sur le sujet en la déterminant comme pensée, réflexion sur soi-même, prenant sens sur fond d'un rejet de la condition de vivant, et donc de l'animal, voilà que Derrida fait de la nudité le point de départ d'une autre pensée du sujet. Comme il le dit un peu plus loin dans le texte de sa conférence à Cerisy : « Cela permettra de préciser que la vérité de la pudeur sera finalement notre sujet. »[964] C'est donc dire qu'il ne s'agit pas dans cette épreuve de honte d'une expérience strictement personnelle, et que la destitution du soi devant l'animal, qui rappelle la nudité au socle de l'humanité, et ce quel que soit le versant de la tradition occidentale auquel on se réfère, permet peut-être de réfléchir à un autre rapport entre vivants. Au risque d'affabuler, Derrida ne

[963] *Idem*, p. 18.
[964] *Idem*, p. 70.

chercherait-il pas à nous passer sa honte ? Nous avons évoqué dans l'introduction du présent chapitre la composante affective de la déconstruction, le désir de Derrida de toucher son lecteur[965]. En effet, Derrida ne manque pas de moyens pour nous provoquer.

Qu'est-ce qui fait honte à se trouver ainsi nu devant le chat ? « Animal nu devant l'autre animal, […] on dirait une sorte d'animalséance », dit Derrida. Or ce n'est pas uniquement le fait que le regard voyeur de l'animal le rappelle à son animalité qui fait honte. Il insiste ici sur la détermination double de la honte. Comme si la conscience honteuse d'avoir honte de soi était ce qu'il y avait de plus insupportable dans cette épreuve, car Derrida donne à entendre que ce fut le fait d'avoir honte qui lui a fait le plus honte. On se rappelle la description levinassienne de la honte dans *De l'évasion*. Nous reproduisons un passage dont nous avons déjà cité des extraits, qui permet d'éclairer la nudité honteuse de Derrida, tant la description levinassienne du phénomène de la honte nous semble inégalable :

> La honte apparaît chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. Elle a rapport à tout ce que l'on voudrait cacher et que l'on ne peut pas enfouir. L'homme timide, qui ne sait pas quoi faire de ses bras et de ses jambes, est incapable en fin de compte de couvrir la nudité de sa présence physique par sa personne morale. […] la nudité d'une existence incapable de se cacher… Dans la nudité honteuse il ne s'agit donc pas seulement de la nudité du corps. Mais ce n'est pas un hasard que sous la forme poignante de la pudeur la honte se rapporte en premier lieu à notre corps. Car quel est le sens de la nudité honteuse ? C'est celle que l'on veut cacher aux autres, mais aussi à soi-même. Cet aspect est souvent méconnu. On envisage dans la honte son aspect social, on oublie que ses manifestations les plus profondes sont une affaire éminemment personnelle. Si la honte est là, c'est que l'on ne peut pas cacher ce que l'on voudrait cacher. La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l'impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte, c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémissible du moi à soi-même[966].

Derrida ne s'est jamais référé, à notre connaissance, à cette étude de jeunesse où tout semble avoir commencé pour Levinas. La condition de la nudité honteuse, qui est la manière dont Levinas concevait dans un premier temps le fait de l'« être soi », annonce les développements ultérieurs d'une subjectivité mise en question. Seule la rencontre avec autrui permet de délivrer

[965] Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 48-49.
[966] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 112-113.

de la fatalité d'une existence qui n'existe qu'en vue de soi-même. C'est en des termes analogues que Derrida décrit le narcissisme dans la considération philosophique de l'animal qui s'avère être le plus souvent une étude de la particularité humaine, qui tient à la nature raisonnable de l'humain. Or cette compréhension de la subjectivité humaine comme *cogito* s'abîme devant le regard de l'animal qui amène à avoir honte de soi. De la sorte, la nudité honteuse s'avère être une expérience de pensée, « dont on peut dire, remarque Jean-Luc Guichet, qu'elle est incarnée, jouée avec le corps même. »[967] Car Derrida, qui ne cherche pas à se vêtir, ni à fuir le regard de l'animal qui lui fait honte, semble se saisir de cette expérience honteuse pour se penser, poser autrement le rapport à soi. Rappelons que nous avons vu dans ses procédés stylistiques, lorsqu'il s'agissait pour le philosophe de faire sens de sa judéité ou de dire son rapport à la langue, autant de manières de se dessaisir de soi. Geste rare de la part d'un philosophe, exhiber de la sorte son sexe pour sensibiliser son auditoire à l'animalité, composé en majeure partie d'autres philosophes, serait de même une manière pour Derrida de s'en prendre au geste cartésien de se passer du corps afin de poser les bases d'une réflexion sur la subjectivité. Le corps, c'est ce qui résiste à la théorisation, avons-nous vu avec « Circonfession », où Derrida en use de toutes sortes de manières pour échapper à la systématisation de sa pensée par Geoffrey Bennington. Dans un même geste de résistance, il y recourt ici pour interroger l'obstination des philosophes à réserver la subjectivité à l'humain, ce qui s'est fait aux dépens de l'animal.

Dans l'entretien avec Jean-Luc Nancy évoqué plus haut, ce dernier questionne Derrida sur sa réticence devant la question du sujet. Derrida répond : « Pourquoi ai-je rarement parlé de "sujet" ou de "subjectivité", mais seulement, ici ou là, d'"effet de subjectivité" ? Parce que le

[967] Jean-Luc Guichet, « Ruses et distorsions animales du cogito – *L'animal que donc je suis* de Jacques Derrida », dans Jan-Ivar Lindén (éd.), *Animalité : six histoires animales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2011, p. 49.

discours sur le sujet, là même où il reconnaît la différence, l'inadéquation, la déhiscence dans l'auto-affection, etc., continue à lier la subjectivité à l'homme. Même s'il reconnaît que l'"animal" est capable d'auto-affection (etc.), ce discours ne lui accorde évidemment pas la subjectivité… »[968] Le propos de *L'animal que donc je suis* semble faire suite à cette remarque, réfléchissant à la possibilité d'une ipséité animale. Nous avons vu avec les questions de la langue et de la judéité que, dans la logique de la pensée de la déconstruction, le rapport à soi se conçoit comme une ex-appropriation plutôt que comme un rassemblement. Comme c'était le cas dans « Circonfession », le philosophe opte pour le genre autobiographique pour penser le « soi ». Comment interpréter la réticence de Derrida à aborder de front la question du sujet ? C'est peut-être sa manière de réinscrire la singularité dans un discours qui se veut général et universel, et plus spécifiquement dans ce cas-ci de renouer avec le vivant. Derrida conçoit à cet égard le projet autobiographique comme un mouvement « auto-immunitaire ».

> L'autobiographie, l'écriture de soi du vivant, la trace du vivant pour soi, l'être pour soi, l'auto-affection ou l'auto-infection comme mémoire ou archive du vivant serait un mouvement immunitaire (donc un mouvement de salut, de sauvetage et de salvation du sauf, du saint, de l'immun, de l'indemne, de la nudité virginale et intacte) mais un mouvement immunitaire toujours menacé de devenir auto-immunitaire, comme tout *autos*, toute ipséité, tout mouvement automatique, automobile, autonome, auto-référentiel. Rien ne risque d'être aussi empoisonnant qu'une autobiographie, empoisonnant pour soi, d'abord, auto-infectieux pour le présumé signataire ainsi auto-affecté[969].

Ceci voudrait dire que si la honte de soi est vue comme une sorte de réflexe d'autodéfense devant l'indignation de se laisser ainsi perturber par ce qui n'est après tout qu'un animal, elle risque néanmoins de se retourner contre le sujet lui-même. Et c'est bien ce qui semble en effet se produire. Et le philosophe de se saisir de ce prétexte pour donner à voir le privilège masculin qui se cache derrière la neutralité du discours philosophique. Comment entendre sinon sa remarque

[968] Jacques Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *op. cit.*.
[969] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 72-73.

qui vient compléter la scène de nudité avec le chat, précisant que le sentiment de honte est d'autant plus fort quand une femme est présente dans la pièce ?

> Et le "je" qui vous parle ici ose donc se poser, il signe sa présentation de soi à se présenter comme un homme, un vivant de sexe masculin…Or ce moi, ce moi le mâle, croit avoir remarqué que la présence d'une femme dans la pièce allume dans le rapport au chat, au regard du chat qui me voit nu, et me voit le voir me voir nu, une sorte de feu brillant avec une fumée de jalousie qui se met à flotter, comme un encens dans la pièce. L'autre fatalité de l'accident (mais est-ce un accident?), c'est alors, outre la présence d'une femme, la présence d'une *psyché* dans la pièce. Nous ne savons plus combien nous sommes, alors, tous et toutes. Et je tiens que l'autobiographie a commencé là[970].

Dans l'essai *Le toucher*, Derrida se demande avec Nancy si « Psyché », qui est la manière pour ce dernier de questionner la possibilité d'une transparence à soi de la pensée, ne serait pas femme. Plutôt qu'intériorité, la pensée est dehors, affirme Nancy. De même, le recours conjoint de Derrida aux questions de l'animal, de la femme, du juif, lorsqu'il s'agit de penser le rapport à soi, presque toujours dans une optique autobiographique, sont autant des manières d'espacer le soi. Nous avons suggéré dans l'introduction que ces questions concourent à une pensée originale du sujet, d'emblée exproprié. Geste paradoxal, s'il en est, d'user de sa vie intime, personnelle, pour expulser l'intériorité au dehors. Il rappelle en un sens le cas de la subjectivité vulnérable dans *Autrement qu'être*, où Levinas use de la métaphore de la peau pour dire la dénudation du sujet, son exposition sans retenue à l'autre.

Dans le texte de la conférence *L'animal que donc je suis*, où il s'agit d'esquisser une nouvelle pensée du vivant qui vienne compliquer la distinction classique entre la pensée et l'existence, Derrida se saisit de l'exclusion de la femme, ou encore de l'antisémitisme, pour sensibiliser à la cause animale, que la philosophie, avec quelques rares exceptions, s'est jusqu'ici avérée incapable de penser. Il évoque un « sentiment d' élection » devant la cause animale afin de

[970] *Idem*, p. 86.

marquer ses distances vis-à-vis de la tradition cartésienne qui, quelles qu'en soient les bifurcations chez différents penseurs, n'a eu de cesse de sacrifier l'animal :

> Je vous dis "ils", ce qu'ils appellent un animal, pour bien marquer que je me suis toujours secrètement excepté de ce monde-là et que toute mon histoire, toute la généalogie de mes questions, en vérité tout ce que je suis, pense, écris, trace, efface même, me semble né de cette exception, et encouragé par ce sentiment d'élection. Comme si j'étais l'élu secret de ce qu'ils appellent les animaux. C'est depuis cette île d'exception, depuis son littoral infini, à partir d'elle et d'elle que je parlerai[971].

Rappelons qu'il avait réclamé le même statut d'exception à propos de la langue française ou de la judéité. D'où sa déception qu'Emmanuel Levinas, qui fut celui qui a peut-être le plus fait afin de dénoncer la violence de cette tradition, soit resté impassible devant ce que Derrida appelle le « sacrifice animal », ce d'autant plus que la tradition judaïque dont sa pensée est imprégnée enseigne le respect de la vie : « Pourquoi cette dénégation, cette forclusion ou cet évitement de l'animot nous surprend-elle plus de la part de Lévinas que de la part d'autres penseurs du "je pense", Descartes ou Kant, par exemple ? Parce que le principe de vie *(torat haïm)* reste un grand principe intangible du judaïsme (bien qu'il n'ait jamais empêché le sacrifice animal dans le judaïsme – énorme problème que je dois laisser de côté ici.) »[972]. Élisabeth de Fontenay dit par ailleurs son étonnement devant le recours de Derrida au mot trop souvent galvaudé de « sacrifice », pour traiter de la dénégation philosophique de l'animal, ce qui contraste avec sa prudence usuelle[973]. Cette remarque vise en particulier l'entretien avec Nancy, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », où Derrida établit un lien entre la consommation de la chair,

[971] *Idem*, p. 91.
[972] *Idem*, p. 155.
[973] Élisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Paris, Éditions Albin Michel, coll. « Bibliothèque des Idées », 2006, p. 34-37.

animale ou humaine, qu'il faut entendre dans un sens à la fois propre et symbolique, surtout lorsque cela concerne le vivant humain, et l'institution du sujet[974].

2.2.2.3 La honte, une émotion éthique ?

Il y aurait un lien, avons-nous vu plus haut, entre la répression de la sensibilité et du corps, et la dénégation de l'animal dans la tradition post-cartésienne. Ceci amène à penser que c'est en rappelant l'humain à sa condition de vivant qu'on peut œuvrer à une solidarité par-delà les espèces. Il est significatif à cet égard que Derrida se réclame du sentiment de la honte, à l'instar de Levinas, pour décrire la rencontre avec l'animal. « Devant le chat qui me regarde nu, aurais-je honte *comme* une bête qui n'a plus le sens de sa nudité ? Ou au contraire honte *comme* un homme qui garde le sens de la nudité ? Qui suis-je alors ? Qui est-ce que je suis ? À qui le demander sinon à l'autre ? Et peut-être au chat lui-même ? »[975] Derrida s'emploie de la sorte à étendre le statut d'altérité radicale à l'animal : « rien ne m'aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin et du prochain que dans les moments où je me vois vu nu sous le regard d'un chat. »[976] C'est de cette manière qu'il fallait entendre la suggestion dans le titre que « l'animal vient avant moi ». Cette mise en question par l'autre, c'est le sens même de la subjectivité dans l'éthique levinassienne. Comme lui, Derrida laisse ici entendre que le face-à-face avec l'animal, la passivité ou la destitution de soi éprouvée devant le regard d'autrui, commande de penser autrement l'« être soi », réflexion qui doit prendre en compte la condition de vivant, y compris le vivant animal:

> [J]e lui suis passivement présenté nu, je suis vu, et vu nu, avant même de *me* voir vu par un chat. Avant même de me voir ou savoir vu nu. Je lui suis présenté avant même de me présenter. Il n'y a

[974] Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », *op. cit.,* p. 293. *Cf.* Élisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, *op. cit.,* p. 36.
[975] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 20.
[976] *Idem*, p. 28.

> de nudité que dans cette passivité, dans cette exposition involontaire de soi. La nudité ne se dépouille que dans cette exposition de face, en face-à-face. Ici face à un chat de l'un *ou* l'autre sexe, ou de l'un *et* l'autre sexe. […] Je viens d'accorder la passivité à la nudité. Cette passivité dénudée, nous pourrions la surnommer, d'un mot qui reviendra plus d'une fois, depuis des lieux et selon des registres différents la *passion de l'animal, ma* passion *de* l'animal, ma passion de l'autre animal : se voir vu nu sous un regard dont le fond reste sans fond, à la fois innocent et cruel peut-être, peut-être sensible et impassible, bon et méchant, ininterprétable, illisible, indécidable, abyssal et secret : tout autre, le tout autre qui est tout autre mais là où dans sa proximité insoutenable, je ne me sens encore aucun droit et aucun titre à l'appeler mon prochain ou encore moins mon frère. Car nous devrons nous demander ce qui arrive à la fraternité des frères quand un animal entre en scène[977].

On y reconnaît la référence implicite à l'éthique levinassienne, l'exposition passive à une altérité inappropriable que Derrida semble ici préférer à l'analyse sartrienne de la honte qui se fait aussi entendre. Il y a aussi l'inquiétude devant le registre fraternaliste de la pensée levinassienne qui revient dans tous ses commentaires de Levinas. Là où Levinas avait vu dans la nudité, du moins dans son analyse de 1935, une épreuve avant tout solipsiste, mais anticipant et préparant à la rencontre de l'autre, Derrida en fait d'emblée une exposition de face-à-face.

Ce passage est évidemment très chargé, et loin de nous l'idée de prétendre tirer toutes les ficelles de cette épreuve de nudité. Nous avons choisi d'y relever la composante levinassienne qu'il s'agira de discuter plus avant dans la dernière partie. Tenons-nous en pour l'instant à la question du « soi », à laquelle Derrida tient à faire contribuer l'animal. Car, insiste-t-il, il est urgent de prendre conscience du fait que l'animal nous regarde.

> À regarder le regard de l'autre, dit Lévinas, on doit oublier la couleur de ses yeux, autrement dit, voir le regard, le visage voyant avant les yeux visibles de l'autre. […] il parle alors de l'homme, du prochain en tant qu'homme, du semblable et du frère, il pense à l'autre homme, et ce sera pour nous, plus tard, le lieu d'une grave inquiétude. Comme tout regard sans fond, comme les yeux de l'autre, ce regard dit "animal" me donne à voir la limite abyssale de l'humain : l'inhumain ou l'anhumain, les fins de l'homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l'homme ose s'annoncer à lui-même, s'appelant ainsi du nom qu'il croit se donner. Et dans ces moments de nudité, au regard de l'animal, tout peut m'arriver, je suis comme un enfant prêt pour l'apocalypse, *je suis l'apocalypse même*, à savoir l'ultime et premier événement de la fin, le dévoilement et le verdict[978].

[977] *Idem*, p. 29. Italiques dans le texte.
[978] *Idem*, p. 30.

Dans *Autrement qu'être*, Levinas écrit au sujet de la passivité qui raisonne dans la sensibilité : « La subjectivité [...] se passe comme une passivité plus passive que toute passivité. »[979] Cette idée du sujet passif est au cœur de l'épreuve de responsabilité infinie, d'avant toute liberté, que son éthique déploie[980]. Derrida appelle cette passivité sa « passion de l'animal », se revendiquant de cet appel qu'avait lancé Jeremy Bentham en son temps à considérer la souffrance animale[981]. « Là se loge, comme la façon la plus radicale de penser la finitude que nous partageons avec les animaux, la mortalité qui appartient à la finitude même de la vie, à l'expérience de la compassion, à la possibilité de partager la possibilité de cet im-pouvoir, la possibilité de cette impossibilité, l'angoisse de cette vulnérabilité et la vulnérabilité de cette angoisse. »[982] L'humain et l'animal se rejoignent dans leur vulnérabilité ou leur impuissance devant la mort. Il évoque à cet égard une guerre qui divise l'humanité depuis deux siècles, qui a pour enjeu la compassion devant une souffrance animale qui n'a fait que s'exacerber. Les domaines de la médecine et de l'industrie agroalimentaire ont connu des développements insoupçonnés, permettant la production et l'élevage massifs des animaux, destinés à la consommation humaine[983]. Il nous conjure de penser cette guerre, « parce que je crois qu'il y va de ce que nous appelons "penser". L'animal nous regarde et nous sommes nus devant lui. Et penser commence peut-être là. »[984] Ce qu'il importe de penser ce n'est donc pas la certitude du « je pense donc je suis » qui depuis Descartes nous a éloignés du reste des vivants, mais la condition d'êtres sensibles, qui nous lie à eux. Il est significatif à cet égard que le philosophe emploie le mot « génocide » pour nommer la violence

[979] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 18.
[980] Voir les explications d'Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 91-97.
[981] *Cf.* Orietta Ombrosi, « "Ecce animot", La Passion des animaux selon Jacques Derrida », *Archives de philosophie*, 2010, no. 3, tome 73, pp. 511-526.
[982] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 49.
[983] *Cf. Idem*, p. 45-46.
[984] *Idem*, p. 50.

contemporaine à l'égard de l'animal :

> ([I]l y a aussi des génocides d'animaux : le nombre des espèces en voie de disparition du fait de l'homme est à couper le souffle). De la figure du génocide il ne faudrait ni abuser ni s'acquitter trop vite. Car elle se complique ici : l'anéantissement des espèces, certes, serait à l'œuvre, mais il passerait par l'organisation et l'exploitation d'une survie artificielle, infernale, virtuellement interminable, dans des conditions que des hommes du passé auraient jugées monstrueuses, hors de toutes les normes supposées de la vie propre aux animaux ainsi exterminés dans leur survivance ou dans leur surpeuplement même. Comme si, par exemple, au lieu de jeter un peuple dans des fours crématoires et dans des chambres à gaz, des médecins ou des généticiens (par exemple nazis) avaient décidé d'organiser par insémination artificielle la surproduction et la surgénération de Juifs, de Tziganes et d'homosexuels qui, toujours plus nombreux et plus nourris, auraient été destinés, en un nombre toujours plus croissant, au même enfer, celui de l'expérimentation génétique imposée, de l'extermination par le gaz ou par le feu. Dans les mêmes abattoirs. Je n'abuserai pas de la facilité avec laquelle on pourrait donner toute sa charge pathétique aux évidences que je rappelle ainsi. […] Si elles sont "pathétiques" ces images, c'est aussi qu'elles ouvrent pathétiquement l'immense question du pathos et du pathologique, justement de la souffrance, de la pitié et de la compassion. Et de la place qu'il faut accorder à l'interprétation de cette compassion, au partage de la souffrance entre des vivants, au droit, à l'éthique, à la politique qu'il faut rapporter à cette expérience de la compassion […] qui, si on la prenait au sérieux, devrait changer jusqu'au socle (et c'est auprès de ce socle que je voudrais m'affairer aujourd'hui) de la problématique philosophique de l'animal[985].

La gravité de ces mots témoigne de l'importance de la cause animale pour le philosophe et correspond à l'hyperbole de cette œuvre qui s'accentue au fur et à mesure qu'on y avance. Cela semble coïncider par ailleurs avec la disposition autobiographique de celle-ci : « Les animaux me regardent. Avec ou sans figure à mesure que mes textes semblent devenir, on voudrait me le faire croire, de plus en plus "autobiographiques". »[986] N'empêche, c'est lui-même qui écrit : « *cette* auto-situation de l'homme ou du *Dasein* humain au regard du vivant et de la vie animale, [c'est] cette auto-biographie de l'homme, que je souhaite questionner aujourd'hui. »[987] Nous avons vu avec « Circonfession » qu'il en va dans l'autobiographie d'un « retour du corps », comme Derrida le dit lui-même. Et il poursuit quant à la portée des animaux dans ses textes : « *d'autre part*, je le note en passant, presque tous ces animaux sont accueillis, de façon de plus en plus

[985] *Idem*, p. 46-48.
[986] *Idem*, p. 58. Pour ce qui est du « retour du corps » nous référons à notre étude de « Circonfession » dans la première section du présent chapitre.
[987] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 45.

délibérée, à l'ouverture de la différence sexuelle. » Comme nous l'avons suggéré plus haut, l'allusion à la différence sexuelle ou à la répression juive, viennent soutenir à tour de rôle la cause animale. Le philosophe semble avoir une affection particulière pour son texte « Un ver à soie » où le renvoi à l'animal œuvre à la déconstruction de la distinction entre fiction et témoignage dans le récit autobiographique, contre la supposition générale que témoigner, c'est dire la vérité. À travers la figure du ver à soie, qui se veut une figuration de l'exposition de soi du philosophe, il entame une réflexion conjointe de la différence sexuelle et du partage entre l'animal et l'humain. Derrida met en quelque sorte au défi d'identifier le sexe du ver à soie, en comparant la filature à une éjaculation féminine. L'animalité vient de la sorte compliquer l'opposition entre le masculin et le féminin pour montrer que la sexualité ne se distribue pas selon cette logique duelle : « Au commencement, il y eut le ver qui fut et ne fut pas un sexe, l'enfant le voyait bien, un sexe peut-être mais alors lequel? »[988]

Pareillement, il s'agit de porter à l'attention la multiplicité des formes de vie animale. Car le concept homogène de l'« animal » ne permet pas de rendre compte de la variété des vivants animaux. D'où le mot « animot » que le philosophe invente afin de faire valoir cette pluralité animale, comme pour sensibiliser aux effets de la langue sur le rapport à l'animal. On ne s'étonnera pas dès lors de la pluralité sémantique de ce mot « animot », que le philosophe qualifie de « chimérique »[989]. « Animot » se prononce comme le mot pluriel « animaux », alors que le suffixe « mot » conteste le monopole humain de la nomination; enfin il fait penser à Khimaira, cette espèce de monstre qui réunit trois animaux en un. Le mot « animot » annonce de la sorte une pensée « fabuleuse » de l'animal qui permette de concevoir autrement la relation entre vivants : « *Ecce animot*. Ni une espèce, ni un genre, ni un individu, c'est une irréductible

[988] Passage de « Ver à soie » cité par Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 60.
[989] *Cf.* Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 73-74.

multiplicité vivante des mortels, et plutôt qu'un double clone ou mot-valise, une sorte d'hybride monstrueux, une chimère attendant d'être mise à mort par son Bellérophon. »[990] Et il poursuit : « *Ecce animot*, voilà l'annonce dont je suis comme la trace, au titre de l'animal autobiographique, en réponse aventurée, fabuleuse ou chimérique à la question "Mais moi, qui suis-je?" que j'ai parié de traiter comme celle de l'animal autobiographique. Ce titre lui-même un peu chimérique, surprend peut-être. Il conjugue *deux fois deux* alliances aussi inattendues qu'irrécusables. »[991]

Voilà confirmée la teneur autobiographique de son propos, mais cette évidence devrait plutôt alimenter les soupçons que rassurer. L'étonnement devant l'intitulé *L'animal que donc je suis* une fois estompé, on s'aperçoit de l'ambiguïté qui y plane. Nous avons déjà remarqué le dédoublement du verbe « suis ». Il y a aussi l'incertitude quant à savoir si le philosophe s'identifie véritablement à l'ipséité animale qu'il nous convie à penser. La scène de nudité honteuse relatée plus haut où il se voit vu nu par l'animal, ou l' « animalséance » comme il l'appelle, pourrait laisser croire à une identification avec l'animal, étant donnée la nudité partagée en quelque sorte. Si n'eut été ce petit mot discret, « donc », qui vient interrompre toute identification immédiate avec l'animal, remarque avec perspicacité Jean-Luc Guichet : « L'être animal que pourtant je suis est un être déduit plus qu'intuitionné »[992], commente-t-il. Car Derrida ne cherche pas à effacer la distinction entre l'humain et l'animal mais à compliquer le raisonnement et contester la primauté accordée à l'humain, montrant que cette transparence à soi qui distinguerait l'humain relève d'une fabulation. La limite entre l'humain et l'animal n'est pas une et indivisible, mais différenciée. Le philosophe préfère tout compte fait laisser la question de l'identification en suspens : « car je ne sais plus, dit-il, qui, alors, je suis ou qui je chasse, qui me

[990] *Idem*, p. 65.
[991] *Idem*, p. 74.
[992] Jean-Luc Guichet, « Ruses et distorsions animales du cogito… », *op. cit.*, p. 55.

suit et qui me chasse. Qui vient avant et qui est après qui. […] Je ne sais plus répondre, ni répondre même de la question qui me commande ou me demande qui je suis ou après qui je suis, et suis ainsi en train de courir. »[993] On y voit résonner la remarque de Nancy, que nous avons mentionnée plus tôt : « Tu vas au-devant de la question "qui vient après le sujet ?" retournée sous la forme "qui vient avant le sujet ?" ».[994] Dans *Donner la mort*, à la manière de Levinas, Derrida conçoit la réponse dans le face-à-face, ce « oui » originaire mentionné plus tôt, comme une nouvelle forme de responsabilité, impliquant que l'appel à la responsabilité précède et conditionne la constitution du sujet.

Jean Grondin demande ici si cet appel à l'animalité ne sert pas à réitérer la critique derridienne de la métaphysique occidentale : « Il est à craindre que Derrida ne s'attaque à l'exclusion de l'animal qu'à des fins philosophiques, c'est-à-dire afin de déconstruire l'image rationnelle que l'homme crée de lui-même, mais sans en tirer de réelles conséquences pratiques. »[995] On peut en effet regretter que Derrida, qui n'hésite pas à recourir au mot « génocide » pour sensibiliser à la détresse animale, ne s'emploie à mieux définir en quoi pourrait consister cette sollicitude pour l'animal qu'il appelle de tous ses vœux. Lui demander un plan d'emploi serait néanmoins méconnaître la portée de son travail, qui relève davantage d'un geste de critique de la tradition, et ce bien que Derrida ne définisse pas la déconstruction en ces termes.

Le travail de déconstruction consiste à identifier les apories à l'œuvre dans les discours qui participent de la tradition philosophique occidentale, l'objet étant de déplacer les cadres du discours qui fait autorité, ici quant au rapport à soi et à l'autre, qui privilégie la perspective de l'humain, pour montrer les autres possibilités qui y gisent et qui ont été passées sous silence, tel

[993] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p 27.
[994] Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *op. cit.*.
[995] Jean Grondin, « Derrida et la question de l'animal », *op. cit.,* p. 38.

l'appel de Jeremy Bentham à la compassion pour les animaux. Nous verrons dans la dernière partie que c'est au nom de la justice qu'est conduit le geste de déconstruction ou de subversion de la conceptualité existante. Si la notion de justice demeure abstraite, « impossible » dit Derrida, et toujours à venir, elle se pense conjointement avec l'urgence et la nécessité d'établir des critères « ici et maintenant », aussi insuffisants soient-ils. L'intensification de la violence envers les animaux, qui est de nos jours « sans commune mesure », « industrielle, mécanique, chimique, hormonale, génétique »[996], oblige à reconsidérer les paramètres de nos exigences et pratiques éthiques et politiques. Derrida ne pensait pas que son rôle était d'identifier des mesures concrètes permettant de mettre fin à cette violence, si cela se peut, car nous verrons qu'une certaine violence demeure inévitable, et le temps lui a manqué pour peaufiner sa réflexion sur la question animale, comme il ne cesse de le répéter dans son texte de conférence.

Nous pensons avec Élisabeth de Fontenay qu'il en va dans la pensée derridienne de l'animal d'une radicalisation qui répond à l'intensité de l'appel au secours dans le regard de l'animal. Si dans ses premiers textes, tel *De l'esprit* de 1987 consacré à Heidegger, que nous n'avons pas pu aborder ici, l'animal semblait en effet agir aux fins de la déconstruction, « pour » la déconstruction comme le souligne Élisabeth de Fontenay, cela n'est plus véritablement le cas des derniers écrits. On voit surgir dans son œuvre des animaux singuliers, la philosophe donne l'exemple du hérisson, mais il y en a d'autres, comme le « chat réel », insiste Derrida, qui viennent contester la généralité du concept « animal ». « L'animal, quel mot! C'est un mot, l'animal, c'est une appellation que les hommes ont instituée, un nom qu'ils se sont donnés le droit et l'autorité de donner à l'autre vivant. »[997] Et c'est la prise en considération du regard animal, qui amène le philosophe à personnaliser sa réflexion qui devient autobiographique,

[996] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 45-46, et p. 47.
[997] *Idem*, p. 43.

comme le montre le texte de sa conférence que nous venons de discuter. Élisabeth de Fontenay explique :

> Se joue ici un bref drame d'immense dépossession, de *dépropriation*, au cours duquel Heidegger et Levinas se trouvent renvoyés dos à dos, car cette scène renverse tout ensemble l'heideggérien non-regard de l'animal et l'événement-prescription levinassien du visage de l'autre. Le fait de *se voir vu nu* par le regard sans fond de cette altérité absolue est une épreuve que Derrida, à plusieurs reprises, déclare comme d'avant le temps, d'avant tout questionnement sur l'autre en tant que prochain, semblable ou ennemi. Une telle situation, poétique, prophétique, provoque alors un questionnement vertigineux[998].

D'où l'appel pathétique à la compassion dans la troisième phase de la discussion derridienne de l'animal, si on acquiesce à la périodisation qu'établit Élisabeth de Fontenay, la deuxième phase étant la résurgence dans ses textes des animaux singuliers. La passion de l'animal est la conséquence de la honte et de l'humilité éprouvées se trouvant « nu », dépossédé devant l'animal, et, qui plus est, « se voir vu nu », comme le souligne É. de Fontenay. Nous verrons dans *Donner la mort* que cette exposition au regard, le « se voir vu », est l'épreuve même de l'être responsable[999]. On ne peut cependant se départir d'un malaise de voir le philosophe inscrire de la sorte la cause animale dans un dessein autobiographique, malgré ses protestations quant à cet aspect. Car on peut se demander si cette quête de soi ne participe tout de même pas de cette entreprise nombriliste qu'il critique dans la réflexion sur le « propre de l'homme ». À moins que cela ne témoigne encore une fois de ce « mal d'appartenance » que semble éprouver le philosophe à propos de son identité, de l'indétermination ou hésitation devant laquelle nous met son œuvre, épreuve impossible qu'il a nommée « indécidabilité ».

*

* *

[998] Élisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain*, *op. cit.,* p. 19-26, p. 24 pour la citation. Italiques dans le texte.
[999] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 44 et p. 47.

Nous nous sommes intéressée dans ce chapitre à la manière dont le motif de l'écriture comme espacement, caractéristique des premiers textes, affecte la question de l'appartenance. L'enjeu était de voir si dans cette pensée de l'écriture ne se profilait pas tout de même quelque chose comme un sujet, ce, alors qu'on a souvent reproché à la pensée de la déconstruction d'œuvrer à sa dissolution. Nous reprendrons ce fil dans la dernière partie.

Les questions de la langue et de la judéité nous ont permis de voir se tisser, au travers d'une écriture désappropriante – poétique, dit Derrida – une forme d'« appartenance sans appartenance » qui est en constant déboulonnement, toujours à renégocier, suivant la logique d'itération du signe dégagée dans les textes de 1967. La fiction et l'opération métonymique déstabilisent toute identité homogène et permettent au philosophe de s'inventer son propre mode d'identification qui cultive l'incertitude. Ceci amène à se demander si, en fin de compte, la pensée de l'appartenance que cette œuvre déploie, par-delà son exhibitionnisme apparent, n'est pas au fond une pensée du secret. Disons déjà que le secret se rapporte à une pensée de la responsabilité conçue comme « don », en tant que corollaire de l'appel qui la commande, dont on ne connaît pas la provenance et qui oblige au silence. C'est ce dont il en va notamment dans l'épreuve de la honte devant l'animal, avons-nous suggéré. Avec les questions de la femme et de l'animal, nous avons en effet vu la pensée derridienne évoluer, comme celle de Levinas, vers une surenchère qui ne fera que s'exacerber. Par l'entremise d'une conceptualité hyperbolique et des procédés stylistiques recherchés, le philosophe n'a de cesse de souligner l'étrangeté de cette altérité abstraite qui semble organiser, pour ne pas dire commander, toute sa pensée. L'hyperbole de la déconstruction, est-ce l'inconscient, Dieu, tout homme, la femme, le vivant animal, le spectre ou encore la prothèse, couches supplémentaires que l'on verra s'ajouter au prochain chapitre ? L'altérité cumule toutes ces facettes, ce qui la distingue peut-être de l'autre levinassien

qui semble avoir comme référent essentiel le cadavre de l'humain déshumanisé, image ineffaçable qui se fait de plus en plus prégnante au fil des œuvres.

Dans la conclusion de la première partie consacrée à la pensée levinassienne, nous avions qualifié cette exaspération de traumatique. Or nous venons de voir avec la question de l'animal le « tournant » pathétique de la pensée de Derrida, passion qui culminera dans un désir de justice. Notre pari dans les deux premiers chapitres était de montrer que cette évolution découle du mouvement même de la déconstruction, en nous employant à dégager les éléments qui l'anticipaient dès les premières oeuvres, tel l'intérêt pour la contingence, la mort, la dimension matérielle de l'écriture, le vivant, etc. L'altérité se révèle d'abord être pour Derrida l'écart à soi de l'écriture. Au fur et à mesure qu'on avance dans l'œuvre, on assiste ici aussi à une radicalisation de l'autre, que Derrida n'hésite pas à appeler « tout autre », à la manière de Levinas, au point de reconnaître en l'animal cette altérité radicale. Ce qui avait d'abord l'apparence d'un exercice de style visait donc à préparer, ouvrir le passage à l'« à-venir ». Ceci fait de l'écriture un geste hautement politique, ou éthique. Et on s'aperçoit que ce mouvement dans la pensée de Derrida n'est pas un geste accompli volontairement, que cela répond à un appel. Les notions énigmatiques de « *khôra* » et de « spectre », terme encore à définir, amènent à cet effet à se demander s'il n'y a pas une composante transcendante (religieuse?) à la démarche de la déconstruction.

Troisième chapitre : Le « corps prothétique »

Ce chapitre aborde la phase de la pensée de la « vie » dans la trajectoire philosophique de Derrida, qui noue ensemble les questions du corps, de la technique et du messianisme, dans une logique « prothétique » au cœur du vivant, ce qui est une autre manière de reprendre le fil de la logique de la supplémentarité développée dans le chapitre précédent, « Sans demeure ». Ce qui fait la particularité de cette dynamique « prothétique » c'est qu'elle permet d'associer la singularité de l'événement messianique à la répétition mécanique, deux éléments à prime abord contradictoires qui font la particularité de la pensée de la « vie » qui se déploie comme « sur-vie ».

Plus que « vie » : voilà la dynamique de la « sur-vie ». La « vie » est débordée des deux bords, par ce qui est considéré comme étant inférieur à la vie, que la tradition philosophique entend généralement comme vie humaine, à savoir la vie biologique ou animale, ainsi que par ce qui est dit l'excéder, ce dont rend compte ce qu'on appelle l'élément messianique de la pensée de Derrida. L'artéfact, ou la « prothèse », est l'écart qui permet de joindre ces deux bouts. Nous n'allons pas reprendre ici le fil de l'animalité qui nous a occupée au deuxième chapitre. Nous traiterons plutôt de cet autre doublet, la « sur-vie », qui lie ensemble de manière paradoxale la technique et le messianique, et dont rend compte la question de la « spectralité ».

Concevoir la vie comme survie

Bien qu'elle ait des signes précurseurs, c'est dans l'essai de 1993, *Spectres de Marx*, que Derrida met en place les éléments constituant ce que nous avons appelé ici une autre pensée de la « vie », la vie conçue comme « sur-vie », une vie qui ne s'oppose pas à la mort, ni au non-vivant, mais qui se passe, comme l'écrit Derrida, « entre la vie et la mort. Ni dans la vie, ni dans la mort

seules. Ce qui se passe entre deux, et entre tous les "deux" qu'on voudra, comme entre vie et mort, cela ne peut que *s'entretenir* de quelque fantôme. »[1000] Cette question du « sur-vivre » est ouverte par le jeu de la supplémentarité que nous avons déjà aperçu dans les textes théoriques des années soixante, qui anticipe sur le thème de la « spectralité dans *Spectres de Marx*. Il se met en place, dans ce texte, une « logique de la hantise » centrée autour de la notion de « spectre », c'est-à-dire l'absent qui n'est plus ou pas encore présent, qui dans sa « revenance »[1001] hante le sujet transcendantal supposé présent à soi, et l'ouvre à ce qui n'est pas lui. Cette « hantologie » est la façon pour Derrida de repenser la question de l'ontologie et de réitérer sa critique de la préséance du présent dans la pensée métaphysique développée dans *La voix et le phénomène*. Cette hantise est aussi celle de Derrida hanté par la tradition philosophique, qui n'en finit pas de s'expliquer avec Husserl, Heidegger, Freud, Marx ou Levinas, qu'il convoque à tour de rôle dans *Spectres de Marx*, pour penser les notions de l'esprit, de la justice, ou encore de la mort. La pensée du « spectre », qui reprend ainsi le questionnement autour de la notion de « trace », est donc une affaire de mémoire et de devoir. En effet, dans le présent essai, Derrida associe explicitement sa critique du « présent vivant » à un idéal de « justice ». Contre l'idéal d'une temporalité de la conscience pleinement présente à soi, il pense un temps disjoint, et c'est cette disjonction dans la temporalisation de la conscience qui ouvre à la possibilité de la « justice », et à la venue de l'autre, ici, le « fantôme ». Cette altérité fantomatique qui déstabilise le sujet dans son narcissisme peut être à la fois une invention technique qui bouleverse les façons de percevoir, de connaître et de faire d'une époque, que l'arrivant absolu, l'étranger en situation irrégulière qui perturbe la loi en vigueur et à qui on doit un accueil sans condition. Or, cette logique spectrale

[1000] Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 14. Italiques dans le texte.
[1001] Cette expression est de Derrida, *Spectres de Marx,* voir notamment p. 246.

qui informe la pensée de la « vie » comme « sur-vie » se soutient d'une pensée du corps : le « corps fantomal», qu'il arrive aussi à Derrida de rendre comme « corps prothétique »[1002]. Le fantôme est « une espèce de corps, mais sans propriété, sans droit de propriété "réelle" ou "personnelle" »[1003].

Si cette notion apparaît sous la plume de Derrida dans *Spectres de Marx* pour décrire l'incorporation paradoxale de l'esprit qu'est le « spectre », en tant que l'absence qui disjoint le présent et ouvre ainsi à la possibilité de la « justice », le « corps prothétique » reçoit son plein développement dans l'essai *Le toucher, Jean-Luc Nancy* paru en 2000. Cet essai d'hommage à la pensée du philosophe Jean-Luc Nancy constitue sa réflexion la plus élaborée du corps, qui est en un sens un « don », avec toutes les subtilités qu'a cette notion dans le texte derridien, que Derrida fait à son ami de longue date qui n'a cessé de traiter du corps. C'est aussi dans cet essai, comme le remarque si justement Alain Badiou, que le geste philosophique de Derrida devient enfin manifeste, qui est de toucher sans saisir, comme le révèle le titre ainsi que l'intention elliptique de l'essai, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Car on ne sait trop comment interpréter l'intention de Derrida dans ce texte. Il s'y défend de vouloir rédiger un traité du toucher et ne cesse de multiplier les mises en garde contre les dangers qui guettent tous ceux qui ont osé toucher aux questions du corps, du sensible et du sens qui composent cette thématique du toucher, qu'il affirme avoir évité de traiter « en son propre nom », au point de mettre le lecteur au défi de compter les occurrences de ces mots dans ses écrits. Or, l'originalité et l'unité de la pensée de Nancy que Derrida entend honorer ici se trouvent dans l'inflexion inédite que cette pensée donne aux notions classiques de corps et de sens. Suivant Nancy pas à pas dans son élaboration de sa pensée inédite du toucher, Derrida ne manque pas de contaminer le corpus nancyen en y

[1002] *Idem*, p. 203.
[1003] *Idem*, p. 75.

apportant ses propres touches. C'est donc au fil des œuvres nancyennes, en suivant fidèlement les contorsions du corps et du toucher dans le corpus nancyen, que semble se mettre en place à son insu, pour ne pas dire à son corps défendant, quelque chose comme une pensée derridienne du corps, un corps « fantomatique», greffon du corps nancyen.

Le « corps prothétique » s'esquisse ainsi au contact de ces deux corpus. En effet, c'est dans le style du commentaire de Derrida, dans les propos mis entre crochets, teints d'intimité et de moquerie à l'égard de son ami, qu'il faut chercher le fond de sa pensée du corps : une certaine intolérance à l'égard de cette conceptualité, étant donnée d'une part son indétermination essentielle, et d'autre part la proximité qu'elle entretient avec la compréhension de l'être comme présence. Autant dire déjà qu'il n'y a pas à proprement parler de pensée derridienne du corps dans *Le Toucher*, mais des greffes, des ajouts, des glissements par rapport au corpus de Nancy. Bien que Derrida se défende de tomber dans le piège de l'appropriation de la conceptualité nancyenne, il reconnaît une affinité avec la démarche de Nancy, sous-tendue elle aussi par une critique de la logique du « propre » contenue dans le thème de la présence pleine. Leurs critiques respectives de la notion phénoménologique du « corps propre » ne manquent pas de se faire écho faisant signe vers quelque chose comme un « survivre technique », qui défie les distinctions entre le vivant et le non-vivant, comme entre le sensible et l'intelligible. Dans une première section, nous allons voir comment ce corps « fantomatique » se met déjà en place dans *Spectres de Marx*, après quoi une deuxième section étudiera la pensée du corps qui se développe dans l'essai *Le toucher*. Dans la troisième et dernière partie de la thèse, il s'agira de voir comment cette conception du corps informe la pensée politique et éthique de Derrida, invitant Levinas à prendre part au dialogue.

3.1 L' « esprit de Marx »

3.1.1 « La logique fantomatique »

Ne manquant pas d'en surprendre plus d'un, et peut-être de confirmer ce que d'autres soupçonnaient déjà, Derrida soutient dans *Spectres de Marx* que la pensée de la déconstruction « n'a jamais eu de sens que comme une radicalisation, c'est-à-dire aussi dans la tradition d'un certain marxisme, dans un certain esprit du marxisme »[1004]. Derrida s'empresse cependant d'ajouter que « radicalisation » « n'est pas le bon mot » car elle implique l'idée déconstructible d'un « retour vers l'origine ». Or, comme il le remarque dans un entretien à propos de cet essai de 1993 :

> Il s'agit de pousser plus loin la critique marxiste, de poser les questions sur ce que veut dire "critique" mais sans tenir cela pour une radicalisation fondamentale, fondamentalisante, si vous voulez. Si l'on se réfère à *Spectres de Marx,* pousser plus loin, cela pourrait vouloir dire, par exemple, poser des questions au sujet du concept marxiste, marxien de l'idéologie, de fétiche, l'idée qu'il faut laisser les morts, enterrer les morts, en finir avec les fantômes (malgré tout, Marx veut en finir avec les fantômes) et cela je pense que ce n'est pas possible. Et donc, même dans *Spectres de Marx,* il y a des questions déconstructrices adressées à Marx ou à la tradition marxienne. Et c'est ça que j'appelle radicalisation entre guillemets, avec les précautions que j'ai prises tout à l'heure sur la figure de la radicalité[1005].

Or, la question demeure, pourquoi concéder cette affiliation maintenant, après un long temps de silence qui n'a pas manqué d'alimenter des soupçons quant au rapport que la pensée de la « déconstruction » entretenait avec le marxisme, qui plus est devant un public américain, car, détail non sans importance, le texte qui compose *Spectres de Marx* fut d'abord prononcé en deux séances lors d'une conférence internationale intitulée « *Whither marxism ?* » tenue à l'Université de Californie en avril 1993. Cette rencontre se voulait être une mise au point sur l'avenir du marxisme suite à l'effondrement des régimes communistes. Il en va dans la conférence de

---

[1004] *Idem*, p. 151.

[1005] *Cf.* Jacques Derrida dans l'entretien offert à Christian Boissinot, « Questions et réponses - Spectre de Marx. Entretien avec Jacques Derrida », *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 3, 1994, p. 625, 626. Voir également *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 152.

Derrida de la nécessité de rappeler ce qu'était pour lui l'héritage de Marx, soit une exigence de « justice » avant tout. « Jamais la violence, l'inégalité, l'exclusion, la famine et donc l'oppression économique n'ont affecté autant d'êtres humains, dans l'histoire de la terre et de l'humanité»[1006], remarque Derrida, non sans indignation devant le pronostique jubilatoire et prématuré des discours néo-libéraux sur la mort du marxisme et le triomphe de la démocratie libérale comme conséquence inévitable de la chute des régimes communistes, bref d'une histoire qui arriverait à sa fin, l'essence de l'humain étant enfin conquise, une « sorte d'alliance du libre marché et de la démocratie libérale » insensible aux enjeux économiques et politiques de l'heure[1007]. Il appelle dans ce livre à une « nouvelle Internationale », comme l'indique son titre. Dans son entretien avec Christian Boissinot, Derrida accorde à son interlocuteur que

> *Spectres de Marx* est en effet un geste politique, une prise de parti, […] une sorte de réponse à une situation. […] Cette prise de parti était nécessaire en raison du consensus conjuratoire, d'exorcisme à l'égard de Marx. Je crois qu'il y a un grand risque à laisser s'installer une nouvelle dogmatique néolibérale, anti-marxiste. Pas seulement dans les esprits ou dans l'université, mais dans toute la rhétorique politique, dans tout ce qui gouverne le monde aujourd'hui. Je crois qu'au fond c'est ça qui m'a dicté ce geste[1008].

Il ne faut cependant pas dissocier cette prise de parti politique d'un travail d'exégèse de l'œuvre de Marx, insiste-t-il du même geste, en regrettant que ce travail reste dans cet essai à l'état d'esquisse. Si Derrida se tourne vers Marx, c'est aussi que, comme Freud et Heidegger, « il appartient à un temps de la disjonction ». Dans ses mots : « le nom de Marx est ici une métonymie pour toute sorte d'autres noms ou d'autres anonymats qui nous rappellent à notre

---

[1006] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 140.
[1007] Christian Boissinot, « Questions et réponses - Spectre de Marx. Entretien avec Jacques Derrida », *op. cit.*, p. 622. Voir aussi Guy Petitdemange, « De la hantise : Le Marx de Derrida », *Cités*, no. 30, vol. 2, 2007, p. 21. Derrida se réfère ici aux thèses que Francis Fukuyama développe dans son livre *La fin de l'histoire et le dernier homme*, publié en 1992. Derrida dépeint un portrait fort négatif de l'état du monde et énumère dix limites à l'ordre mondial actuel qui menacent la démocratie.
[1008] *Idem*, p. 621.

responsabilité. »[1009] À une interprétation unitaire du temps conçu à partir de l'idéal de présence immédiate à soi, qui arrime le discours philosophique à la forme temporelle du présent, à un temps considéré comme une succession de présents, passés ou futurs, Derrida préfère un temps disloqué, espacé par ce qui n'est plus ou pas encore présent. Cette façon de nouer le passé et le futur dans le concept de l'absence, ce qui serait sa manière singulière de repenser la dialectique hégélienne en concevant le travail de la négativité de manière affirmative, l'accordant sur un idéal de « justice », définit ce que certains lecteurs de Derrida ont appelé le motif religieux du propos derridien[1010]. Nous n'allons pas discuter de cette question ici, ce qui nécessiterait une réflexion plus approfondie du rapport complexe qu'entretient la pensée de Derrida avec la théologie négative. Notons pour l'instant que le motif de la religion occupe une place singulière dans la conceptualité derridienne et réfère à la promesse émancipatoire de « justice » que nous aborderons plus bas. C'est à ce titre que le motif de l'eschatologie se voit associé dans *Spectres de Marx* à l'héritage marxiste.

La Voix et le Phénomène avait déjà interrogé la prétention husserlienne à l'unité du « présent vivant », l' « écriture » comme différ*a*nce venant disloquer la présence à soi de la conscience en tant qu'écart qui interrompt et rend possible en même temps l'identité à soi du présent. Ce désajustement du présent est requis par la possibilité de la « justice », argumente Derrida dans *Spectres de Marx*, ce qui en a amené plusieurs à voir dans cet essai le tournant politique et éthique de la pensée de Derrida[1011]. La dislocation du présent par le non-présent qui diffère en permanence l'identité à soi, est ce qui ouvre au temps de l'autre et prépare à la venue de l'événement, ce dont rend compte le concept derridien d'« à-venir ». Cette notion de

[1009] *Idem*, p. 626.
[1010] *Cf*. Guy Petitdemange, « De la hantise : Le Marx de Derrida», *op. cit*..
[1011] Pensons ici notamment à l'essai de Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992.

« justice » excède l'ordre du droit et doit être entendue comme une promesse émancipatoire plutôt qu'un ensemble de règles ou de normes bien définies. C'est de cette hyperbole de « justice » dont rend compte la notion singulière de « messianique sans messianisme », qui ne désigne aucune religion particulière mais dit simplement le « désir de justice », « d'une justice qui, au-delà du droit, surgit dans le respect même de qui n'est pas, n'est plus ou n'est pas encore vivant, présentement vivant »[1012]. C'est ce décalage entre ce qui est et ce qui doit être informant l'idéal de « justice » ou la venue d'un temps autre qui caractérise le motif de Marx, « une sorte d'horizon messianique »[1013] : « Ce messianique, nous croyons qu'il reste une marque *ineffaçable* – qu'on ne peut ni doit effacer – de l'héritage de Marx, et sans doute de *l'hériter*, de l'expérience de l'héritage en général. Faute de quoi on réduirait l'événementialité de l'événement, la singularité et l'altérité de l'autre. »[1014] Cet appel à un « monde à-venir » se veut davantage qu'un programme, « un monde dont le venir ou la venue soit la structure et la nature mêmes »[1015], écrit Derrida. Un monde « juste » serait de la sorte un monde qui est « pour l'autre », quel qu'il soit, avec tous les risques que cette ouverture inconditionnelle à l'autre comporte.

Or, la promesse de « justice » contenue dans la forme indéterminée de l'« à-venir » ne peut être dissociée du « revenir d'un spectre », remarque Derrida contre Marx qui se méfiait, lui, des

---

[1012] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 160. Les notions de droit et de justice sont plus longuement discutées dans *Force de loi*, essai qui est contemporain de *Spectres de Marx*. Alors que le droit relève d'une logique de calcul et est à cet égard « déconstructible », la justice qui est irréductible au droit, relève de l'expérience de l'impossible, et est « indéconstructible ». *« La déconstruction est la justice »*, soutient Derrida dans *Force de loi*, contre ceux qui voyaient dans la déconstruction soit une pensée excessivement spéculative, pour ne pas dire arbitraire, à l'écart des préoccupations politiques, soit une façon de « se jouer » de la conceptualité classique. Nous y reviendrons dans la troisième partie de la thèse, où il sera question de mettre en perspective les conceptions levinassienne et derridienne du politique et de l'éthique.

[1013] Guy Petitdemange, « De la hantise : Le Marx de Derrida», *op. cit.*, p. 25.

[1014] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 56. Italiques dans le texte.

[1015] Jean-Luc Nancy, « L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida », *Cités*, vol 30, no.2, 2007, p. 69.

fantômes. « Un revenant étant toujours appelé à venir et à revenir, la pensée du spectre, contrairement à ce qu'on croit de bon sens, fait signe vers l'avenir. C'est une pensée du passé, un héritage qui ne peut venir que de ce qui n'est pas encore arrivé - de l'arrivant même. »[1016] D'où la nécessité de penser ensemble les thèmes du « messianique », de l' « héritage » et de la « spectralité ». Cela Marx ne l'aurait pas vu, préoccupé plutôt par l'effectivité ou les conditions matérielles de la justice qu'il avait opposées à tort à la logique spectrale, comme il appelait la spéculation théorique, y voyant le travail trompeur de l'esprit. Car Marx s'était bien intéressé aux spectres. Si la phrase qui ouvre le *Manifeste du parti communiste* : « Un spectre hante l'Europe – le spectre du communisme » est bien connue, les occurrences du spectre dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *L'Idéologie allemande*, ou encore dans *Le Capital*, sont souvent passées sous silence.

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx combat les mauvais fantômes de Stirner (les concepts d'être suprême, d'homme, de Dieu, de monde, d'esprit du peuple, etc.). Ce dernier, qui avait critiqué la « fantasmagorie » dans la conceptualité hégélienne, n'en aurait pas moins inventé le comble du fantôme : le « corps égologique : voilà, s'écrie-t-il (Marx), le fantôme de tous les fantômes ! Voilà le lieu de rassemblement vers lequel courent tous les spectres rapatriés. »[1017] Comme Derrida le commente : « On a souvent *lu* Stirner, en effet, comme un penseur fichtéen. Mais ce Moi, cet *individu vivant,* serait lui-même habité, et envahi par *son propre spectre*. Il serait constitué par les spectres dont il est désormais l'hôte et qu'il rassemble dans la communauté hantée d'un seul corps. Moi=fantôme. Donc "je suis" voudrait dire "je suis hanté" :

[1016] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, note 1, p. 276.

[1017] *Idem*, p. 206. Italiques dans le texte. « Mais alors que Stirner semble confier cette réappropriation à une simple conversion du moi qui *reprend en lui* (qui *n'est* en vérité que ce mouvement de rassemblement intériorisant) et réanime authentiquement, en quelque sorte, les fantômes objectivés, les fantômes en liberté, Marx, lui, dénonce ce corps égologique : voilà, s'écrie-t-il, le fantôme de tous les fantômes ! »

je suis hanté par moi-même qui suis (hanté par moi-même qui suis hanté par moi-même qui suis... etc.). Partout où il y a Moi, *es spukt,* "ça hante". »[1018] L'*ego* aurait peur des fantômes qu'il s'est lui-même donnés, se constituant en quelque sorte dans la peur de soi. Marx aurait eu raison, dans sa polémique avec Stirner, de démasquer cette surenchère spéculative, mais aurait eu tort de penser qu'on pouvait de la sorte se débarrasser des fantômes, car cette « fantasmagorie » serait la structure même de la pensée et reflèterait la configuration disjonctée de l'expérience :

> À suivre la lettre du texte, la critique du fantôme ou des esprits serait donc la critique d'une représentation subjective et d'une abstraction, de ce qui se passe *dans la tête,* de ce qui ne sort que de la tête, c'est-à-dire de ce qui y reste, dans la tête, alors même que c'en est sorti, de la tête, et survit hors de la tête. Mais rien ne serait possible, à commencer par la critique, sans la survivance, sans la survie possible de cette autonomie et de cet automatisme *hors de la tête*. On pourra dire que là se situe l'esprit de la critique marxiste, non pas celui qu'on opposerait à sa lettre, mais celui que suppose le mouvement même de sa lettre. Comme le fantôme, il n'est ni dans la tête ni hors de la tête. Marx le sait, il fait comme s'il ne voulait pas le savoir[1019].

Comme le remarque à son tour Charles Ramond, une des thèses que Derrida soutient dans *Spectres de Marx*, c'est que celui qui s'emploie à exorciser les fantômes, en l'occurrence Marx, « montre par là avant toute chose qu'il croit aux fantômes, aux esprits, aux spectres, à leur efficacité et à leurs effets. »[1020] Si Marx joue Hegel contre Stirner qui n'aurait fait de la sorte qu'appauvrir la pensée hégélienne, Derrida fait justice à ce dernier et retourne la critique marxienne contre elle-même, en s'en prenant à son opposition trop tranchée entre ce qui relève du sensible et ce qui appartient au suprasensible. « La problématisation critique continue de se battre contre des fantômes. Elle en a peur comme d'elle-même. »[1021] À cet égard, le mouvement spectral qui se met en place dans *Le Capital* serait exemplaire de l'acharnement de Marx contre le spectre, qui renvoie dans ce texte à l'idéologie, à la fétichisation de la marchandise, ainsi qu'à l'aliénation de la production capitaliste. La logique spectrale se déploie lorsque la valeur d'usage

[1018] *Idem*, p. 212. Italiques dans le texte.
[1019] *Idem*, p. 270-271. Italiques dans le texte.
[1020] Charles Ramond, « Matérialisme et hantologie », *Cités*, vol. 30, no 2, 2007, p. 58.
[1021] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 262.

se transforme en valeur d'échange, lorsque la chose sensible mue en chose marchande, la marchandise n'ayant pas une existence en soi mais étant le produit du circuit de l'échange et donc surajoutée à la chose sensible. Or, l'on connaît le scepticisme de Derrida à l'égard de cet appel à la « chose même » (une valeur d'usage qui serait pure), ou d'une supposée certitude des données sensibles. Si Marx s'acharne à chasser les fantômes (les abstractions illusoires, l'idéologie, la religion) au nom d'une supposée vérité du réel, Derrida fait de la logique spectrale l'alliée indispensable de la pensée de la « déconstruction », attentif qu'il est aux effets d'ambiguïté, de complication et d'hétérogénéité. Or, les deux sont mus par un même « désir de justice », comme Derrida ne cesse de le répéter tout au long :

> Exorciser non pas pour chasser les fantômes, mais cette fois pour leur faire droit, si cela revient à les faire revenir vivants, comme des revenants qui ne seraient plus des revenants, mais comme ces autres arrivants auxquels une mémoire ou une promesse hospitalière doit donner accueil – sans la certitude, jamais, qu'ils se présentent comme tels. Non pour leur faire droit en ce sens mais par souci de justice. L'existence ou l'essence présentes n'ont jamais été la condition, l'objet ou la chose de la justice. Sans cesse il faut rappeler que l'impossible est, hélas, toujours possible[1022].

La « hantologie » concerne donc les questions de la perception sensible et de la détermination du réel que l'idéologie libérale en connivence avec le mode de production capitaliste brouilleraient. Marx avait dénoncé l'idéologie bourgeoise, en tant qu'entreprise de légitimation de conditions matérielles injustes et de dissimulation du réel. Derrida tient lui à montrer l' « hétérogénéité irréductible » du réel et la non-identité à soi du présent qu'il conçoit comme temps disjoint, sans qu'il n'y ait de distinction assurée entre le réel et le non-réel, la synthèse étant l'œuvre forcément violente caractérisant tout travail de conceptualisation. De la sorte, Derrida tire Marx hors des lectures orthodoxes de la pensée marxiste, pour insister sur ce qui fait selon lui la véritable portée de la critique marxienne, un certain désir émancipatoire, une

[1022] *Idem*, p. 277-278; passage reproduit par Olivier Dekens, dans *Derrida, Pas à pas*, *op. cit.*, p. 207.

exigence de « justice » qui « porte vers ce qui reste à venir »[1023], et ce, pour libérer dans les écrits de Marx une force potentielle que certains lecteurs se seraient empressés de faire taire. L'urgence de « justice » que ses textes inspirent est la condition de l'historicité, dans sa forme nécessairement indéterminée. Car à cette tâche d'émancipation, Derrida insiste pour associer un « peut-être », une épreuve d'impossibilité qui fait le propre du questionnement déconstructif et qui est selon lui la condition même de la « justice », et, comme on va le voir ultérieurement, « peut-être d'un autre concept du politique »[1024].

La logique de la « hantise », qui prend fond sur ce que les textes antérieurs du philosophe nomment la supplémentarité, au sens double de ce qui augmente le sens et de ce qui s'y substitue, consiste à déjouer la logique d'effectivité, de réalité, ou d'actualité qui détermine l'ontologie, en ce qu'elle excède les distinctions métaphysiques entre présence et non-présence, vie et mort, ou encore réalité et virtualité, structurant le discours philosophique. Il ne faut pas voir dans cette relecture de l'héritage de Marx un désir de « remplacement » de l'orthodoxie marxiste, ou encore un discrédit des discours philosophiques s'écrivant au présent, car la logique « spectrale » prend appui sur l'édifice de la tradition philosophique et se conçoit sur ses marges. Comme le remarque fort justement Olivier Dekens : « La pensée derridienne ne se conçoit […] que comme une prothèse, elle ne tient pas toute seule sans l'édifice où elle prend racine. Derrida parasite les œuvres qu'il lit, il s'y installe, s'y met à l'aise, déplace les meubles et met les pieds sur la table, pour ne pas dire les pieds dans le plat. Un voyou. »[1025] Il se meut ainsi dans les pas de Marx, aurait-on envie d'ajouter si Derrida ne l'avait déjà fait : « Marx reste *chez nous* un immigré, un immigré glorieux, sacré, maudit mais encore clandestin, comme il le fut toute sa vie. Il appartient

[1023] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 60.
[1024] *Idem* p. 128. « La déconstruction est la justice », dira-t-il dans *Force de loi*, où il insiste sur l'indéconstructibilité de la justice. *Cf.* Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 35.
[1025] Olivier Dekens, *Derrida, Pas à pas*, *op. cit.*, p. 19.

à un temps de disjonction, à ce *"time out of joint"* où s'inaugure laborieusement, douloureusement, tragiquement, une nouvelle pensée des frontières, une nouvelle expérience de la maison, du chez-soi et de l'économie. Entre terre et ciel. »[1026] Et une nouvelle expérience du corps, sommes-nous encore tentée d'ajouter en reprenant Levinas, qui conçoit le corps comme étant le lieu par excellence de la « demeure », lieu qui est toujours déjà habité par l'altérité.

3.1.2 La duplicité de la chose sensible

Même si à première vue, dans l'intérêt qu'elle accorde aux conditions matérielles de production, du travail et de l'échange, la pensée matérialiste de Marx semble être portée par un souci de la chose sensible ou encore de la « réalité effective », comme le dit Derrida, ce dernier insiste toutefois pour faire de Marx, avec Freud et Heidegger, une des sources principales de son « hantologie »: « [u]ne grande constellation problématique de la hantise […] elle clignote et scintille sous les noms propres de Marx, de Freud et de Heidegger : Heidegger qui méconnut Freud qui méconnut Marx. »[1027] D'où la relative confusion, pour ne pas dire la méfiance, qui entoure la réception de son essai *Spectres de Marx*. Le spectre « capital » était pour Marx le concept d'essence de l'Homme, cet homme abstrait, qui ne ressemblait en rien à la structure inégale des rapports sociaux. Dans ce prétendu humanisme, Marx avait dénoncé la ruse de la spéculation théorique ou encore la nature illusoire des représentations subjectives qui prennent forme dans la tête du philosophe pour s'autonomiser et recevoir une vie objective. Le comble étant que l'homme se met à avoir peur de ses propres créatures, oubliant la genèse subjective et le substrat sensible des concepts qu'il a lui-même créés, à commencer par ceux de l'Homme, de l'Esprit ou encore de Dieu. C'est au nom de cette supercherie spéculative que Marx discrédite la

[1026] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 276-277.
[1027] *Idem*, p. 276.

pensée idéelle, la religion ou encore la fétichisation de la marchandise qui, bien qu'elles ne se confondent pas, produisent du fantôme. Comme l'écrit Derrida :

> La spéculation spécule toujours sur du spectre, elle spécule dans le miroir de ce qu'elle produit, sur le spectacle qu'elle se donne et se donne à voir. Elle croit à ce qu'elle croit voir à des représentations. […] En ce sens la spéculation est toujours théorique *et* théologique. Pour expliquer l'origine de cette "histoire des fantômes", Marx renvoie à Feuerbach et à sa distinction entre la *théologie vulgaire* qui croit à des fantômes de l'imagination sensible et la *théologie spéculative* qui croit à des fantômes de l'abstraction non sensible[1028].

Ce sont donc les représentations que Marx appelle, en suivant Stirner, des « spectres ». Ces représentations tendent à s'autonomiser et à se naturaliser lors du moment de la nomination conceptuelle, dépouillant les pensées de leur substrat subjectif et sensible. En tant que constructions théoriques, posant un monde objectif qui fait face au sujet, elles deviennent ainsi des apparitions charnelles de l'esprit. Pour Max Stirner, la seule façon de venir à bout de cette logique fantomatique relative au processus d'objectivation théorique était de poser un sujet immédiatement présent à soi, incorporant en quelque sorte les concepts qui le déterminent, d'abolir donc le moment de négativité dans la dialectique hégélienne. Rappelons, en simplifiant à outrance, que dans la dialectique hégélienne, la négativité constitue le mouvement de l'histoire, de l'être et de la pensée, programmée vers un *telos* qui l'annule en se constituant. Marx plaide lui aussi pour un « retour aux choses mêmes », mais à la structure pratique du monde, insistant sur la nécessité de prendre en compte ainsi que d'agir sur les rapports techniques et économiques qui soutiennent ces représentations.

Cette attention prêtée à la structure factice du monde pourrait laisser croire à un parti pris pour la phénoménologie. Or, selon Derrida, Marx ne cesse de souligner « la dimension christiano-hegelienne de l'entreprise, et donc de rappeler que toute phénoménologie est phénoménologie de l'esprit (traduisons ici : phénoménologie du spectre) et que, comme telle, elle

[1028] *Idem*, p. 234. Italiques dans le texte.

ne peut cacher sa vocation chrétienne. »[1029] Marx chercherait de la sorte à se dissocier tant de la pensée phénoménologique hégélienne que de la pensée égologique de Stirner, toutes deux tributaires d'une même logique d'escamotage qui va main dans la main avec l'asservissement qu'engendre la production capitaliste, une surdétermination de la chose sensible, inséparable de la supercherie spéculative, qui ne fait qu'éluder l'aliénation du travail par la marchandisation. Et pourtant, Derrida insiste sur la proximité des deux penseurs, Marx et Stirner, qui appellent à un « retour à la chose même » :

> Mais tous deux entendent chasser le spectre onto-théologique et trinitaire au nom d'une ontologie plus exigeante qui non seulement ne confond plus le revenant avec l'étant comme corps vivant, en chair et en os, mais ne le confond surtout pas avec cet archi-fantôme en chair et en os qu'est, comme l'explique si bien saint Max, le Christ, le Dieu fait Homme selon l'incarnation. Marx et saint Max semblent mettre en cause, d'autres diraient bien vite "déconstruire", une phénoménologie onto-théologique et chrétienne; mais c'est dans la mesure où elle est occupée, disent-ils tous deux, et donc habitée, hantée par des revenants. Leur "déconstruction" se limite au point où, à cette onto-théologie spectrale, ils opposent *tous deux* – chacun à sa manière mais quelles que soient les *différences* entre eux –, le principe hyper-phénoménologique de la présence en chair et en os de la personne vivante, de l'étant lui-même, de sa présence effective et non fantomatique, de sa présence de chair et d'os. Le programme de ce différend est intéressant en soi, certes, mais il nous fournit aussi un modèle virtuel pour tant de débats en cours aujourd'hui. Il nous importe aussi à ce titre[1030].

Le fantomatique qui semble tenir Marx en haleine porte donc sur la supercherie que serait pour lui le « pli phénoménologique », la duplication de ce qui est et de l'apparaître de l'être. Prenant le monde apparaissant pour le monde véritable, « [l]e phénoménologue ne perçoit pas la duplicité du donné. La phénoménologie est donc une égologie, où rien n'est saisi de l'éboulement interne de la chose au-dehors, pas plus dès lors de l'éboulement en soi du sujet percevant. Le phénoménologue ne perçoit pas l'échec de la perception. »[1031] Derrida ferait ainsi de Marx son allié dans sa critique du « regard phénoménologique » qui ne fera que s'intensifier dans l'essai *Le toucher* où il prendra explicitement pour cible la notion phénoménologique du « corps propre ». Cela étant, à la différence de Marx qui perçoit dans le mouvement d'émancipation une manière

[1029] *Idem*, p. 212-213.
[1030] *Idem*,, note 1, p. 230.
[1031] Guy Petitdemange, « De la Hantise… », *op. cit.*, p. 24.

de libérer le réel de ses asservissements religieux, spéculatifs et idéologiques, comme autant d'occurrences du « spectre », Derrida, tout en faisant sien ce désir de « justice », pense plutôt que cette division de la chose sensible, la non-identité à soi est non seulement inhérente à la structure de l'expérience et de la perception du réel, mais ce qui rend possible toute promesse d'émancipation[1032]. Tel que le remarque à juste titre Guy Petitdemange, « [l]e fantôme n'est pas un objet qu'on traque », ça n'a pas de réalité objective, ce n'est pas l'œuvre d'un sujet ou d'une chose, mais, comme l'indique la forme allemande du verbe « *es spukt* », « ça fantôme », il en va d'une disposition de l'esprit qui se doit de composer avec la passivité ou encore la finitude de l'existence qui seules rendent possible la venue de l'autre, qui est plutôt un « retour » [1033]. Marx n'avait pas vu cette connivence entre l'injonction de « justice » et l'inéluctabilité du « fantomatique », ce qui fait dire à Derrida que la critique marxiste, aussi essentielle soit-elle pour sa pensée du « messianique », est une « ontologie pré-déconstructive »[1034]. Il convient de remarquer ici que Derrida dira dans *Le toucher*, presque dix ans après sa réflexion sur le « spectre », que l'ontologie nancyenne est « post-déconstructive »[1035]. À chaque fois il en va d'une logique paradoxale du corps : le « corps prothétique ».

3.1.3 Le corps « fantomal »

Qu'est-ce que ce « spectre » qui hante et bouleverse nos repères et notre manière d'appréhender la réalité ? Ni pur dedans, ni pur dehors, ni présence, ni absence, il s'apparente à la modalité anarchique du « noème » dans la phénoménologie husserlienne. Comme le suggère

[1032] « Le fantôme est là, fût-ce dans l'ouverture de la promesse ou de l'attente, avant sa première apparition; celle-ci était annoncée, elle aura été seconde dès la première fois ». Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 259.
[1033] Guy Petitdemange, « De la Hantise… », *op. cit.*, p. 26.
[1034] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 269.
[1035] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 60.

Derrida : « la possibilité radicale de toute spectralité serait *à* chercher dans la direction de ce que Husserl identifie, de façon si surprenante mais si forte, comme une composante intentionnelle mais *non réelle* du vécu phénoménologique, à savoir le *noème*. »[1036] Rappelons que le « noème » ou l'objet phénoménologique participe, sans toutefois en relever entièrement, à la fois de la sphère de la conscience et du monde. Nous avons établi plus haut, au sujet de la polémique entre Marx et Stirner, que le motif spectral correspond à une incorporation particulière des idées. « La forme d'apparition, le corps phénoménal de l'esprit, voilà la définition du spectre. Le fantôme est le phénomène de l'esprit. »[1037] La matière exorcisée dans la production conceptuelle ferait retour en une version dédoublée. À ce titre, le « spectre » est un corps qui « fait retour », mais un corps sans « lieu fixe »[1038], indécidable, qui est à la fois sensible et insensible. C'est un corps dédoublé, sans substance, un « corps-fantôme ». Tout au long de sa lecture de Marx, Derrida joue sur la proximité entre les notions d'« esprit » et de « spectre », tel Marx avec les mots « *Geist* » et « *Gespenst* » dans sa controverse avec Stirner. Bien qu' « esprit » et « spectre » ne soient pas la même chose, il est difficile de nommer ce qui les distingue. Il s'agit de l'apparition de l'apparaître, ou encore de « la visibilité de l'invisible », la division d'avec soi qui transcende les oppositions tranchantes entre présence et non-présence, ou encore entre réel et artefactuel. Ceci amène Derrida à parler de « l'espace virtuel de la spectralité »[1039].

Le « spectre » rappelle en un sens la notion de « visage » de Levinas. En lui se donne comme trace, raisonne, l'appel d'un passé qui est en quelque sorte à venir, comme le dit Derrida dans ce passage : « Ce qui s'énonce "depuis Marx" […] c'est la venue de l'événement »[1040]. La

[1036] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, note 1, p. 215-216.
[1037] *Idem*, p. 216.
[1038] Charles Ramond, « Matérialisme et hantologie », *op. cit.*, p. 57.
[1039] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 33.
[1040] *Idem*, p. 41.

« phénoménalité non-phénoménale du spectre », telle l'épiphanie du « visage », rend compte de cette « non-contemporanéité » à soi du temps présent, qui est pour les deux penseurs la condition de possibilité d'une pensée de la « justice » s'opposant à une conception de l'être conçu comme présence[1041]. Rappelons que pour Levinas le « visage » du prochain porte la trace de « Dieu ». Bien que différemment, le « spectre » évoque aussi quelque chose comme une espèce de religiosité qui se veut athée, une structure messianique « sans messie ». Pas plus que le « Dieu » de Levinas, le « spectre » ne se réclame de quelque figure théologique, mais à la différence de ce dernier, il n'est pas question dans la « hantologie » derridienne de quelque « Bien au-delà de l'être », ni d'une théologie négative, le « spectre » renvoyant plutôt à une autre expérience du politique. Nous traiterons de cette question plus en détail dans le prochain chapitre. C'est la structure de cette expérience messianique qui nous intéresse ici, en tant qu'elle évoque une autre expérience du corps qui rompt avec la logique du « propre », avec la prétention d'un « ceci est mon corps », comme Derrida le dira plus tard dans *Le toucher*, faisant signe vers une autre manière de concevoir le rapport à soi et à l'autre. Comme il l'écrit dans *Spectres de Marx*, il en va avec la notion de spectre « d'une désincarnation spectralisante. Apparition du corps sans corps […] non pas du corps sans vie ou du cadavre, mais d'une vie sans vie personnelle et sans propriété individuelle .» Or, tandis que Levinas insistait pour distinguer la droiture du « visage » de l'apparition phénoménale, Derrida fait de l'indétermination et de l'itérabilité les principales caractéristiques du « spectre », qui fait signe, tel le « visage », vers un temps et un lieu qui échappent à la modalité de la présence. On pourrait dire de manière provisoire, qu'à la différence du « visage » levinassien, le « spectre » cherche à penser ensemble la singularité de l'événement

[1041] Dans *Spectres de Marx*, Derrida donne le contre-exemple de Heidegger qui pensait la justice (*Dikê*) à partir de l'accord, donc déterminée à partir d'une conception de l'être comme présence, alors que Derrida insiste pour dire que la justice suppose la «disjointure du présent ».

et la généralité de la chose, d'où la proximité qu'il entretient aussi avec la notion de « simulacre », bien qu'il ne s'y résume pas: « le fantôme est un qui, ce n'est pas un simulacre en général, il a une espèce de corps, mais sans propriété… »[1042] Et c'est l'espèce singulière de corporéité que le spectre « *est* » (même s'il n'*est* justement pas), avec son incorporation prothétique ou encore artefactuelle, qui lui confère cette propriété spectralisante.

> Car il n'y a pas de fantôme […] sans au moins une apparence de chair, dans un espace de visible invisible, comme disparaître d'une apparition. Pour qu'il y ait un fantôme, il faut un retour au corps, mais un corps plus abstrait que jamais. Le processus spectrogène répond donc à une incorporation paradoxale. […] Non pas en revenant au corps vivant dont sont arrachées les idées ou les pensées, mais en incarnant ces dernières dans un corps artefactuel, un corps prothétique, un fantôme d'esprit…[1043]

Cette chair artefactuelle du fantôme serait l'effet de la production conceptuelle, de l'autonomisation objectivante de la pensée, bref la conséquence de l'idéalisation. Comme si l'idée ne pouvait se débarrasser du substrat sensible qu'elle a expulsé, le corps ainsi écarté l'accompagnant comme son ombre. Et Derrida de percevoir dans cette incorporation artefactuelle la promesse d'un temps autre. Ce « matérialisme sans substance »[1044] est paradoxalement une espèce d'idéalisme car il s'agit d'y penser l'esprit, du « devenir-spectre de l'esprit » comme il dit. Cela est la réponse de Derrida à l'idéalisme hégélien, ou encore à sa version husserlienne, qui ne font pas droit à une pensée de la finitude ou de la mort, si ce n'est pour les relever dans un sens idéal. Son « retour à Marx » est donc pour dégager la négativité de la pensée, ou encore de l'histoire, de tout modèle dialectique.

[1042] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 75.
[1043] *Idem*, p. 202.
[1044] Cette expression est de Derrida lui-même, dont il use dans un passage qui rend compte de sa conception particulière du « messianique », qu'il définit comme « une structure de l'expérience plutôt qu'une religion », « un messianisme quasi transcendantal mais aussi obstinément intéressé par un matérialisme sans substance : un matérialisme de la khôra pour un messianisme désespérant ». Cf. *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 266 et p. 267. Nous allons reprendre cette question du messianisme dans le premier chapitre de la troisième partie de la thèse, lorsqu'il s'agira de faire converser Levinas et Derrida au sujet de leurs conceptions du politique et de l'éthique, à la lumière de leurs pensées respectives du corps.

Si Derrida se revendique de l'héritage marxien, c'est aussi parce que Marx serait un des premiers à faire place à la technique dans l'histoire de la philosophie, insistant dans sa critique de la pensée spéculative sur la nécessité de prendre en compte la structure pratique du monde, les rapports effectifs, techniques et économiques, de production. À ceci près que pour Derrida, le simulacre de l'idéalité ou de la religion que Marx condamne, participe de cette même dimension technique. D'où l'insistance de Derrida sur un « certain esprit de Marx », son fantôme, inscrivant de la sorte le fantôme à même l'ontologie, seule manière d'ouvrir à la possibilité de cette « démocratie à-venir » que Marx appelait de tous ses vœux. Aux dires de Derrida lui-même : « nous tentons ici de réaffirmer l'héritage de Marx en l'accordant ou en le pliant à une pensée du spectral qui prenne en compte, en particulier dans l'appréhension politique de la chose publique et de son espace (plus ou moins nouveau), une irréductible *virtualité* (espace virtuel, objet virtuel, image de synthèse, simulacre spectral, différance télé-technologique, *idéaliterabilité,* trace au-delà de la présence et de l'absence, etc.)… »[1045] Et ailleurs : « Le spectre n'est pas seulement l'apparition charnelle de l'esprit, son corps phénoménal, sa vie déchue et coupable, c'est aussi l'attente impatiente et nostalgique d'une rédemption, à savoir, encore d'un esprit. […] Le fantôme, ce serait l'esprit différé, la promesse ou le calcul d'un rachat. »[1046]

Une configuration particulière semble se dessiner dans la figure du « spectre » entre la promesse de la « justice », la logique spectrale ainsi qu'une certaine dimension technique, qui tient à l'espèce particulière de corps qu'est le « spectre », en tant que « l'incorporation dans un corps qui n'est certes ni perceptible ni invisible, mais reste une chair, dans un corps sans nature, dans un corps a-physique qu'on pourrait appeler, si on se fiait à ces oppositions, un corps technique ou un corps institutionnel […] c'est même un corps visible-invisible, sensible-

[1045] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, note 1, p. 225. Italiques dans le texte.
[1046] *Idem*, p. 217.

insensible, et toujours sous la dure protection institutionnelle ou culturelle de quelque artefact …»[1047]. C'est aussi ce que suggère le commentaire que Derrida fait des passages du *Capital* qui rendent compte de la transmutation de la chose sensible en chose marchande, à partir de l'exemple désormais fameux de la table tournante. Nous nous permettons de reproduire ici un long passage qui explique bien cette complicité du spectral, du religieux et de la technique au cœur de cette corporéité que nous avons cru voir à l'œuvre dans la pensée derridienne, qui se veut une autre pensée de la vie :

> La contradiction capitale ne tient pas seulement à l'incroyable conjonction du sensible et du suprasensible dans la même Chose, c'est celle de *l'autonomie automatique,* de la liberté mécanique, de la vie technique. Comme toute chose, dès l'instant où elle entre sur la scène d'un marché, la table ressemble à une prothèse d'elle-même. Autonomie *et* automatisme, autonomie *mais* automatisme de cette table de bois qui se donne spontanément son mouvement, certes, et semble ainsi s'animer, s'animaliser, se spiritualiser, se *spiritiser,* mais tout en restant un corps artefactuel, une sorte d'automate, une figurante, une poupée mécanique et raide dont la danse obéit à la rigidité technique d'un programme. Deux genres, deux générations de mouvement se croisent en elle, et c'est en cela qu'elle figure l'apparition d'un spectre. Elle en accumule indécidablement, dans son inquiétante étrangeté, les prédicats contradictoires : la chose inerte paraît soudain *inspirée,* elle est tout à coup transie d'un *pneuma* ou d'une *psyché*. Devenue comme vivante, la table ressemble à un chien prophétique qui se dresse sur ses quatre pattes, prêt à faire face à ses semblables : une idole voudrait faire la loi. Mais inversement l'esprit, l'âme ou la vie qui l'animent restent pris dans la choséité opaque et lourde de la *hylè,* dans l'épaisseur inerte de son corps ligneux, et l'autonomie n'est plus que le masque de l'automatisme[1048].

Et un peu plus loin il poursuit : « Pour la chose comme pour le travailleur dans son rapport au temps, la socialisation, le devenir-social passe par cette spectralisation. La "phantasmagorie" que Marx ici s'applique à décrire, celle qui va ouvrir la question du fétichisme et du religieux, c'est l'élément même de ce devenir social *et* spectral : à la fois, du même coup. »[1049] Il en découle que le corps spectral se soutient d'une dimension paradoxale de mise en rapport des contraires contenue dans les formules « à la fois », « du même coup », « et…et » qui font la particularité de

[1047] *Idem*, p. 203.
[1048] *Idem*, p. 244-245. Italiques dans le texte.
[1049] *Idem*, p. 249. Dans son commentaire détaillé du texte de Marx, Derrida interrompt et déplace la lettre de Marx, de manière à ce qu'il devient difficile de distinguer entre ce qui appartient à Marx et ce que revient à Derrida dans cette « hantologie ».

la pensée derridienne de l'indécidabilité. C'est un corps qui est à la fois mort et vivant, le vivant suppléé par la greffe qui amène sur le terrain de la virtualisation du temps et de l'espace, la technique bouleversant l'opposition entre présence et représentation. Le « spectre » participe de ce fait d'une autre conception du vivant, qui abrite la prothèse en son coeur même. Marx et Stirner se seraient ainsi mépris sur le double mouvement dans la « vie », l'affirmation de soi et l'écart dans le soi, dont rend compte la notion d' « auto-immunité ».

> Ils partagent tous les deux, apparemment comme vous et moi, une préférence inconditionnelle pour le corps vivant. Mais à cause de cela même, ils mènent une guerre sans fin contre tout ce qui le représente, qui n'est pas lui mais qui revient à lui : la prothèse et la délégation, la répétition, la différance. Le moi vivant est auto-immune, ils ne veulent pas le savoir. Pour protéger sa vie, pour se constituer en unique moi vivant, pour se rapporter, comme le même, à lui-même, il est nécessairement amené à accueillir l'autre au-dedans (la différance du dispositif technique, l'itérabilité, la non-unicité, la prothèse, l'image de synthèse, le simulacre, et ça commence avec le langage, avant lui, autant de figures de la mort), il doit donc diriger à la fois *pour lui-même et contre lui-même* les défenses immunitaires apparemment destinées au non-moi, à l'ennemi, à l'opposé, à l'adversaire[1050].

La question de la « vie », telle qu'elle se posait déjà dans l'essai *La voix et le phénomène*, et dans laquelle nous avons cru entrevoir une problématique de la corporéité, était indissociable dans ce texte de la question du dédoublement du signe en une dimension empirique et une dimension transcendantale que Derrida pense alors en termes d'écartement ou d' « écriture » qui témoignent de la contamination des deux sphères. Dans *Le Toucher*, il reprend cette question par l'entremise de la notion du « toucher », qui est une autre manière de poser le rapport entre le sensible et l'intelligible, pour reprendre une formule d'Alain Badiou.

3.2 Écrire le corps : Derrida dans les pas de Nancy

Penser le corps est une question d'écriture, suggère Derrida dans son livre *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Ce qui fait la particularité de la pensée nancyenne du toucher, « question du

[1050] *Idem*, p. 224-225. Italiques dans le texte.

toucher [qui] appartient de plein droit à l'histoire du corps, bien sûr, et de "mon corps"… »[1051], c'est la façon singulière qu'aurait Nancy d'écrire le corps. Le corps, pour Nancy, est l'ouverture ou l'extension au-dehors du soi, c'est ce qui tout à la fois le distingue et le lie aux autres. Or comment toucher à cette ouverture à l'être, à cet autre que le corps est pour lui-même, expérience limite qui est intouchable, autrement que par l'écriture ? Si à première vue cela semble être une question de style, style et signification ne sont pas deux choses distinctes, ni pour Nancy, ni pour Derrida.

C'est cette coappartenance du style et du sens qui définit ce que nous avons appelé plus haut « une nouvelle pensée du corps », qui se trace dans *Le Toucher* entre Derrida et Nancy. Or, comme le remarque Derrida dans ce passage :

> [A]vec cette histoire du toucher, on tâtonne, on ne sait plus comment ni quoi avancer, et surtout on n'y voit plus clair. Exergue d'avance essoufflé donc, à ce que j'ai renoncé à écrire, pour mille raisons qui ne vont pas tarder à apparaître. Car, avouerai-je l'inavouable, je devrai me contenter, échec et renoncement non dissimulés, de *raconter*.
> Hypothèse : ce serait un long récit aux allures mythologiques, "Un jour, il était une fois…". En abrégeant, avec des omissions, des redites et des longueurs, des petites histoires, par touches et retouches successives, tangente après tangente, j'esquisserais ainsi les mémoires d'un court traité que depuis longtemps j'ai rêvé, pour le dédier à Jean-Luc Nancy, d'écrire *peri Peri Psykhès*, c'est-à-dire *autour, à la périphérie* et *au sujet de De anima*, un essai trouble, baroque et surchargé d'histoires (envie de faire des histoires), une scène inimaginable qui ressemblerait pour un ami à ce qu'a toujours été mon rapport à des mots incroyables tels que "âme" ou "esprit", "corps", "sens", "monde", et autres choses semblables.
> Comment avoir passé une vie avec des mots aussi marquants, indispensables, lourds et légers, mais inexacts ? Avec des mots auxquels il faut bien avouer qu'on n'a jamais rien compris, mais l'avouer en se disculpant de toute véritable faute à ce sujet ? Est-ce ma faute si ces mots n'ont jamais eu aucun sens, je veux dire aucun sens *exact*, assuré ou rassurant pour moi, aucune valeur fiable…? Je rêve qu'une statistique me révèle un jour combien de fois je m'en suis servi, publiquement, sans confesser que non seulement je n'étais pas sûr de leur sens *exact* (et "être" ! j'oubliais le nom de l'être ; or partout, avec le toucher, il va s'agir de "l'être", bien sûr, de l'étant, du présent, de sa présence et de sa *présentation*, de sa *présentation de soi*) mais j'étais à peu près sûr que c'était le cas pour tout le monde – et de plus en plus pour ceux qui me lisent ou m'écoutent. […] Il [Jean-Luc Nancy] les a réinventés, il les a réveillés, il les a ressuscités, voilà peut-être ma thèse, en quelque sorte[1052].

Voilà que son amitié pour Jean-Luc Nancy a donné enfin le courage à Derrida de traiter de

[1051] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 159.
[1052] *Idem*, p. 17.

ces questions, en écrivant littéralement sur le corps de Nancy, dans son sens double de corpus d'écriture et de corps physique, s'y greffant, à même les battements syncopés du coeur greffé de Nancy. Ce qui fait dire à Derrida que la pensée du corps qui se met en place dans *Le toucher* est une « cardiologie »[1053]. C'est aussi qu'en dépit de ce qu'une certaine tradition philosophique soutient quant à la présence à soi, telle la pensée phénoménologique du « corps propre », on ne peut toucher au cœur, contrairement à d'autres parties du corps. Le « cœur » est exemplaire ici de l'étrangeté à soi originaire du sujet. Comme nous allons le voir, *Le Toucher* est aussi une mise en question de la manière dont le « corps » et le « toucher » ont été pensés à travers l'histoire de la philosophie, s'inscrivant dans une optique d'immédiateté, de présence et de propriété de soi. Or cette façon de comprendre le corps comme étant essentiellement unitaire et homogène n'est pas sans avoir des implications majeures sur la manière de penser l'identité et la communauté. Cette dernière question intéresse Nancy au plus haut point car sa pensée du corps participe d'une nouvelle ontologie qu'il conçoit dans le sillage de Heidegger comme « être-avec ». Or dans son essai *Le toucher*, Derrida ne s'attarde pas comme on aurait pu s'y attendre sur la pensée politique de Nancy qui fait pourtant la notoriété de ce dernier, peut-être davantage que ses réflexions sur le toucher. On y apprend plutôt qu'il en va dans la pensée du toucher de Nancy d'un « nouveau réalisme » pour laquelle les concepts manquent[1054]. Ce qui nous donne l'occasion de rappeler notre intention dans ce chapitre de prendre acte de cette « pseudo matérialité » que nous avons cru apercevoir déjà dans les premiers livres de Derrida et de son intérêt pour les questions de contingence, de finitude, et d'espace, que nous avons interprétées comme autant de marqueurs d'une pensée de la corporéité.

Avant d'aborder les composantes théoriques de cette pensée de la corporéité qui se met en

[1053] *Idem*, p. 47-48.
[1054] *Idem*, p. 60.

place dans *Le toucher*, à même le corpus de Nancy, il faut d'abord essayer de comprendre ce que « toucher Nancy » veut dire, ce qui permet d'éclairer le geste philosophique particulier de Derrida. Nouvelle pensée du corps qui, tel que Derrida le laisse entendre dans le long passage tout juste cité, s'esquisse à la croisée des « tangentes », chapitres du livre qui sont des explications avec les réflexions majeures participant de la mouvance française de l'histoire philosophique du corps. Démarche qui n'est pas sans faire écho au geste philosophique de Nancy, comme le remarque Stephen Barker au sujet de la pensée nancyenne du corps : « Thus, body begins in a state of contingencies and tangents, the absent body as body itself, absent matter as the aporia of matter itself. »[1055]

Après avoir introduit dans un premier temps à la stratégie de Derrida dans cet essai, nous allons le suivre dans son incursion dans le corpus de Nancy pour voir comment se met en place sa pensée du toucher que Derrida cherche tant à nous faire connaître. Cela nous permettra de dégager certains traits qui nous semblent communs aux deux œuvres, et les distinguent d'autres pensées du corps qui leur sont contemporaines. Pour en rendre compte, nous avons retenu ici les deux chapitres que Derrida consacre dans la deuxième partie du livre à la phénoménologie du « corps propre » de Husserl et à l'interprétation qu'en fait Merleau-Ponty. Nous allons conclure ce chapitre sur un bref retour au toucher de Nancy qui permettra de faire le point sur la pensée de la corporéité qui s'esquisse ici entre les deux philosophes et amis.

3.2.1 Toucher Nancy

Commençons par la composition « baroque », aux dires de Jacques Derrida lui-même, de l'essai *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Ce livre de 2000 est une version amendée d'un essai de

[1055] Stephen Barker, "Threshold (pro-)positions : Touch, *Techné*, Technics", *Derrida Today*, 2009, vol. 2, no. 1, p. 57.

1992 destiné à un public anglais, rédigé pour le compte de la revue *Paragraph, A Journal of Modern Critical Theory* qui préparait alors un numéro sur la pensée de Jean-Luc Nancy. Derrida garde la structure de ce premier essai, en ajoutant des incises au texte original pour rendre compte des déplacements au sens du toucher dans les textes ultérieurs de Nancy. L'essai de 1992 est contemporain de la publication de *Corpus*, le texte de Nancy le plus connu sur la question du corps, comme si Nancy voulait anticiper sur l'hommage de Derrida, le prendre au piège en quelque sorte. Or Derrida ne pouvait ignorer ces ajouts et clarifications conceptuelles dans la version complète de son hommage, ce qui explique la structure «baroque » de *Le toucher*, qui procède par un va et vient constant entre les livres de Nancy et d'autres oeuvres philosophiques majeures sur le corps[1056]. Après avoir identifié dans une première partie les différentes occurrences du toucher dans l'œuvre de Nancy, motif qui serait le fil conducteur de la pensée de ce dernier, Derrida s'emploie dans une seconde partie à montrer comment la pensée de Nancy se distingue d'autres pensées modernes du toucher. Il s'agirait d'une affaire de ponctuation, comme l'indique le titre des cinq chapitres qui composent cette deuxième partie, que Derrida appelle « tangentes ». Une tangente, nous dit-il, est une ligne qui traverse un point sans véritablement le toucher, ce qui fait penser à la notion de toucher de Nancy que ce dernier conçoit comme un « contact sans contact » : « *Une tangente touche une ligne ou une surface. Mais sans la couper, sans véritable intersection, dans une sorte de pertinence impertinente. Elle ne touche qu'en un point, mais un point qui n'est rien : limite sans épaisseur et sans surface. Intouchable, même par figure. À supposer qu'on y atteigne, de quel droit penser qu'on la touche ?* »[1057] C'est une manière d'aviser le lecteur que l'essai de Derrida, comme la notion du toucher de Nancy, concernent l' « intouchable ». Ces cinq « tangentes » sont autant d'« histoires exemplaires de la

[1056] Jacques Derrida, « Prière d'insérer », *Le toucher. Jean-Luc Nancy*.
[1057] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 151. Italiques dans le texte.

« chair » », qui mettent en contact (ce qui relève davantage du non-contact) la pensée de Nancy avec la tradition philosophique que celui-ci aurait en quelque sorte ignorée dans sa considération du toucher. Belle leçon de philosophie et d'amitié que cet hommage que Derrida rend ici à Nancy !

La trajectoire philosophique du « toucher », de Platon à Merleau-Ponty, en passant par Aristote, Maine de Biran, Ravaisson, Kant, Husserl, Didier Franck et Jean Louis Chrétien, serait « une histoire de la main », qui, pour être riche et complexe, n'en inscrit pas moins le toucher dans une logique d'immédiateté qui serait aussi un anthropocentrisme. Dans la troisième partie du *Le Toucher*, Derrida reprend le fil maintes fois rompu de la signification du toucher dans le corpus de Nancy, affirmant son impuissance devant cette œuvre imposante, disant de la sorte son impossibilité de toucher Nancy. Vient ensuite un post-scriptum nommé « Salve » qui fait signe vers une pensée du « virtuel », qui est une radicalisation de l'ontologie nancyenne trop attachée à des impératifs d'effectivité et d'actualité, ce qui vaut à Nancy le qualificatif de « post-déconstructioniste » qui n'est pas sans rappeler la critique que Derrida avait adressée à Marx dans *Spectres de Marx*, alors qu'il avait qualifiait Marx de « pré-déconstructioniste », étant tous deux, bien que différemment, trop attachés au réel.

Le geste de Derrida dans ce livre est pour le moins particulier. Si nous y insistons, c'est qu'il s'avère significatif pour la pensée du corps qui se trace ici, avec et contre Nancy, à travers la terminologie du toucher. Comme son titre l'indique, le mot « toucher » prend à la fois la position du substantif déterminé « le toucher », notion que le livre s'emploiera à déconstruire, et celle de l'action du verbe transitif « toucher à », l'intention étant ici de rendre hommage, voire d'émouvoir ou même toucher physiquement Nancy. En effet, Derrida ne cesse de faire allusion à un soi-disant baiser qu'il aurait rêvé de donner ou encore souhaitait donner à Nancy, que ce soit

sur les yeux ou sur la bouche. S'il ne cache pas son admiration, et en un sens sa dette envers Nancy, pour avoir osé toucher à ces questions complexes devant lesquelles il se dit impuissant, Derrida ne cesse pourtant de multiplier les passages, presque toujours écrits entre crochets, qui, d'un ton familier et parfois ironique sèment le doute sur la validité du projet philosophique de Nancy. Il le conjure d'abandonner ce vocabulaire qui « corrompt » même un penseur aussi avisé que lui, qui a su déplacer et interrompre la trajectoire philosophique (française) du toucher. Plus qu'aucun autre, Nancy aurait su penser le toucher dans son ambiguïté même, à la fois proximité et écart.

De la sorte, Derrida se saisit de l'occasion de cet hommage pour écrire sur, ou plutôt « autour » du toucher, dont il se défend d'avoir traité en son nom propre, et l'on sait l'importance que Derrida accorde à cette dernière question, bien qu'il avoue aussi avoir rêvé « d'écrire autour » du traité *Peri Psykhès* d'Aristote, le plus grand texte philosophique sur le toucher qui ait été écrit à ce jour, avant que Nancy n'ait publié son *Corpus*. « Que faudrait-il encore, désormais, demande-t-il ? Expliquer pourquoi le *Peri Psykhès* de notre temps s'appelle aujourd'hui *Corpus* de Jean-Luc Nancy. »[1058]

Avant de poursuivre avec ce geste particulier de « toucher », attardons-nous quelques instants sur la question d'hommage. Derrida écrit : « Je ne savais que présenter en offrande à Jean-Luc Nancy pour lui dire une reconnaissance et une admiration dont je ne connaissais pas les limites. Je la lui voue depuis trop longtemps, je la vois renaître ou rajeunir trop souvent pour même tenter de m'en raconter l'histoire. Ces choses ne se déclarent pas. Elles ne le devraient pas. Ni en public, ni en privé. »[1059] Pour que ce soit une véritable offrande, il faudrait, comme Derrida le remarque dans son texte de 1980 dédié à Emmanuel Levinas, pouvoir échapper à l'économie

[1058] *Idem*, p. 79.
[1059] *Idem*, p. 81.

du « même » qui inscrit le don dans une logique de réciprocité, ce qui implique une double infidélité en quelque sorte, tant envers soi-même qu'envers l'autre : « Ce "donner" ne doit être ni une chose ni un acte : ce doit être d'une certaine façon quelqu'un(e) qui ne soit pas *moi* : ni lui ("lui") »[1060] Cela n'est pas sans compliquer la lecture des deux essais, consacrés respectivement à Levinas et à Nancy, car comme le remarque Ignaas Devisch, si « le texte est "correct", son geste est faux selon cette incroyable logique : Derrida ne peut qu'être ingrat…»[1061] La véritable offrande exige donc de Derrida de donner ce que ni lui, ni Nancy, n'ont. Ce qui expliquerait en partie le choix du thème du « toucher », qui d'une part n'est pas « son » affaire comme Derrida ne cesse de le répéter, et qui d'autre part confond tout lecteur avisé de Nancy qui s'attendrait davantage à un essai portant sur l'ontologie nancyenne du commun[1062]. Quoi qu'il en soit de son intention à l'égard de Nancy, Derrida consent avoir souhaité depuis un certain temps déjà « écrire autour de l'âme » : « *Peri Peri Psykhès* », comme il dit. Voilà que son amitié pour Nancy lui donne le courage nécessaire à une telle entreprise.

« Écrire autour » est un geste qui semble être commun à Nancy et à Derrida. Pensons aux nombreuses contorsions stylistiques qu'emploie Derrida dans « Circonfession » pour traiter de la circoncision, qui concerne son rapport difficile au judaïsme. Derrida remarque que Nancy procède aussi par détours et n'aborde pas de front les pensées qui l'occupent. Ceci est le cas

---

[1060] Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », *op. cit.*, p. 164. Rappelons que cet essai est aussi un commentaire critique de la place de la femme dans la pensée de Levinas. Nous avons suggéré que Derrida s'y était employé à ouvrir l'éthique levinassienne à la voix féminine que celle-ci avait laissé dans les marges. D'où l'indétermination suggérée par la formule « quelqu'un(e) » dans le texte de Derrida. Au sujet de ce geste d'hommage voir également Ignaas Devisch, « Entre crochets, la chose en chantier : Comment rendre hommage à Jean-Luc Nancy ? », *Symposium*, vol. 7, no. 2, 2003, p. 185-196.

[1061] Ignaas Devisch, « Entre crochets, la chose en chantier : Comment rendre hommage à Jean-Luc Nancy? », *Symposium*, vol. 7, no. 2, 2003, p. 186.

[1062] *Cf.* Ignaas Devisch, qui laisse entendre que la thématique du « commun » correspondrait davantage aux intérêts philosophiques de Nancy.

d'Aristote que Nancy évoque rarement, si ce n'est à travers quelques vers posthumes de Freud qui scandent ses écrits *De l'âme*[1063] et *Psyché*, qui seraient pourtant des dialogues avec Aristote. Travail de renvoi aux ancêtres que Derrida fait en quelque sorte à la place de Nancy, en mettant en rapport son corpus avec les grands textes philosophiques sur le corps. Cela dit, Derrida ne prend pas moins appui sur l'écriture inventive de Nancy, sa « techné des corps » qu'il invoque pour infléchir la trajectoire philosophique du corps et du toucher vers un corps « artefactuel » et un toucher virtuel. Car, si *Le toucher* est dédié à Nancy en « propre », il est autant une explication avec les penseurs reconnus sur ces questions que les lecteurs de Derrida attendent depuis longtemps. Or, comment « toucher sans toucher » à ces notions, tels le corps, le toucher, le sens, le monde, etc., que sa pensée de la « déconstruction » a proscrit mais qui indéniablement occupent Derrida, questionnement que les œuvres antécédentes préparent sans aborder de front ? Avec Nancy, tâtonnant autour du corpus de Nancy, par amitié pour lui, qui n'a pas la même inhibition devant ces questions encombrantes, bien qu'il ait étudié à la même école de la « déconstruction » qui a fait une de ses tâches principales de les exposer à la plus dure critique qui soit. Y a-t-il une différence entre leurs gestes de « déconstruction » ? Derrida traite en effet la pensée de Nancy, qui est un des plus fidèles disciples de la pensée de la « déconstruction », de « post-déconstructionniste », et cela ne semble pas être un compliment. Tout un « toucher » derridien, qui, pour être amical, n'est pas dénoué d'une certaine violence.

3.2.2 Autour de l'âme (ou de l'espacement du corps)

C'est autour de « Psyché » que se met en place, entre Derrida et Nancy, la nouvelle pensée

[1063] « De l'âme » est le texte d'une conférence de publiée dans Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, Métailié, 2006, p. 107-129. Ce texte est suivi par « Extension de l'âme » qui le complète bien, p. 130-143.

de la corporéité déployée dans *Le toucher*. « Psyché » y désigne l'expansion de soi, l'étendue étant la propriété de l'âme dans le corpus nancyen. En effet, comme le remarque Derrida, plutôt que d'être l'intériorité que la tradition philosophique y a vue, la « psyché » serait « un dehors d'un autre dehors »[1064]. Ce serait là la manière de Nancy de défaire la clôture sur soi de l'identité dans la philosophie occidentale. « Psyché » est aussi le nom d'un court essai de Nancy, « répliquant sans le nommer au *De anima* (ou *Peri Psykhès*) d'Aristote »[1065], qui raconte l'histoire d'un corps féminin dénudé, étendu sur son lit de mort, ou qui dort, à la contemplation des regards qui la scrutent. Notons ici sans pouvoir nous arrêter l'association de la féminité à la mort dans la figure nancyenne de « Psyché ». Cette histoire concerne une note posthume de Freud dont Nancy aurait été saisi, de laquelle il « ne donne jamais la référence » : « *Psyche ist ausgedehnt : weiss nichts davon*. La psyché est étendue, n'en sait rien.»[1066] Cette histoire, contenue en une page, la même, avec quelques différences par rapport à la mise en scène de « Psyché », revient dans plusieurs textes de Nancy[1067]. Ces occurrences laissent soupçonner, suggère Derrida, qu'il s'agit dans la figure de « Psyché » d'une association entre les notions d' « âme » d'Aristote, de « cogito » de Descartes, de l' « inconscient » de Freud et des figures bibliques des deux Marie. Ce serait en un certain sens le déploiement de l'histoire de la pensée s'auto-affectant. C'est notamment ce que laisse suggérer la formule de Nancy « partes extra partes », expression qui précède le motif du toucher dans son œuvre, et qui réfère à la dispersion du sens en des lieux ou singularités multiples, des corps impénétrables qui sont en quelque sorte

[1064] Jacques Derrida, *Le Toucher*, *op. cit.*, p. 26. Il convient de remarquer ici la résonance de cette affirmation avec la formule de Derrida voulant qu' « il n'y a rien hors du texte » qui a été souvent mal interprétée.
[1065] *Idem*, p. 21, la parenthèse est dans le texte.
[1066] *Idem*, p. 22.
[1067] Il s'agit plus exactement de trois livres, *La première livraison*, de 1978, *Le poids d'une pensée*, de 1991, et de *Corpus*, édité une première fois en 1992, et réédité en 2000, cette dernière occurrence étant reprise dans *Le sens du monde* de 2001.

le dehors de l'autre. Ce qui laisse soupçonner que cet espacement de soi de la pensée dans la figure de « Psyché » traduirait la manière dont Nancy conçoit le rapport de l'âme au corps, à mi-chemin entre le dualisme et le monisme.

Quoi qu'il en soit, il en va dans cette « étendue » qui précèderait la division du temps et de l'espace, d'une pensée du « lieu » qui n'est pas l'espace objectif, visible, qu'on y a souvent vu, mais nomme le lieu d'un espacement originaire qui n'est pas sans rappeler la notion derridienne de « *khôra* » abordée dans le chapitre précédent. C'est à cet espacement originaire au cœur du rapport à soi que s'intéresse donc la pensée nancyenne du toucher. Ce qui laisse entendre que le toucher pour Nancy ne relève ni du domaine du sensible, ni de l'intelligible, ni du corps, ni de l'âme, mais se produit comme l'écart des deux, espacement qui décrit aussi la structure de l'existence qu'il comprend comme « être avec ». Il arrive à Nancy de se servir de la métaphore de la « bouche » pour rendre compte de cet espacement dans l'affection de soi à soi, ou ce que Derrida appelle ici « auto-hétéro-affection ». En effet, commente Derrida : « Je se touche en s'espaçant, en perdant le contact avec soi, justement à se toucher. Pour se toucher il coupe le contact, il s'abstient de toucher. »[1068] Et il poursuit un peu plus loin au sujet de l'analogie avec la « bouche » : « "Il se touche" veut dire qu'il se touche lui-même (en boucle, et la bouche fait la boucle, celle d'un cercle, littéralement d'un O ou d'un zér*o*) mais aussi qu'il est touché, touchable par n'importe quel autre. Il est déjà, comme "je", le "tu" de l'autre et son propre "tu". "Se toucher toi" écrira Nancy. Plus tard. »[1069] Ce contact syncopé de soi à soi fait penser au battement du cœur et on peut soupçonner déjà que le « tu » y renvoie, référant à l'altérité dans le même qui est aussi une altération du même, car le motif du toucher syncopé devient apparent dans l'œuvre de Nancy au moment de sa greffe de cœur, d'où l'expression de « cardio-logie »

[1068] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 47.
[1069] *Ibid.*

qu'emploie Derrida pour décrire la pensée du toucher qui se met en place dans l'essai *Le toucher*, et on comprend déjà que cela implique une manière particulière d'écrire:

> La convulsion syncopée, cette contraction du dedans et du dehors, c'est aussi ce discours – tu et dit –, une différence au cœur du *je*, l'articulation désarticulable d'un *ego* capable de toucher son cœur en touchant à son cœur. Le cœur n'est-ce pas la mémoire ? La pensée *de* la mémoire et la pensée *comme* mémoire ? Nous garderons le souvenir, le cardiogramme de cette cardio-logie, d'un bout à l'autre de ce livre – qui s'écrit aussi sur le cœur et sur la main, sinon la main sur le cœur ou le cœur sur la main –, en particulier quand nous tendrons l'oreille vers un certain *Herzgefühl* de Husserl, dans le moment haptologique de *Ideen II*[1070].

Ce passage chargé donne à voir que les principales sources de la pensée derridienne du toucher sont Husserl et Nancy, les motifs de la « main » et du « cœur » donc. Il convient aussi de noter, devançant quelque peu le propos, la formule saisissante de Nancy « se toucher toi » pour décrire ce dont il en va dans ce geste, manière de dire déjà que le sujet se touche comme un autre, ou encore de mettre l'emphase sur l'altérité constitutive du moi qui en est la condition même, syntaxe qui serait contemporaine de sa greffe de cœur.

C'est Aristote qui a initié la réflexion philosophique du « toucher ». À la différence des autres sens, celui du toucher n'a pas d'organe propre, avait-il remarqué, étant ainsi le premier à en souligner l'ambiguïté. Ce qui ne l'a pas empêché d'y voir un sens exemplaire, le toucher étant au fondement des autres sens, en tant que le seul sens essentiel à la vie. « C'est le seul sens, le toucher, qui soit indispensable à l'existence du vivant comme tel. Les autres sens ne sont pas destinés à assurer l'être de l'animal ou du vivant, seulement son *bien être* (435 b 20-25). Mais sans le toucher l'animal ne saurait exister.»[1071] Si Aristote avait ici en vue la survie biologique, l'existence animale n'était pas ce qui le préoccupait avant tout. La « vie pure » était pour lui la vie de l'âme, car seule l'âme pouvait atteindre à la connaissance de soi, réservée à l'âme humaine. Cela dit, même en restant sur le terrain de la vie biologique, le toucher humain se

[1070] *Idem*, p. 47-48.
[1071] *Idem*, p. 61.

distingue selon Aristote, tant par son raffinement que par sa fragilité. Si toucher est nécessaire à la vie, il faut pour cette même raison apprendre à s'abstenir de toucher, toucher mais pas trop, ainsi irait la « loi du tact », comme le dit Derrida. Aristote concevait déjà le toucher comme une épreuve de la limite, tant du côté du touchant, qui doit montrer de la réserve dans son désir de toucher, que du touché qui oppose une résistance au toucher. Or, la tradition philosophique n'aurait pas su explorer ces apories, mettant plutôt l'emphase sur l'unité du toucher. On aura retenu ainsi d'Aristote la primauté du toucher parmi les sens, en tant que le sens essentiel à la vie, ainsi que la supériorité du toucher de la main, et ce alors que pour Aristote le toucher était plutôt réparti dans tout le corps. Ce privilège de la main serait selon Derrida une des caractéristiques majeures de la métaphysique occidentale, une constante de toutes les pensées majeures du toucher après Aristote. Jusqu'à Nancy. D'où la formule de « haptologie » que Derrida avance ici pour disputer la métaphysique du toucher. Alors qu'on aurait pu penser que la tradition philosophique avait privilégié le sens de la vue, Derrida insiste pour relever la nature en un sens tactile de l'intuition, le toucher venant en quelque sorte remplir l'intuition des essences.

Si Nancy verra aussi dans le toucher la structure de l'existence, ce n'est pas sans en infléchir radicalement le sens, le déplaçant sur le terrain de la fiction et de la technique, étant donnée l'importance, selon Derrida, du supplément métonymique et de la prothèse dans sa pensée, ce dont rend compte le motif de l' « écotechnie » que nous aborderons un peu plus tard dans le texte. Ce serait à cet égard la compréhension de l'être en termes de « faire » qui ferait la particularité de l'ontologie nancyenne. Dans la pensée de Nancy, l'être s'entend comme « être au monde », ce qui veut dire que l'existence dans le monde ne renvoie pas à un fondement intemporel ou un ailleurs transcendant le monde sensible, et qui en définirait le sens. Plutôt, le monde est sa propre origine, et tient à la multiplicité des singularités qui composent et en ce sens

« font » le monde. Le sens de l'existence résiderait dans le partage de l'existence, dans tout ce que la vie comporte du plus concret au plus abstrait. Le partage de l'existence doit être entendu dans les deux sens que prend le mot partage, comme ce qui rassemble et ce qui divise. Comme nous l'avons déjà noté, Nancy conçoit le rapport à soi en termes d'espacement de soi et non de retour à soi. Cet écart à soi dans le toucher dit tant la singularité que la finitude de tout ce qui est, ce qui veut dire de tous les corps, et c'est en ce sens que l'espacement ouvre la place à l'intrusion de l'autre, à la mort comme au supplément prothétique. Cette manière de concevoir le rapport à soi, ou le « se sentir », ouvrirait ainsi sur une nouvelle pensée du vivant comme excès de soi, qui n'est pas sans faire penser à la notion derridienne de la vie comme « sur-vie » ou « plus que vie » comme il est dit dans *Spectres de Marx*. Derrida résume tout ceci dans un passage particulièrement dense qui condense le propos de l'ouvrage :

> Cette différence entre *faire* et *former* d'une part, et *être* d'autre part, cet excès de la *façon* sur l'*essence*, et que l'une supplée l'autre, que l'une vienne à la place du manque ou de l'impossibilité de l'autre, voilà sans doute, à l'origine du *se sentir* comme *se toucher*, la loi de *fiction* : là où ça n'est pas, il aura fallu *faire*, *façonner*, *figurer*. Là où l'avoir lieu de l'événement ne trouve son lieu, un lieu béant, donc une bouche, que dans le *remplacement*, là où il ne trouve sa place que dans le remplacement, n'est-ce pas la trace de la métonymie ou de la prothèse technique, la place du phantasme aussi, c'est-à-dire du revenant spectral (*phantasma*) ? Le phantasme au cœur du (se) sentir ? Alors le revenant, entre vie et mort, dicterait un deuil impossible, un deuil sans fin, la vie même. Scène à peine visible de ce deuil. Elle appartient à un *espacement* irréductible, voire hétérogène à l'étendue d'une *extensio* dont on ne devrait pourtant pas le dissocier[1072].

C'est de cette pensée de la « vie » que rend compte la figure de « Psyché » étendue. Sa mise en scène de morte, ou en tout cas ignorante de son sort, serait le deuil de la vie pure, cette épreuve de l'âme dans la pensée antique selon laquelle l'essence de la pensée consisterait à toucher à la vérité, ouvrant la voie aux philosophies modernes du sujet où la pensée devient en quelque sorte une tautologie de l'identité, l'expérience de se toucher soi-même. Les motifs de la fiction et de la technique dans la pensée de Nancy viendraient rompre avec cette illusion d'une plénitude à soi de

[1072] *Idem*, p. 48. Italiques dans le texte.

la pensée, d'une compréhension du sens comme présence à soi du sujet ou comme identité de soi, etc., pour montrer l'absence d'une origine pure.

C'est à se demander néanmoins si Nancy acquiesce à cette interprétation de son œuvre. Seulement en partie, laisse entendre Aukje von Rooden, qui remarque que Derrida infléchit le motif nancyen du « faire » vers le fictif et le virtuel. L'« ontologie poétique » de Nancy ne renverrait pas tant à la fiction, mais plutôt à l'articulation « en commun » de l'être, la « création du monde » décrite plus haut[1073]. Ce motif de la « techné » s'apparente au motif de l'écriture dans la pensée de Derrida, qui, rappelons-le, désigne la supplémentarité originaire à l'œuvre dans la constitution du sens. Pour étayer ce rapprochement entre les deux pensées, retournons quelques instants au motif de « Psyché » étendue qui a constitué notre point de départ ici. Comment lire le geste de Nancy de féminiser « Psyché », corps féminin, à la limite du cadavre ? Résonne-t-il avec la critique derridienne du phallogocentrisme, se voulant une réplique à la « virilité » de la métaphysique de la présence ? Rappelons à cet égard le lien qu'établit Derrida dans *La Voix et le Phénomène* entre les motifs de l'écriture et de la mort pour étayer sa critique de la métaphysique de la présence. Cette figuration de « Psyché » prétend-elle rompre avec la notion aristotélicienne de l'âme en tant que le symbole de la vie pure ? Rien n'est moins sûr, car Nancy inscrit son essai *Corpus* en continuité avec la conception du corps qui se dégage selon lui du traité aristotélicien, « De anima », car il ne faudrait pas se laisser prendre au piège par le titre dudit traité. Celui-ci serait autant une réflexion du corps que de l'âme, du corps en tant qu'il est sentant, l'âme étant

[1073] Aukje von Rooden, « Poésie haptique », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 107, no. 1, 2009, p. 127-142. Aukje von Rooden acquiesce en partie à cette inflexion de Derrida et suggère que le motif de la fiction qu'il prête au toucher permettrait d'aller au-delà tant de l'ontologie « poétique » de Nancy, qui débouche selon l'auteur sur un réalisme problématique, que de la déconstruction derridienne. Ceci amène A. von Rooden à parler d'une ontologie « post-déconstructive ».

pour Aristote la « forme », soit le sentir, du corps[1074].

La pensée du « toucher » serait ainsi l'histoire du rapport de l'âme au corps, ou encore de la pensée à l'être, bref de la conscience de soi à soi dans sa double dimension de mouvement de la pensée et de constitution du sujet philosophique. Et ce n'est peut-être pas tant avec Aristote que Nancy cherche à s'expliquer dans son histoire à propos de « Psyché » conçue comme extension, qu'avec Descartes, à qui l'on attribue plutôt l'unité du sujet et la capacité de se connaître soi-même. Dans la tradition philosophique ce rapport a pris deux formes, soit l'idéalisme mettant l'emphase sur les possibilités et les capacités extraordinaires du sujet transcendantal, retiré du monde et délivré de son existence empirique, de se penser et de se poser en principe de sens; soit l'empirisme faisant en quelque sorte de la pensée l'effet « mécanique » des affects et des pulsions vitales, et de l'être l'objet physique qui constitue le fond de la pensée. La critique kantienne de la métaphysique tempère les prétentions d'un sujet absolu et infléchit l'histoire de la pensée sur le terrain de la connaissance objective, la seule accessible aux sens externes. Kant associe par ailleurs la connaissance pragmatique à la fonction de la préhension, d'où l'importance de la main dans la réflexion philosophique moderne en tant qu'organe essentiel à la connaissance. Ce n'est pas tant que Kant nie ou déconsidère la croyance en une entité transcendant l'existence humaine, mais il infirme toute possibilité de la connaître. D'ailleurs, prétendre à la connaissance de la vérité quel que soit le projet visé, qu'il s'agisse de pénétrer le for intérieur de l'âme, de spéculer sur le sens de l'existence ou d'accéder à l'essence des choses en soi, serait une entreprise chimérique. Ce qui l'amène à distinguer entre les sens externes et le sens interne qui resterait inaccessible à la connaissance, « intouchable », dira Nancy. Son pragmatisme ne fait pas pour autant de Kant un empiriste car il continue de croire à la puissance organisatrice de la raison

[1074] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 112-113.

permettant de connaître le monde. Notre expérience du monde aussi finie soit-elle n'est pas pour autant livrée aux aléas du réel, les catégories de la pensée qui organisent et rendent intelligibles les données sensibles étant gages de la fiabilité de notre connaissance du monde, qui pour Kant est le monde naturel et non le monde phénoménal, tel qu'il est vécu par le sujet. Or c'est ce dernier qui semble intéresser Nancy dans l'intérêt qu'il porte au toucher, ou plutôt à l'intouchable, à cet écart par lequel il entend briser la clôture du rapport à soi que l'intentionnalité chez Husserl maintient, pour penser le toucher comme extériorisation ou excès de soi.

Comme nous l'avons remarqué, Nancy conteste ce pouvoir législateur conféré à la subjectivité transcendantale. Le monde n'est pas l'actualisation ou l'accomplissement de la conscience mais la « création des corps » qui s'entrechoquent ou s'affectent sans se pénétrer, ce qui veut dire sans s'approprier, l'un étant la limite de l'autre. Comme il écrit dans son essai *Corpus* : « La "création" est la *techné* des corps. Notre monde crée le grand nombre des corps, il se crée en tant que monde des corps (mettant au jour ce qui toujours fait *aussi* sa vérité de monde). »[1075] Pas de principe organisateur extérieur au monde donc, le monde étant plutôt une création immanente, le rapport des corps selon la double signification du mot partage. Ce qui fait dire à Aukje von Rooden que l' « ontologie poétique » de Nancy est d'emblée « sociale » et « matérialiste », au sens où le monde est disposé selon la forme de l'« avec », qui est en un sens la substance du monde, sa matière. Cela ne fait pas de Nancy un empiriste pour autant. Ce « matérialisme ontologique » serait la manière de Nancy de repenser la formule cartésienne, solipsiste, « *cogito, ergo sum* », qu'il conçoit plus tard dans *Méditations* comme « *ego sum*, *ego existo* ». Et Nancy écrit à cet effet :

> L'ontologie de l'être-avec ne peut être que "matérialiste", au sens où "matière" ne désigne pas une substance ou un sujet – ni un contre-sujet –, mais désigne proprement ce qui de soi est partagé, ce qui n'est que distinct de soi, *partes extra partes*, originairement impénétrable à cette pénétration

[1075] *Idem*, p. 78.

> fusionnelle et sublimante qui serait celle d'un "esprit", point sans dimension et sans partage hors du monde. L'ontologie de l'être-avec est une ontologie des corps, de tous les corps, inanimés, animés, sentants, parlants, pensants, pesants. "Corps" veut dire avant tout, en effet : ce qui est dehors, en tant que dehors, à côté, contre, avec un (autre) corps, au corps à corps, dans la dis-position. Non pas seulement d'un "soi" à un "autre", mais d'abord *comme soi*, de soi à soi : en pierre, en bois, en plastique ou en chair, un corps est le partage et le départ de soi, à soi, l'auprès-de-soi sans lequel "soi" ne serait pas même "à part soi"[1076].

D'où la formule de « pesée » ou encore de pensée pesante pour en rendre compte, dans la mesure où les corps, tout en étant distincts, se touchent, pèsent l'un sur l'autre, la pensée ou encore le sens étant ce « se sentir » des corps entre eux. C'est ce contact qui lie ensemble à même l'extension de soi qui est aussi l'extension du monde, que Nancy nomme « toucher ». Aukje van Rooden remarque en effet que le toucher correspond autant au sens du toucher qu'à la structure de l'existence, et englobe de la sorte la totalité du sentir[1077]. Il s'ensuit que la sensibilité n'est pas l'auxiliaire de la pensée mais la pensée même, l'« émotion d'être au monde » comme il arrive aussi à Nancy de le dire[1078]. D'où l'importance des arts en tant que manières privilégiées d'exprimer l'être au monde.

Notons ici que dans cette « ontologique poétique » du toucher, le sujet disparaît en quelque sorte, du moins le sujet traditionnellement compris en tant que substance ou principe d'intelligibilité. Nancy écrit en effet : « Il n'y a plus de sujet "derrière". Il n'y a qu'un "se sentir", comme rapport à soi comme dehors. Et c'est cela que l'être soi. L'être soi, c'est nécessairement être dehors, au-dehors, être exposé ou étendu. »[1079] Ou encore : « Cela signifie littéralement qu'*ego* fait ou se fait *extériorité*, espacement de lieux, écartement et étrangeté qui font le lieu, et donc espace même, spatialité première d'un véritable *tracé* dans lequel, et dans lequel seulement,

---

[1076] Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 107-108. Cité par Aukje van Rooden, « Poésie haptique », *op. cit.*, p. 129.
[1077] Aukje von Rooden, « Poésie haptique », *op. cit.*, p. 130.
[1078] Jean-Luc Nancy, « La pensée est le réveil du sens », *Philosophie Magazine*, no. 13, septembre 2007, p. 54-59.
[1079] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 123.

ego peut survenir, et se tracer, et se penser. »[1080] Cette exposition au dehors du corps, Nancy l'appelle l' « âme ». Manière de dire que le corps n'est pas la masse inerte en laquelle se concentre le « soi » ou l'esprit. Ce n'est pas non plus le corps fusionné à l'âme, tel le corps vivant. Plutôt, le corps est l'étendue au dehors alors que l'âme décrit le rapport à soi ou à l'autre, bref le sentir du corps: « L'âme est la différance du corps à lui-même, le rapport de dehors qu'un corps est pour lui-même. […] L'âme est la forme du corps. […] Forme veut dire que le corps s'articule, non pas au sens de l'articulation des membres, mais comme rapport à autre chose que lui-même. Le corps est un rapport à un autre corps – ou un rapport à soi. »[1081] Ce rapport à soi ou encore à l'autre serait « intouchable ». C'est ce qu'il appelle aussi le « poids » du corps. Cette pesanteur serait sa manière bien à lui de retourner à « la Chose même », d'attribuer ou de mettre en quelque sorte la pensée dans les choses, de reconnaître au réel, que nous sommes incapables d'atteindre et que l'on sent pourtant, son hétérogénéité. C'est ce toucher « à la limite » du réel que Derrida appelle le « réalisme absolu » de Nancy :

> [L]e motif de la plus grande obstination, chez Nancy, consiste à résister, au nom du toucher, à tout idéalisme ou à tout subjectivisme, fut-il transcendantal ou psychanalytique. L'insistance sur le toucher, c'est ce qui mettrait en déroute toute cette tradition, si forte et si nécessaire soit-elle. Le toucher reste pour Nancy le motif d'une sorte de réalisme absolu, irrédentiste et post-déconstructif. L'espacement de l'espace qu'il expose au toucher reste irréductible à aucune étendue mathématisable et peut-être à tout savoir. Réalisme absolu mais irréductible à tous les réalismes de la tradition. La Chose se touche, même là où l'on ne touche Rien. C'est ce qu'il nous faudrait désormais tenter de comprendre. Et comment le toucher et le non-toucher se touchent, *réellement*, avec un tact infini, dans lequel s'engouffre, s'abîme et s'épuise, s'ex-crit, exacte hyperbole, l'écriture de Nancy[1082].

3.2.3 De l' « écotechnie»

Comme on vient de le voir plus haut, la technicité serait la modalité originaire de l'être au monde en tant qu'être en rapport ou sens partagé, ce qui correspond à l'ouverture au dehors des

[1080] Cet extrait d'*Ego sum* de Nancy est cité par Derrida dans *Le toucher*, *op. cit.*, p. 40.
[1081] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 113, 114, et 115.
[1082] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 60.

corps. Cela est d'autant plus vrai de notre époque, où le foisonnement des nouvelles technologies a pris des proportions inédites, au point où la technique en vient à redéfinir l'humain, ou amène à tout le moins à s'interroger sur ce qui fait la condition humaine, et sur ce que peuvent être les limites de cette ex-croissance technique. Autant dire que selon cette conception de l' « être-avec » ou d'espacement de soi, l'existence humaine ne renvoie pas à une nature immuable ou encore à certaines déterminations biologiques, mais plutôt à un ensemble de possibilités qui paradoxalement ont pour origine la finitude humaine. Autrement dit, cette ontologie serait susceptible d'ouvrir à une nouvelle pensée du vivant, pour y inclure le non-vivant, l'humain participant déjà d'une multitude de circuits et d'assemblages techniques qui ont transformé radicalement ses manières de se rapporter à soi et aux autres. C'est ce que Nancy appelle l' « écotechnie » :

> Notre monde est le monde de la "technique", le monde dont le cosmos, la nature, les dieux, le système complet dans sa jointure intime s'expose comme technique : monde d'une *écotechnie*. L'écotechnie fonctionne avec des appareils techniques, sur lesquels elle nous branche de toutes parts. Mais ce qu'elle *fait* ce sont nos corps, qu'elle met au monde et branche à ce système, nos corps qu'elle crée ainsi plus visibles, plus proliférants, plus polymorphes, plus pressés, plus en "masses" et "zones" que jamais ils ne furent. C'est dans la création des corps que l'écotechnie a ce *sens* qu'on lui cherche en vain dans des restes de ciel et de l'esprit[1083].

Comme l'a remarqué à son tour le philosophe Bernard Stiegler, la technique tient une place considérable dans le devenir de l'humain, voire en serait constitutive, étant le support que la nature lui impose en quelque sorte pour lui faire face. Ainsi la technique ne serait pas tant la conséquence du développement de l'intelligence humaine mais plutôt une donnée inhérente à la nature humaine. Autrement dit, ce serait la technique qui ferait l'humanité de l'être humain qui se verrait en quelque sorte augmenté par l'outil, qui serait moins le produit de la volonté d'un agent

[1083] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 78. Italiques dans le texte.

rationnel que la conséquence de sa finitude originaire[1084]. Derrida parle à cet effet, en référant à Stiegler, d'un processus d' « hominisation » qui irait main dans la main avec la technicité originaire de l'humain[1085]. Ce serait cette association entre les motifs de la finitude et de la technique qui ferait selon Derrida la particularité de la pensée nancyenne du toucher dans la réflexion moderne du corps : « la nécessaire "figure de l'écotechnie" […] constitue, me semble-t-il, la singularité de la pensée de Nancy parmi toutes les pensées modernes du corps propre, de la chair, du toucher ou de l'intouchable : la prise en compte de la technique et de l'exappropriation technique dès le seuil "phénoménologique" du corps propre. C'est là que cette pensée du toucher, du monde et du rejet, de la possibilité du monde comme possibilité de "son propre rejet", paraît aussi nécessaire qu'impossible : *folle*, justement, justement folle, juste d'être folle, juste comme une certaine folie. »[1086]

La « pensée folle » de Nancy semble tenir de sa conception de l'existence comme exposition mutuelle. Le « toucher » c'est le partage de l'existence, comme Nancy l'écrit dans *L'être singulier pluriel* : « Nous nous touchons en tant que nous existons. Nous toucher est ce qui nous fait "nous", et il n'y a pas d'autre secret à découvrir ou à enfouir derrière ce toucher lui-même, derrière l'"avec" de la co-existence. »[1087] Nous avons vu que le corps est ce point de jonction où se produit et s'altère le soi en s'écartant de soi. Rappelons ici que déjà chez Levinas le corps référait à cette torsion de l'être, à la limite de l'ontologique et de l'éthique, le corps étant à la fois ce qui pose et ce qui destitue le sujet en le posant. Or Levinas pensait cette sortie hors de

---

[1084] Bernard Stiegler, *La technique et le temps, tome 1. La Faute d'Épiméthée*, « Chapitre trois : Qui? Quoi? L'invention de l'homme », Paris, Galilée, 1998, p. 145-187.
[1085] Cette référence à Stiegler est dans le texte de Derrida, ce qui lui permet d'éviter en quelque sorte de préciser sa pensée du vivant originairement conditionné par la technique.
[1086] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 70.
[1087] Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, p. 32-33, cité par Jacques Derrida dans *Le toucher*, *op. cit.*, p. 133.

soi (voire de l'être) vers autrui en tant que mouvement d'ascendance, le soi connaissant son véritable aboutissement dans l'épreuve de responsabilité qui est une véritable offrande de soi à l'autre. Ce qui émeut dans le visage d'autrui qui destitue le sujet dans son quant à soi, c'est un mélange de vulnérabilité et de hauteur qui rappelle à l'injonction divine de ne pas tuer. Nancy conçoit également la position dans l'être en termes d'ex-position de soi, à la différence que celle-ci serait la modalité même de l'existence qui s'entend d'emblée au pluriel comme on vient de le voir. Ce dont rend compte sa formule de l' « être singulier pluriel » qui condense la condition double de l'existence, conjointement finitude et pluralité. Derrida l'écrit bien : « Le toucher, c'est la finitude, un point c'est tout. »[1088] Or, le remarque-t-il encore, on ne peut toucher qu'à la surface visible du corps qui ouvre sur un abîme, une limite d'un « dedans-dehors » insaisissable. Le passage suivant de Nancy rend bien ce dont il s'agit dans cette « limite » qui, à la fois, singularise et met en contact:

> Toujours et jamais atteinte, la limite est en somme à la fois inhérente au singulier et extérieure à lui: elle l'ex-pose. Elle est immédiatement et conjointement le strict contour de son "dedans" et le dessin de son "dehors". En elle-même, elle n'est rien. Le limes latin désigne d'abord le chemin qui passe le long d'un domaine. Un côté du chemin appartient au dominium, l'autre appartient à un autre, ou au dominium public, ou bien à un no man's land qui échappe à tout imperium. Le chemin lui-même est la limite – ou plutôt celle-ci est tour à tour l'insaisissable ligne médiane du chemin ou ce dernier dans l'empan de sa largeur. La limite est donc l'intervalle, à la fois écarté et sans épaisseur, qui espace la pluralité des singuliers, elle est leur extériorité mutuelle et la circulation entre eux[1089].

À cette « limite » qui dé-limite et met en rapport les corps entre eux, comment toucher ? Nancy écrit à nouveau : « On a demandé : comment toucher au corps ? Il n'est peut-être pas possible de répondre à ce "comment" ? comme à une demande technique. Mais ce qu'il faut dire, c'est cela – toucher au corps, toucher le corps, *toucher* enfin – arrive tout le temps dans

---

[1088] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 160.

[1089] Jean-Luc Nancy, « Rives, bords, limites de la singularité », *Revue Arches*, *Actes de l'Association Roumaine des Chercheurs Francophones en Sciences Humaines*, tome 3, 2002, disponible en ligne à l'adresse : http://www.arches.ro/revue/no03/no3art01.htm#_edn1, consultée le 12 avril 2013.

l'écriture. » Et il poursuit : « Or l'écriture a son lieu sur la limite. Il n'arrive donc rien d'autre à l'écriture, s'il lui arrive quelque chose, que de toucher. Plus précisément : de toucher le corps (ou plutôt, tel et tel corps singulier) *avec l'incorporel* du "sens". Et par conséquent de *rendre l'incorporel touchant*, ou de faire du sens une touche. »[1090] Difficile de rendre compte de ce propos évasif et dense à la fois. Notons seulement que l'essai *Corpus* est dirigé contre l'animation du corps dans la tradition, que ce soit dans la doctrine de l'incarnation christique ou dans la phénoménologie du « corps propre », qui revient à hypothéquer l'extériorité du corps. « C'est depuis les corps que nous avons, à nous, les corps comme nos étrangers. Rien à voir avec dualismes, monismes ou phénoménologies du corps. Le corps n'est ni substance, ni phénomène, ni chair, ni signification. Mais l'être-excrit. »[1091] Il nous revient de nous réapproprier le corps, laisse-t-il entendre, et cela passe par l'abandon du lexique de la « chair ». En ce sens, l'écriture, que Nancy comprend comme une « ex-cription » du corps en tant qu'il est son propre rejet ou extériorisation, serait sa manière de mettre fin à cette signification du corps dans la tradition occidentale qui trouve son origine dans le christianisme[1092].

[1090] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 12 et p. 13. Italiques dans le texte.
[1091] *Idem*, p. 20.
[1092] Remarquons ici, sans pouvoir nous y arrêter, les précisions que Roberto Esposito tient à apporter à l'interprétation nancyenne, dans *Corpus*, de la doctrine de l'incarnation. Il suggère plutôt de comprendre l'incarnation comme partage et altération de soi, en tant que « la possibilité d'une existence située au point de croisement et de tension entre deux substances hétérogènes, d'une existence constituée précisément par cette hétérogénéité ». Dans les suites de Henri de Lubac, Esposito insiste pour distinguer entre cette acception, initiale selon lui, de l'incarnation, donc entre la « chair antinomique », d'une part, et la forme totalisante qu'ont prise l'institution de l'Église chrétienne ou le « corps institutionnel de l'Église » et plus tard de l'État, d'autre part, qui obéit effectivement à une logique de « l'unification et de la réappropriation ». À cet égard, si Nancy a eu raison, selon lui, de s'en prendre à la phénoménologie du « corps-propre » et de la « chair », qui n'a pas réussi à sortir « du circuit autoaffectif du corps propre », il aurait tort de préférer la « sémantique du corps » au « lexique de la chair », qui, dans son acception initiale, correspondrait davantage à la compréhension nancyenne du corps comme différence dans le soi. Roberto Esposito, « Chair et corps dans la déconstruction du christianisme », dans Francis Guibal

Nous avons évoqué plus haut l'immanence radicale de l'ontologie nancyenne, selon laquelle l'existence au monde ne tient pas son sens d'un principe transcendant, mais qui conçoit plutôt le monde en tant qu'un « monde des corps » qui serait sa propre création. Comme Nancy l'écrit dans *Corpus*, « la création du monde des corps ne revient à rien, ni à personne »[1093]. Et il poursuit un peu plus loin : « que la venue au monde soit un irrépressible rejet, voilà ce que veut dire corps, et voilà ce que désormais *sens* veut dire. »[1094] Cette pensée de l' « immonde » comme il l'appelle aussi, qui pense la création du monde ou encore le corps comme une « ex-cription » de soi, semble être son interprétation de la formule eucharistique « ceci est mon corps ». C'est sa manière de riposter à la pensée de l'incarnation qui déterminerait la réflexion occidentale du corps comme étant animé par l'esprit, le constituant de la sorte comme intériorité, tel que l'indique le passage cité plus haut. Or, Nancy entend montrer que plutôt que de tenir son sens de l'esprit incarné, le corps signifie de lui-même, en tant qu'ouverture sur l'extérieur. Plus tard il dira même que cette logique d' « ex-cription de soi », qui comprend l'avènement à soi comme une exposition ou sortie de soi, serait la forme même du christianisme, et le pousserait de lui-même à s'autodétruire. Nous ne pourrons pas traiter ici de la relation complexe que la pensée de Nancy entretient avec le christianisme, ce qui excède la problématique du *Corpus*. Remarquons seulement que son intérêt pour la question de la « déconstruction du christianisme », conjointement à celle de l'intrusion originaire de la technique, contribuent selon Derrida à distinguer la pensée nancyenne du toucher des autres réflexions modernes et contemporaines sur le sujet. Ceci laisse entendre que ces deux questions sont étroitement liées, au point où la sortie

---

et Jean-Clet Martin (dir.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004, p. 159-162.

[1093] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 94. Extrait d'un long passage reproduit par Derrida dans *Le toucher*, *op. cit.*, p. 70.

[1094] *Ibid.*

de soi serait la structure même du christianisme en tant que forme de la pensée occidentale.

Regardons de plus près comment cette pensée de l' « ex-cription de soi » s'est mise en place. C'est à la fin des années 1970 que le motif du toucher est apparu dans l'œuvre de Nancy, bien que de manière furtive, en arrière-plan. Il faut attendre le début des années 1990, avec la publication de *Corpus* et de *Le sens du monde*, pour que le vocabulaire du toucher fasse véritablement irruption, au point de « tout envahir, parasiter, surdéterminer, au fil des années .»[1095] Comment lire cette implosion du toucher ? C'est au même moment que l'écriture de Nancy s'affirme, poétique et violente à la fois, pour dire l'expropriation du corps. Cette « ex-cription » du corps se veut une autre manière de concevoir l'être « soi », voire une autre forme d'appropriation du corps. « Question de cœur, et de corps étranger. D'ex-appropriation du plus propre, comme désir, dirais-je, auto-immunitaire du propre. Implacable déconstruction des philosophies modernes du corps propre ou de la "chair". »[1096] Derrida suggère dans ce passage que cette pensée de l' « immondice », de la venue à soi comme sortie de soi, s'apparente à la logique « auto-immunitaire » qu'il développe, lui, dans *Foi et savoir* pour penser le rapport entre la croyance religieuse et la raison, notion à laquelle nous avons fait brièvement allusion lors de notre étude de *Spectres de Marx*.

Dans cette conférence qui réfléchit, à l'invitation de Gianni Vattimo, sur les formes contemporaines du religieux, Derrida suggère contre le sens commun que la croyance religieuse et la technoscience puisent à la même source, voire s'alimentent mutuellement. Il fait appel au motif de ce qu'il appelle l' « auto-immune » pour dire cette connivence de la religion et de la science qui se développent en réagissant l'une contre l'autre, tel un corps qui détruit son mécanisme d'autodéfense censé le protéger contre la contamination par des corps étrangers.

[1095] Jacques Derrida, « Prière d'insérer » *Le toucher*, *op. cit.*.
[1096] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 77.

Derrida écrit : « La réaction immunitaire protège *l'indemn-ité* du corps propre en produisant des anticorps contre des antigènes étrangers. Quant au processus d'auto-immunisation, qui nous intéresse tout particulièrement ici, il consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires. […] Elle nous paraît indispensable pour penser aujourd'hui les rapports entre foi et savoir, religion et science, comme la duplicité des sources en général. »[1097] L'argument de Derrida étant ici que cette loi de l' « auto-immune » montre l'impossibilité, voire l'illusion de toute forme de propriété de soi, l'étranger se logeant toujours au cœur du propre.

Bien que Derrida rejette tout lien de causalité, l'implosion du toucher dans le corpus nancyen au début des années 1990 serait contemporaine de la greffe de cœur de Nancy, épreuve que ce dernier décrit dans son essai *L'intrus* de 2000. Non pas que Derrida le formule dans ces termes, mais cette opération viendrait en un sens répéter, voire augmenter, l'étrangeté du sujet à soi, le cœur étranger venant se greffer à cette altérité que le corps est d'emblée pour lui-même. Comme il écrit : « Autrement dit, le voici touché par une étrangeté qui n'a plus rien à voir avec l'étrangeté quasi transcendantale qui nous rapporte tous à notre "je" ou notre propre corps. Et pourtant, dans leur possibilité, les deux étrangetés continuent de se faire signe et de s'impliquer. Elles se ressemblent. L'une abrite l'autre, l'une cache ou montre la vérité de l'autre. »[1098]

On ne peut s'empêcher de voir dans ce que Derrida appelle la « pensée folle » de Nancy, qui conçoit la venue à soi comme une sortie de soi, le miroir de sa pensée de la différ*a*nce qui décrit l'écart à soi ou l'absence d'origine pure, contaminée d'emblée par le non-propre. Rappelons que l'espacement de l'origine est une reformulation de la question husserlienne de la genèse en termes de supplémentarité originaire. Ce registre de la supplémentarité s'apparente au

[1097] Jacques Derrida, *Foi et savoir*, *op. cit.*, note 23, p. 69-70.
[1098] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 114.

caractère originaire de la technique chez Nancy en tant que la condition du « propre ». Les deux pensées recourent pareillement au motif de l' « écriture » pour dire la finitude du sujet. On peut néanmoins se demander jusqu'à quel point les deux écritures de l'écart se valent ou prennent l'appui l'une sur l'autre. Car Derrida ne cesse aussi de multiplier les remarques où il cherche à se dissocier du vocabulaire nancyen du toucher ainsi que du thème de la corporéité, qui concèderait encore trop à la logique du « propre »:

> (Et tu te dis, à part toi : drôle de salut admiratif et reconnaissant que tu lui adresses là, à Jean-Luc Nancy…[…] Tout comme si, au moment d'appeler les autres à s'extasier devant cette grande œuvre et cet immense traité philosophique du toucher, tu lui murmurais à l'oreille : Maintenant, Jean-Luc, ça suffit, rends ce mot, c'est interdit, tu entends, laisse-le aux ancêtres, ne te compromets pas avec lui, ne te laisse pas contaminer par ce *megalovirus*, ne te sers plus jamais de ce vocabulaire incroyable, de ce concept sans répondant assuré, de ces figures sans figure et donc sans crédit. Ne continue plus, comme eux, à faire semblant de croire, cesse de faire comme si tu voulais nous faire croire qu'il y a quelque chose qu'on puisse appeler le toucher, une chose même au sujet de laquelle on pourrait faire semblant de s'entendre, et dire quelque chose de nouveau, là même où, touchant à l'intouchable, elle demeure intouchable. Le toucher c'est la finitude, un point c'est tout. N'as-tu pas dit toi-même "il n'y a pas "le" toucher"[1099] ?

Et que dire de cette remarque de Nancy cette fois: « il y a entre nous trop de proximité, et j'ai souvent écrit dans l'espace de cette proximité, et grâce à lui. Cela ne signifie pas toujours une convergence, ni une connivence. Il y a de l'*ellipse* dans la proximité : car celle-ci n'est pas l'identité, et l'ellipse trace le manque de simple identité, la déformation, le gauchissement du cercle. »[1100] Difficile de rendre compte de cette « ellipse » dans la proximité des deux philosophes, ce qui nécessiterait sans doute une étude plus approfondie de leurs œuvres respectives. L'essai *Le toucher* donne cependant à croire que le motif du corps est incontournable pour penser ce rapport. C'est aussi ce que semble suggérer Derrida ailleurs:

[1099] *Idem*, p. 160. Il convient de remarquer ici que cette parenthèse de Derrida est une répétition quasiment identique d'une autre parenthèse à la page 125. À ce lieu du texte la parenthèse se termine par : « Tel que je te connais, cette objection ne t'arrêtera pas – me dis-je. Non, tu continues, et moi aussi, et reconnaissant je te suis. » Aussi, il n'est point mention alors du jugement quasi définitif qui conclut la deuxième parenthèse : « Le toucher c'est la finitude, un point c'est tout. », qui contraste par ailleurs avec la manière souvent hésitante de Derrida.
[1100] Jean-Luc Nancy, « Sens elliptique », *op. cit.*, p. 326.

> [Q]uant à la question d'une différence possible entre Jean-Luc et moi, différence qui est moins, comme le savent ceux qui nous font l'honneur de nous lire, une différence de position ou de thèse philosophique qu'une différence dans la façon de faire, dans la manière, une différence de corps justement, de chair, de style, de geste, mon sentiment, c'est que moi, je me trouve devant la tradition, avec ces mots-là [*sens, monde, création, liberté, communauté*, etc.], comme une mouche qui aurait compris le danger. […] [M]ême le mot "corps" est du même miel, pour ne pas dire de la même farine. Mais je l'accepte pour des raisons de stratégie pendant un temps, aussitôt après je n'en veux surtout plus. Le corps, c'est l'opposé de l'esprit et je sais que l'on va encore me prendre sur ce vieux miel d'opposition binaire, disons entre le dualisme platonico-cartésien et la "chair" de nos néophénoménologues d'aujourd'hui. Jean-Luc, lui, y va carrément de son *Corpus*. Il y a donc là une source d'émerveillement quant à notre différence d'approche, à l'approche du miel ou des tentations, de la gourmandise ou de la nutrition philosophique[1101].

Comment comprendre cette méfiance face au « vocabulaire incroyable » de Nancy, alors que Derrida est le premier à remarquer dans *Le toucher* la particularité de cette pensée qui rompt avec l'illusion de la présence à soi, de la pureté du concept, ou encore de l'immédiateté du toucher dans la tradition philosophique ? Il y paraît vraisemblablement séduit par le « toucher syncopé » de Nancy et son emphase sur l'espacement dans son adresse du corps. Que voir dans ce geste de Derrida pour le moins confondant, méfiant et admiratif à la fois, qui ne cesse de reprendre d'une main ce qu'il vient de donner de l'autre ? Autant dire qu'il est difficile de suivre le fil décousu de cette histoire du toucher, qui, bien qu'elle invoque la tradition, nous semble se passer avant tout entre les deux philosophes et amis. Permettons-nous encore un aperçu de cet échange avant de poursuivre avec la discussion de la notion phénoménologique du « corps-propre », qui semble être la véritable cible de leur déconstruction du corps.

Nous avons vu que dans *Être singulier pluriel* de 1996, Nancy fait du toucher le motif central de sa pensée de l'être dans sa structure d'« être en commun ». Or cette compréhension de l'être ne se soutient pas moins d'une pensée du « propre », laisse entendre Derrida commentant un long extrait de ce texte:

[1101] Ceci est un extrait d'un échange entre Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy sur le thème de la responsabilité, qui clôt un colloque tenu au Collège international de philosophie les 18 et 19 janvier 2002. Jacques Derrida/Jean-Luc Nancy, « Responsabilité – du sens à venir », dans Francis Guibal et Jean-Clet Martin (dir.), *Sens en tout sens*, *op. cit.*, p. 168. L'énumération des concepts entre crochets est notre ajout, mais appartient à Derrida qui en parle plus haut, à la même page.

> La possibilité de cette affirmation ("toucher à l'origine […] c'est être proprement exposée à elle"), affirmation possible pour lui, non pour moi, c'est peut-être elle qui inspire, motive, dicte, compulse la pensée et le désir de "toucher". Surtout quand on les voit envahir de plus en plus vite et de plus en plus intensément son corpus, fût-ce à travers de précautions, de complications, de paradoxes, d'hyperboles, fût-ce dans l'abnégation, sans dénégation, du toucher dans le "sans toucher". […] C'est ainsi que je m'explique encore, sans trop chercher à justifier une question ou une objection virtuelle (peu importe ici) que la figure et le lexique du "toucher" restent plutôt rares, de mon côté – du moins quand, si rarement, je parle, pour ainsi dire, en mon propre nom. C'est pourquoi ceux qui ont le "toucher" plus facile me fascinent. Je les admire mais je n'arrive pas trop à y croire, je veux dire au toucher. Des philosophes mal intentionnés mais bien programmés en concluront peut-être que je suis plus "idéaliste" que Nancy[1102].

Il n'y a pourtant là qu'une question de geste, ou encore de « nutrition », avons-nous remarqué plus haut en citant Derrida. Nancy serait trop gourmand ! Et pourtant Derrida ne peut s'empêcher de saluer du même coup le courage philosophique de Nancy de s'intéresser à ces mots « pesants » que sont le sens, le toucher, le monde, le corps, etc. Dans son livre *L'expérience de la liberté*, de 1988, Nancy avait appelé « liberté » ce désir de toucher à la limite de la pensée, à son impouvoir, limite intouchable que pourtant la philosophie aurait touchée[1103]. Or, pour cela il a fallu « passer de la vue au tact », remarquait Nancy dans ce même livre. Certes, Nancy confirme de la sorte le privilège du toucher à la source de la philosophie, car Derrida suggère notamment que l'essentialisme de Platon se soutiendrait d'un toucher intellectuel qui seul permettrait de réaliser la vision des essences. Or, selon ce dernier, pour que l'âme puisse toucher à la vérité il fallait se libérer du corps et de la sensibilité, alors que Nancy soutient au contraire que le corps est l'origine du sens, et c'est ce que semble vouloir montrer Derrida ici en recourant à sa pensée du toucher : « L'enjeu est peut-être là finalement, et la singularité de l'œuvre de Nancy : moins dans le rappel du toucher que dans une autre pensée du corps, de la bouche, et de la "main" – de la main et des doigts. Et surtout de la métonymie. Une autre histoire du corps qui suppose aussi une

[1102] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 133-134.
[1103] *Cf.* Jacques Derrida, *Idem*, p. 122-123.

autre expérience du désir. »[1104] On peut supposer que cette dernière remarque concerne l'éros platonicien, que Levinas reprendra en partie à son compte dans l'articulation de son éthique. Nous y reviendrons. Une autre histoire du corps donc qui est autant une autre histoire de la « vérité » car, comme Derrida ne cesse de le remarquer, Nancy, n'a pas peur, lui, des grands mots[1105]. Il y a la création des corps, c'est tout ce qu'il y aurait à savoir.

Cette pensée du corps soustrait le sens et les sens à toute prétention de présence, d'unité, de continuité, de pureté ou encore de propriété. Ce détournement originaire de la présence, ce que Derrida rend par le motif de l'écriture, serait ainsi commun aux deux philosophes, comme l'admet Derrida : « Toujours nous allons de détour en détour, d'un "tour" vers un autre "tour" du toucher… »[1106] Derrida procède en effet par détours, ce qui explique en partie la difficulté de le suivre dans son tribut à Nancy qui reste au plus près du « toucher syncopé » ou encore du style « elliptique » comme Derrida le dit aussi de Nancy, « sens elliptique » que ce dernier attribue, lui, à Derrida[1107]. Avant de faire le point sur ce toucher ambigu et la pensée du corps que partagent ainsi les deux philosophes et amis, qui les distinguent et les lient, selon les mots mêmes de Derrida, il convient d'esquisser brièvement les traits marquants de cette tradition de la « chair » que Nancy aurait selon lui bouleversée.

3.3 Phénoménologies du « corps-propre »

Autant dire qu'il ne s'agira pas d'une présentation systématique des grandes œuvres qui ont

---

[1104] *Idem*, p. 140.
[1105] « Eh bien, devant tous ces grands concepts philosophiques de la tradition, que Jean-Luc retraite de façon incomparable, moi, j'ai toujours eu le réflexe de fuir, comme si j'allais, comme la mouche, les pattes engluées : captif, paralysé, otage, piégé par un programme. » Jacques Derrida dans, Jacques Derrida/Jean-Luc Nancy, « Responsabilité – du sens à venir », *op. cit.*, p. 168.
[1106] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 149.
[1107] Jean-Luc Nancy, « Sens elliptique », *op. cit.*.

marqué la réflexion du corps dans la pensée occidentale. Il s'agit tout au plus de suivre Derrida dans son incursion à travers ce qu'il appelle des « histoires exemplaires de la "chair" », cinq tangentes qui composent la deuxième partie de son livre *Le toucher*, qui concerne en particulier la tradition phénoménologique française, avec comme seul leitmotiv cette phrase qui sonne comme un verdict qui contraste avec le style généralement précautionneux de Derrida : « Le toucher c'est la finitude, un point c'est tout.»[1108] Pourtant, dans la section qui clôt la première partie du livre, et qui concerne la notion de caresse dans la phénoménologie levinassienne de l'éros, Derrida songe plutôt à la dimension de transcendance dans le « toucher sans toucher » de Nancy, notamment en ce qui a trait aux affinités qu'il croit percevoir entre les gestes philosophiques de Levinas et de Nancy. Derrida reprend à la fin du livre la phrase tout juste citée : « l'expérience est le toucher, mais là où elle touche à ses limites. Le toucher, c'est la finitude, point. On pourrait en conclure à une irréductible pensée de la transcendance, au risque d'aller contre la lecture que beaucoup font de l'œuvre de Nancy, à commencer par Nancy lui-même. Quand on touche à la limite du *se-toucher-toi*, y a-t-il encore un intérêt à décider entre la transcendance ou l'immanence ? Voyons, du tact. Laissons. »[1109] Avant d'aller plus loin avec cette comparaison sommaire du toucher selon Levinas et Nancy, il convient de remarquer que l'amour érotique est au cœur des deux essais d'hommage que Derrida a adressés à Levinas, « En ce moment même dans cet essai me voici » de 1980, et *Adieu* publié en 1997. Ce qui donne à croire que la référence à la pensée levinassienne de la caresse dans ce livre dédié à Nancy n'est pas anodine. Il faut à cet égard remarquer le statut particulier de Levinas dans cette histoire du toucher. Alors qu'on aurait pu s'attendre à ce qu'elle fasse partie de ces « histoires exemplaires de la "chair" » dans la

[1108] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 160.
[1109] *Idem*, p. 334. Sauf erreur de notre part, cette phrase : « Le toucher, c'est la finitude… » revient à trois reprises dans le livre.

mouvance française de la phénoménologie, la section consacrée à Levinas précède tout juste cette deuxième partie. Celle-ci est essentiellement une explication avec la phénoménologie de Merleau-Ponty, ce, bien qu'une seule tangente lui soit consacrée en propre, lui qui aurait contribué à détourner la réception de Husserl en France. Est-ce dire que Levinas, tout comme Nancy, se soustrait à cette tradition phénoménologique française ? Avant de poursuivre avec la réception française de la phénoménologie husserlienne, il convient de la sorte de faire un bref détour par cette étude de la phénoménologie levinassienne de la caresse, pour voir ce qu'il en est. Que lire dans ce « dialogue virtuel » entre Levinas et Nancy auquel songe ici Derrida pour un bref instant : « Nous l'évoquons seulement pour rêver un peu, à la lecture de deux penseurs et de deux amis. Et si la Psyché de l'un avait rencontré l'Éros de l'autre, comment aurais-je pu en témoigner, moi ? »[1110]

3.3.1 La « caresse » de Levinas

Comme il fallait s'y attendre, cette référence à Levinas, avant de franchir le seuil de la phénoménologie française, n'est pas un geste fortuit. Levinas conçoit la notion de caresse comme étant « en deçà » et « au-delà » de l'ontologie et de la phénoménologie, bref de l'espace du visible. « C'est que, par un aspect essentiel, l'amour, qui, transcendance, va vers Autrui, nous rejette en deçà de l'immanence même, il désigne un mouvement par lequel l'être recherche ce à quoi il se lia avant même d'avoir pris l'initiative de la recherche et, malgré l'extériorité où il le

[1110] *Idem*, p. 100. En fait, dans le chapitre qui suit la partie proprement consacrée à la phénoménologie levinassienne de la caresse, Derrida mentionne comme en passant que cette phénoménologie l'intéresse en tant qu'elle s'engage avec *Ideen II* de Husserl. Derrida renvoie en note de page à un chapitre de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* de Levinas sans en dire plus sur la lecture levinassienne de Husserl, dont il n'est point fait mention dans le chapitre consacré à Levinas dans l'essai *Le toucher*. Voir page 210, note 1.

trouve. »[1111] Le « charnel », qui est le milieu de la caresse, désigne une matérialité que Levinas appelle « ultramatérialité exorbitante», qui serait la manière d'être du « féminin » :

> L'ultramatérialité n'indique pas une simple absence d'humain dans un amoncellement de roches et de sables d'un paysage lunaire; ni la matérialité qui renchérit sur elle-même, béant sous ses formes déchirées, dans les ruines et les blessures, elle indique la nudité exhibitionniste d'une présence exorbitante – venant comme de plus loin que la franchise du visage – déjà profanant et toute profanée, comme si elle avait forcé un secret. […] La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signifiance, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons *féminité*[1112].

Cette féminité serait-elle l'équivalent de la « Psyché » nancyenne ?

À la manière du « toucher » nancyen, il s'agit dans la « caresse » d' « un contact sans contact » qui bouleverse la hiérarchie des sens, un toucher à la limite du sensible qui récuse toute identité entre le touchant et le touché qui doit demeurer intouchable. C'est par ailleurs ce pourquoi Levinas en vient plus tard dans son œuvre à se méfier de l'amour érotique qui ne correspond plus au mouvement d'ascendance qu'il y avait perçu initialement, mais qui enferme plutôt dans l'immanence du lascif. En fait, il en va dans l' « éros » d'un aveuglement de la volupté, d'une complaisance qui ramène les amants à soi plutôt que de les ouvrir l'un à l'autre. Si Levinas était séduit, dans ses essais de 1947/1948, par la perte de maîtrise des amants dans l'amour érotique, il vient à la maturité à penser que la volupté risque plutôt d'hypothéquer la relation éthique qui pourrait naître de cette perte de soi qui n'est pas un désir de l'autre mais de soi-même, ou comme il l'écrit, « amour de l'amour de l'autre ». Cette méfiance à l'égard de l'amour érotique est contemporaine de la dévaluation de la notion du « féminin ». Si encore dans *Le temps et l'autre*, Levinas percevait dans le « féminin » en tant que l'Autre la première manifestation du visage, dans *Totalité et infini* le visage féminin comme la caresse érotique

---

[1111] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.* p. 284-285.
[1112] *Idem*, p. 286-287. Nous ne pouvons aller ici dans le détail du texte levinassien. Pour une étude plus exhaustive de la notion du féminin dans la pensée de Levinas, nous prions le lecteur de se reporter à la première partie du présent travail.

gagnent en ambiguïté, au point où le « féminin » vient à évoquer « le poids de la non-signifiance, plus lourd que le poids du réel informe », « l'animalité irresponsable », ou encore « l'enfantin ne sachant pas ce qui lui arrive »[1113]. Tel que déjà mentionné, Levinas prend le soin de spécifier que l'être féminin qu'il invoque dans ses textes n'a rien à voir avec le genre du même nom. Nous n'y reviendrons pas, ayant discuté ce point dans la première partie, si ce n'est pour dire que nous doutons que ces deux réalités puissent être entièrement distinguées. Quoi qu'il en soit, dans *Le toucher*, Derrida est loin de voir d'un bon œil cette détermination du « féminin », qu'il semble mettre sur le compte d'un imaginaire religieux qui se fait en effet de plus en plus insistant au fil des œuvres de Levinas. Cela serait par ailleurs révélateur de l'influence chrétienne dans la réflexion philosophique occidentale sur le corps, que Derrida semble désapprouver. Tout laisse penser que ce fond religieux serait commun à Levinas et à Nancy, quoique avec des nuances qui s'avèreront décisives. Pensons ici à la pensée nancyenne de « déconstruction du christianisme » comme « ex-cription » de soi, que nous avons évoquée brièvement.

Ainsi que nous l'avons mentionné, l'ambiguïté de la catégorie du « féminin » tient à sa temporalité indéterminée : d'une part le « féminin » appartient au présent antérieur et réfère à une modalité d'exister qui est en deçà de la phénoménalité, une sorte d'immanence ou d'« ultramatérialité exorbitante » qui rappelle l'anonymat de l' « il y a » avant que quelque existant ne se soit posé dans l'être; d'autre part le corps féminin fait signe vers « un futur au-delà du futur », une temporalité pure qui correspond à la promesse de l'infini messianique, espoir de justice que colporterait l'enfant, toujours un « fils », qui pourrait naître du rapport érotique. Comme s'il y avait un danger de se complaire dans le plaisir de la chair, laissant ainsi entendre que la procréation serait la finalité de la caresse érotique ou encore la seule prérogative de

[1113] *Idem*, p. 295.

l'aimée, logique instrumentale qui relève de l'économie du « même », que toute la conceptualité levinassienne s'est employée pourtant à défaire. Derrida écrit à ce effet: « D'où l'extraordinaire "équivoque" (c'est le mot de Levinas, à plusieurs reprises), qui marque toute cette approche de la caresse voluptueuse. Équivoque car ce qui filtre à travers le visage excède le visage. La caresse comme la chair […] inquiète tout ce qui, dans les analyses de Levinas, s'ordonne au visage. C'est-à-dire presque tout. »[1114] Derrida est ici interpellé par cette modalité singulière de la caresse érotique qui « excède le visage ». Or, poursuit Derrida, l'« exorbitant » que Levinas attribue à l' « ultramatérialité » de la chair, ce qui est la modalité du corps féminin dans *Totalité et infini*, « fait signe vers ce que nous reconnaissons chez Nancy au titre de l'hyperbolique et de ce qui, ne dépassant pas tout vers le n'importe quoi et le n'importe comment, est *exactement excessif* et rigoureusement paroxystique. »[1115]

On comprend qu'il s'agit dans les deux cas d'écritures excessives. C'est néanmoins la rigueur de l'écriture nancyenne que Derrida semble vouloir souligner. « L'*exactitude*, écrit-il, c'est *son* mot et c'est *sa* chose. » Et plus loin : « Il faudrait donc expliquer, c'est peut-être la seule ambition de cet ouvrage, ce qu'il entend par *exact*. Je crois cela assez nouveau. Comme une résurrection. Exacte est la probité de sa signature. »[1116] Nancy aurait su rendre à ces mots qui semblent intimider Derrida, être, sens, corps, etc, leur « exactitude excessive ». L'on sait que si la pensée de Derrida agace certains lecteurs, trop paresseux, dirait-il, c'est à cause de sa plume souvent hésitante, pensons aux expressions « ni...ni », « x sans x », « comme si » qui abondent dans ses textes. Pourtant chaque mot y semble soigneusement cogité, calculé. Si dans ce texte c'est l'écriture de Nancy qui semble recueillir les faveurs de Derrida, rappelons que dans son

[1114] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 95.
[1115] *Ibid*.
[1116] *Idem*, p. 17. Italiques dans le texte.

essai d'hommage à Levinas, de 1980, « En ce moment même dans ce texte me voici », il s'émerveille devant l'écriture levinassienne qui performerait en quelque sorte le mouvement éthique que son œuvre s'emploie à décrire. Tout ceci laisse penser que ce « dialogue virtuel » au sujet du toucher que Derrida se plaît ici à imaginer entre ses deux amis philosophes concerne l'hyperbole de leur écriture afin de rendre un mouvement de transcendance que tant Levinas que Nancy percevraient dans le corps. Qui plus est, le corps dont il est ici question entretient un lien équivoque avec la question de la féminité, si on acquiesce à la féminisation de « Psyché » par Nancy, geste dont il convient de se demander s'il est bien de Nancy ou plutôt de Derrida.

Si Levinas est séduit dans un premier temps par les possibilités qu'il entrevoit dans la caresse érotique, il regrette que le mouvement transcendant de l'amour érotique se brise dans l'immanence, les deux amants se complaisant dans la jouissance érotique qui n'est finalement pas une ouverture à l'autre mais un retour à soi : « Comme si la trop grande audace de la transcendance amoureuse se payait d'un rejet en deçà du besoin, écrit-il.»[1117] Et c'est la volupté féminine qui porte le poids de cette dévalorisation de l'amour érotique. « Pourquoi donc ? », demande Derrida qui remarque du même geste le point de vue masculin à partir duquel cette phénoménologie de l'éros est conduite, le caressant étant le sujet masculin, ce qui est suggéré par la syntaxe féminine de l'aimée caressée qui porte le poids de la profanation du visage éthique, car Levinas écrit bien « l'Aimée »[1118]. « L'analyse en est signée d'un seing masculin. Il y a là un *point de vue*, ou un *point de contact* (le contact qui touche sans toucher l'intouchable). Et ce

[1117] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 232. Extrait cité par Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 101. Rappelons que chez Levinas le registre de la jouissance relève de ce qu'il appelle l'« économie du même » ou l'ontologie, en tant qu'elle déploie la constitution et la consolidation de soi qui concerne la satisfaction des besoins, à la différence de l'existence éthique qui est vivre pour autrui.

[1118] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 286. Cité par Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 101, qui écrit : « Cette féminité de l'Aimée (Levinas ne parle jamais me semble-t-il, de l'Aimé)… ». Voir aussi p. 102.

privilège discursif paraît à son tour intouchable. »[1119] Derrida estime problématique ce privilège masculin ainsi que l'association dans le texte levinassien entre la relation érotique et le féminin qui incarne l'équivoque même. Ceci lui fait dire que le féminin signifie le lieu de la « contradiction » de la « logique formelle » : « violable inviolable, touchable intouchable, *Epekeina tes ousias*, mais cette fois ce n'est pas bien, ce n'est pas le Bien. »[1120]

Si nous insistons ici, c'est pour attirer l'attention sur cette association entre les motifs de la pesanteur et de la corporéité, autant chez Levinas que chez Nancy, pour dire une sensibilité de l'excès, dont témoignent leurs écritures hyperboliques. Le « poids exorbitant » ou l'« ultramatérialité » féminine évoque chez Levinas l'expérience pure, si une telle chose existe, ou encore le fait brut d'exister qui réfère dans ses premiers essais à l'immanence d'un être clos sur lui-même. Levinas écrit en effet : « la volupté est une expérience pure, expérience qui ne se coule en aucun concept, qui demeure aveuglément expérience. »[1121] Dans *Autrement qu'être*, la maternité atteste de la gravité d'une corporéité pour l'autre, et souvenons-nous que Levinas invoque alors une matérialité plus originaire que la nature. Nancy conçoit également le réel en termes de poids, « chose pesante », dit-il dans *Le poids d'une pensée*, où il décrit l'opération de penser comme « pesée »[1122]. C'est cette coappartenance de la pensée et de la pesée qu'essaie de rendre l'écriture « exacte » de Nancy, affinité dont atteste par ailleurs l'étymologie des mots penser et peser[1123]. Cet essai nancyen date de 1970, lorsque la figure de « Psyché » est apparue

---

[1119] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 96. Italiques dans le texte.
[1120] *Idem*, p. 102.
[1121] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 287. Cité par Jacques Derrida à la page 98 de *Le toucher*. Et un peu plus loin dans le texte : « La non-signifiance de la nudité érotique ne précède pas la signifiance du visage, comme l'obscurité de la matière informe précède les formes de l'artiste. Elle a déjà les formes derrière elle, elle vient de l'avenir, d'un avenir situé au-delà de l'avenir où scintillent les possibles. »
[1122] *Cf.* Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 87.
[1123] *Idem*, p. 87-89.

dans son texte, donc bien avant qu'il ne pense explicitement le toucher. « Un corps toujours pèse, ou se laisse peser, soupeser. », dira-t-il plus tard dans *Corpus* où, comme Derrida le fait remarquer, les opérations tactiles convergent vers « l'acte de peser » le corps : « Que la pensée soit étendue ou qu'elle pèse, nous sommes apparemment passés, chemin faisant, de l'étendue d'une Psyché (l'âme ou la pensée "est" étendue) au poids, au poids du corps ("un corps toujours pèse") comme au poids de la pensée. »[1124] Les deux philosophes penseraient l'être en termes de pesanteur, une espèce inédite de matérialité, sauf que l'être prend dans la pensée de Nancy la structure de l'ouvert, de ce qui est de soi écarté, alors que cette « extériorité » est attribuée par Levinas à l'Autre et qu'il conçoit l'être comme un enfermement en soi. Il reste encore à déterminer comment tout cela se rapporte à l'infinité que Derrida voudrait nous faire voir dans leur toucher, qui semble concerner au plus haut point leur manière d'écrire.

En effet, la pensée ontologique de Nancy comme l'éthique de Levinas conçoivent le toucher en tant que contact de l'intouchable, qui semble évoquer une sensibilité à la limite du pensable. Ils comprennent tous deux le contact sensible comme une exposition à l'autre. Une différence de vue subsiste néanmoins. Pour Nancy, cela serait la structure même de l'être en tant qu'« être avec », et nous avons vu que cela peut s'entendre comme une ouverture à l'infini, potentialité contenue de manière quelque peu paradoxale dans la finitude de l'existence, « infinité excroissante » écrit Nancy au sujet de la création écotechnique du « monde des corps ». Pour Levinas, l' « infini » décrit le temps de l'autre, le mouvement d'ascendance éthique contenu paradoxalement dans la corporéité, où l'existence égoïste se meut en responsabilité pour autrui. Pourquoi Derrida a-t-il mis côte à côte ces deux pensées de l'intouchable ? Pensons au souhait qui ouvre ce chapitre sur la caresse, voulant que l' « Éros » de l'un touche la « Psyché » de

[1124] *Ibid*.

l'autre. La phrase qui clôt le chapitre évoque, elle, le parjure : « Loi du tact : tout commence, et la fidélité même, et le serment, par un impardonnable parjure. »[1125] Cette phrase conclut un long développement qui suggère qu'il en irait d' « un *même* désir » dans la relation éthique et dans la relation érotique, bien qu'hétérogène : « Ce qui décrit la caresse, par exemple, dans les lignes que nous allons citer, comment ne pas y reconnaître la structure même de l'éthique ? Notre hypothèse alors ne nous oriente pas moins vers un "déjà éthique" de la caresse ou de la profanation que vers un reste de honte, de profanation, de trahison, et de parjure dans le respect de l'éthique. Dans les deux cas, n'est-ce pas, tragiquement, la même expérience caressante de deux "impossibles" ou de deux "impouvoirs" à peu près indiscernables ? »[1126]

Cette lecture conjointe de la caresse levinassienne et du toucher nancyen éclaire peut-être davantage sur le rapport entre Derrida et Levinas que sur une éventuelle rencontre entre Levinas et Nancy. « [U]n contact au cœur d'un chiasme », disait Levinas de leur relation[1127]. Déjà dans son premier commentaire de l'éthique levinassienne, Derrida s'en était pris, non sans une certaine admiration, à l'intransigeance de cette pensée qui avait eu l'audace de prétendre que la seule manière de respecter la singularité de l'autre était de rompre avec la pensée ontologique dans laquelle se dit pourtant toute la philosophie occidentale qui s'est révélée être une violence. Derrida ne pensait pas alors qu'on pouvait se passer du *logos* philosophique, aussi violent soit-il. Comme il ne pensait pas qu'on pouvait évacuer entièrement la violence de l'histoire des rapports humains[1128]. Son éthique de l'hospitalité, qui doit beaucoup à la pensée de Levinas, comme il s'agira de le montrer dans le prochain chapitre, s'inscrit en continuation avec cette intuition

[1125] *Idem*, p. 108.
[1126] *Idem*, p. 107.
[1127] Emmanuel Levinas, « Tout autrement », *op. cit.*, p. 89. Le texte « Tout autrement » fut initialement publié en 1973, dans la revue *L'Arc*, no. 35, p. 33-37.
[1128] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*.

précoce. C'est ce qui rend l'exigence de justice nécessaire et impossible à la fois. Derrida semble se saisir du prétexte de ce « dialogue virtuel » entre Levinas et Nancy, qu'il n'entreprend pas véritablement mais dont il se contente de signaler la fécondité, pour faire le point sur ce qui achoppe selon lui dans la conception levinassienne de la relation éthique, « bonté » que Levinas conçoit dans ses textes tardifs en termes de « sainteté », ce qui veut dire se dévouer sans réserve à l'autre. Derrida met cela sur le compte de ce qu'il appelle l'« ascendant religieux » de la pensée de ce dernier. « Nous avons cru y voir une fois encore à l'œuvre, peut-être une ascendance, voire plus d'un ascendant religieux, une filiation de fantasmes virils, paternels, fraternels, toujours phallocentré […] Je retourne donc, je me retourne vers Nancy. » Et quelques lignes plus loin, comme pour confondre encore plus le lecteur, il suggère qu'il en va possiblement d'un même mouvement dans les deux pensées : « Et puis le fonds religieux des deux penseurs est peut-être plus partagé qu'il n'y paraît au premier abord. Levinas s'amuse parfois, il le fit devant moi, il fait comme s'il jouait à confesser un catholicisme que Nancy, lui, dénie sérieusement. »[1129]

Nous avons là deux conceptions originales de la sensibilité, en tant qu'excès de soi ou passage à la limite, dans le but d'orienter la réflexion philosophique vers une autre pensée du sens, que l'un appelle ontologie et l'autre éthique, qui serait une autre expérience du désir. Les deux pensées de l'excès, de l'humain (?) si on suit la logique de la technè jusqu'au bout, et vers l'humain, l'offrande de soi de la responsabilité éthique étant le véritable sens de l'humain pour Levinas, se soutiendraient-elles d'un même fond religieux, un christianisme que Levinas, à la différence de Nancy, avouerait ? La différence étant que Nancy pense cet excès de sens dans les limites de l'immanence du monde, qui est identifié à la réalité du partage qu'est le toucher. Ce n'est pas que Levinas renvoie à une existence au-delà du monde, mais l'altérité infinie d'autrui

[1129] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 109-110.

dans le face-à-face se fait l'écho d'un sens transcendant les rapports mondains. Difficile ici de faire abstraction de l'inspiration judaïque perceptible dans l'injonction éthique exprimée dans le visage, quand bien même Levinas s'efforce de lui donner une formulation philosophique. Alors que chez Nancy, les possibilités inépuisables de l'existence semblent être contenues dans le monde même dont l'origine est finie. Rappelons ici l'objection de Derrida dans « Métaphysique et violence ». À la conception levinassienne de l'histoire comme déploiement violent du même, Derrida oppose une notion d'historicité entendue comme le mouvement infini de l'altération du même[1130]. C'est peut-être cette finitude radicale, infinie, comme l'écrit Nancy, ainsi que la destitution de l'anthropocentrisme que Derrida semble, voire souhaite, lire dans le motif de la technique, qui donnent de l'avance ici à Nancy sur Levinas. Ces questions complexes, notamment en ce qui a trait à la problématique nancyenne de la « déconstruction du christianisme », par rapport à laquelle Derrida émet des réserves, mériteraient des éclaircissements supplémentaires qui dépassent cependant le cadre de notre étude.

3.3.2 « Il n'y a pas le "corps propre" »

L'intérêt philosophique pour la corporéité fut longtemps marqué par l'étude du corps physique, percevant le corps avant tout comme un objet extérieur qu'il fallait étudier comme tel, à « *la troisième personne* »[1131], comme le remarque Jan Patocka. C'est Descartes qui a introduit malgré lui au phénomène du « corps propre », bien qu'il n'ait pas pensé que l'expérience personnelle du corps puisse faire l'objet d'une connaissance objective et encore moins la fonder. Ce qui explique ses affirmations contradictoires quant à l'unité du corps et de l'âme, qui étaient pour lui des réalités bien distinctes, quand bien même l'expérience courante du corps, les

[1130] Voir ici Paola Marrati-Guénon, « Derrida et Levinas : Éthique, écriture, historicité », *op. cit.*.
[1131] Jan Patocka, « La phénoménologie du corps propre », *Études phénoménologiques*, no. 1, 1985, p. 46.

sensations de faim ou de douleur, aient pu laisser planer le doute quant à cette division[1132]. Ceci fait dire à Patocka que Descartes n'a pas eu le courage de sa découverte du « moi », restant sous l'emprise de la tradition philosophique, à la troisième personne. Ce sera l'objet explicite de la phénoménologie de s'intéresser à cette expérience singulière du « corps propre », à la fois moi sentant et chose du monde, d'abord avec Maine de Biran, Husserl, et plus proche de nous, Merleau-Ponty. Bien que ces pensées riches méritent d'être étudiées pour elles-mêmes, notre objet reste ici d'introduire à la pensée derridienne du corps. Nous allons donc nous limiter à sa lecture dans *Le toucher* des pensées de Husserl et de Merleau-Ponty, sans pouvoir toutefois nous appuyer sur les textes de ces derniers pour étayer le propos. Ce faisant nous reproduisons le geste de Derrida qui use de ces pensées du corps pour justifier la démarche de Nancy.

3.3.2.1 Le toucher comme paradigme du « corps propre »

Si ses considérations de la corporéité ont marqué la réflexion philosophique, il convient tout de même de rappeler que la pensée de Husserl est essentiellement une pensée de la conscience, si bien qu'il maintiendra le dualisme du corps et de l'esprit de la philosophie cartésienne, ce dont rend compte sa distinction entre le corps vivant (*Leib*) et le corps physique (*Körper*) que nous avons évoquée dans le premier chapitre. Cela étant dit, à la différence de Descartes, Husserl ne conçoit pas la conscience comme une structure close sur elle-même mais comme une orientation vers l'extérieur. En ce sens, le corps est à la fois le support ou la situation de la conscience, comme le dira Merleau-Ponty, étant en tant qu'organe de perception son point de référence ou d'orientation dans le monde, ainsi qu'un objet matériel de ce monde. C'est cette

[1132] Cette ambiguïté dans le propos de Descartes correspond à ce que Renaud Barbaras appelle une tension entre « le point de vue de l'entendement et celui de la "vie" » qui commandent des approches différentes du rapport de l'âme au corps. Renaud Barbaras, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », dans Jean-Christophe Goddard et Monique Labrune (dir.), *Le corps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, p. 243.

double expérience du corps en tant qu'il est à la fois sujet et objet de sensation que désigne le « corps propre ». Husserl pense malgré tout pouvoir distinguer entre ces deux réalités du corps et ainsi établir l'intégrité du « moi », en quelque sorte. Derrida affirme plutôt dans *Le toucher*, considérant le corps à partir d'une logique de la supplémentarité, la nécessité de prendre en compte la dimension originairement prothétique du « corps propre ». Il y argumente que l'expérience du toucher montre qu'une certaine confusion persiste entre le corps physique et le corps vivant, ce qui laisse entendre à une impropriété fondamentale du corps, alors que Husserl recourt au contraire au phénomène du toucher pour fonder l'expérience du « corps propre »[1133].

Dans *Ideen II,* Husserl renvoie à l'exemple bien connu des deux mains se touchant pour rendre compte de la réflexivité du toucher qui le distingue des autres sens. Lorsque la main droite touche la main gauche, ce ne sont pas ses propriétés objectives, tels le lisse ou le rugueux, qui retiennent l'attention comme cela est le cas des autres objets. La main touchée interpelle en sa qualité d'organe sentant, se sentant éprouver des sensations. Alors que ces propriétés physiques sont extérieures au corps touchant, la sensation d'être touchée est, elle, vécue de l'intérieur du corps. Ceci fait entre autres que cette main touchée est éprouvée comme « mienne ». C'est cette expérience de s'éprouver du dedans du corps que Husserl rend en termes d'animation du corps qui serait un trait distinctif de la sensation tactile. En effet, c'est en tant que « double appréhension » que le toucher se distingue des autres sens, à la fois sensation de la chosée touchée et sensation du corps sujet et objet de cette sensation[1134]. À cet égard, la réversibilité des rôles des deux mains en tant que main tantôt touchante tantôt touchée ouvre l'accès à la notion de

[1133] « À la fois *Körper et Leib*, ce supplément technique obligerait donc à reconsidérer cette distinction depuis un lieu d'altérité ou d'hétérogénéité qui n'est plus nécessairement et d'abord celui d'un *alter ego*, surtout dans la figure de l'autre homme ou de Dieu. On aura compris que là passe sans doute, selon notre hypothèse, la ligne de partage que nous cherchons à reconnaître. » Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 266.
[1134] *Idem*, p. 187.

la propriété de soi, dans la mesure où ce corps qui touche, c'est « moi », et ce corps touché est le « mien »[1135].

Bien que le toucher concerne le vivant en général, cette expérience de se sentir soi-même constitutive du phénomène du « corps propre » – ce que la réflexion phénoménologique après Husserl rendra en termes d'incorporation – serait le propre de l'*ego* humain, que Husserl comprend dans les suites de la pensée moderne du sujet comme liberté, spontanéité, pouvoir et volonté. Rappelons qu'Aristote fut le premier à remarquer l'excellence du toucher humain, plus développé que chez animal. Malgré l'originalité de sa démarche – pensons ici au procédé de réduction censé faire abstraction de tout ce qui conditionne la pensée – la phénoménologie va consacrer cet anthropocentrisme dans l'histoire philosophique du toucher. C'est sur ce terrain de la critique de l'« humainisme », comme il écrit pour souligner qu'il en va de la main connaissante, que Derrida engage maintenant sa critique de Husserl :

> Cette phénoménologie du psychique, du vivant, de l'animé en général (hommes *et* bêtes), ne semble jamais suspendre une *évaluation*, une philosophie téléologique de la vie. Si Husserl commence par l'homme, fût-ce par l'homme comme vivant naturel, s'il ne parle ici que de l'homme, ce n'est pas seulement en vertu d'un ordre des raisons phénoménologiques; ce n'est pas seulement en vertu d'un ordre méthodologique répondant à la question "par où commencer sinon par ce qui est le plus proche de qui pose ici la question ?", nécessité qui s'est imposée à Heidegger dans *Sein und Zeit*. Non, si Husserl commence par l'homme, par l'homme comme vivant naturel, s'il ne parle ici que de l'homme, c'est aussi en raison d'une hiérarchie téléologique ou d'échelle axiologique. En vérité, il sera toujours difficile de séparer, en leur racine même, phénoménologie et téléologie[1136].

Ce n'est donc plus seulement la possibilité d'une auto-affection pure du sujet

---

[1135] Cette propriété du « moi », qui relève davantage chez Husserl du phénomène de la présence à soi, reçoit chez Levinas une lecture plus matérialiste, pour ne pas dire marxiste, car il comprend la présence à soi comme une possession qui s'étend aussi sur les choses du monde. C'est ce que suggère la formule levinassienne d'« économie du même » à laquelle il recourt dans *Totalité et infini* pour rendre compte de la structure égoïste, voire violente, de l'existence, ou de la pensée ontologique qui appréhende l'*ego* dans son rapport à soi, aux autres, et au monde, à partir de l'impératif de l'appropriation, ce que Levinas, au nom de l'altérité irréductible de l'autre, entend dépasser dans un « exister pour l'autre ». *Cf.* la deuxième partie, « Intériorité et économie », de *Totalité et Infini*.

[1136] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 191, aussi p. 192-193. Pour le néologisme « humainiste », voir la page 176.

transcendantal que Derrida conteste, préoccupé qu'il est désormais par la détermination anthropocentrique du sujet. Rappelons que déjà, dans *La voix et le phénomène*, il avait contesté l'intégrité de la vie intérieure en montrant l'écart dans le mouvement de temporalisation de la conscience, qui correspond à l'écoulement des impressions sensibles, le sentir devançant ce qui est senti. Derrida y attire aussi l'attention sur le statut incertain de la matière sensible (*hylé*). Le contenu des sensations relève du vécu de la conscience sans pour autant en faire entièrement partie, renvoyant au dehors, au monde physique. Bien que conscient de cette opacité du vécu sensible, Husserl continuera d'affirmer la pure transparence à soi de la conscience. Derrida pense déjà que cette ambiguïté de la matière sensible rend problématique toute distinction entre l'intériorité et l'extériorité de la conscience, montrant que le monde extérieur habite d'emblée l'intériorité de la conscience. D'où sa conclusion dans l'essai de 1967 à la non-identité à soi du présent-vivant que Husserl prétendait identique à soi, et à l'impossibilité d'une distinction entre le corps physique (*Körper*), qui devait pourtant être suspendu pour dégager le champ du transcendantal, et le corps animé (*Leib*) dans le phénomène de la « voix ». Dans *Le toucher*, il s'agira de montrer avec Nancy que cet écart dans le soi ouvre à la supplémentarité technique et à la substitution, au point où certains s'inquiètent des effets d'une telle pensée qui rendrait l'humanité superflue : « il n'y aura plus de "moi" ou de "chair", mais seulement un réseau de prothèses techniques se greffant et se connectant sans fin à d'autres prothèses… »[1137] Avant de discuter de cette affirmation, regardons de plus près quelle est la stratégie argumentative de Derrida dans son commentaire du texte husserlien.

Son analyse du toucher chez Husserl, concentrée principalement à la « Tangente II » de la

[1137] Jacob Rogozinski, « Le chiasme et le restant, (la "phénoménologie française" au contact de l'intouchable) », *Rue Descartes*, Collège international de philosophie, 2002, vol.1, no. 35, p. 131-132.

deuxième partie de *Le toucher*, est une interprétation exhaustive de quelques passages clés des paragraphes 37 et 45 de *Ideen II* au sujet de la constitution du « corps propre ». Derrida y reprend pour l'approfondir le fil de sa critique de l'auto-affection développée dans *La voix et le phénomène*. Son analyse est principalement concernée par la centralité du toucher dans l'expérience phénoménologique du « corps propre », au point d'y voir maintenant l'expérience charnière de l'immédiateté de la présence à soi du sujet : « Coïncidence, plénitude intuitive, immédiateté directe, voilà ce qui, selon Husserl, caractériserait l'expérience du touchant-touché. »[1138] En ce sens, la pensée du toucher viendrait consolider l'autorité du regard dans la tradition philosophique. D'où son néologisme d'« intuitionisme haptique », qui suggère notamment que la donation intuitive, qui est le principe phénoménologique par excellence voulant que l'objet se donne au regard « en chair et en os », sans médiation, se soutiendrait en fait du toucher qui viendrait en quelque sorte remplir l'intuition (la vision). Dans les mots de Derrida : « chez Husserl, comme chez Platon et comme chez tant d'autres, l'autorité de la figure "eidétique" et de l'intuitionnisme optique, la philosophie implicite du regard s'*accomplit* toujours et nécessairement, si paradoxal que cela paraisse, elle s'affermit et se confirme sans cesse dans un remplissement tactile de l'intuition et dans l'hyperbole d'un haptocentrisme continuiste. »[1139] Ce qui expliquerait par ailleurs l'excellence du toucher humain, les animaux n'étant pas doués d'intuition pleine et immédiate[1140].

Pour étayer sa critique de la pureté de l'auto-affection de ses textes précédents, Derrida

[1138] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 197.
[1139] *Idem*, p. 185-186.
[1140] Il est à remarquer à cet égard que par-delà la critique que Levinas adresse dans *Totalité et infini* à la phénoménologie husserlienne, c'est néanmoins à la main qu'il se rapporte pour rendre compte de l'appréhension et de l'appropriation du monde par le travail. Se rapporter ici à la deuxième partie, « Économie et vie intérieure », de *Totalité et infini*. Derrida dirait ici que c'est encore une preuve de l'« humainisme » de l'éthique levinassienne.

prend comme cible la localisation des sensations tactiles qui serait au fondement de la distinction qu'établit Husserl entre le « moi » et le « non-moi » dans l'expérience du toucher. Husserl distinguerait entre « deux expériences topologiques » : un espace extérieur au « corps propre » qui inclut les qualités physiques de la chose touchée et en un sens de la main, puisque les propriétés physiques de la main sont, comme celles de la chose, considérées comme extérieures au vécu de la conscience, et de l'autre côté « une surface et une intériorité phénoménologique de la main » relative à l'expansion des impressions sensibles éprouvées dans la main, et qui participent en ce sens de la sphère interne du vécu. Comme l'écrit Husserl : « Toutes les impressions sensibles relèvent de mon âme, tout ce qui est étendu relève de la chose matérielle. »[1141] Il en va donc dans l'expérience du « corps propre » d'un rapport à l'âme, ce qui rend le corps vivant. Derrida trouve paradoxale la nécessité dans l'interprétation husserlienne de l'expérience tactile de devoir passer par l'objet extérieur, ou encore le visible, pour établir la propriété du corps. Cela rend problématique, selon lui, toute identification dans l'expérience sensible de ce qui relève de la sphère intérieure de la conscience et ainsi du domaine du « propre », dès lors que les qualités physiques de l'objet et les impressions sensibles communiquent dans la surface de la main. Cela est d'autant plus étonnant que Husserl semble aboutir à une conclusion contraire lorsqu'il est question de la médiation de l'objet extérieur dans le sens de la vue. Il insiste en effet pour distinguer entre l'immédiateté et la « mienneté » du toucher, et la vue, à laquelle manquerait la coïncidence présumée du touchant-touché, étant donné l'impossibilité de « se voir voyant » sans la médiation du miroir. Qui plus est, les sensations de couleur ne sont pas localisées à même l'œil, comme c'est le cas des sensations tactiles. Ceci amène Husserl à préférer le toucher à la vue, du moins pour ce qui est de la constitution du

[1141] Extrait cité par Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 199.

« corps propre »[1142].

On sent bien la difficulté de l'analyse, qui est nettement plus complexe que ce que ces quelques paragraphes ont pu rendre ici : d'un côté, il s'agit pour Husserl d'établir l'immédiateté du « touchant-touché », en tant que sensation réflexive qui permettrait au sujet corporel de faire l'expérience de sa « mienneté », ce qui ferait la particularité du toucher parmi les sens; de l'autre, il est tout aussi nécessaire de maintenir distinctes les sphères du « moi » et du « non-moi » dans l'expérience du toucher pour établir l'intégrité du « corps propre », en tant que pure intériorité. Selon Derrida, cette difficulté ne fait que montrer l'impossibilité d'une auto-affection pure qui serait d'emblée une hétéro-affection, le « moi » étant toujours déjà investi d'altérité, ce qui rendrait néanmoins possible sa constitution en tant que soi. C'est ce dont rend compte sa formule d' « ex-appropriation » discutée au deuxième chapitre. De façon non moins ambiguë, cependant, Derrida pense cette altérité à la fois comme étant intérieure au sujet, en tant qu'écart constitutif du moi, et comme une altérité irréductible, voire une extériorité radicale, et il n'est pas toujours facile de savoir ce qu'il en est de la relation entre ces deux altérités. Comme il l'écrit :

> Précisons le sens ou l'orientation de notre question. Il ne s'agit pas de dénier la possibilité d'une expérience tactile du touchant-touché. Mais en prenant acte de ce qu'implique son exemple manuel ou digital (comme *meilleur* exemple, comme exemple paradigmatique ou « fil conducteur » de l'analyse), nous nous demandons s'il y a une pure auto-affection du touchant ou du touché, donc une pure expérience immédiate du corps purement propre, du corps propre vivant, purement vivant. Ou si, au contraire, cette expérience n'est pas déjà *hantée*, au moins, mais *constitutivement* hantée, par quelque hétéro-affection liée à l'espacement, puis à la spatialité visible : par où l'intrus, l'hôte, un hôte désiré ou indésirable, un autre de secours ou un parasite à rejeter, un *pharmakon* qui, disposant déjà de son logement dans la place, habite en revenant tout for intérieur[1143].

Ceci l'amène à dire que cette hétéro-affection appelle à une autre organisation de « tout ce champ dit *du* sens et *des* sens »[1144], une sensibilité plus qu'humaine peut-être, qui puisse aussi rendre compte de la relation à l'animal et de la place de la technique dans la vie humaine.

[1142] *Idem*, p. 196.
[1143] *Idem*, p. 205. Italiques dans le texte.
[1144] *Idem*, p. 206. Italiques dans le texte.

3.3.2.2 Husserl contre Merleau-Ponty

Si Merleau-Ponty remet en question le « préjugé idéaliste » de Husserl, la séparation entre le sujet et l'objet qu'il importe à ce dernier de maintenir, reconduisant celle de l'esprit et du corps au détriment de celui-ci, il le ferait au risque d'hypothéquer la distinction entre le sujet et l'autre, acquis de la phénoménologie husserlienne que Derrida souhaite, lui, préserver. D'où sa lecture sans doute sévère de la pensée de Merleau-Ponty dans ce texte. L'argument qu'il avance dans *Le toucher* étant que la pensée merleau-pontyenne du corps, malgré des avancées importantes dans la compréhension de la corporéité, telle la conceptualité de la « déhiscence » de ses derniers écrits, serait néanmoins tributaire d'une logique d'unité qui ferait reculer la réflexion phénoménologique du corps. D'où le geste paradoxal, selon lui, de Merleau-Ponty : « au moment d'orienter Husserl vers une prise en compte plus audacieuse de l'autre (d'un autre originairement en moi ou pour moi, etc.), au détriment d'un Husserl plus classique, plus égocentré, etc., on risque d'aboutir au résultat inverse. »[1145]

Avant d'aller de l'avant avec la lecture de Merleau-Ponty dans *Le toucher*, il convient de rappeler que dans « Violence et métaphysique », Derrida s'était porté à la défense de Husserl contre Levinas cette fois, qui reprochait à Husserl de méconnaître l'irréductibilité de l'autre, alors qu'au contraire Derrida percevait déjà dans la notion d' « apprésentation indirecte», qui est la manière dont Husserl conçoit la constitution d'autrui, le meilleur rempart contre l'assimilation de l'autre, démarche que Derrida s'emploiera par la suite à généraliser à l'expérience du « corps propre ». Cette notion de Husserl suggère que l'autre humain ne se donne jamais à ma conscience en « personne », comme c'est le cas des choses dans le monde. De même, le sujet ne peut pas avoir une intuition sensible de la vie intérieure d'un autre *ego* comme il peut en avoir une de son

[1145] *Idem*, p. 218.

propre corps. Ce qui fait que la donation de la corporéité de l'*alter ego* est indirecte et analogique, et passe par l'idée que le sujet se fait de la ressemblance des deux corps. Derrida soutient, comme le montre le passage tout juste cité, que cela est aussi le cas du rapport à soi-même, qu'il conçoit à la différence de Husserl comme un rapport d'altérité. Si certains aspects de la phénoménologie husserlienne doivent être problématisés, notamment son idéalisme transcendantal dans la mesure où celui-ci privilégie l'instance du sujet comme principe constituant, ou encore la détermination exclusivement humaine de l'*ego*, ses analyses de l'apprésentation de l'*alter ego* sont considérées par Derrida comme étant essentielles au développement d'une pensée hétéronome du corps, voire au façonnement de cet autre partage du sensible qu'il entreprend ici avec Nancy. À cet égard, le passage suivant est on ne peut plus clair :

> Eh bien, malgré toutes les différences qui séparent le discours que je tiens à l'instant d'un discours de style husserlien, et sans doute des grands massifs de la phénoménologie, je lui trouve plus d'affinité avec celui que Husserl maintient obstinément au sujet de l'apprésentation (et que je suis tenté d'étendre et de radicaliser, au prix des déplacements nécessaires, mais ce n'est pas le lieu d'y insister) qu'avec celui d'un *certain* Merleau-Ponty : celui dont nous suivons ici du moins le geste *typique* – typique parce qu'il se reproduit souvent chez lui, et chez d'autres, même si, d'où ma prudence respectueuse, il est loin d'épuiser ou même de dominer de part en part sa pensée[1146].

On aurait souhaité connaître un peu plus cet *autre* Merleau-Ponty que Derrida passe ici sous silence, au point de risquer de négliger des pans importants de la pensée de ce dernier, qui permettraient de montrer, comme plusieurs commentateurs le remarquent, que les deux pensées seraient peut-être plus proches que Derrida ne le laisse entendre ici, parenthèse que nous fermons aussitôt pour passer à ce qu'il souhaite plutôt nous faire connaître ici de cette phénoménologie du corps[1147].

[1146] *Idem*, p. 218-219.

[1147] Un peu plus loin dans le texte, Derrida laisse entendre que dans son essai *Mémoires d'aveugle* (1990) il s'engage plus profondément avec le texte de Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. *Cf*. *Le toucher*, *op*. *cit*., note 3, p. 234. Ce texte de Derrida ne sera malheureusement pas abordé ici. Notons seulement, pour ce qui est des rapprochements entre les deux pensées, que Marc Goldschmit, dans son livre d'introduction à la pensée de Derrida, suggère que son travail de

Derrida est concerné dans *Le toucher*, pour ne pas dire consterné, par la manière dont Merleau-Ponty infléchit la phénoménologique husserlienne du « corps propre » en direction d'une ontologie totalisante de la « chair », avec des connotations chrétiennes que le corps vivant n'avait pas chez Husserl : « Au moment même où Merleau-Ponty déclare commenter Husserl ou s'en inspirer, il prend littéralement à contre-pied, pour ne pas dire à contresens le texte de Husserl, écrit Derrida… »[1148] Un peu plus loin dans le texte, il laisse entendre que cette ontologie de la chair « mène à négliger ce qui n'est pas "chair humaine", hors du monde humain et parfois jusque dans le monde humain (le corps-*Körper*), la prothèse technique, l'animal dans le monde humain et hors du monde humain. […] [C]e même privilège anthropologique tend à laisser dans l'ombre l'historicité qui, de façon toujours prothétique, *produit-l'homme-et-la-technique*, ce que nous avons appelé d'un mot commun, à plus d'une reprise, l'hominisation ou l'émergence de la "main de l'homme". »[1149] C'est notamment à ce titre que la pensée merleau-pontyenne du corps intéresse ici Derrida, à côté de celles de Didier Franck et de Jean-Louis Chrétien que nous ne pourrons pas aborder ici, en tant qu'elles participeraient, à différents degrés, d'une certaine intériorisation du corps, que Nancy critique dans *Corpus* parce qu'elle compromettrait

---

« déconstruction » des textes s'apparente à la « pensée du dedans » de Merleau-Ponty, qui récuse toute position de « surplomb » des phénomènes étudiés. Voir Marc Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Paris, Pocket, collection Agora, 2003, p. 20-21. Bien que nous ne puissions pas nous consacrer à ce travail ici, signalons notre intention de poursuivre cette réflexion autour d'une rencontre entre Merleau-Ponty et Derrida, au sujet de leurs pensées respectives du corps et du sensible, dans une étude ultérieure. Remarquons à cet égard l'avance des penseurs anglo-saxons qui sont plus nombreux à avoir tenté de rapprocher les deux pensées. Pensons ici à Leonard Lawlor, *Thinking through French Philosophy*, *op. cit.*; Jack Reynolds, *Merleau-Ponty and Derrida : Intertwining Embodiment and Alterity*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 2004; Christopher Watkin, *Phenomenology or Deconstruction?*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

[1148] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 217.

[1149] *Idem*, p. 272. Cette notion d'« hominisation », que Derrida emploie à plusieurs reprises sans véritablement s'y arrêter, il la renvoie au travail de Bernard Stiegler. *La technique et le temps, tome 1. La Faute d'Épiméthée*, *op. cit.*.

l'extériorité du corps : « Les analyses phénoménologiques du "se toucher" retournent toujours en une intériorité première. Ce qui n'est pas possible. Il faut d'abord que je sois en extériorité pour me toucher. Et ce que je touche reste du dehors. »[1150] Ou encore : « L'incarnation est structurée comme une décorporation. »[1151] Et à Derrida de commenter à son tour : « À mettre de la chair partout, on risque de tout vitaliser, psychologiser, spiritualiser, voire réapproprier, là même où on parlerait encore d'une non-propriété ou d'une altérité de la chair. »[1152]

Ce motif de la « chair » serait le produit d'une association fallacieuse, que Husserl aurait désapprouvée, entre les sens du toucher et de la vue, et qui amène Merleau-Ponty à ignorer la distinction chère à Husserl entre la présence à soi du « corps propre » et l'accès indirect à l'autre. Cette critique de la réhabilitation de la vue par Merleau-Ponty peut surprendre, alors que Derrida vient de contester le privilège du toucher chez Husserl, si ce n'est qu'il s'inquiète que Merleau-Ponty ne transpose la réflexivité du toucher à la vision, minimisant ainsi la distance inhérente à la vision que Derrida souhaite préserver et étendre au toucher. Qui plus est, Merleau-Ponty interprète cette réflexivité en termes d'incarnation, formule étrangère au vocabulaire de Husserl et qui prépare celle de « chair »[1153]. La critique la plus sévère est le risque d'une confusion dans la

[1150] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 117.
[1151] *Idem*, p. 61.
[1152] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 267.
[1153] Jacques Derrida se saisit de cette occasion pour rappeler qu'il a lui-même eu recours à la terminologie de l'incarnation dans ses premiers commentaires de Husserl. C'est en un sens un retour critique sur son propre travail. « J'avais abordé ce problème de *Körper* et de *Leib*, d'un point de vue à la fois différent et analogue, dans l'Introduction à l'*Origine de la géométrie* de Husserl, puis dans *La Voix et le Phénomène* (et justement à propos d'une hétéro-affection au travail dans l'auto-affection pure du présent vivant). Je le soulignais à l'instant, ma perplexité [à propos de la pensée de Merleau-Ponty] représente d'autant moins une critique (à moins qu'elle ne soit déjà une autocritique) que j'avais moi-même dû traduire *Sprachleib* par "chair linguistique" et *die sprachliche Verleiblichung* par "l'incarnation linguistique"… » Voir *Le toucher*, *op. cit.*, note 3, p. 267. Il n'empêche que c'est au contact des travaux phénoménologiques, et notamment à cette problématique du corps propre, qu'il doit sa notion d'écriture, et en partie sa pensée de la

lecture mearleau-pontyenne de Husserl entre le « moi » et l'autre. Tout ceci viendrait du fait que Merleau-Ponty semble établir une équivalence entre la sensation de toucher ma main et le contact de la main de l'autre, ou encore laisse entendre que le sujet aurait accès à la vision de l'autre de la même manière que ses deux mains se touchent. Merleau-Ponty écrit en effet : « Je vois que cet homme là-bas voit, *comme* je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite. »[1154] Il serait ainsi « doublement infidèle à Husserl » pour qui la réflexivité était la particularité du toucher, et qui avait insisté sur l'irréductibilité de l'autre *ego*.

Ce n'est pas la question de l'orthodoxie interprétative qui inquiète Derrida comme il le fait remarquer, mais plutôt les conséquences de cette interprétation « active » de Merleau-Ponty, qui engage la réflexion du « corps propre » sur la voie d'une sensibilité originaire de la « chair ». Dans son étude inachevée, *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty attribue cette réflexivité sensible à l'être du monde, – c'est ce qu'il appelle l'invisible –, au point où la « chair » en viendrait à concerner toute expérience. Il n'en demeure pas moins que le toucher restait imminent pour Merleau-Ponty, toujours sur le point de se manquer en quelque sorte, lui qui insistait plutôt sur l'écart dans le toucher. Et ce serait notamment cet écart, ou l'intouchable dans le toucher et l'invisible dans la vue, qui creuserait la chair sensible de l'être. En fait, il y aurait selon Derrida deux tendances qui se rencontrent simultanément dans la pensée de Merleau-Ponty : « deux intuitionnismes de la "chair" », une qui privilégie la « coïncidence » de la sensation de soi, du monde et de l'autre, qui s'entrelaceraient pour composer la « chair » qu'est l'être en tant qu'originairement sensible, et une autre qui affirmerait l'inadéquation et la différence dans le sentir. Or, même lorsqu'il pointait vers cette « non-coïncidence » du sensible, Merleau-Ponty

---

« différ*a*nce ». C'est en tout cas ainsi que nous avons interprété sa démarche dans le premier chapitre de cette deuxième partie.

[1154] Extrait de *Signes* de Merleau-Ponty, cité par Jacques Derrida dans *Le toucher*, *op. cit.*, p. 223. C'est Derrida qui souligne.

n'aurait cessé, selon lui, d'affirmer la coappartenance du soi et du monde à une « chair » unique[1155]. Comme l'écrit Derrida :

> Qu'est ce qui (me) rend la lecture de Merleau-Ponty si malaisée ? Qu'est-ce qui fait de l'interprétation de son mode d'écriture philosophique une chose à la fois passionnante et difficile, mais aussi parfois irritante ou décevante ? Peut-être ceci, en un mot : le mouvement que nous avions évoqué, cette expérience de la coïncidence *avec* la non-coïncidence, de la coïncidence de la coïncidence *avec* la non-coïncidence, nous la retrouvons transférée dans l'ordre de la conséquence (inconséquente) ou de la continuité (interrompue) des énoncés philosophiques, et de façon non pas toujours diachronique, selon l'évolution ou la mutation d'une pensée, mais parfois synchronique. Faut-il en créditer le philosophe, comme je suis le plus souvent tenté de le faire, ou au contraire regretter qu'il n'ait pas pu procéder à une re-formalisation plus puissante de son discours pour thématiser et penser la loi sous laquelle il se plaçait ainsi, *préférant* toujours, au bout du compte, *en fait*, la « coïncidence » (de la coïncidence avec la non-coïncidence) à la « non-coïncidence » (de la coïncidence avec la non-coïncidence)[1156] ?

Quoi qu'il en soit des véritables visées du projet inachevé de Merleau-Ponty, le lecteur ne peut s'empêcher d'y voir des affinités avec la démarche de Nancy, alors que les deux philosophes font de l' « écart » dans le contact la modalité de l'être au monde, qui s'entend d'emblée comme rapport à l'autre. Or, malgré des orientations communes, les dispositions philosophiques des deux penseurs resteraient distinctes, et rappelons à cet égard que le style fait toute l'importance d'une pensée. Derrida écrit à ce propos : « Si elle n'est jamais pure ni purement réappropriable, la singularité idiomatique du geste ne se laisse pas séparer d'une scène, parfois d'une mise en scène, d'une stratégie, voire d'une *tactique* discursive. "Tactique", on le sait, ne fait pas signe vers le tactile mais vers l'ordre, l'arrangement, la disposition plus ou moins calculée. Plus qu'un style, plus qu'une *manière*, choses des doigts et de la main, c'est ici un mouvement du corps, une syntaxe qui calcule sans calculer, de tout le corps, "en chair et os", pour aborder les choses, pour

---

[1155] Jacob Rogozinski, « Le chiasme et le restant, (la "phénoménologie française" au contact de l'intouchable) », *op. cit.*, p. 130. Rogozinski, comme Renaud Barbaras d'ailleurs, atténue l'emphase que Derrida met sur la coïncidence du corps et du monde dans la chair, insistant sur le fait que cette complémentarité entre la sensibilité du corps et du monde se détermine comme « déhiscence » ou encore « différence des identiques ». Voir Renaud Barbaras, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », *op. cit.*, p. 279.

[1156] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 238-239. Italiques dans le texte.

être au monde, y toucher sans y toucher. »[1157] L'altérité dans le toucher dont parle Nancy serait plus radicale, d'un autre type, elle ne saurait se résorber dans une « chair » qui resterait peut-être encore trop humaine. Dans cette tradition « haptocentrique » comme Derrida dit, le *Corpus* de Nancy signifierait « un "*autre départ*" […] , une autre façon de procéder, une autre écriture […] , un autre geste de pensée qui est aussi une autre expérience du corps : un autre corps et un autre *corpus*. Pour l'annoncer brutalement, et en deux mots dont le sens reste largement indécidé, cette différence, cette partition, cette altérité des corps suivrait la ligne à peine visible et encore très énigmatique de la *technique* d'une part, et d'*un au-delà du christianisme* d'autre part.»[1158] Cette prise en compte de la dimension originairement technique du corps conduirait à penser le corps au-delà les limites de l'humain et du corps chrétien.

3.3.2.3 « Se toucher toi »

« ("Se toucher toi" et non "se toucher soi" ou même "se toucher lui, elle ou l'autre") »[1159], voilà comment Nancy conçoit et écrit le toucher. Ce serait en effet cette manière singulière, excessive, de « toucher à la langue » qui ferait la particularité de Nancy parmi les pensées anciennes et contemporaines du toucher, et qui le distinguerait d'autres réflexions critiques remettant comme lui en question l'unité ou la présence à soi du « corps propre », comme c'est le cas des derniers travaux de Merleau-Ponty ou des études contemporaines de Didier Franck et de Jean-Louis Chrétien. La syntaxe originale « se toucher toi » vient disloquer à même l'écriture la réflexivité supposée de l'expérience tactile, en tant que « l'interruption même, le passage *ponctué* de soi à toi au cœur de soi ». Comme le suggère ici Derrida, « seul le *se toucher toi* (et non "soi") peut y interrompre la réappropriation ou la réflexion absolue de la présence à soi, la vie pure ou la

[1157] *Idem*, p. 248. Italiques dans le texte.
[1158] *Idem*, p. 247. Italiques dans le texte.
[1159] *Idem*, p. 326. La parenthèse est dans le texte de Derrida.

mort pure : c'est toujours infiniment la même chose. »[1160] Dans *Corpus*, le « corps propre » s'espace et se dissémine à même l'écriture pour donner lieu à la multiplicité des corps, ce corps à corps de la langue que Nancy appelle « corpus ». « Il rassemble sans rassembler, sur le mot *corpus*, qu'on ne peut surtout pas traduire sans reste par corps, tous les langages qui viennent à « dire » cette dissémination. »[1161] Il appelle « ex-cription », comme nous l'avons évoqué, cette écriture qui dissémine et exproprie au lieu de signifier le corps, comme cela serait généralement le cas de l'histoire philosophique du corps. Nancy y soutient plutôt que le corps fait sens tel qu'il se déploie dans l'existence, à même l'expérience qu'on en a et au contact d'autres corps, fussent-ils vivants ou non-animés, en tant qu'ongles, poils, fluides, manger, souffrir, danser, greffes, etc. Éparpillé de la sorte, le corps n'est pas « mien », se produisant à la jonction d'une multitude de chaînes de contiguïtés qui scandent l'existence, où le biologique et le technique s'entremêlent. Ceci fait dire à Nancy qu' « il n'y a pas "le" corps, il n'y a pas "le" toucher, il n'y a pas "la" *res extensa*. »[1162] Cette façon d'écrire serait sa manière « typique » de déconstruire l'essence. Derrida tient à distinguer ici entre ce geste déconstructif de Nancy et sa « propre » formule indécidable, « s'il y en a », qui est sa façon de marquer d'indétermination tout savoir et d'interrompre le désir de certitude de la pensée afin de laisser un questionnement ouvert, et frayer la voie libre à l'événement[1163]. Si les deux formules mettent en abîme l'essence du concept, celle de Nancy nie

---

[1160] *Idem*, p. 306 et p. 326.
[1161] *Idem*, p. 320.
[1162] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 104. Extrait cité par Derrida dans *Le toucher*, *op. cit.*, p. 324. Comme le remarque Derrida, notamment, c'est la première phrase du dernier chapitre de *Corpus*, intitulé « Corpus », et qui se clôt par « Et toi » pour dire toute l'acuité de ce pronom « toi ».
[1163] Le « s'il y en a » « est une autre manière de décliner le "il n'y a pas "le"". Ce n'est pas la même, justement, et voilà deux gestes "déconstructifs" irréductiblement différents. Il reste que cette multiplicité s'annonce comme "déconstructive". » Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 323-324. Voir aussi Martin McQuillan, *Deconstruction without Derrida*, London/New York, Bloomsbury Academic, « Continuum Studies in Continental Philosophy », 2012, p. 19-20.

de la sorte toute possibilité de le penser, ce que l'indécidabilité maintient. Nous y reviendrons plus bas.

Poursuivons ici avec la syntaxe de Nancy qui écrit « se toucher toi ». Cette altération du corps ne le rend pas moins « mon » corps pour autant, ce qui explique la préservation du pronom réfléchi « se » du « se toucher toi ». « Mais bien sûr, il faut pour que je sois ainsi touché par toi que je puisse *me* toucher. Dans le "se toucher toi", le "se" est aussi indispensable que toi. Un être incapable de se toucher ne saurait se plier à ce qui le déplie absolument, au tout autre qui, comme tout autre habite mon cœur étranger. »[1164] Le toucher, c'est donc cet espacement de soi au contact d'autrui qui dispose l'existence au pluriel, en tant que co-existence, ou « être singulier pluriel » comme le dit une autre formule de Nancy. Nous avons déjà noté cette duplicité de l'altérité dans la pensée des deux philosophes, une altérité constitutive qui conditionne l'ouverture à l'autre étranger, ou n'est-ce pas plutôt l'autre qui force l'ouverture de soi ? Quoi qu'il en soit, Nancy insiste, le toucher n'est pas la fusion des corps, il y a toujours de l'intouchable dans le toucher, l'irréductibilité de chaque corps que le toucher ne peut entamer. Comme il l'écrit dans *Corpus* : « Jamais un corps ne "pénètre" l'ouverture d'un autre corps *sauf en le tuant* …Mais un corps

---

McQuillan suggère que cette précision de Derrida aurait des conséquences dramatiques pour le projet philosophique de Nancy comme pour son interprétation de la pensée de Nancy dans ce livre : « Now, technical as this might appear, I think it constitutes a considerable telling off for Nancy because it is not a quibble over a philosophical technique or syntagm but a correction of an entire way of thinking in Nancy. », p. 20. Sans pouvoir commenter cette remarque plus avant, mentionnons tout de même que c'est sur la syntaxe particulière de Nancy que Derrida entend attirer l'attention dans ce livre, à sa manière de « toucher à la langue » qui fait la singularité de son toucher.

[1164] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 327. Cette remarque de Derrida permet d'éclairer la critique que fait Jacob Rogozinski de la caresse levinassienne, qui s'entend dans *Autrement qu'être* comme exposition de soi. Rappelons en effet que ce dernier reproche à Levinas de ne pas prendre en compte l'écart dans le soi, inhérent à la pensée merleau-pontyenne du « corps propre ». La sensibilité comme vulnérabilité que pense Levinas dépossède le sujet, le privant des ressources pour s'ouvrir à l'autre. Se référer ici à Jacob Rogozinski, « De la caresse à la blessure outrance de Levinas », *op. cit.*, p. 134-135.

“dans” un corps, ego “dans” ego, ça n’“ouvre” rien : c’est *à même* l’ouvert que le corps est déjà, infiniment, plus qu’originellement ; c’est à même *ça* qu’a lieu cette traversée sans pénétration, cette mêlée sans mélange. »[1165] C’est aussi cela, le « toi » ou le l’être singulier.

Cette altérité irréductible qui espace infiniment, comme il dit, et empêche tout retour à soi, Nancy l’appelle le poids de la pensée, la « pesée » comme il le dit aussi. Cette formule saisissante, « se toucher toi », ce n’est donc pas seulement que le corps touchant et le corps touché ne coïncident jamais dans le toucher, ce que Merleau-Ponty a déjà montré, ouvrant la voie pour des pensées aussi audacieuses que celle de Nancy, ou encore de Levinas. Se touchant, le sujet corporel touche à la limite qu’est la singularité inappropriable de chacun. Cette altérité irréductible des corps, Merleau-Ponty ne l’aurait pas soulignée suffisamment, laissant entendre à une homologie entre mon corps, l’autre et le monde qui se tisseraient d’une même chair sensible unifiant, selon Derrida, les différences. Comme le remarque aussi Roberto Esposito, la phénoménologie de la chair, « n’a jamais su […] sortir de façon effective, non rhétorique ou littéraire, du circuit autoaffectif du corps propre. Tout engagée qu’elle est dans la recherche de la confrontation avec le corps de l’autre, la phénoménologie n’a jamais su penser à fond le rapport entre corps et altérité, l’autre du corps et l’autre dans le corps. Ce que, justement, Nancy définit avec le terme “écotechnie”. »[1166] Mettre le « toi » à la place de « soi », ce n’est pas seulement pointer à l’espacement au cœur de l’intimité à soi, c’est dire que toute existence est singulière, irréductible, donc inatteignable. C’est cela qui fait dire à Nancy que les corps sont impénétrables. Le « toi », c’est aussi pour impliquer le lecteur dans cette pensée du toucher en train de se faire, qui se passe entre « moi » et « toi », l’écrivain, le lecteur, l’ordinateur sur lequel je tape, le papier que je touche en lisant, etc., esthétique du toucher qui contraste avec le ton souvent neutre du

[1165] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 27-28. Italiques dans le texte.
[1166] Roberto Esposito, « Chair et corps dans la déconstruction du christianisme », *op. cit.*, p. 162.

discours philosophique. Ce serait aussi la marque d'une pensée à la fois rigoureuse (« pertinente » et « exacte », dit Derrida) et humble, à l'épreuve de la finitude qu'elle essaye de penser. « Elle *engage* justement le corps de la pensée et la pensée comme corps. Et si elle y engage, c'est qu'il y va d'un corps qui se cherche, d'un corps à penser ou à promettre, d'un corps à venir. »[1167]

Cette écriture qui fait sortir de soi, qui « ex-crit » tout ce qu'elle touche, en montrant ainsi que l'altération est la loi de toute appropriation, n'est pas sans faire penser au geste de pensée de Derrida lui-même, que ce soit la logique de contamination ou encore celles de l'« auto-immunité » et de l'« ex-appropriation », qui sont autant de marques d'une pensée finie, d'où la nécessité du supplément qui ouvre à la substitution prothétique. Ce qui semble être commun aux deux pensées, à supposer que notre intuition soit bonne, ce serait ainsi l'ambiguïté évoquée plus haut relative à cette impropriété originelle qui définirait le « propre » ou l' « auto » comme « hétéro », une altérité constitutive qui est à la fois intime et non appropriable, familière et étrangère, et qui rend toute existence à la fois singulière et substituable[1168]. Derrida remarque en effet : « la logique la plus surprenante de la substitution, partout où nécessairement elle opère, supposera la substitution des non-substituables, des uniques et des autres, des uniquement autres, *Être singulier pluriel*, dirait peut-être alors Nancy. »[1169] Cette dimension technique dans l'ex-cription du propre qui s'apparente, avons-nous suggéré, à la logique de l'expropriation originaire dans la pensée de Derrida, distinguerait la notion nancyenne du toucher des autres pensées

[1167] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 322. C'est Derrida qui souligne.
[1168] Il faudrait faire intervenir ici l'étude freudienne de l'idée de « *Unheimliche* », qui a été traduite par « inquiétante étrangeté ». L'expression française ne rend pas le génie du mot allemand qui dit à la fois l'étrangeté et le familier. Cela permet de saisir la manière derridienne de comprendre le propre comme étant d'emblée contaminé par l'impropre, ou encore son idée d'une altérité à la fois proche et irréductible. Nous remercions René Lemieux pour avoir attiré notre attention sur ce rapprochement.
[1169] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 218.

abordées dans le livre *Le toucher* : « En dehors de lui, et s'agissant au moins du toucher, qui a reconnu à cette supplémentarité *technique* du corps, comme il me semble toujours qu'on doit le faire (et c'est bien entendu ce qui m'oriente ici), son lieu d'essentielle et de nécessaire originarité ? »[1170]

Ce n'est pas dire pour autant que les deux gestes de pensée, de Nancy et de Derrida, se valent, car les deux semblent résister d'une main à une telle proximité, qu'ils revendiquent de l'autre. Paradoxalement, cette résistance concernerait la dimension déconstructive de leurs démarches respectives. En admiration devant cette pensée du toucher condensée dans la formule « se-toucher-toi », Derrida émet aussi le souhait qu'elle doive pouvoir se dire de tout vivant, laissant entendre, entre parenthèses, que ce n'est peut-être pas le cas de Nancy. « Aucune limite anthropologique ici, cela devrait *d'une part* valoir pour toute *vie* "animale" ou "divine", *et d'autre part, en conséquence,* faire de la vie du vivant en général un concept dérivé au regard de cette possibilité de se-toucher-toi. (Là je ne sais plus si Nancy me l'accorderait.) »[1171] C'est peut-être cela, la touche derridienne à la pensée du corps que l'œuvre de Nancy promettrait, en pointant vers le motif technique. La réflexion ébauchée dans ce livre difficile est trop riche ; plus qu'une introduction à la pensée déjà complexe de Nancy, elle fait l'histoire des notions du toucher et du corps dans la tradition philosophique, tout en étant aussi une explication avec la phénoménologie du « corps propre ». Comment prétendre y saisir ce qui appartient à Derrida « en propre », si ce dernier mot a encore un sens ?

Plutôt que de proposer un déploiement de la pensée proprement derridienne du corps, nous nous sommes contentée de dégager ces quelques traits qui nous semblent communs aux deux philosophes, l'impropriété originelle du « soi » et la supplémentarité évoquées plus haut. Ils

[1170] *Idem*, p. 251. C'est Derrida qui souligne.
[1171] *Idem*, p. 327. Italiques dans le texte.

composent ce que Derrida appelle dans ce livre le « survivre technique »[1172], une pensée de la vie qui n'est pas la « vie pure » comme présence à soi de la tradition que Derrida appelle ici « intuitionnisme haptique », tel qu'aura permis de le montrer son parcours de l'œuvre de Nancy. Derrida en radicalise les traits au-delà du vivant humain, comme le suggère la parenthèse dans l'extrait que nous venons de citer plus haut. Dans « Salve », le post-scriptum qui conclut le livre, Derrida pointe vers un toucher virtuel que rendent possible les nouvelles technologies, qui aurait échappé en un sens à Nancy dont la pensée serait toujours tributaire d'un « désir de présence », même si ce n'est pas le « même », soit l'identité à soi, de la tradition. Malgré ou grâce à toutes les contorsions qu'il y apporte, Nancy, à la différence de Derrida, tient à maintenir le vocabulaire du « propre », comme il tient aux mots « sens », « monde », « corps »… qu'il nous invite à repenser, bien qu'il faut avouer ici la difficulté de suivre les deux philosophes dans leurs (contre)hommages réciproques[1173]. Nous avons évoqué plus haut le « réalisme absolu, irrédentiste et post-déconstructif » que Derrida prête à Nancy, alors qu'il admire sa « singularité idiomatique ». D'où la surprise de découvrir que Nancy décrit en des termes analogues le geste de pensée de Derrida, lorsqu'il remarque « son idiome barbare de la vérité », cette façon proprement derridienne de « toucher sans toucher » au réel, d'approcher et de porter à l'expression l'ouverture à l'être qui échappe à toute détermination : « Il ne s'agit ici que du réel : *res*, la chose-même en sa propre déflagration. La pensée de Derrida est un réalisme absolu du réel pur, c'est-à-dire du réel surgissant derrière tout : *réalisant* tout, n'étant donc rien de réalisé, étant le *rien*, la *res*, de la réalisation même. Non seulement ce réalisme affirme le réel, mais il y touche. Y toucher, ce n'est pas s'y fondre : c'est venir au contact, éprouver la poussée de l'impénétrable,

[1172] *Idem*, p. 31.
[1173] *Idem*, p. 337-338.

la chose ou l'être comme coup dur qui retentit. »[1174] L'essai « Borborygmes », dont est extrait ce passage, fut écrit en 1997 et publié en 1999, un an avant la parution de *Le toucher*, dont une première ébauche fut déjà publiée en anglais en 1992. Il est donc difficile de savoir s'ils se suivent. Quoi qu'il en soit, l'un comme l'autre font du toucher, « le geste ou le ton idiomatique », comme l'écrit ici Nancy, de leurs pensées respectives. Il en va dans ce geste du toucher, que les deux amis philosophes se prêtent ainsi mutuellement, d'un usage particulier de la langue, surchargée de jeux métaphoriques et de métonymies. Cette idiome « barbare » seul peut toucher au réel dans son ouverture même, pour porter à l'expression ce qui se dérobe ou résiste à toute entreprise de signification ou de nomination, ce que Nancy appelle la « chose même » ou encore le « rien ». C'est ce qu'Alain Badiou avait appelé, à propos du geste de pensée de Derrida, toucher à l'inexistant[1175].

Comment comprendre alors la protestation de Derrida contre cette opération figurale (ou la figuralité) dans la pensée de Nancy ? Si Derrida met Nancy à côté des grandes figures de la tradition philosophique, tels Aristote, Husserl, etc., ce qui pourrait aussi s'entendre en marge ou sur le bord, il ne cesse de s'inquiéter de l'implosion du toucher dans son œuvre au point où sa rhétorique tactile (son esthétique du toucher, ou son ontologie « poétique » comme l'avait appelé A. Von Rooden) risquerait de rendre le toucher non-opératoire, dans le sens qu'elle n'arriverait plus à dire le thème du toucher pour lui-même, si bien que Nancy écrit en effet dans *Corpus* qu' « il n'y a pas "le" toucher » ou « qu'il n'y a pas "le" corps »[1176]. Derrida écrit :

> Or Nancy joue de plus en plus à ce jeu, le plus sérieux qui soit. Il consiste à utiliser, comme si de rien n'était, cette figure commune et ancestrale du langage tactile pour attirer notre attention sur " 'le' toucher" lui-même – qu'il n'y a pas. Il investit cette invasion même, qui, peu à peu, nous empêche de distinguer entre le sens thématique et la fonction opératoire, entre le sens propre ou littéral de ce sens et toutes ses tournures tropiques. Quand cette indistinction devient troublante, on

[1174] Jean-Luc Nancy, *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, p. 62. C'est Nancy qui souligne.
[1175] Alain Badiou, « Derrida ou l'inscription de l'inexistant », *op. cit.*, p. 171-182.
[1176] Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p. 104, cité par J. Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 324.

> ne peut plus éviter de loucher sur cette double écriture. Touche-t-elle à quelque chose ? ou touche-t-elle au toucher lui-même…Quasiment compulsive, l'obligation de tout faire concourir vers le tactile ne manque pas d'avoir des effets destructeurs. Le lexique du toucher risque de se trouver ruiné par une dépense abusive, par une de ces inflations eschatologiques d'après guerre qui se dénoncent elles-mêmes en appelant désespérément une nouvelle ère, une nouvelle "provenance" aussi. La "déconstruction du christianisme", trouve peut-être là un de ses symptômes apocalyptiques : nous ne parlons que "toucher", or il n'y a pas "le toucher", il faudrait que vienne autre chose, quelque chose d'absolument nouveau, mais de plus ancien encore. Un autre corps, un autre corps pensant[1177].

Ce serait pourquoi Derrida dit préférer son propre geste de déconstruction[1178]. Malgré toute la fécondité de sa démarche qui interrompt l'histoire philosophique du toucher dans son accentuation de la présence immédiate de soi à soi, il y aurait des conséquences négatives au geste déconstructif de Nancy, à sa mise en évidence et à sa négation simultanées des concepts employés, comme si Nancy employait ces mots pour les mettre hors d'usage, voire hors de « soi », ou pour les « ex-crire », comme il dit. Martin McQuillan, qui voit dans cet hommage ni plus ni moins qu'une leçon de Derrida faite à Nancy, pour ne pas dire une correction, suggère en fait que Derrida reproche à ce dernier ce qu'on lui reproche le plus souvent, un langage allusif et métaphorique qui épuise le sens[1179]. Et pourtant, comme nous l'avons vu, les deux pensées de la déconstruction se font signe, s'écrivent l'une sur l'autre, comme le laisse entendre Nancy dans un autre texte consacré à la pensée de Derrida, « Sens elliptique » de 1990, où il devance en quelque sorte le geste de Derrida dans *Le toucher* : « Écrire sur Jacques Derrida : cela me paraît violent. Rien de plus banal que d'écrire "sur" quelqu'un, c'est-à-dire à propos d'une œuvre, d'une pensée. Derrida lui-même ne s'en est pas privé. Mais ici, pour cette raison où il s'agirait d'écrire sur *lui*, il a posé un piège. Son usage de la langue, sa passion d'en jouer, sa folie d'y toucher – violemment, toujours – dictent aussitôt qu'il s'agit d'écrire sur lui, sur son corps. Non le *corpus*, mais le corps.

[1177] Jacques Derrida, *Le toucher*, *op. cit.*, p. 303-304.
[1178] *Idem*, p. 324.
[1179] Martin McQuillan, *Deconstruction without Derrida*, *op. cit.*, p. 19-20.

Il s'agit de le passer à la machine de *La colonie pénitentiaire*, ou bien, encore, de le tatouer. »[1180] Il en va assurément d'un corps à corps dans cet échange entre les deux « philosophes-amis ». Catherine Malabou suggère que Nancy déjoue de la sorte la tentative de Derrida d'écrire sur lui dans *Le toucher*, appose une résistance au toucher derridien, et rappelle l'écriture derridienne à son corps[1181], laissant possiblement entendre qu'il est nécessaire de toucher à ces « grands » mots que Derrida s'efforce d'éviter d'employer.

Ouvertures : Un corps à penser, un corps à promettre…

Le premier chapitre de cette deuxième partie consacrée à la pensée derridienne du corps a permis de voir que c'est au contact de la phénoménologie husserlienne que Derrida développe les ressources de ce qui deviendra une des pensées les plus audacieuses de la philosophie contemporaine. C'est au détour d'un problème du corps qu'il a trouvé les concepts phares d'écriture et de différ*a*nce. C'est du moins ainsi que cette pensée s'est donnée à nous. Les textes des années 1960 considèrent le corps à partir d'une logique de supplémentarité qui révèle la différence au travail dans la présence à soi et l'identité. Les écrits ultérieurs du philosophe creuseront cet écart, ajoutant à la conceptualité de la déconstruction toutes sortes d'outils lui permettant de s'employer à la reconfiguration de l'espace discursif de la pensée métaphysique, afin d'y frayer une place à la singularité qui vient. Les questions de la langue, de la judéité, du féminin et de l'animal, ont permis de voir à l'œuvre ce geste d'écriture singulière qui espace le soi afin de le disposer et le rendre accueillant à la différence. Cela ne se fait pas sans une certaine violence ; à tout le moins, cela désarçonne les corps sentants, vivants, pensants que nous sommes.

[1180] Jean-Luc Nancy, « Sens elliptique », *op. cit.*, p. 325. Italiques dans le texte. *Cf.* Catherine Malabou, « Gré », *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, tome LVI, no. 636, mai 2000, p. 455-456.
[1181] Catherine Malabou, « Gré », *op. cit.*, p. 456.

Déjà dans ses premiers textes sur Husserl, à partir d'une perspective certes abstraite, Derrida affirme la nécessité de prendre en compte l'écart dans le soi qui ouvre à l'intrusion de l'autre, qu'il appellera plus tard la dimension prothétique de l'existence. C'est ce qu'il avait alors appelé l'« écriture », qui rend possible la constitution et la transmission du sens. Nous avons montré comment la problématique de l'écriture relevait d'une question de la finitude qui ouvrait sur l'infini. Dans sa critique de la phénoménologie husserlienne, Derrida réitère l'impossibilité de l'auto-affection pure, le moi étant toujours investi d'altérité, ce qui l'amène à parler plutôt d'une hétéro-affection. Or, cette altérité, et on pourrait dire ici, l'écriture, sont des « pharmaka », qui permettent et concourent à la constitution du soi et du sens, mais qui les disséminent également, ouvrant à des nouvelles possibilités qui peuvent néanmoins s'avérer anéantissantes. Il nous semble en effet que la question de la mort peut être interprétée dans ce double sens, chez Derrida, ce dont rend compte la notion de la survie qui consiste aussi en une dimension messianique que nous étayerons davantage dans la dernière partie. Au lieu de se méfier de cette supplémentarité de l'existence (technicité originaire, comme l'appelle Stiegler, ou encore prothétique), Derrida l'accueille comme une chance, voire la produit lui-même de façon performative.

En effet, l'intérêt pour cette altérité intime se complexifie d'une attention grandissante pour un autre irréductible, et l'on ne sait pas trop comment ces deux altérités se lient ensemble ou encore laquelle des deux a causé l'autre. Cet autre au travail dans le soi amène à revoir le partage du sensible et de l'intelligible au coeur des autres oppositions qui circonscrivent le *logos* philosophique, délimitant les possibilités de ce qui est pensable. Nous avons soulevé ici la question du vivant que Derrida nous impose de penser autrement. Il s'agit de montrer comment ce que la philosophie a conçu comme la vie humaine est tendu entre plusieurs dimensions qui complexifient la donne : l'animalité qu'on a le plus souvent voulu écarter, la technique, et même

le divin ou la transcendance. Tous ces aspects remettent en question les oppositions tranchées et doivent êtres pensés ensemble. C'est ce que veut dire pour nous l'apostrophe sur laquelle s'ouvre et se conclut le texte de *Spectres de Marx* : « apprendre à vivre enfin ! ». Une des critiques les plus importantes que Derrida adresse à la pensée phénoménologique du corps propre concerne l'anthropocentrisme. La vie doit être pensée, au nom de la vie même, du point de vue de l'autre, qui n'est pas une figure monolithique ni seulement spéculative, mais la mort, le spectre, la technique, Dieu, l'animal, l'autre humain. Les questions de la langue, de la judéité, du féminin et de l'animal ont en un sens montré que cet autre, c'est moi. C'est ce que Derrida retient de Husserl, l'altérité à la fois irréductible et intime de l'*alter ego*. Et c'est ce qui le distingue de Levinas, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre. Il appelle à l'animal et au féminin pour remettre en question le lien que pose la notion levinassienne du visage entre l'autre humain et le tout autre. Cela s'annonçait ou était du moins déjà perceptible dans son premier commentaire de Levinas, « Violence et métaphysique », où Derrida défendait la conception husserlienne de l'*alter ego* en montrant qu'elle résiste à la critique levinassienne. Dans *Le toucher*, on assiste à un geste analogue, où il joue en un sens Husserl contre Merleau-Ponty. Il y a certes, dans tout cela, de l'infidélité, du fantasme, de la fabulation, du style, de la métonymie, comme il le dit.

Telle est en un sens la problématique de l' « ex-cription » du corps propre et de l'écotechnie chez Nancy, ce qu'il appelle « le singulier pluriel », le partage du sens ou l'ontologie poétique. D'où l'importance à nos yeux de cette rencontre entre Nancy et Derrida autour du toucher, qui permet d'éclairer le geste de pensée derridien. L'être relève chez Nancy du faire, pour se produire au contact des corps. Le sens et le sensible sont ainsi à penser conjointement. C'est ce que dit en un sens la notion nancyenne de « pesée », qu'il substitue à la pensée. Or, le

corps, c'est l'écriture, le corps ex-crit, exproprié, disséminé. C'est ce à quoi s'emploie son *Corpus*, qui montre comment la pensée philosophique a procédé à une décorporation de la pensée en intériorisant le corps, alors que le corps, c'est l'ouvert, ce qui lie ensemble et ce qui amène à une singularisation de l'existence. Derrida s'en prend, lui, au motif de la chair qui spiritualise le corps, au détriment de l'aspect technique et du vivant animal. Une pensée de la justice, telle qu'il l'entend, doit permettre de rendre compte de cette dimension prothétique de l'existence, ce que ni Marx ni Nancy n'ont fait suffisamment, leurs pensées étant toutes deux, bien que différemment, tributaires d'« un désir de présence ». Il n'empêche qu'il voit chez eux des ressources pour penser la justice et la vie : la hantologie et le nouveau matérialisme, qui sont sa manière de reformuler les projets marxien et nancyen.

La ressource principale de Derrida, c'est l'écriture. Cela s'est imposé à nous dès le premier chapitre, où nous avons montré que la problématique de la constitution du sens et du signe participait du registre de la corporéité. L'écriture s'inscrit, au fur et à mesure qu'on avance dans l'œuvre derridienne, dans une démarche de singularisation, donnant lieu à l'invention d'une langue et d'une écriture idiomatiques. Or, la lecture de « Circonfession » a permis de voir comment cela relève d'une question de corporéité. Il en va d'abord d'une corporalité de la langue qui tient à des éléments de syntaxe, de textualité et de métaphoricité. La corporalité concerne aussi le registre de la sexualité et de l'affect. Derrida aime la langue. Il aime jouer avec, et jouit de son expérimentation de la langue. Cette question, nous l'approfondirons dans la dernière partie. Déjà, le deuxième chapitre a montré que cette dimension stylistique, esthétique, participe ou produit, donne lieu en tout cas, à une manière singulière de penser l'identité et l'appartenance, disloquant le soi à même l'écrit. Notre pari a en effet été de montrer qu'il en va chez Derrida d'un sujet qui est un corps pensant, d'où sa révolte contre Geoffrey Bennington qui a voulu le priver

de son corps, de ce qui fait la singularité de sa pensée, protestation qui a donné cette « Circonfession ». Derrida y montre que penser, c'est écrire ; qu'écrire, c'est s'écrire ; que s'écrire, c'est s'altérer. Cela, la belle et saisissante formule de Nancy, « se toucher toi » le rend admirablement. Toucher, se toucher, n'est pas la fusion, mais plutôt toucher à l'intouchable. L'intouchable, c'est à la fois l'altérité intime et l'autre étranger. Cela veut aussi dire que la pensée se fait au contact et au rythme de l'autre. Cela donne des écritures qui tâtonnent, se cherchent, des pensées en train de se faire, et qui y invitent aussi le lecteur.

Nous nous sommes ainsi portée à la singularité idiomatique du geste d'écriture de Derrida à partir de la question du corps. Nous sommes prête à admettre la part métonymique de notre geste. Il n'empêche que c'est aussi Derrida lui-même qui dit dans l'échange de janvier 2002 avec Nancy, et qui porte le titre significatif « Responsabilité – du sens à venir », que penser et écrire le sens consistent en une manière particulière de toucher à la langue, de disposer et de décliner la pensée, en une ponctuation, et qu'en bref, il en va d'une question de corps. Dans *Le toucher*, il dit aussi du geste de pensée de Nancy qu'il consiste en « un autre départ », « une autre écriture », « un autre corps ».

Dans la dernière partie de la thèse, nous allons reposer ces questions du corps et du sensible à partir d'une perspective éthique et politique, afin de voir comment les pensées de Levinas et de Derrida ouvrent à de nouvelles avenues pour penser la question du sens et du vivre ensemble.

Troisième partie : Derrida lecteur de Levinas : la politique de l'hospitalité

C'est en s'adressant à Jacques Derrida que Jean-Luc Nancy ouvre sa conférence d'hommage à Emmanuel Levinas lors du colloque qui souligne le centenaire du philosophe, tenu en mars 2006 au Collège international de philosophie :

> Pour commencer sans ambages, permettez-moi d'associer au nom d'Emmanuel Levinas, qui nous rassemble, celui de Jacques Derrida. Il aurait dû être ici aujourd'hui – il aurait dû, c'est ce que nous disons en croyant avoir le droit d'adresser à la mort des exigences. Mais en vérité, nous avons ce droit, nous avons le droit de penser qu'il était exigible que fût présent le philosophe qui, voici plus de quarante ans, engageait avec la pensée de Levinas le dialogue et la *disputatio* les plus amples, les plus passionnés, s'efforçant dans une proximité extrême d'écarter les bords d'une distance, dans la fidélité, la ligne de fuite d'une infidélité dont l'unique souci était de faire raisonner plus loin, plus à distance ou plus ailleurs, le dire de cette pensée. De le faire revenir et retentir autrement, autrement même que lui-même[1182].

Ces mots rendent compte d'une manière autrement puissante et belle que nous ne saurions le faire de l'évidence de cette rencontre entre Jacques Derrida et Emmanuel Levinas, peut-être surtout auprès du public français. Plus que les mots, c'est le clin d'œil même de Nancy à Jacques Derrida qui nous importe ici. Ses mots permettent de voir qu'il en allait dans cette relation d'une « passion » de la part de Jacques Derrida. Les signes de cette affection se font sentir dès le premier texte que le philosophe a consacré à Levinas, « Métaphysique et Violence » de 1964, quand bien même c'est la remarquable rigueur et le ton critique de son commentaire qui ressortent le plus souvent dans la littérature secondaire, et qui a par ailleurs contribué à la notoriété de Derrida sur la scène philosophique française. Derrida n'a cessé depuis ce texte inaugural de revenir à Levinas, ce dont témoigne la constance de la référence levinassienne dans une grande partie de ses textes.

« Entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », dit bien le titre d'un entretien de Derrida avec Alain David pour le compte de la revue *Magazine littéraire*, qui préparait un

[1182] Jean-Luc Nancy, « Hors tout », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, *op. cit.*, p. 383.

numéro spécial sur Emmanuel Levinas. Le titre reprend une confidence de Derrida[1183]. Levinas avait parlé, lui, se référant à Derrida, du « plaisir d'un contact au cœur d'un chiasme »[1184]. « "Qu'en pense Derrida ?" […] fut une préoccupation constante, une inquiétude, une stimulation, pour Lévinas », confirme Alain David dans ce même entretien[1185]. Comment interpréter alors un commentaire comme celui de Jean-Michel Salanskis, qui, traitant de l'oeuvre derridienne, dit de la pensée de Levinas qu'elle « est si peu la sienne »[1186], ce qui l'amène à admirer :

> [L]a persévérance de la part de Derrida, depuis "Violence et métaphysique ", d'une part de parler de Levinas, d'autre part à enfourcher des thèmes qui le rapprochent de lui… Quel inconfort, peut-on deviner, mais quel courage et quelle juste appréciation de ce qui permet à son message de se poser et de se formuler, dans cette "habitation" quasi permanente d'un référent hostile ! Je pense que cette option de Derrida signifie que, profondément, il voudrait que ce qu'il a à dire s'accorde avec ce que disent Husserl et Levinas, comme sans doute Heidegger a profondément voulu que sa philosophie intègre et enveloppe harmonieusement celle de Kant (et avec aussi peu de chances d'obtenir un tel résultat). Et je salue la beauté de cette volonté[1187].
>
> Les auteurs qui lui conviennent, du point de vue de ce que l'on pourrait appeler sa *Stimmung* personnelle, sont plutôt Heidegger et Nietzsche[1188].

Ceci donne à croire que ce serait plutôt d'un « toucher sans toucher » dont il serait question entre les deux philosophes, comme le dit Derrida reprenant Nancy, ce que Levinas appelle ici un « chiasme ». Dans un autre contexte, Levinas avait parlé de « caresse » pour rendre compte de ce contact étrange qui consiste à toucher en ne touchant pas ou autrement. Le commentaire de J.-M. Salanskis est pour le moins inhabituel et contraste avec le consensus général, parmi les commentateurs, d'un rapprochement de Derrida à l'égard de Levinas. Ce qui

[1183] Voir l'entretien du philosophe avec Alain David, « Derrida avec Lévinas : entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », *op. cit.*.
[1184] Emmanuel Levinas, « Tout autrement », dans *Noms propres*, *op. cit.*, p. 89.
[1185] Alain David, « Derrida avec Lévinas : entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », *op. cit.*, p. 30.
[1186] Jean-Michel Salanskis, « La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du "linguistic turn" », dans Charles Ramond (dir.), *Derrida : la déconstruction*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 42.
[1187] *Idem*, p. 46 et p. 48. Il faut mentionner ici que contrairement à ce que pourrait laisser croire sa remarque, Jean-Michel Salanskis n'est nullement hostile à la pensée levinassienne pour laquelle il a montré beaucoup d'intérêt.
[1188] *Idem*, p. 42. C'est Salanskis qui souligne.

les distingue selon Salanskis serait une affaire de ton, ou de *Stimmung*, comme il dit. Or si Levinas accorde une place centrale dans son œuvre à la question de l'affect et de la sensibilité, cette dimension paraît à prime abord plutôt marginale dans l'œuvre de Derrida. Nous avons cependant entrepris de montrer que la démarche derridienne peut être comprise ainsi, comme le sous-entend le philosophe lui-même dans un autre entretien que nous avons déjà évoqué[1189]. La deuxième partie a permis de montrer comment une étrange complicité se met en place entre l'ordre affectif et l'ordre textuel dans l'écriture du philosophe. Nous y avons suggéré que le travail de la langue caractéristique de la démarche de Derrida doit être arrimée à la thématique de la corporalité.

Dans cette troisième et dernière partie, nous voudrions essayer de rendre compte plus en détail du contact des deux pensées. Nous avons déjà souligné l'importance de l'essai de 1964, « Violence et métaphysique », pour le cheminement philosophique de Derrida. Jean-Michel Salanskis assure qu'il a été tout aussi fondamental pour la réception de l'œuvre levinassienne, Derrida étant, selon lui, « celui par qui transite en France l'intérêt pour Levinas»[1190]. Et en effet Jean-Luc Nancy rend hommage à Emmanuel Levinas en saluant Jacques Derrida dans le passage que nous venons de citer. Comme on va le voir tout au long de notre discussion dans cette partie conclusive, il est difficile de dire où se situe exactement la ligne de partage entre les deux pensées. Dans ce premier texte, Derrida dit son étonnement devant l'audace philosophique de Levinas. Il avait très tôt perçu une tension entre l'inspiration judaïque de cette pensée, ce qu'il avait alors appelé une « pensée hétérologique », et le langage grec que Levinas employait pour communiquer l'injonction éthique qui l'habitait, une tension, en somme, entre l'esprit de

[1189] *Cf*. Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 34.
[1190] Jean-Michel Salanskis, « La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du "linguistic turn" », *op. cit.*, p. 15.

l'éthique levinassienne et la lettre de son texte. Et c'est à se demander qui se contredit le plus, Levinas, qui essaie de faire passer une conceptualité inspirée par l'enseignement des Écritures saintes dans le *logos* grec, ou Derrida qui se fait dans ce texte le défenseur de la raison philosophique[1191]. Quoi qu'il en soit, ce premier contact s'est avéré marquant pour les deux philosophes, comme cela a été souligné par plusieurs commentateurs. Stéphane Mosès note pour sa part que la pensée de Derrida évolue vers des thématiques considérées comme étant levinassiennes – la responsabilité, la justice, l'hospitalité – alors que Levinas se rend sensible aux enjeux de langage. « Il n'est sans doute pas illégitime d'associer cette révolution dans la pensée de Levinas à l'influence de certaines des critiques que Jacques Derrida lui avait adressées dans "Violence et Métaphysique", et en particulier celle-ci : comment penser l'universalité de la pensée, mais également la généralité, la société, la justice, à partir de la seule relation de face à face avec autrui[1192]? » C'est la diachronie entre le « Dire » et le « Dit » d'*Autrement qu'être*.

Ceci explique peut-être que Derrida ait consacré son *Adieu à Emmanuel Levinas* à la question de l'effectivité de l'éthique levinassienne, ce qu'il appelle le « hiatus » entre l'éthique et le politique, qui est une autre manière de poser la dialectique du Dire et du Dit. Nous verrons que ce passage de l'éthique au politique exige de l' « invention politique », expression que Derrida emprunte par ailleurs à Levinas. Fait significatif, Jacques Derrida intitule cette ultime adresse du nom d'*Adieu*, manière de souligner l'inflexion que donne Levinas à la notion philosophique de responsabilité, obligeant inconditionnellement à l'autre. Ce titre témoigne de l'importance qu'a pour lui cette pensée, et l'on comprend que cela ne concerne pas seulement son propre projet intellectuel. Cette admiration ne dispense toutefois pas du questionnement, ni de se montrer

[1191] *Cf*. Silvano Petrosino, *La scène de l'humain. Pensée grâce à Derrida et Lévinas*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2012, p. 85.
[1192] Stéphane Mosès, « Autour de la question du tiers », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, *op. cit.*, p. 240.

vigilant à l'égard de certains écueils que Derrida y constate également. En ce sens, cet *Adieu* met l'éthique levinassienne à l'épreuve de ses prémisses.

D'où notre intention de consacrer la discussion du premier chapitre de cette partie aux enjeux éthico-politiques qui relient les deux pensées. Une attention particulière sera accordée au texte d'*Adieu*, qui donne selon nous un bon aperçu de la proximité et de la distance des deux œuvres. Les thèmes qui ressortent dans ce texte, ceux d'hospitalité, de justice, de responsabilité, et de messianisme, seront approfondis en invoquant d'autres essais de Derrida, tels *De l'hospitalité*, *Force de loi*, *Donner la mort* et *Politiques de l'amitié*. Tous ces textes réfèrent d'une manière ou d'une autre à Levinas. Il ne s'agira pas ici de revenir sur les rapprochements que nous avons déjà tentés dans les chapitres précédents, le but étant plutôt d'introduire à la problématique éthico-politique de la pensée derridienne, le legs de Levinas en quelque sorte. L'intention est en effet de montrer comment l'éthique levinassienne résonne dans la pensée de Derrida et de montrer l'inflexion que Derrida lui fait subir. Deux thèmes nous semblent s'imposer à la discussion, soit la notion d'hospitalité que Derrida discute dans *Adieu* à partir du motif levinassien de l'« accueil », et la thématique de la justice qui est un enjeu majeur de la pensée politique de Derrida, à travers ce qu'il a appelé la « démocratie à venir ».

Nous verrons qu'au-delà de la proximité des deux penseurs, il y a une différence de ton qui persiste et qu'il importe de souligner. C'est ce à quoi s'emploiera le chapitre suivant, s'intéressant à la tonalité affective des deux pensées, une espèce d'inquiétude qu'on perçoit dans leurs textes respectifs, mais qui n'est cependant pas la même. Comme si la direction de sa pensée était plus évidente à Levinas, étant donné la spiritualité qui l'anime et qui se fait clairement entendre tout au long de son oeuvre, et ce alors même que le philosophe tenait à distinguer entre ses textes philosophiques et ses écrits proprement judaïques. L'injonction éthique de répondre de

l'autre est perceptible dès les textes de 1934-1935, bien qu'elle n'y soit pas encore articulée comme telle, et malgré les complications dans les essais de maturité qui s'y consacrent – évoquons la tension entre l'éthique et le politique autour de la question du tiers – la direction spirituelle n'est jamais mise en doute. Ce, alors que Derrida cultive depuis le tout début l'incertitude. Pensons à la contamination entre l'empirique et le transcendantal dans les premiers textes consacrés à Husserl, pavant la voie à l'indécidabilité qui deviendra la marque même de la déconstruction, et dont les enjeux se trouvent partout dans son œuvre, comme c'est le cas de la spectralité et du toucher virtuel par exemple. Il s'agit là d'une inquiétude que Derrida nous demande d'endurer plutôt que de penser. La discussion des expériences affectives de « mélancolie », de « tremblement » et de « passion » montrera ainsi que l'émotion est au coeur du travail de la déconstruction. Seront également approfondis ici les affects de « honte » et d'« amour » dans les deux oeuvres, interrogeant dans une dernière section le lien entre l'amour et la justice, où se révélera le rapport des deux philosophes avec la littérature.

Au terme de cette partie se dégage une expérience de la pensée comme geste. Il en va chez les deux philosophes d'une écriture vivante, qui tâtonne; d'une pensée se faisant à même l'écriture, et aux rythmes des expériences de la vie; en somme des corps pensants parce que sentants. Ce sont des écritures qui ont un pouvoir considérable d'affecter, qui s'adressent au corps du lecteur qui sort forcément transformé de sa lecture. C'est à ce niveau, celui de l'expérience affective, que se situe l'épreuve éthique à laquelle ces deux œuvres convient, révélatrice d'un processus de subjectivation qui s'ouvre à la rencontre d'autrui.

Premier Chapitre : Autour de l'Adieu

À partir du texte *Adieu à Emmanuel Levinas*, nous tisserons ce qui nous semble être la pensée éthico-politique de Derrida. L'intention est de montrer la proximité et la distance qui se creusent entre les deux œuvres. L'apport d'Emmanuel Levinas à cette inflexion de la pensée derridienne à partir du début des années 1990 est considérable. Derrida se montre de plus en plus attentif à des questions de justice, de responsabilité et d'hospitalité auxquelles l'a sensibilisé Levinas, et qu'il reformule à sa manière afin d'infléchir et ouvrir l'éthique levinassienne à l'altérité animale notamment. Cela nous semble caractéristique de la pensée levinassienne de la subjectivité, ou encore de la notion de « tiers » qui intéressera beaucoup Derrida. Nous grefferons aux questions discutées dans *Adieu* des éléments approfondis dans d'autres œuvres qui permettront de faire voir la complexité du questionnement éthico-politique de Derrida.

1.1 Le sujet comme « hôte »

Avant de procéder à une discussion des enjeux soulevés par Derrida dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, il convient de donner quelques indications sur le contexte et la structure du texte. Le texte d'*Adieu* fut publié en 1997, et se compose de deux écrits : « Adieu » qui est le texte de l'allocution prononcée par Jacques Derrida aux obsèques d'Emmanuel Levinas le 27 décembre 1995, et « Mot d'accueil », le texte de la conférence d'ouverture de Derrida au colloque du premier anniversaire de la mort de Levinas, tenu le 7 décembre 1996 à la Sorbonne. L'hommage de Derrida se présente comme une réflexion sur le mot « accueil », que Levinas a mis au centre de sa conception du sujet. L'importance du motif de l'accueil dans le texte de *Totalité et infini* amène Derrida, trente ans après l'étude critique de « Violence et

métaphysique », à y voir un « immense traité de l'hospitalité »[1193]. Bien que la notion d'hospitalité n'apparaisse qu'en conclusion du texte de *Totalité et infini*, sa portée ne fait pas de doute, selon Derrida, ce dont témoigne l'importance qu'y prend plus largement la notion d' « accueil ». Cette pensée de l'hospitalité serait le véritable legs, selon lui, de la pensée levinassienne. En bon héritier, Derrida cherchera à complexifier la pensée de l'hospitalité, puisque après tout, c'est Levinas même qui avait enseigné que la fidélité implique toujours une part d'infidélité. On lit dans « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » : « je rends hommage, le seul hommage possible à son œuvre, à ce que son oeuvre dit de l'œuvre : "L'œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du mouvement qui dans le Même va vers l'Autre. Elle exige par conséquence une *ingratitude* de l'autre." »[1194]

Dans le texte de Levinas, le thème de l' « accueil » rend compte de la détermination de la conscience comme ouverture à l'autre, ce qui est l'œuvre de l'autre. C'est la manière pour Levinas de reformuler l'idée phénoménologique d'intentionnalité, mettant l'emphase sur la passivité de la conscience, la faculté de réception étant conditionnée par ce qu'elle reçoit. C'est aussi une reprise de l'idée cartésienne, dans la troisième méditation, d'un infini qui se donne dans le fini et l'excède, où le désir d'infini est censé éveiller à la conscience à soi. Nous l'avons vu dans la première partie, la sensibilité n'est pas, selon Levinas, l'opposé de la rationalité, ni la passivité de l'activité. Derrida remarque à cet effet que pour Levinas la « raison *est* sensibilité ».[1195] C'est donc dire que la prérogative de l' « accueil » n'est pas l'initiative du sujet. « Ce n'est pas moi – c'est l'Autre qui peut dire *oui* »[1196], lit-on à en effet dans *Totalité et infini*. Derrida de commenter : « Si c'est l'Autre qui seul peut dire *oui*, le "premier" *oui*, l'accueil est

[1193] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 49.
[1194] *Cf.* Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », *op. cit.*, p. 162.
[1195] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 56. C'est le philosophe qui souligne.
[1196] Passage de *Totalité et infini* cité dans *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 52.

toujours l'accueil *de* l'autre. »[1197] Derrida montre de la sorte la tournure ou l'influence heideggérienne sur le motif de l'accueil : « finis et mortels, nous sommes d'abord *jetés* […]. Il faut *commencer par répondre*. »[1198] Dans son essai *De l'esprit*, Derrida s'était intéressé à l'articulation chez Heidegger entre le motif de la responsabilité et la question du langage, montrant notamment que le langage se conçoit comme réponse ou acquiescement à un appel originaire. C'est ce que Derrida reformulera en doublant le « oui » : « ce "oui, oui" qui répond avant même de pouvoir former une question, qui est responsable sans autonomie, avant et en vue de toute autonomie possible du qui-sujet, etc. »[1199] Ce clin d'œil à Heidegger dans le texte *Adieu*, au moment où il s'agit de discuter du motif levinassien de l'accueil, est peut-être sa façon de dire l'influence qu'avait exercée Heidegger sur la pensée levinassienne, qui s'est avéré, par-delà les critiques que Levinas lui adresse également, une source majeure d'inspiration. Derrida semble tenir à cette mise au point[1200]. Il n'empêche que c'est l'influence de Levinas que Derrida entend souligner ici avant tout, ainsi que le donne déjà à entendre son titre très évocateur *Adieu*, qui souligne le « oui » inconditionnel de Levinas à l'autre. C'est ce que Levinas entend par « a-dieu ». C'est ce oui à l'autre qu'il nous a confié en héritage, nous tournant le regard vers l'autre, nous obligeant à nous rendre attentifs à la souffrance de l'autre humain[1201]. À la différence du malaise et du regret que Levinas disait ressentir, lorsqu'il s'agissait de reconnaître sa dette envers Heidegger, Derrida dit « la chance de notre dette à l'égard de Levinas […] que nous pouvons, nous, […] assumer et […] affirmer, grâce à lui, sans regret, dans une joyeuse innocence de

---

[1197] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 52. C'est toujours Derrida qui souligne.
[1198] *Idem*, p. 53.
[1199] Passage cité par Jacques Derrida dans « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *op. cit.*, p. 275.
[1200] *Cf.* Joseph Cohen, Stéphane Habib, Raphaël Zagury-Orly, « Emmanuel Levinas : La métaphysique radicale », *Les Temps Modernes*, no. 664, mai-juillet 2011, p. 170-193.
[1201] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 26-27.

l'admiration. Elle est de l'ordre de ce *oui* inconditionnel dont je parlais tout à l'heure et auquel elle répond "oui". »[1202]. Voilà le geste essentiel de Derrida dans ce texte, peut-être le plus important de tous, qui répond « Me voici ».

L'*Adieu* de Derrida interprète la notion levinassienne de l'accueil comme une pensée renouvelée du sujet, permettant d'interrompre l'égologie de la tradition[1203]. Derrida y tient comme essentielle la section sur la « demeure » développée dans la deuxième partie de *Totalité et infini*, « Intériorité et économie ». Il y voit un autre rapport au lieu propre qui est un lieu qu'on ne possède pas. Levinas introduirait ainsi à une pensée du « chez soi » dont le sujet n'est plus le maître. Dans l'optique de la pensée levinassienne, le lieu où advient la subjectivité est d'emblée habité par l'altérité, le féminin. La « demeure » est en ce sens l'espace du féminin, qui rend possible le recueillement du sujet, et ainsi la constitution de l'intériorité. Fait nouveau dans l'histoire de la pensée, l'intériorité n'est pas conçue comme rassemblement mais comme exposition à l'autre. C'est donc cette conception de la subjectivité comme étant d'emblée expropriée, dépossédée de son lieu propre, que Derrida tient à mettre de l'avant dans *Adieu*.

Est-ce à dire pour autant qu'il acquiesce de part en part au sujet levinassien ? Silvano Petrosino écrit à ce sujet : « il me semble que l'adhésion de Derrida à Levinas – au-delà des sensibilités distinctes et de la distance évidente qui sépare les deux philosophes qui demeurent différents – tient en dernier ressort à une certaine idée de la "subjectivité", ou, si l'on préfère, une certaine conception de la "conscience" […] ou de la "structure générale de l'expérience" ou de l'"essence de l'humain", ou de l'"humanité de l'humain". »[1204] Nous pensons que c'est la structure de la subjectivité qui intéresse Derrida, ce dont il rend compte par la formule ambiguë

[1202] *Idem*, p. 26.
[1203] *Cf*. François Raffoul, « Chez lui chez l'autre », *op. cit.*.
[1204] Silvano Petrosino, *La scène de l'humain*, *op. cit.*, p. 137-138.

« chez soi chez l'autre » décrivant la situation de l' « hôte », davantage que la sensibilité humaniste de Levinas. Il nous faut ici réitérer notre réserve à imposer de la sorte une pensée du sujet à Derrida, alors que le philosophe n'a pas conçu son travail en ces termes. Silvano Petrosino souligne à son tour les réticences de Derrida à cet égard[1205]. Derrida s'est plutôt employé à la reformulation de la notion d'identité, qui s'en prend aux notions de « propriété », d'« appropriation », de « présence à soi » ou de « cogito ». N'empêche, et au risque de lui faire violence, nous pensons qu'une notion de sujet se dégage de son œuvre, et il nous semble important d'insister avec Jean-Luc Nancy sur le fait que Derrida n'a jamais œuvré à la destruction du sujet mais plutôt à son décentrement, comme ce dernier le dit lui-même par ailleurs lors d'un entretien avec Richard Kearney[1206]. François-David Sebbah décrit bien l'aporie du sujet derridien :

> À savoir : toujours le motif de la subjectivité a travaillé le texte de Derrida, autant qu'inversement ce dernier l'aura travaillé. Et cela n'a jamais été simple – c'est-à-dire orienté vers une solution sinon décidée, du moins décidable. Aussi la question du sujet nous semble constituer un point de souffrance – et sans doute de jouissance aussi – du texte derridien, auquel il ne cesserait de faire retour, sur lequel il ne cesserait d'insister, littéralement, d'" appuyer", comme on agace une *cicatrice* pour rejouer sans cesse l'expérience de la coupure au sein même de son recouvrement. En d'autres termes, la question de la subjectivité n'est-elle pas le point d'auto-affection de la pensée derridienne, sur lequel, à la fois le plus incidemment et le plus nécessairement – dans ce que Derrida nomme une "destinerrance" – elle ne cessera de se replier[1207] ?

Nous montrerons en effet dans le chapitre suivant comment les expériences affectives à l'œuvre dans les textes de Derrida se rapportent à la question du sujet, qui s'inscrit chez lui dans une démarche autobiographique et littéraire. Il s'agira pour l'instant de montrer avec Levinas

---

[1205] *Idem*, p. 140-141.

[1206] Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », Entretien réalisé par Richard Kearney, à Paris, en 1981, traduit de l'anglais par Corine Laidet, *Les Temps Modernes*, no. 669-670, juillet-octobre 2012, p. 28. Se référer au texte d'introduction de Nancy au numéro des *Cahiers Confrontation* consacré à la question du sujet, intitulé « Après le sujet qui vient ». Jean-Luc Nancy, « Présentation », *Cahiers Confrontation*, « Après le sujet qui vient », no. 20, hiver 1989, p. 7.

[1207] François-David Sebbah, « La subjectivité spectrale selon J. Derrida », *L'épreuve de la limite*, *op. cit.*, p. 213-214.

comment se met en place cette structure de l'intériorité ouverte sur le dehors, ce qui est selon Derrida l'œuvre de Levinas, dont témoigne le motif du « sujet-hôte » dans *Totalité et infini*. C'est depuis Levinas qu'on peut ouvrir à une autre pensée du sujet, insiste le texte d'*Adieu* qui évoque « une mutation discrète mais irréversible, l'une de ces puissantes, singulières, rares provocations qui, dans l'histoire, depuis plus de mille ans, auront ineffaçablement marqué l'espace et le corps de ce qui est plus ou moins, autre chose en tout cas autant qu'un simple dialogue entre la pensée juive et ses autres, […]. Cela est passé, cette mutation, cela s'est passé *par lui*, par Emmanuel Levinas, qui avait de cette immense responsabilité une conscience, je crois, à la fois claire, confiante, calme et modeste, comme celle d'un prophète. »[1208]

Les passages dans *Adieu* qui rendent compte de l'intérêt de Derrida pour le motif levinassien du « sujet-hôte » sont à cet égard nombreux. « L'hôte qui reçoit (*host*), celui qui accueille l'hôte invité ou reçu (*guest*), l'hôte accueillant qui se croit propriétaire des lieux, c'est en vérité un hôte reçu dans sa propre maison. Il reçoit l'hospitalité qu'il offre dans sa propre maison, il la reçoit de sa propre maison — qui au fond ne lui appartient pas. L'hôte comme *host* est un *guest* », commente Derrida[1209]. « Seul peut-être celui qui endure l'expérience de la privation de la maison peut-il offrir l'hospitalité », dit-il encore dans *De l'hospitalité*[1210]. C'est le « rapport difficile, ambivalent au lieu », comme le remarque fort justement Anne Dufourmantelle, que Derrida entend mettre de l'avant dans la pensée levinassienne de l'accueil. Elle explique : « Comme si le lieu dont il était question dans l'hospitalité était un lieu qui n'appartenait originellement ni à l'hôte ni à 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

[1208] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 25. C'est Derrida qui souligne.
[1209] *Idem*, p. 79.
[1210] Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 56.

accueil. »[1211] C'est donc dire aussi que le lieu où advient le sujet, fut-il sans propriété, est nécessaire pour offrir l'hospitalité, un « non-lieu », en somme, comme Derrida dit pour maintenir la référence au lieu[1212]. Ce serait faux de penser que Derrida récuse tout droit à l'intériorité, connaissant l'importance qu'il accorde au motif du secret. Seulement, explique-t-il dans *De l'hospitalité* : « pour constituer l'espace d'une maison habitable et d'un chez-soi, il faut aussi une ouverture, une porte et 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.»[1213] D'où l'importance à ses yeux de la réévaluation levinassienne de la subjectivité, accentuant que c'est l'autre qui ouvre l'intériorité à l'altérité. Ceci explique peut-être que dans *Adieu*, Derrida recule, si l'on peut dire, au sujet de la place du féminin dans la pensée levinassienne. Nous avons dit notre surprise de voir Derrida traiter *Totalité et infini* de « manifeste féministe » après avoir exprimé dans plusieurs textes son inquiétude devant certaines formulations de Levinas à propos de la féminité. Dans *Adieu*, il tient plutôt à montrer comment la figure féminine est intimement liée à la problématique levinassienne de l'hospitalité :

> …retenons seulement ceci, pour la trajectoire que nous esquissons ici : de quoi que nous parlions désormais, et quoi que nous en disions, il vaudra mieux se souvenir, fût-ce en silence, que cette pensée de l'accueil, à l'ouverture de l'éthique, se veut marquée par la différence sexuelle. Celle-ci ne sera plus jamais neutralisée. L'accueil absolu, absolument originaire, voire pré-originel, l'accueillir par excellence est féminin, il a lieu dans un lieu non appropriable, dans une "intériorité" ouverte dont le maître ou le propriétaire reçoit l'hospitalité qu'ensuite il voudrait donner[1214].

La catégorie féminine serait de la sorte au seuil de l'éthique. Et nous savons combien cet exister à la limite importe à Derrida, qui s'est toujours intéressé aux bords de la métaphysique,

---

[1211] Anne Dufourmantelle, dans *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 60-62.
[1212] Jacques Derrida et Richard Kearney, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 7-8, p. 13.
[1213] Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 57-59.
[1214] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 84-85.

voire qui a écrit littéralement sur les marges, et ce afin de déplacer les limites entre les genres, entre la philosophie et la littérature, ou encore entre l'humain et l'animal, pour ne s'en tenir qu'aux thèmes qui nous ont occupée ici. Rappelons à cet égard comment l'altérité féminine vient dans l'essai de 1980 consacré à l'écriture levinassienne, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », mettre le texte levinassien en abîme. D'où l'étonnement que le « retournement » de Derrida dans *Adieu* au sujet de la féminité chez Levinas a pu susciter chez ses lecteurs. Donnons l'exemple de Simon Critchley qui commente : "*I even have difficulty with Derrida's thought experiment (for it is nothing more than that) in* Adieu*, where he suggests reading Levinas on the question of the dwelling and the feminine, as a kind of* 'manifeste feministe'."[1215] Ce serait une de ces stratégies rhétoriques de Derrida qui ne reflète pas le fond, si l'on peut dire, de la pensée derridienne. Cette « expérience de pensée », comme l'appelle Critchley, n'est pas « rien », tel que l'insinue un peu trop rapidement ce dernier. Nous verrons un peu plus bas que Derrida se saisit de la notion levinassienne de justice dans *Adieu* pour porter l'éthique levinassienne d'hospitalité ailleurs, sur le terrain d'une politique conçue comme « invention ». Avant de préciser cette question, il faudra cependant en dire un peu plus au sujet de la notion derridienne de l'hospitalité, telle qu'elle se déploie au confluent de la pensée levinassienne de l'accueil que Derrida radicalise, la pensant comme épreuve impossible-possible. La particularité de sa notion d'hospitalité tient au fait qu'elle conjugue une dimension hyperbolique, l'injonction à une hospitalité inconditionnelle, avec une pragmatique, la nécessité du compromis. Comme d'autres thèmes développés à la même période, le don et le pardon, dont nous n'allons pas discuter ici, la notion d'hospitalité oeuvre à une pensée aporétique de l'impossible qui fait la particularité du geste derridien.

[1215] Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, *op. cit.*, p. 273.

1.2 Le paradoxe de l'hospitalité

Pour étayer les éléments ébauchés plus haut au sujet de la rencontre des deux philosophes autour du thème de l' « hôte », nous recourons principalement au petit texte *De l'hospitalité* auquel nous avons fait allusion déjà, édité à la même période qu'*Adieu*. Anne Dufourmantelle y invite Jacques Derrida à discuter de sa pensée de l'hospitalité, ce qui explique la composition singulière du texte – ce à quoi Derrida a habitué ses lecteurs – qui est distribué sur deux colonnes : la colonne gauche correspond au texte « Invitation » d'Anne Dufourmantelle où elle discute de la pensée derridienne de l'hospitalité, alors que la colonne droite est la reprise de deux séances du séminaire que le philosophe a consacré en 1996 au thème de l'hospitalité : « Question d'étranger : venue de l'étranger » et « Pas d'hospitalité ».

Anne Dufourmantelle entend montrer de la sorte la précieuse réévaluation que Jacques Derrida fait subir à la discussion philosophique de l'hospitalité. Dans son séminaire, Derrida donne l'exemple de la tradition grecque où l'accueil offert à l'étranger est lié à une condition de réciprocité et s'inscrit dans un droit familial qui ne concerne pas l'individu en sa singularité, mais s'intéresse plutôt aux enjeux de filiation et de généalogie. Le philosophe aborde ces questions à partir de la thématique du « nom », où se manifeste, comme on l'a vu, une tension entre la singularité et la généralité, dont rend compte sa distinction entre nom propre et signature. Le nom est à la fois donné et reçu. Il demande : « Donne-t-on l'hospitalité à un sujet ? 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 ou supposé) sujet, sujet de droit et sujet nommable par son nom de famille, etc. ? »[1216] La question de l'hospitalité demeure encore une question juridique chez Kant, à qui Derrida donne crédit d'avoir ouvert le droit à une

[1216] Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 31.

hospitalité au-delà de l'appartenance à un lieu, ce bien que Kant ait par le même geste confirmé le droit étatique. L'accueil donné à l'étranger demeure dans l'optique du cosmopolitisme kantien une mesure temporaire et est assujetti à des considérations politiques de souveraineté et de stabilité. L'hôte qui reçoit l'étranger se réserve le droit d'imposer des conditions à l'hospitalité. Or, insiste Derrida :

> [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. […] 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 demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom[1217].

Ainsi que le montre ce passage, Derrida distingue entre deux régimes de l'hospitalité. L'hospitalité au sens courant, ce qu'il appelle ailleurs une hospitalité d'« invitation », qui est de la prérogative de l'hôte qui reçoit en maître de la maison, obligeant l'étranger à acquiescer et à s'adapter aux habitudes de la place. Pensons aux politiques d'immigration qui sélectionnent parmi les demandeurs d'asile ceux qui correspondent aux critères établis d'avance, etc. Ceci n'est pas l'hospitalité telle que Derrida la conçoit. À cette acception courante, il oppose en effet une hospitalité de « visitation », un accueil inconditionnel qui n'implique pas de contrepartie[1218]. « Ces deux régimes de la 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. »[1219] L'arrivant n'attend pas, arrive sans s'annoncer, nous « tombe dessus »[1220]. C'est non seulement

---

[1217] *Idem*, p. 29.
[1218] Jacques Derrida, « Une hospitalité à l'infini », dans Mohammed Seffahi (dir.), *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Éditions La passe du vent, 2001, p. 123. Précisons par ailleurs qu'il est déjà arrivé à Levinas d'employer le terme « visitation » afin de rendre comme de l'épiphanie du visage. Voir Emmanuel Levinas, « La trace de l'autre », dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 271.
[1219] Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 75.
[1220] *Idem*, p. 97.

dire que l'événement de l'arrivant excède les capacités d'accueil du sujet ou les lois en vigueur dans une société donnée, mais que sa venue serait ce qui rend possible la constitution du chez soi, comme l'a bien montré Levinas, enseignant que le sujet se conçoit en réponse à une obligation contractée avant toute possibilité de choix. Dans *Adieu*, Derrida attribue explicitement cette hospitalité de « visitation » à Levinas. « Cette visite ne répond pas à une invite, elle déborde toute relation d'hôte à hôte. Elle *doit* l'avoir de tout temps, excédée. Son effraction traumatisante doit avoir précédé ce qu'on appelle tranquillement l'hospitalité – et même, si dérangeantes qu'elles paraissent déjà, et pervertibles, les lois de l'hospitalité. »[1221] Nous verrons cependant que Derrida procède à une radicalisation de la notion levinassienne d'accueil, montrant que c'est seulement en tant qu'expérience aporétique, impossible, comme il le dit, que l'hospitalité est possible. Déjà dans *Adieu*, Derrida suggère d'interpréter l'irruption du visage que pense Levinas en termes de visitation fantomatique :

> *Host* ou *guest*, *Gastgeber* ou *Gast*, l'hôte ne serait pas seulement un otage. Il aurait au moins, selon une profonde nécessité, la figure de l'esprit ou du fantôme (*Geist*, *ghost*). […] Il faut accueillir l'autre dans son altérité, sans attendre, et donc ne pas s'arrêter à reconnaître ses prédicats réels. Il faut donc, au-delà de toute perception, recevoir l'autre en courant le risque toujours inquiétant, étrangement inquiétant, inquiétant comme l'étranger (*unheimlich*), de l'hospitalité offerte à l'hôte comme *ghost* ou *Geist* ou *Gast*. Pas d'hospitalité sans cet enjeu de spectralité. Mais la spectralité n'est pas rien, elle excède, et donc déconstruit toutes les oppositions ontologiques, l'être et le néant, la vie et la mort – et elle donne. Elle peut donner et ordonner et pardonner, elle peut aussi ne pas le faire, comme Dieu non contaminé par l'être, n'est-ce pas la plus rigoureuse définition du Visage ou du Tout Autre ? Mais n'est-ce pas une appréhension aussi spectrale que spirituelle[1222]?

Nous ne pourrons pas nous intéresser ici à l'étude que Freud a consacrée au phénomène psychique de « *Unheimlichkeit* », qui nous entraînerait beaucoup trop loin. Mentionnons seulement que, tel que le mot allemand l'indique, qui contient une référence à la maison et au familier (*Heim, heimlich*), il en va d'une étrangeté à même l'intimité qui suscite tant l'attrait que

[1221] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 116.
[1222] *Idem*, p. 192-193. Italiques dans le texte.

la répulsion[1223]. Remarquons par ailleurs que c'est sous cet angle que plusieurs commentateurs conçoivent le geste de pensée de Derrida. Laissant de côté la dimension psychanalytique, nous allons plutôt essayer de penser cette « étrangeté » à partir des éléments déjà abordés. On pense évidemment à la thématique de la spectralité développée dans *Spectres de Marx* en dialogue avec Marx et dans une moindre mesure la phénoménologie husserlienne, qui vise à remettre en question la distinction entre présence et absence, réalité et phantasme, vie et mort. Cela participe d'une autre pensée du politique. Ce passage reprend aussi le jeu de mots entre fantôme et esprit (*Geist* et *Gespenst*), qu'on retrouve tant dans *De l'esprit* que dans *Spectres de Marx*. Plus proche de notre discussion, ici, le motif de l' « otage » allude au mouvement que subit la subjectivité levinassienne dans le passage d' « hôte », dans *Totalité et infini*, à « otage », dans *Autrement qu'être*. Dans *De l'hospitalité*, rappelant la proximité étymologique qu'avait déjà soulignée Benveniste entre les mots « hospitalité » et « hostilité », Derrida revient sur la violence qui accompagne l'accueil de l'autre. Nous l'avons dit, c'est l'invité « qui détient les clefs de la maison ». Certes, dans ses formes les plus courantes, cette violence est généralement l'œuvre de l'hôte qui soumet l'étranger aux lois de la maison et neutralise ainsi sa singularité. Mais Derrida, qui parle d'une « équivoque mise en demeure »[1224], entend plutôt attirer l'attention sur la violence de l'arrivant. L'hostilité est l'autre face de l'hospitalité, ce que le passage ci-dessous rend bien :

> C'est *comme si* l'étranger détenait les clés. […] 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 – qu'il 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[1225].

[1223] Cette idée freudienne permettrait, avons-nous suggéré, de rendre compte de la conception derridienne de l'altérité, intime et irréductible à la fois.
[1224] Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 97.
[1225] *Idem*, p. 109-111. Italiques dans le texte. Ces remarques s'imposent au philosophe suite à sa lecture du chapitre « Les Lois de l'hospitalité » de Klossowski. Voir aussi le texte de Derrida,

On voit déjà le vertige ou la situation impossible de cette épreuve d'hospitalité, telle que Derrida la pense, alors qu'il s'apprête à l'ouvrir même au fantôme. Ou n'est-ce pas plutôt le sujet qui devient le fantôme ? On comprend l'inquiétude qu'a pu susciter cet « exercice de pensée », pour reprendre l'expression de Critchley. On pourrait dire qu'à beaucoup d'égards le « fond » demeure levinassien. N'empêche, cette reprise par Derrida des motifs levinassiens, qui répète en réécrivant, a pour nous un effet de tonnerre. Comment ne pas frémir, voire « trembler » d'effroi, en lisant ces phrases ? Cela est du moins l'effet que le geste derridien produit chez nous. Or, cette emphase du propos levinassien, dans le passage de l' « hôte » à l' « otage », correspond aussi au renforcement de la figure du « tiers » dans *Autrement qu'être*, qui devrait en principe alléger le poids du sujet. Levinas développe la notion de « tiers » pour rééquilibrer en un sens l'asymétrie de la relation de face-à-face, bien que cela soit plus compliqué, ainsi que le montrera la discussion ci-dessous de la thématique de la « justice ».

Deux éléments s'imposent à la discussion, quant à la rencontre des deux pensées autour de la notion d'hospitalité. Nous avons vu Derrida traiter de l'inconditionnalité de l'hospitalité, ce qui peut donner l'impression que le philosophe « adhère soudainement » à l'altérité infinie de Levinas. Jacob Rogozinski écrit à cet effet : « tandis que Lévinas avait fini par entériner les critiques de Derrida en introduisant dans *Autrement qu'être* le motif de l'Autre-dans-le-Même, celui-ci paraît soudain adhérer à la thèse lévinassienne du tout-Autre… »[1226] Le fait-il seulement ? Il y a aussi les exigences paradoxales avec lesquelles doit composer la notion d'hospitalité, à la fois inconditionnelle et conditionnelle. Nous allons d'abord préciser le premier point.

« Responsabilité et hospitalité », dans Mohammed Seffahi (dir.), *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 140-141.

[1226] Jacob Rogozinski, « Le tournant de générosité », *Faire part : Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, 2005, p. 147.

Plusieurs commentateurs remarquent en effet l'inflexion de la notion derridienne d'altérité, qui coïncide avec ce qu'on a appelé le « tournant éthico-politique » de la déconstruction. Nous allons traiter de cela plus en détail plus bas dans le texte. Restons-en pour l'instant à la problématique de l'hospitalité qui nous occupe. Jack Reynolds s'explique mal le mouvement hyperbolique que subit la notion derridienne d'altérité dans la discussion des notions d'hospitalité ou de don, surtout lorsque l'on connaît sa critique dans « Métaphysique et violence » de l'autre absolu de Levinas, dont il avait souligné l'incohérence du point de vue du discours philosophique[1227]. Michel Wieviorka partage cette préoccupation, craignant que les valeurs de « pureté » et d' « infini » ne viennent embarrasser et surcharger inutilement une question qui est déjà fort complexe. « *Je ne comprends pas bien pourquoi les qualificatifs de "pur" et "infini" s'adjoignent à l'hospitalité, pourquoi ne pas en parler en tant que telle. Pourquoi ajouter ces qualificatifs lourds à porter ?* »[1228], demande-t-il. Comment entendre cette radicalisation du propos derridien ? Y a-t-il lieu de s'en inquiéter ? Certes, il s'agit pour Derrida d'insister à la suite de Levinas sur la singularité irréductible de l'autre qui ne peut / ne doit pas être approprié. Derrida distingue entre une altérité intérieure qui correspond à la dislocation originaire de la conscience qu'il avait développée dans ses commentaires de jeunesse de la phénoménologie husserlienne, bien qu'il ait aussi fait allusion à l'inconscient freudien, ou à la loi morale de Kant; et le « tout autre », dont le sens demeure indécidable, ce qui le distingue de la notion levinassienne chez qui l'altérité absolue du visage se rapporte à l'infinité de Dieu, que le visage révèle en quelque sorte. L'altérité du « tout autre » derridien réunit deux éléments qui

[1227] *Cf.* Jack Reynolds, "The Other of Derridean Deconstruction : Levinas, Phenomenology and the Question of Responsibility", *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*, vol. 5, 2001, http://www.minerva.mic.ul.ie/vol5/derrida.html, consulté le 14 septembre 2013.

[1228] Voir à ce sujet l'échange entre Jacques Derrida et Michel Wieviorka, « Accueil, éthique, droit et politique », dans Mohammed Seffahi (dir.), *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, *op. cit.,* p. 186. Italiques dans le texte.

semblent à prime abord contradictoires, la singularité irréductible de l'autre et un élément d'indétermination qui s'associe comme nous l'avons vu aux motifs de la technique et de la répétition. La notion d'« arrivant » que nous avons vu faire apparition dans la discussion de l'hospitalité conjugue ces deux éléments, de singularité irréductible et d'indétermination, c'est l'immigré, le fantôme, Dieu, l'animal, le mort, etc. On lit dans *De l'hospitalité* : « 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. »[1229] C'est donc dire que la notion levinassienne de l'altérité, déjà complexe, référant à la fois au prochain et à Dieu, se complique chez Derrida d'une dimension d'anonymat, d'où son « inquiétante étrangeté »[1230].

Pour y voir plus clair nous soumettons à la discussion deux passages du séminaire du philosophe sur l'hospitalité, qu'Anne Dufourmantelle cite dans sa discussion intitulée « Invitation », titre qui n'est pas fortuit. Ils rendent comptent de l'inflexion que Derrida fait subir à la notion levinassienne, ce bien qu'il ne soit pas fait mention de Levinas : « C'est de l'animal dont on peut dire qu'il ne fait hospitalité qu'à sa propre espèce, et probablement selon des rituels très précis. » Ceci pourrait laisser entendre que l'humain se montre plus généreux dans son accueil de l'autre. Associant l'hospitalité à l'animal, ce ne peut être qu'un clin d'œil à Levinas, car nous l'avons vu, il considère l'hospitalité comme étant sa contribution à la réflexion

[1229] Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 73.
[1230] Cette expression est d'Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 120. Précisons par ailleurs que cela est la traduction du texte de Freud *Das Unheimliche*, auquel nous avons brièvement fait allusion, suggérant que ce mot allemand traduit bien le phénomène de l'altérité chez Derrida. Sarah Kofman avait écrit déjà en 1973, à propos de Derrida, que c'est un philosophe « *unheimlich* », notion qui a chez elle une connotation psychanalytique. Voir Sarah Kofman, « Un philosophe "unheimlich" », *op. cit.*.

philosophique. La remarque de Derrida est pour le moins confondante car l'animalité semble ici connotée négativement, ce qui contraste avec son discours sur l'animal. C'est plutôt chez Levinas que l'animalité garde une connotation négative, bien que ce dernier n'ait peut-être pas dit non plus son dernier mot. Nous y reviendrons dans le deuxième chapitre. Or poursuit Derrida : « Le propre de l'homme, n'est-il pas au contraire de pouvoir ouvrir l'hospitalité aux animaux, aux plantes…et aux dieux ? » « Si l'on ne fait pas droit à l'hospitalité envers l'animal, c'est aussi le dieu qu'on exclut. »[1231] C'est surprenant de voir le philosophe invoquer ainsi un « propre de l'homme », connaissant le procès qu'il intente dans *L'animal que donc je suis* aux philosophes qui y ont recours. Rappelons les grandes lignes de la discussion que nous avons consacrée à cette question. Nous avions suggéré que Derrida se prévaut de la structure levinassienne de la subjectivité obligée à l'autre (et notamment du mouvement du même vers l'autre qui en est constitutive) pour sensibiliser à la souffrance animale. Il demande : « Si je suis responsable de l'autre et devant l'autre, et à la place de l'autre, pour l'autre, l'animal n'est-il pas encore plus autre, plus radicalement autre, si je puis dire, que l'autre en lequel je reconnais mon frère, que l'autre en lequel j'identifie mon semblable et mon prochain? »[1232] Ainsi qu'on va le voir un peu plus bas dans ce chapitre, la référence aux motifs de « fraternité » et du « prochain » concerne explicitement Levinas. Si on lit ensemble les phrases citées par Anne Dufourmantelle et cet extrait de *L'animal que donc je suis*, Derrida n'insinue-t-il pas que son ouverture, sa « réponse » à l'appel de l'animal suit les prémisses de l'éthique levinassienne, que la radicalisation à laquelle il procède participe du mouvement d'exaspération caractéristique de la notion levinassienne de subjectivité éthique, dont rend compte le passage de la figure de l' « hôte » à celle de l' « otage » ?

[1231] Passage cité par Anne Dufourmantelle, dans *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 122-124.
[1232] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 147-148.

Nous avons tenu à reproduire les citations du séminaire de Derrida sur l'hospitalité pour montrer que cette réécriture ou reformulation des notions levinassiennes n'est pas dénuée d'une certaine violence. Derrida ne dit-il pas que si l'humain se contente de n'offrir son hospitalité qu'au seul humain, il agit en animal ? Or l'on sait que le motif de l'animalité évoque souvent dans les textes de Levinas le côté irresponsable de l'humain, la persévérance dans l'être. En affirmant que seul l'animal réserve l'hospitalité à sa propre espèce, Derrida n'insinue-t-il pas que l'éthique levinassienne est tributaire de l'égoïsme ontologique qu'elle s'est employée à combattre ? Levinas n'enseigne-t-il pas lui-même que l'autre est censé échapper à toute détermination, à tout horizon, et que c'est aussi cela son infinité ? Derrida serait plus fidèle à l'esprit de la pensée levinassienne que Levinas ne l'aurait lui-même été. Telle est l'expérience de pensée à laquelle nous convie Derrida. Restreindre le don d'hospitalité au seul humain serait introduire une conditionnalité, alors que l'hospitalité absolue se doit d'être inconditionnelle, impossible. Et c'est paradoxalement cette impossibilité qui rend l'hospitalité possible, ou comme le dit François Raffoul : « L'impossible sera la possibilité même de l'éthique »[1233]. Cela peut prendre plusieurs sens. Par exemple : ce n'est que lorsque qu'elle paraît impossible qu'il y a de l'hospitalité; ou encore l'expérience de l'aporie est la condition d'une politique d'hospitalité responsable qui demande à chaque fois une nouvelle invention.

Ceci nous amène au deuxième point annoncé, le rapport entre conditionnalité et inconditionnalité. Pour rendre compte du dilemme de l'hospitalité, Derrida procède à un dédoublement de la notion de « loi ». Elle réfère d'une part à l'obligation d'accueillir inconditionnellement. La « Loi » prend alors la lettre capitale. Le mot loi évoque aussi le droit positif, que le philosophe préfère écrire au pluriel, « les lois », pour montrer qu'il en va à chaque

[1233] François Raffoul, « Derrida et l'éthique de l'impossible », *Revue de métaphysique et de morale*, 2007, vol. 1, no. 53, p. 76, note 8.

fois d'une contextualisation de la Loi qui doit tenir compte des exigences particulières propres à chaque contexte. D'où les difficultés qui suivent : pour que l'injonction d'accueillir sans condition ne soit pas illusoire, il faut que l'obligation d'hospitalité puisse se traduire en lois positives. Or *la* « Loi de l'hospitalité » commande de transgresser *les* lois. Cette perversion est nécessaire car elle incite au perfectionnement incessant des lois existantes. « Le passage de la pure hospitalité au droit et à la politique est une perversion puisqu'on y pose des conditions et, par conséquent, c'est un appel à une perfectibilité, à la nécessité d'améliorer sans cesse, indéfiniment, les déterminations, les conditions, les définitions de la législation familiale, locale, nationale, internationale… »[1234] C'est pourquoi l'hospitalité s'articule à une « poétique » de la responsabilité, comme il le dit, pour montrer qu'il doit s'agir à chaque fois d'une « invention », d'une réponse unique qui tienne compte des caractéristiques de la place ainsi que de la singularité de l'arrivant[1235]. L'enjeu de la responsabilité est précisément de s'assurer du « meilleur compromis possible » entre les lois positives et le respect de la singularité de l'arrivant. Est-ce seulement possible ? Derrida dit la difficulté de la chose : « Il y a violence dès que je parle à l'autre », car l'accueil véritable impliquerait de s'adresser à l'autre dans sa langue. « Aussi la question est de savoir si l'hospitalité exige une parole ou, au contraire, un certain silence. »[1236] Derrida consent néanmoins que la politique de l'hospitalité relève plus souvent d'une pragmatique que d'une poétique, à moins que cela ne revienne au même. Il conçoit la politique de responsabilité comme la « responsabilité de définir la meilleure loi possible pour qu'il y ait le plus d'hospitalité possible, tout en sachant que la loi ne suffira jamais. »[1237] Nous voyons le dilemme; la réponse d'hospitalité doit composer avec de multiples contraintes qui sont souvent

[1234] Jacques Derrida, « Une hospitalité à l'infini », *op. cit.*, p. 125-126.
[1235] *Idem*, p. 116-117. *Cf.* Jacques Derrida, « Responsabilité et hospitalité, *op. cit.*, p. 133-134.
[1236] Jacques Derrida, « Une hospitalité à l'infini », *op. cit.*, p. 120.
[1237] Jacques Derrida et Michel Wievorka, « Une hospitalité sans condition », *op. cit.*, p. 163-164.

contradictoires : les conditions de l'accueil s'opposent à l'inconditionnalité de la Loi d'hospitalité; le respect de la singularité de l'autre achoppe sur la généralité de la loi; et enfin l'exigence d'invention, car la politique d'hospitalité ne peut se résumer à la mise en œuvre de procédures technocratiques, d'où l'appel à la « poétique ».

Avant de finir, il convient de s'interroger sur cette « poétique de l'hospitalité» à laquelle appelle Derrida dans *Manifeste pour l'hospitalité*. Nous l'avons vu plus haut, Derrida demande qu'on accueille aussi le spectre. « 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, c'est le spectre. »[1238] Il est significatif à cet égard que ce soit la figure du spectre, autour de Marx, qui ait entraîné la pensée de la déconstruction sur les terrains de l'éthique et de la politique. Cela s'entend d'abord comme la nécessité de questionner les notions héritées de la tradition. On passe souvent sous silence ce qui nous semble un des enjeux principaux de ce texte, la responsabilité de l'héritage. Les spectres de Derrida sont ici Marx et Husserl, entre autres. Il fait appel à la théorie marxienne et à la phénoménologie afin de penser une hantologie qui remet en question les oppositions métaphysiques afin d'ouvrir à une « démocratie à venir ». Or pour Derrida, la responsabilité de la mémoire ou la fidélité envers la tradition consiste en quelque sorte dans l'obligation d'inventer son héritage, ce qui veut dire être attentif à la manière dont les concepts de la pensée philosophique se sont développés et imposés comme dominants, ainsi que la nécessité de procéder à une démystification de cet héritage. C'est cela le travail de déconstruction : déplier la textualité des concepts, les strates multiples de significations qui les composent afin de dévoiler

[1238] Passage cité par Anne Dufourmantelle, dans *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 128.

celles qui ont été passées sous silence. Or, le philosophe n'est pas seulement un archéologue, car il est tout aussi indispensable d'avoir du flair, d'adapter ces catégories aux nouvelles exigences qui découlent de la mobilité grandissante des sociétés et des évolutions technologiques qui déstabilisent les représentations et législations existantes. Ceci met l'héritier devant une situation paradoxale, comme s'il s'agissait de produire l'événement imprévisible qu'il faut accueillir, préparer l'arrivée en quelque sorte de ce qui l'ébranle, cette exposition étant la seule manière d'assurer ce que le philosophe appelle la « survie », notion qui lie ensemble la vie et la mort, le passé et l'avenir dans une pensée originale de la justice, qui, tout en se réclamant de la tradition n'a de cesse de lui échapper. D'où le vertige que provoque cette pensée qui a un effet boule-de-neige. Elle n'a eu de cesse d'élargir le spectre des thématiques abordées et de se radicaliser au fil des œuvres, s'obligeant, obligeant le lecteur à une altérité qui échappe, comme nous venons de le voir, à toute détermination, qui déstabilise toute idée préconçue, toute certitude, pour hanter à jamais la bonne conscience. Désespérante[1239], est-il arrivé à Derrida de qualifier cette mise en question incessante qui tient tout sujet en haleine et a paradoxalement comme contrepartie l'urgence d'agir. Et l'on peut se demander comment cette subjectivité destituée, passivité radicale se constituant comme réponse à l'autre, est capable d'action. D'où l'impossibilité caractéristique des épreuves éthiques, du don, du pardon, de l'hospitalité, que Derrida s'emploie à penser. Car François Raffoul insiste sur le fait que l'éthique derridienne n'est pas un horizon de pensée mais bien une expérience réelle : « L'im-possible n'est pas une Idée au sens kantien, il n'est pas une idée, mais le plus réel : "C'est ce qu'il y a de plus indéniablement *réel*. Comme l'Autre. Comme

[1239] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 267-268. Voir aussi l'article de Benjamin Boudou, « La traversée du politique : Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action », *Raisons politiques*, 2012, no. 45, vol. 1, p. 222.

la différence irréductible et non réappropriable de l'autre". »[1240]

Alain Beaulieu dit de cette pensée de l'impossible qu'elle constitue une contribution majeure à l'histoire des idées, consistant en une réévaluation de la notion de « transcendantal »[1241]. C'est ce qui distingue, selon lui, le projet philosophique de Derrida de celui de Levinas. À la différence de ce dernier, la démarche derridienne n'est pas orientée par une quête de sens, ni une recherche des conditions de possibilité de la vérité, mais s'intéresse plutôt à « ce qui excède tous les possibles », et échappe de la sorte à « toute tentative de refondation éthique ». « L'ultime "an-éthique" de Derrida se distingue de la métaphysique lévinassienne qui soutient encore la nécessité de redéfinir l'entreprise éthique au nom d'un nouveau critère d'intelligibilité, un principe de décision, et un système normatif. »[1242] Nous avons vu à cet effet que l'éthique levinassienne reste attachée à la valeur inestimable de l'humain que la tradition philosophique aurait perdue de vue, ouvrant la voie aux atrocités du siècle dernier. Par-delà les affinités entre les deux pensées, que nous continuons à approfondir dans les sections qui suivent, cet ancrage humaniste est loin d'être évident chez Derrida, ce qui amène déjà à nuancer la proximité que nous avons jusqu'ici constatée.

1.3. Le passage à la politique et au droit

Si cela n'a pas toujours semblé être le cas, le geste de déconstruction a depuis le début été concerné par la question de la justice, même si ce fut obliquement, écrit Derrida dans *Force de loi*. La lecture de Levinas a joué un rôle important dans l'attention manifeste que l'œuvre derridienne accorde à partir des années 1980-1990 aux questions éthiques et politiques. Nous

[1240] François Raffoul, « Derrida et l'éthique de l'impossible », p. 87-88.
[1241] Alain Beaulieu, « LEVINAS (Derrida et Emmanuel Lévinas) », dans Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 127.
[1242] *Idem*, p. 128. Voir aussi Alain Beaulieu, « La dette calculée de Derrida envers Lévinas », *Studia Phaenomenologica*, no. 6, 2006, p. 193 et p. 195.

montrerons dans cette section comment, dans *Adieu*, Derrida tire avantage de l'ambiguïté du texte levinassien, sur les questions du « tiers » et de la justice notamment, et procède à une distinction entre la forme et le contenu de la pensée levinassienne, afin de donner au geste éthique de Levinas toute la portée qu'il mérite, en l'articulant paradoxalement à la catégorie de l'impossible que nous venons de mentionner. Nous étayerons la discussion de la justice dans ce texte en nous intéressant au propos de *Force de loi*, où Derrida procède à une distinction entre les notions de justice et de droit qui rappelle la distinction levinassienne entre éthique et politique. Comme l'a souligné Alain Beaulieu, Derrida préfère la notion d'« an-éthique » à celle d'éthique, si on conçoit cette dernière comme étant la prérogative du sujet libre et maître de soi[1243]. À cet égard, la définition de la déconstruction comme justice[1244] peut prêter à controverse, car ce faisant, Derrida, n'exonère-t-il pas la déconstruction de toute critique ? Qu'est-ce que cela implique pour la démarche de la déconstruction ? Rendre la justice indéconstructible, n'est-ce pas la fin de la déconstruction, comme semble le suggérer Guy-Félix Duportail[1245] ?

1.3.1 L'intervention du tiers

Après avoir dans un premier temps introduit à la radicalité de la pensée levinassienne de l'accueil, Derrida traite dans la deuxième partie de l'*Adieu* de la traduction politico-juridique de l'exigence éthique de l'hospitalité. Olivier Dekens fait à juste titre observer que cela déplace l'attention sur le terrain politique, que Levinas aurait négligé selon lui[1246]. Cela n'est pas l'avis de Derrida. Son originalité consiste plutôt à montrer que les ressources pour penser ce passage de

[1243] Voir l'entretien publié dans *L'Humanité*, « Jacques Derrida – Penseur de l'événement », de 28 janvier 2004, auquel réfère notamment Alain Beaulieu dans son étude.
[1244] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 35.
[1245] Guy-Félix Duportail, « Le moment topologique de la phénoménologie française », *op. cit.*.
[1246] Olivier Dekens, *La philosophie française contemporaine [1960-2005]*, Paris, Ellipses Édition, 2006, p. 120.

l'éthique au politique, « hiatus », dit-il, se trouveraient dans le texte levinassien lui-même. C'est du moins l'interprétation que propose Simon Critchley, que nous partageons jusqu'à un certain point[1247]. Derrida élargit la portée de la notion levinassienne du « tiers ». Marginale dans *Totalité et infini*, la figure du « tiers » gagne de l'importance dans *Autrement qu'être*, au point où certains en viennent à dire que cela hypothèque la cohérence de la pensée éthique de Levinas[1248]. Derrida est pour sa part plus prudent, et expose le dilemme que l'intervention du « tiers » provoque. La figure du « tiers » nomme dans *Totalité et infini* ce qui dans le visage de l'autre évoque l'universalité ou la pluralité humaine, pour employer une terminologie arendtienne. Levinas ne tire cependant pas toutes les conséquences de cette notion, le but de l'ouvrage étant de montrer l'irréductibilité de l'autre. La figure du « tiers » revient en force dans *Autrement qu'être*. Le « tiers », c'est le moment de la « question », comme le dit Derrida dans *Adieu*. Manière de dire que la prise en compte du « tiers » appelle le questionnement philosophique, qui vient coïncider en quelque sorte avec l'instance de la « justice », qui est désormais une question politique et non plus éthique, comme cela était encore le cas dans *Totalité et infini*. La « justice » nomme dans *Autrement qu'être* le lieu du jugement et de la thématisation, la nécessité de comparer et de calculer la responsabilité qui ne concerne plus seulement l'autre en sa singularité mais tous les autres. Cela ne diminue pas la portée de la responsabilité, on pourrait même soutenir le contraire, comme le fera Derrida, montrant l'aporie au cœur de l'éthique levinassienne. D'abord, il n'y a pas irruption du « tiers », qui est déjà dans la relation de face-à-face, comme l'avait remarqué Levinas encore dans *Totalité et infini*. C'est la parole, l'adresse à l'autre. Ce qui montre que

[1247] Simon Critchley, « Cinq problèmes de la conception levinassienne du politique et l'esquisse d'une solution », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2007, p. 307-321. Voir aussi Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, *op. cit.*.

[1248] Pensons ici à la critique de Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, *op. cit.*.

l'instance politique n'est pas extérieure à l'éthique. Or cela pose des défis considérables. Comment concilier les deux devoirs, de responsabilité absolue envers l'autre, et montrer la même sollicitude à tous les autres ? Derrida expose bien le dilemme de la responsabilité :

> De sorte que le tiers n'est pas autre chose que le « deux » ou que la « dualité ». Cela veut dire que la question politico-institutionnelle n'est jamais seconde ou extérieure. Le face-à-face est déjà politique d'une certaine manière. Alors comment faire pour reconnaître à la fois que le face-à-face est déjà politique, que le tiers est déjà là tout en maintenant son secret absolu, le secret irréductible du face-à-face ? Nous sommes seuls au monde... Pour respecter l'autre, la singularité de l'autre, il faut que nous soyons seuls au monde. Et c'est un devoir. Or comment penser ce devoir du « duel », du face-à-face, du visage, et puis, en même temps, l'autre devoir, tout aussi impératif, du tiers, du langage, du respect de l'autre selon des lois éthiques ? La responsabilité n'est rien d'autre :"il faut" encore une fois la transaction entre l'impératif du "deux" et l'impératif du "trois", si on peut dire. Mais, en ce point, il faut trouver une autre arithmétique, c'est-à-dire inventer à chaque instant singulièrement. Car il n'y a pas de règles, il n'y a pas de technique pour cette responsabilité. Et c'est pourtant là qu'il existe quelque chose comme la responsabilité : "il faut" à chaque fois inventer ce qui est singulièrement le plus juste entre le "deux" et le "trois", entre la relation "duelle" ou le face-à-face irréductible et le "tiers" ou le politique[1249].

Cela permet de voir que la relation éthique a toujours été marquée par une certaine médiation, alors même que Levinas insistait sur l'immédiateté de la relation de face-à-face. Il en va de même pour la nécessité d'une pondération de la responsabilité, qui montre que la responsabilité implique toujours la trahison et qu'on ne peut pas éradiquer la violence de l'éthique. La responsabilité ou le face-à-face n'est peut-être pas la bonté que Levinas voudrait. La nécessité de prendre en compte le « tiers » a des implications majeures pour la compréhension de la subjectivité. Dans *Totalité et infini*, Levinas recourt à la notion d'« élection » pour dire la condition du « sujet-hôte » qui se constitue en répondant à l'appel de l'autre. Le texte d'*Autrement qu'être* parle, lui, de « substitution » pour décrire la sujétion de la subjectivité à l'autre. Le sujet devient dans ce mouvement l'« otage » de l'autre. Nous voyons bien la radicalisation que ce mouvement implique, voulant que le sujet prenne sur lui les torts de l'autre qui peut se transformer de ce fait en persécuteur, alors que les textes antérieurs avaient plutôt relevé la violence que le moi fait subir à l'autre. Nous l'avons montré, selon Levinas, la tradition

[1249] Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 60-61.

philosophique depuis les philosophes grecs se rapporte à l'altérité en se l'appropriant. Encore dans *Totalité et infini*, c'est de ce rapport de l'intériorité à l'extériorité qu'il s'agit, du Même à l'Autre. À partir d'*Autrement qu'être* la violence (Levinas dira la souffrance), devient en un sens le mode d'être de l'éthique, alors qu'on assiste à l'incorporation de l'altérité, ce que Levinas nomme « l'Autre dans le Même ». La subjectivité y est conçue comme offrande de soi. On assiste à la genèse d'un vocabulaire à connotation psychanalytique, de traumatisme, de culpabilité, d'obsession, de persécution, etc., sentiments qui décrivent désormais la condition de la subjectivité, bien que la source de ce développement ne découle pas d'un intérêt soudain pour la psychanalyse. Or c'est au même moment que la figure du « tiers » gagne en force, comme pour alléger le poids du sujet « otage ». Le fait-il seulement ? Car peu importe comment on la conçoit, l'intervention du tiers implique une violence. Derrida ne pense pas, comme certains l'ont suggéré, qu'il y ait une césure entre les deux œuvres, et considère le passage du « sujet-hôte » au « sujet-otage » comme le mouvement même de l'éthique, tel que nous l'avons vu avec l'animal. Le moi est d'emblée à la place de l'autre, et l'autre est d'emblée en moi. Il comprend donc la notion de « substitution » selon un éclairage sensiblement différent de celui de Levinas. À la différence de Levinas, Derrida s'est toujours montré sensible aux découvertes de la psychanalyse, aux questions de la sexualité et du phantasme qui remettent en question la maîtrise et l'unité de la conscience, montrant qu'« il y a en moi plusieurs lieux, plusieurs instances, plusieurs personnes, plusieurs images ».[1250] Nous commençons à entrevoir déjà la tonalité différente des deux pensées que nous avons évoquée en introduction.

En ce sens, plutôt que de voir dans la notion du « tiers », qui vient compliquer le propos levinassien, ce qui amène Derrida à parler d' « un hiatus entre l'éthique et la politique », un

[1250] *Idem*, p. 44.

affaiblissement de l'éthique, il suggère de concevoir cette tension comme une « chance », une possibilité pour penser la question politique autrement[1251]. On lit dans *Adieu* :

> Supposons qu'on ne puisse pas *déduire* du discours éthique de Lévinas sur l'hospitalité un droit et une politique […]. Comment alors interpréter cette impossibilité de fonder, de déduire ou de dériver ? Signale-t-elle une défaillance ? Peut-être devrait-on dire le contraire. Peut-être serions-nous en vérité appelés à une autre épreuve par la négativité apparente de cette lacune, par ce hiatus entre l'éthique (la philosophie première ou la métaphysique, au sens que Lévinas donne à ces mots bien sûr) d'une part, et, d'autre part, le droit ou la politique. S'il n'y a aucun manque, un tel hiatus ne commande-t-il pas en effet de penser autrement le droit et la politique ? Et surtout n'ouvre-t-il pas, comme un hiatus, justement, et la bouche et la possibilité d'une autre parole, d'une décision et d'une responsabilité (juridique et politique, si l'on veut), là où celles-ci doivent être *prises*, comme on le dit de la décision et de la responsabilité, sans assurance de fondation ontologique[1252]?

Derrida s'attelle comme à son habitude à amplifier les tensions qu'il constate à l'œuvre dans le texte de Levinas. Par exemple, comment concilier les exigences contradictoires de généralisation de la responsabilité avec le respect de la singularité ? Alors que Levinas fait de la responsabilité éthique pour l'autre la caractéristique même de l'humain, ce qui pourrait induire une universalisation de la condition juive, comment expliquer la priorité qu'il semble néanmoins accorder à « Israël » (notion qui ne correspond pas à l'État actuel d'Israël cependant) ? Simon Critchley porte à cet égard l'attention sur les motifs traditionnels qui lui semblent prégnants dans le propos levinassien, tels la fraternité, la filialité, le monothéisme, et Israël, ce d'autant plus que sa pensée éthique, longtemps inconnue, semble avoir gagné en influence depuis le milieu des années 1980[1253]. Pour montrer ce dont il s'agit, Critchley renvoie à une remarque de Levinas à François Poirié : « "Je dis parfois : l'homme, c'est l'Europe et la Bible, et tout le reste peut s'y traduire". »[1254] C'est donc la conception même de l'humain qui est ici en jeu. D'où l'importance selon Critchley de la réévaluation de l'éthique levinassienne de l'accueil que propose Derrida

---

[1251] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 46.
[1252] *Ibid*. Italiques dans le texte.
[1253] Simon Critchley, « Cinq problèmes de la conception levinassienne du politique et l'esquisse d'une solution », *op. cit*. *Cf*. Simon Crtichley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, *op. cit.*, p. 278.
[1254] *Emmanuel Levinas, « Qui êtes-vous »,* Entretien avec François Poirié, Paris, La Manufacture, 1987, p. 136. Cité par Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, *op. cit.*, note 38, p. 286.

dans *Adieu*. Le texte *d'Adieu* amène Critchley à nuancer son admiration pour l'éthique levinassienne perceptible dans son essai *The Ethics of Deconstruction*. Il avait suggéré dans ce texte que ce fut la rencontre avec l'œuvre levinassienne qui avait donné à la déconstruction une consistance éthique et politique. L'essai *Ethics, Politics, Subjectivity* reprend la discussion entamée dans ce précédent texte, en l'élargissant à d'autres penseurs contemporains. Il serait exagéré de dire que Critchley tourne le dos à Levinas, qui demeure à la source de sa réflexion. Sa force est d'avoir sensibilisé à l'irréductibilité de l'autre et montré l'ancrage sensible et empirique de l'éthique. Critchley fait montre de plus de prudence, néanmoins, et rehausse le potentiel politique de la démarche de déconstruction, suggérant que c'est désormais à elle de porter la radicalité du geste levinassien. Il pointe l'influence de la littérature et de la psychanalyse pour la conceptualité et l'écriture derridienne. On peut penser ici à sa posture ironique, à sa syntaxe indécidable, au double bind, etc. qui s'avèrent selon Critchley des ressources importantes dans la reformulation de l'éthique levinassienne. Bien que Critchley reconnaisse à l'éthique une fonction d'inspiration de la politique, l'obligeant à plus de vigilance, la priorité est désormais accordée au domaine politique que Derrida privilégierait à la différence de Levinas[1255]. Il n'est pas question de suivre ici le mouvement de son argumentation qui va au-delà des seules pensées de Levinas et de Derrida, mais plutôt de tenter de comprendre en quoi consiste le geste essentiel de Derrida.

L'éthique levinassienne conçoit la subjectivité comme hospitalité, définit un « chez soi » qui n'est plus considéré comme la propriété du sujet, mais une terre d'asile. Voilà le geste intellectuel considérable de Levinas auquel Derrida s'emploie à rendre hommage dans *Adieu*[1256]. Il dit « souscrire à tout ce que Levinas nous dit de la paix ou de l'hospitalité messianique, […] sans nécessairement partager toutes les "opinions" qui, dans son discours, relèvent d'une analyse

[1255] Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, *op. cit.*, p. 101.
[1256] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 101.

intra-politique des situations réelles ou de l'effectivité, aujourd'hui, de la Jérusalem terrestre, voire d'un sionisme qui ne serait plus un nationalisme de plus (car nous le savons mieux que jamais, tous les nationalismes se veulent universels, chacun allègue cette exemplarité et se veut plus qu'un nationalisme de plus). »[1257] Derrida met de la sorte l'emphase sur la structure de la subjectivité éthique plutôt que sur le contenu humaniste et judaïque. Mais peut-on véritablement dissocier les deux ?

Derrida tire avantage des tensions dans le discours levinassien, telle la notion ambiguë du féminin qui à la fois permet d'ouvrir à l'éthique et reconduit à la persévérance dans l'être. Il en va de même de ses affirmations sur le politique dont Derrida souligne « [l]a forme délibérément aporétique, paradoxale ou indécidable ». Il perçoit deux instances du politique dans l'œuvre levinassienne. Il y a l'acception conventionnelle que nous avons déjà évoquée, selon laquelle l'instance politique correspond en gros à l'institution étatique que Levinas conçoit avant tout comme un État libéral qui a comme principal souci d'assurer le droit et garantir la sécurité du territoire national, en somme l'État hobbesien dont il critique la violence dans *Totalité et infini*[1258]. Cette compréhension institutionnelle, voire procédurale et – pourquoi ne pas le dire – décevante de la politique, coexiste avec une notion du politique qui ne coïncide pas forcément avec les intérêts de l'État-nation mais vise plutôt à corriger les dérives ou insuffisances du politique institutionnalisé afin de le « faire progresser vers plus de justice »[1259]. Cette vision, on la retrouverait dans les textes dits judaïques de Levinas qui s'intéressent au cas de la politique

[1257] *Idem*, p. 201-202.
[1258] Le philosophe se montre peu clément dans ce texte envers l'ordre politique, dont la fonction est de réguler la violence qui découle de l'égoïsme ontologique. Ce n'est certainement pas d'assurer la justice, qui a encore dans *Totalité et infini* une signification éthique. Ce n'est qu'au moment d'*Autrement qu'être* que Levinas distingue entre la justice, qu'il comprend désormais comme droit, et la relation éthique.
[1259] Olivier Dekens, *Politique de l'autre homme. Lévinas et la fonction politique de la philosophie*, Paris, Ellipses Édition, 2003, p. 37.

israélienne, ce qui n'est pas sans complexifier la donne. C'est à ces éléments, puisés en marge des textes majeurs de Levinas, que Derrida se consacre, à travers les expressions de « politique messianique », d'« invention politique », d'« au-delà de l'État dans l'État ». Bien que la référence à Israël ait souvent une valeur universelle, en tant que lieu de réalisation de la justice qui ne coïncide pas forcément avec les frontières politiques de l'État israélien existant, une certaine confusion persiste néanmoins, comme le montre Derrida. Il est particulièrement attentif à la « topologie » étrange de cette espèce particulière du politique que les expressions mentionnées déploient, qui se conçoit comme une « enclave » de transcendance dans l'immanence. Derrida commente dans *Adieu* :

> Qu'est-ce que cela sous-entend ? Un partage ou une partition difficiles : sans être en paix avec lui-même un tel concept [de politique messianique] garde *une part* politique, il *participe* du politique même si une autre part en lui dépasse un certain concept du politique. Le concept s'excède lui-même, il se déborde, autant dire qu'il s'interrompt ou se déconstruit pour former ainsi une sorte d'enclave au-dedans et au-dehors de lui-même : "*au-delà dans*", encore une fois intériorisation politique de la transcendance éthique ou messianique[1260].

Il ajoute entre parenthèses :

> (Et notons-le en passant, chaque fois que se produit cette interruption de soi (nous en suivons quelques exemples depuis un moment), chaque fois que se produit cette délimitation de soi qui vaut aussi excès ou transcendance de soi, chaque fois que cette enclave topologique affecte un concept, un processus de déconstruction est en cours, qui n'est même plus un processus téléologique ni même un simple événement dans le cours de l'histoire)[1261].

Si la remarque de Derrida semble suggérer que ce geste de déconstruction serait à l'œuvre dans le texte levinassien lui-même, on peut néanmoins se demander si Derrida n'est pas en train de décrire ici le travail de dislocation qu'il fait subir au texte de Levinas en exposant les tensions et les failles du langage. Cela permet d'étayer l'enjeu topologique de la déconstruction, pour reprendre les mots de Guy-Félix Duportail, c'est-à-dire celui de disposer autrement l'espace du langage philosophique. Cette problématique topologique existe chez Levinas également et

[1260] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 145-146.
[1261] *Idem*, p. 146.

concerne la « demeure » qui est l'espace du sujet ou de l'intériorité qu'il faut ouvrir à l'autre. Or, c'est le féminin en tant qu'altérité intime qui dispose le moi à l'accueil de l'autre. C'est vers cette dislocation du langage levinassien par lui-même que pointe Derrida. Cette ouverture ou interruption de soi correspond au mouvement même de la subjectivité levinassienne. La contribution de Derrida est d'interpréter la pensée levinassienne du politique comme une interruption de soi. C'est comme si Derrida entendait de la sorte obliger Levinas au-delà de la référence israélite, au-delà du politique institué, référence que cette politique messianique maintient tout de même dans le texte levinassien. Nous avons vu plus haut comment il s'emploie à élargir la notion levinassienne d'hospitalité à l'animal, laissant entendre que cela était le mouvement même de l'éthique levinassienne. Selon un geste semblable, il pointe dans *Adieu* vers une phrase qu'emploie Levinas lui-même dans une de ses lectures talmudiques, *À l'heure des nations*, songeant à la possibilité d'« une reconnaissance de la Thora d'avant le Sinaï »[1262], afin d'infléchir l'obligation d'hospitalité au-delà de sa référence judaïque. Derrida s'emploie ainsi à dissocier les motifs judaïques des textes levinassiens de leur contenu juif, si l'on peut dire. Si Derrida ne peut rien contre la faveur que garde Israël (qui n'est pas seulement l'État israélien actuel), il rend féconde la tension entre particularisme et universalisme au cœur de l'éthique levinassienne. Cela permet à Derrida d'élaborer une notion de politique messianique, qu'il appelle « messianique sans messianisme »[1263], qu'il entend comme une structure de l'expérience où résonne l'appel à la responsabilité, sans qu'il ne trouve appui dans une religion positive. Or est-il seulement possible de penser cette structure messianique en dehors des messianismes

[1262] *Idem*, p. 119.
[1263] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 111-112

historiques[1264]? Nous en avons déjà touché un mot à la fin du troisième chapitre de la partie consacrée à la pensée derridienne, développement que nous n'entendons pas reprendre ici. Notre étude de *Donner la mort* dans la prochaine section consacrée à la notion derridienne de responsabilité permettra de fournir un aperçu supplémentaire de cette question difficile à laquelle Derrida n'a de cesse de revenir. Restons-en pour l'instant à la problématique de la justice.

Cette manière d'insister sur l'ambivalence du texte levinassien peut rappeler la réserve de « Métaphysique et violence », alors que Derrida se méfiait déjà de la compréhension levinassienne de l'éthique comme paix messianique exposée dans *Totalité et infini*, qui se voulait la réponse de Levinas à la violence de la pensée ontologique ou encore de l'histoire qu'il interprétait comme « totalité ». La notion d' « historicité » que Derrida avance dans son étude de *Totalité et infini* vise à compliquer cette opposition entre paix et violence. La notion d'historicité, qui met l'emphase sur les moments de rupture ou d'interruption de la violence dans l'histoire, résonne avec la manière dont Levinas comprend la rencontre avec le visage qui brise l'égoïsme du moi, à la différence qu'elle n'entretient pas l'espoir de quelque paix ou droiture éthique. Nous venons de le voir, il est impossible d'enrayer la violence, une forme de violence persistera toujours, notamment celle de l'autre qui peut se transformer en persécuteur. Ce fut en un sens le pari de Derrida dans le texte de 1964 que de montrer la violence de tout discours qui se prétend pur, ce qui ne veut pas dire que tous ces discours se valent pour autant. Derrida revient sur cette mise en garde dans *Adieu*, réitérant que la figure du « tiers », qui aura toujours marqué la rencontre face-à-face tel que nous l'avait enseigné *Totalité et infini*, montre bien que l'éthique commence avec le parjure[1265].

[1264] Voir *Sauf le nom*, *op. cit.*, *Foi et savoir*, *op. cit.*. Nous reprendrons le fil de cette discussion autour du texte *Donner la mort*.
[1265] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 67.

1.3.2 De la justice : tournant politique, tournant éthique, ou tournant théologique ?

La prise en compte de la figure du « tiers » oblige à repenser la relation entre éthique et politique. Quand bien même dans *Autrement qu'être* Emmanuel Levinas accorde plus de poids à l'instance politique, ce qui correspond de manière générale à l'instance juridique, « mesure et savoir et conscience »[1266], la relation éthique maintient sa préséance. Olivier Dekens indique que c'est Jacques Derrida qui recadre l'analyse du « tiers » sur le politique. « Derrida aurait su inventer le concept propre du politique, absent chez Lévinas, et l'aurait appelé "justice". Il n'y aurait donc pas, comme on a pu le dire, un tournant éthique dans la déconstruction, mais bien un tournant politique, à partir du moment où Derrida donne un nom, précisément celui de justice, au lieu d'où la déconstruction elle-même peut entamer son travail. »[1267] Toute la difficulté est de situer ce « lieu » qui est plutôt un « non-lieu », comme on l'a déjà vu et comme nous allons continuer à le montrer. La question de la provenance, voire de l'origine de la Loi, revient dans plusieurs de ses textes. Pour étayer cette question nous allons nous rapporter au texte de *Force de loi* où le philosophe élabore sa conception de la justice. Cela nous permettra de problématiser les affirmations de Simon Critchley et d'Olivier Dekens qui interprètent la démarche de Derrida comme une politisation de l'éthique levinassienne. Pour donner un aperçu de l'enjeu, citons un passage de *Force de loi* :

> [L]a déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit. Elle est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n'existe pas, si elle n'est pas *présente*, pas encore ou jamais, *il y a* la justice. Partout où l'on peut remplacer, traduire, déterminer le X de la justice, on devrait dire : la déconstruction est possible, comme impossible, dans la mesure (là) où *il y a X* (indéconstructible), donc dans la mesure (là) où *il y a* (l'indéconstructible)[1268].

[1266] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 201.
[1267] Olivier Dekens, *La philosophie française contemporaine*, *op. cit.*, p. 120.
[1268] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 35-36. Les parenthèses et italiques sont dans le texte.

En associant la déconstruction à la justice qui est indéconstructible, Derrida rend la déconstruction tout aussi indéconstructible. Le texte de *Force de loi* distingue entre « droit » et « justice », distinction qui rappelle à prime abord le division entre la justice et l'éthique qu'avait établie Levinas dans *Autrement qu'être*. Comment le comprendre, alors que nous venons de voir avec *Adieu* que cette distinction ne tient pas véritablement, ou dit autrement, il s'agit de questions qui se recoupent, plutôt que d'une distinction tranchée ? En s'associant à la question de la justice, la déconstruction ne vient-elle pas incorporer une normativité, ce à quoi Derrida s'est toujours refusé, ce dont témoigne notamment la notion de « messianique sans messianisme » ? Comment cette singularisation de la déconstruction s'articule-t-elle aux motifs d'indécidabilité et d'ouverture à l'à-venir ? Le moins qu'on puisse dire, c'est que le geste de Derrida n'est pas dénué de paradoxes et ajoute un degré supplémentaire de complexité au rapport entre éthique et politique chez Levinas, et l'on peut se demander si cela sert vraiment la cause politique. Tel le texte d'*Autrement qu'être* dont le langage hyperbolique a suscité des questions chez les lecteurs, l'association de la déconstruction à la justice dans *Force de loi* a beaucoup intrigué.

Benjamin Boudou écrit : « Faisant de la "déconstruction" la condition de la "justice", et réciproquement, il dresse un étalon de mesure hétérogène à toute autre pensée que la sienne. »[1269] Il signale les réserves de Richard Rorty qui commence à se méfier de la démarche de Derrida, alors qu'il s'était jusqu'alors montré plutôt sympathique à son écriture « poétique ». Boudou explique : « Rorty lui reproche la connexion du "pathos de l'infini de Levinas avec l'éthique ou la politique". Rorty poursuit : "je comprends le problème de l'éthique et de la politique […] comme celui de parvenir à une accommodation entre des intérêts rivaux, et dont il faut délibérer dans des

[1269] Benjamin Boudou, « La traversée du politique : Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action », *op. cit.*, p. 215.

termes banals et familiers". »[1270] Ceci amène Boudou à dire qu'en fin de compte « il n'y a pas de *political turn* chez Derrida, car il ne sort jamais des soucis quasi-métaphysiques que le politologue souhaite abandonner. Bien sûr, qui peut nier qu'il reste de la philosophie dans la démocratie ? Du bien dans du juste ? De la métaphysique dans la politique ? Mais la théorie politique, en dernière instance, ne répond pas à l'appel de la justice inconditionnelle, mais aux délibérations contingentes et transactionnelles de la politique. »[1271] Acquis politique majeur, disent les uns, priorité éthique, répliquent les autres. Comment entendre cet appel de la déconstruction à la justice, ou n'est-ce pas plutôt la réponse à un appel de justice ? Il est nécessaire d'étudier plus avant ce que dit Derrida dans *Force de loi*. Nous verrons ensuite qu'un élément important de la réponse se trouve dans son interprétation singulière de l'épreuve d'impossibilité, ce qui nécessite d'approfondir l'analyse amorcée plus haut avec la notion d'hospitalité.

Dans *Force de loi*, à la suite de Walter Benjamin, Derrida porte attention à la dimension de force au fondement de la loi, ce dont rendent compte selon lui l'expression anglaise « to enforce the law » et le mot allemand « Gewalt »[1272], qui montrent l'articulation de la violence et de l'autorité dans l'institution de la loi. Derrida distingue tel que mentionné entre deux acceptions de la loi : la loi entendue comme droit ou légalité, et la justice inconditionnelle se rapportant à l'altérité absolue de l'autre.

[1270] *Idem*, p. 231-232.
[1271] *Idem*, p. 231.
[1272] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 17. Précisons que ce texte est composé de deux parties. La première partie intitulée « Du droit à la justice », conçue en français, fut prononcée en anglais par Derrida, sous le titre « Deconstruction and the Possibilies of Justice », à l'occasion de l'ouverture d'un colloque tenu en octobre 1989 à la Cardozo Law School. Le deuxième essai, « Les prénoms de Benjamin », fut alors distribué aux participants sans être lu. Cette deuxième partie fut lue par Saul Friedlander en guise d'ouverture d'un autre colloque tenu cette fois à l'Université de Californie en avril 1990, sous le titre : « Nazism and the "Final Solution" : Probing the Limits of Representation ». *Cf. Force de loi*, *op. cit.*, p. 9.

Il renvoie ici à la discussion levinassienne de la justice dans *Totalité et infini*, qui conçoit la justice comme une responsabilité infinie pour l'autre. Nous retrouvons la dialectique de la conditionnalité et de l'inconditionnalité évoquée avec la notion d'hospitalité. La mise en œuvre de la justice par le droit, qui conçoit l'individu dans sa généralité, compromet la singularité irréductible de l'autre. D'où l'impossibilité de réaliser la justice. La déconstruction se produit au lieu de cette tension entre la justice et le droit. L'essai de Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, permettrait selon Derrida de rendre compte de cette tension. C'est un texte qui se déconstruit lui-même, en montrant que les distinctions qu'il établit entre deux formes de justice et de violence ne tiennent pas. L'idéal benjaminien serait, selon Derrida, une justice délivrée du droit, qui est une perversion de la justice, dont la démocratie représentative et la police moderne seraient l'exemple. Le texte de Benjamin distingue entre une violence mythique grecque qu'il voit notamment à l'œuvre dans le droit moderne, et dont il redoute l'ubiquité et l'hypocrisie, et une violence divine ancrée dans la tradition judaïque, se soutenant d'une conception du langage entendu comme nomination. Cette critique du droit serait à mettre en rapport selon Derrida avec la condamnation de Benjamin de la représentation ou de toute autre forme de médiation, dans le langage comme dans la politique. Il vient même à suggérer que c'est la conception benjaminienne du langage qui est le véritable enjeu du texte, sa nostalgie d'un langage pur. Or, Derrida montre comment le texte de Benjamin est marqué par une certaine équivocité et indécidabilité qu'il voudrait proscrire, compliquant les distinctions qu'il établit.

L'apport de la théorie politique de Hannah Arendt sur ces questions nous semble instructif, et permet de voir plus clairement quels sont les enjeux que Derrida entend soumettre à la discussion dans ce texte. À l'instar de Benjamin, la théoricienne s'est employée à démystifier l'acte de fondation de la loi, dans son cas afin de promouvoir une conception de la politique

comprise comme expérience originaire de liberté[1273]. Hannah Arendt cherche à briser le lien dans l'imaginaire politique moderne entre la violence et l'action politique afin d'éveiller à la signification véritable de la politique. L'agir politique est pour Arendt un acte de liberté et relève de la capacité d'innovation qui vient avec la naissance. C'est le pouvoir d'agir en commun qui est au fondement des nouvelles institutions, non la force, qui demeure selon elle extérieure à l'action politique[1274]. Arendt critique la tendance moderne à mystifier la révolution, insistant pour dire que le sens ou la justification de la nouvelle constitution sont immanents à l'événement révolutionnaire et tiennent à la puissance qui se dégage de l'agir en commun. Ceci l'amène, selon un geste qui rappelle Benjamin, à distinguer entre deux moments de la révolution, le commencement, pur acte de liberté, et la fondation de la loi, qui concerne la conservation et la légitimation du nouvel espace public dégagé par l'événement révolutionnaire. Ces deux moments correspondent respectivement aux notions de liberté et d'autorité qu'il faut selon elle penser ensemble. L'objet de Arendt est de montrer que la violence, ou le mal, viennent s'ajouter à l'espace politique de l'extérieur, tel un tyran qui s'empare de la puissance qui émerge de l'agir en commun. Il y a plusieurs aspects qui sont communs à la réflexion de Benjamin et de Arendt. Outre les distinctions entre l'inauguration et la conservation de la loi – laissant entendre à la pureté / justice du moment inaugural (la justice divine dans le cas de Benjamin, la démocratie directe pour Arendt), alors que le second moment court le risque de la perversion (la mystification, la représentation) – ils semblent partager une même nostalgie par rapport à une expérience originaire du langage, entendue comme adresse à l'autre, qu'il faudrait retrouver. Comme pour le texte de Benjamin, le propos de Arendt n'est pas dénué d'ambiguïté. Si elle tient à démystifier l'événement révolutionnaire et montrer que l'agir politique est en lui-même

[1273] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1985.
[1274] Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, *op. cit.*.

générateur de sens, il nécessite néanmoins d'être supplémenté, pour emprunter une terminologie derridienne, relayé par des pratiques de commémoration, une religion civique en somme, qui l'« augmente », afin de le rendre légitime auprès des générations futures. Il est donc difficile d'éviter une certaine forme de mystification de l'événement révolutionnaire – Derrida parlera d'un acte de foi – comme on ne peut évacuer la violence dans l'institution de la loi, ce que Benjamin avait pourtant vu sans que cela ne l'empêche de rêver à une justice sans violence ou plutôt à une violence divine qui serait juste, si nous avons bien suivi Derrida. Pour contrer ce biais transcendant comme d'autres écueils du politique, Arendt nous enjoint à « penser ce que nous faisons »[1275], ce à quoi elle s'est employée jusqu'à la fin, comme le montre sa trilogie inachevée, *La vie de l'esprit*.

On pourrait dire que c'est aussi ce à quoi s'emploie la déconstruction. Ainsi que nous avons commencé à le montrer plus haut, il y a deux moments au travail de la déconstruction. Il y a d'abord une dimension généalogique qui s'emploie à la démystification des concepts hérités, montrant qu'ils sont une construction historique, ce qui les rend déconstructibles. Il y a aussi une dimension logico-formelle à ce travail, en tant que l'analyse historique vise à dévoiler les contradictions et les limites des discours étudiés, montrant qu'il y a des failles, des tensions, des contradictions et des ruptures, d'où peuvent émerger d'autres possibilités de penser. D'où l'affirmation que la déconstruction est à l'oeuvre dans les textes[1276]. Le texte de Benjamin expose ses propres tensions, et montre ce mouvement différentiel de la déconstruction à l'œuvre, notamment par la contamination entre les notions qu'il distingue. Cela est la « loi de l'itérabilité » à l'œuvre, qui répète le même en l'altérant[1277]. Le but de Derrida dans *Force de loi* est notamment

[1275] *Idem*, p. 38.
[1276] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 48.
[1277] *Idem*, p. 94.

de montrer que le texte de Benjamin enseigne malgré lui sur l'inévitabilité de l'indécidabilité, de la contamination, en somme, de la violence. Il n'y a pas de discours pur, comme il n'y a pas de violence qui puisse être juste.

Le texte de *Force de loi* apparaît à son tour ambigu. Si la première partie du texte laisse entendre à une connivence entre Derrida et Benjamin sur le rapport entre la justice et la violence, notamment autour de la « violence fondatrice du droit », plus on avance dans le texte et plus l'on se demande si ce n'est là qu'un semblant d'admiration. Comme si Derrida voulait nous montrer où une telle séduction pouvait mener. Fait troublant, dans la deuxième partie du texte, il avance la possibilité que le texte benjaminien aurait été hanté « d'avance » par l'Holocauste, que sa réflexion l'aurait en quelque sorte anticipée. Derrida va même jusqu'à demander s'il n'y avait pas une complicité entre le texte benjaminien et « le pire (ici la "solution finale") »[1278]. Il y a en tout cas des éléments dans le discours de Benjamin que Derrida estime hautement problématiques, notamment sa « critique » du droit qui résonnerait avec la « destruction » heideggérienne, critique que Benjamin entendrait comme un retour à une authenticité perdue, à un langage expressif, etc. D'où l'empressement de Derrida à prendre ses distances, tout en flirtant avec les deux. Ceci amène à se demander si cette nostalgie n'est pas aussi la sienne, dès lors qu'il lie le destin de la déconstruction à la justice.

Quoi qu'il en soit, quelques années plus tôt, lors d'un séminaire s'intéressant au phénomène du nationalisme philosophique, Derrida avait avancé la notion de « psyché judéo-allemande » pour rendre compte de l'affinité « troublante » qu'il avait constatée entre les discours de certains penseurs allemands non-juifs et des penseurs juifs allemands[1279]. Il revient à cette question à la fin de son texte sur Benjamin, visant en particulier sa conception de la justice qui

[1278] *Idem*, p. 146.
[1279] *Idem*, p. 72.

serait à mettre en rapport avec la conception benjaminienne du langage comme nomination. Après avoir mis en doute la délimitation établie par ce dernier entre les deux espaces discursifs, juif et grec, Derrida s'intéresse dans le « Post-scriptum » au prénom de Benjamin. L'insupportable du texte benjaminien, dit-il, serait la tentation avec laquelle il inciterait à « penser l'holocauste comme une manifestation ininterprétable de la violence divine : cette violence divine serait à la fois anéantissante, expiatrice, et non-sanglante ». Derrida demande en somme s'il n'y avait pas un lien entre une telle conception de la justice et la violence nazie :

> *On est terrifié*, dit-il, *à l'idée d'une interprétation qui ferait de l'holocauste une expiation et une indéchiffrable signature de la juste et violente colère de Dieu*[1280].
>
> *Ce texte, comme beaucoup d'autres de Benjamin, est encore trop heideggerien, messianiste-marxiste ou archéo-eschatologique pour moi. Je ne sais pas si de cette chose sans nom qu'on appelle la "solution finale", on peut tirer quelque chose qui mérite encore le nom d'enseignement. Mais s'il y avait un enseignement à tirer, un enseignement unique parmi les enseignements toujours uniques du meurtre, […], l'enseignement que nous pourrions tirer aujourd'hui, et si nous le pouvons nous le devons, c'est que nous devons penser, connaître, nous représenter, formaliser, juger la complicité possible entre tous ces discours et le pire (ici la "solution finale"). Cela définit à mes yeux une tâche et une responsabilité dont je n'ai pu lire le thème ni dans la "destruction" benjaminienne ni dans la "destruktion" heideggerienne. C'est la pensée de cette différence entre ces destructions d'une part et une affirmation déconstructrice d'autre part qui m'a guidé ce soir dans cette lecture. C'est cette pensée que me paraît dicter la mémoire de la "solution finale"*[1281].

Quelques pages plutôt, Derrida avait écrit au sujet de la conception benjaminienne de la justice divine : « En disant donc adieu [notion qui prend chez lui une signification levinassienne obligeant à l'autre] ou au-revoir à Benjamin, je lui laisse néanmoins le dernier mot. Je le laisse signer si du moins il le peut. Il faut toujours que l'autre signe le dernier. Autrement dit le premier. »[1282] Nous l'avons noté, c'est la contre-signature de l'autre, qui se porte en quelque sorte garant, qui authentifie le texte. Fait inhabituel, Benjamin signe son texte, *Zur Kiritik der Gewalt*, de son prénom, « Walter, 1921 ». Le hasard, si c'en est un, fait bien les choses, car Derrida fait remarquer le champ sémantique autour de « *Walten* », mot qui « nomme la signature, l'insigne et

[1280] *Idem*, p. 145. Le Post-scriptum est rédigé en italique.
[1281] *Idem*, p. 146.
[1282] *Idem*, p. 132.

le sceau »[1283], bref la souveraineté (*die waltende*), et dont le texte benjaminien montre l'élément de violence. À Derrida de rappeler que tout nom, toute signature renvoie en dernier ressort à Dieu, et on pense y reconnaître une certaine résonance levinassienne. Voilà que Derrida ajoute une dimension métonymique, disant que cela fait de tout nom une métonymie. « Dieu est le nom de cette métonymie absolue, ce qu'elle nomme en déplaçant les noms, la substitution et ce qui se substitue dans cette substitution. Avant même le nom, dès le pré-nom. »[1284] Comme pour devancer les critiques qui s'indigneraient de ce jeu rhétorique, Derrida fait dire que « Benjamin s'est beaucoup intéressé, notamment dans *Les Affinités électives de Goethe*, aux coïncidences aléatoires *et* signifiantes dont les noms propres sont l'instance privilégiée »[1285].

Or comment comprendre après tout ceci l'association de la déconstruction, qui cherche à se distinguer de la critique benjaminienne et de la destruktion heideggerienne, et de la justice, déconstruction et justice qui seraient indéconstructibles ? Ce pourrait être une manière de répondre aux critiques l'accusant de nihilisme, et en effet, Derrida insiste pour dire que la déconstruction s'exerce au nom d'une idée de justice et n'est donc pas la destruction nihiliste que certains y ont vue[1286]. Jacob Rogozinski rappelle à juste titre le contexte de la conférence prononcée aux États-Unis, « Deconstruction and the possibility of Justice », qui constitue la première partie de *Force de loi*. Jacques Derrida s'adressait à des juristes, et bien qu'on puisse supposer que l'auditoire était généralement favorable à son travail, il n'ignorait pas les allégations de relativisme et de nihilisme qui planaient sur sa pensée[1287]. Est-ce vraiment pour montrer que le travail de déconstruction n'est pas un jeu, ou que si jeu il y a ce n'est pas l'aspect

[1283] *Idem*, p. 133-134.
[1284] *Idem*, p. 134.
[1285] *Ibid*., note 1
[1286] *Idem*, p. 43-44.
[1287] Jacob Rogozinski, « Le tournant de générosité », *Faire part : Cryptes de Derrida*, *op. cit*., p. 143.

ludique qui prime, et que la démarche de déconstruction s'inscrit en conformité avec le militantisme politique du philosophe ? Remarquons par ailleurs que c'est l'implication politique de Derrida, son voyage à Prague, qui a mené à la publicisation de la déconstruction dans les années 1980-1990. Si on ne peut pas nier qu'il puisse y avoir dans cette insistance de Derrida sur la dimension éthico-politique de la déconstruction un besoin de justification[1288], cela n'élude pas la question de la normativité de la démarche de déconstruction. Derrida pointe vers la nostalgie de Benjamin d'un langage pur, voire d'une justice non-violente. Qu'est-ce qui distingue la démarche derridienne de la destruction benjaminienne, alors que plusieurs commentateurs y ont vu une même inspiration judaïque ?

Manière de dire qu'on ne peut plus esquiver l'épreuve de définir la déconstruction, fut-ce une tentative vaine, comme le dit le philosophe lui-même dans sa « Lettre à un ami japonais »[1289]. Ce pourquoi Derrida explique à son « ami japonais » qu'il est préférable de dire ce que la déconstruction n'est pas, plutôt que de risquer une définition. La déconstruction n'est pas une critique, ni une analyse. La première suppose selon lui la possibilité de se faire un jugement alors que la deuxième présume l'existence d'une origine vers laquelle il s'agirait de remonter, des notions que la déconstruction s'est précisément employée à déconstruire. Ce n'est pas non plus une méthode, un ensemble de procédures qu'on appliquerait de l'extérieur à un texte, ce qui en

[1288] Benjamin Boudou laisse entendre que la virulence de ces thèmes dans les années 1980-1990 pourrait être une réponse à la critique de nihilisme, bien qu'il n'y a pas lieu de parler d'un « tournant » de la pensée derridienne qui lui a semblé depuis le début sensible à ce type d'enjeux. Il n'en demeure pas moins qu'il estime peu féconde l'approche hautement « philosophique », en ce qui a trait notamment à l'aspect inconditionnel de la justice, qui mène selon lui à une notion dénaturée du politique. Benjamin Boudou, « La traversée du politique : Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action », *op. cit.*, p. 214-215.

[1289] Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », *Psyché. Inventions de l'autre*, tome 2, Paris, Galilée, 1987, p. 387-393.

ferait une technique. « *Ça se déconstruit* »[1290], insiste le philosophe pour dire que la déconstruction est à l'œuvre dans le texte même. En bref, la déconstruction est l'œuvre de l'autre et non l'initiative d'un sujet qui aurait la pleine maîtrise de ses actes. Derrida explique déjà en 1981, lors d'un entretien avec Richard Kearney, que la déconstruction est une réponse à l'appel de l'autre : « Je veux dire que la "déconstruction" est, en soi, une réponse positive à une *altérité* qui nécessairement l'appelle, la somme ou l'encourage. La "déconstruction" est par conséquent *vocation* – réponse à un appel. […] L'autre précède la philosophie, invoque et provoque nécessairement le sujet avant que le véritable questionnement philosophique ne puisse commencer. »[1291] Est-ce dire que le philosophe se range de la sorte du côté de Levinas qui, dans *Autrement qu'être*, définit l'inquiétude éthique comme une « question de la question », arguant que l'appel de responsabilité est la condition du questionnement philosophique[1292]?

Dans *Force de loi*, Derrida dit notamment de l'aporie de l'indécidabilité que c'est un « juste *appel* de la justice »[1293] et nomme « une responsabilité devant le concept même de responsabilité », disant que « c'est à un surcroît de responsabilité que la déconstruction en appelle. »[1294] On se demande si c'est la responsabilité levinassienne qui est visée ici ou si c'est la notion métaphysique de responsabilité qui a comme point d'appui le sujet maître de soi, que Levinas critique notamment, ainsi que Derrida le montre dans *Adieu*. Quoi qu'il en soit, un peu plus loin dans le texte, on apprend que ce « surcroît de responsabilité » de la déconstruction serait un legs phénoménologique, « ce temps de l'*epokhè*, sans lequel en effet il n'y aurait pas de déconstruction possible. »

[1290] *Idem*, p. 391.
[1291] Jacques Derrida et Richard Kearney, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 19-20.
[1292] Emmanuel Levinas, *Autrement* qu'être, *op. cit.*, p. 44-45.
[1293] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 38.
[1294] *Idem*, p. 45. *Cf.* Vincent Houillon, « La suspension de la phénoménologie : la déconstruction (L'héritage in-interrompu de Lévinas à Derrida) », *Rue Descartes*, Vol. 1, no. 1, 2002, p. 33-34.

> Ce moment de suspens angoissant ouvre aussi l'intervalle de l'espacement où des transformations, voire des révolutions juridico-politiques, ont lieu. Il ne peut être motivé, il ne peut trouver son mouvement et son élan (un élan qui ne peut être suspendu) que dans l'exigence d'un surcroît ou d'un supplément de justice, donc dans l'expérience d'une inadéquation ou d'une incalculable disproportion. Car, enfin, où la déconstruction trouverait-elle sa force, son mouvement ou sa motivation sinon dans cet appel toujours insatisfait, au-delà des déterminations données de ce qu'on nomme, dans des contextes déterminés, la justice, la possibilité de la justice[1295]?

L'appel à la justice serait cette exigence de vigilance à l'égard de quelque discours que ce soit. C'est en tant que la justice échappe à tout contenu qu'elle est infinie. Alain Beaulieu remarque à cet égard que si « pour Levinas, l'hospitalité demeure toujours conditionnelle à la Loi[,] [i]l n'y a pas une justice, et encore moins une déconstruction, au-dessus de la Loi. Mais il y a plutôt une (sainte) Loi prescriptive qui est une condition de possibilité pour la loi. Alors que Derrida cherche à transgresser la loi en direction d'une hospitalité inconditionnelle »[1296]. L'idée de justice témoignerait chez lui d' « une quête de ce qui excède tous les possibles »[1297]. Derrida consent par ailleurs à la folie de son entreprise :

> [S]'il y a déconstruction de toute présomption à la certitude déterminante d'une justice présente, elle opère elle-même à partir d'une "idée de justice" infinie, infinie parce qu'irréductible, irréductible par ce que due à l'autre – due à l'autre, avant tout contrat, parce qu'elle est *venue*, la venue de l'autre comme singularité toujours autre. Invincible à tout scepticisme, comme on peut le dire en parlant à la manière de Pascal, cette "idée de la justice" paraît indestructible dans son caractère affirmatif, dans son exigence de don sans échange, sans circulation, sans reconnaissance, sans cercle économique, sans calcul et sans règle, sans raison, ou sans rationalité théorique, au sens de la maîtrise régulatrice. On peut donc y reconnaître, voire y accuser une folie. Et peut-être une autre sorte de mystique. Et la déconstruction est folle de cette justice-là. Folle de ce désir de justice. Cette justice-là, qui n'est pas le droit, c'est le mouvement même de la déconstruction à l'œuvre dans le droit et dans l'histoire du droit, dans l'histoire politique et l'histoire tout court, avant même de se présenter comme le discours qu'on intitule ainsi, dans l'académie ou dans la culture de notre temps – le "déconstructionnisme"[1298].

On apprend que le travail de déconstruction n'est pas exempt d'une dimension mystique, ce coup de force dans le fondement de la loi que Benjamin et Arendt se sont employés à montrer.

[1295] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 46.
[1296] Alain Beaulieu, « La dette calculée de Derrida envers Levinas », *op. cit.*, p. 198. La parenthèse est dans le texte.
[1297] *Idem*, p. 193.
[1298] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 55-56.

C'est peut-être ainsi qu'il faudrait entendre l'affirmation : « *La déconstruction est la justice* »[1299]. D'où l'inquiétude qu'elle a suscitée. Or ce serait ignorer l'enseignement de Derrida que d'identifier tout simplement déconstruction et justice. Nous savons que l'identité diffère d'elle-même, l'écart étant la condition de toute présence à soi, ce que le mot « et » dans le titre anglais de la première partie – « Deconstruction and the Possibility of Justice » – vient en en sens rappeler. D'autre part, nous venons de l'indiquer, la justice ne correspond pas à un contenu déterminé ou à une idée décidable dont on pourrait rendre compte selon des catégories de présence ou d'actualisation. La justice n'est d'ailleurs pas une « idée » mais l'épreuve de l'aporie à laquelle expose la problématique de la justice, étant donné les exigences contradictoires d'inconditionnalité et de conditionnalité avec lesquelles il faut composer.

Cela permet de répondre à la question de Guy-Félix Duportail[1300], soulevée en conclusion du deuxième chapitre. Nous avons alors fait état de son inquiétude à propos de la tendance « totalisante » de la déconstruction. En incorporant toutes sortes de questions, en s'identifiant à la justice notamment, la déconstruction ne s'autodétruirait-elle pas, demandait-il, ne perd-elle pas cette distance spatiale, l'écart à partir duquel critiquer le discours philosophique ? En effet, Jacques Derrida y revient à plusieurs occasions, disant s'employer à « trouver un non-lieu, ou un lieu non philosophique depuis lequel questionner la philosophie. […] Un tel non lieu ou altérité, serait radicalement irréductible à la philosophie. Mais le problème est qu'un tel non-lieu ne peut-être défini ou situé dans et par le langage philosophique. »[1301] La première idée qui vient en tête, évidemment, c'est la tradition juive. Or un peu plus tôt dans ce même entretien, R. Kearney soulève cette question de l'articulation du Grec et du Juif chez lui. Le philosophe reconnaît alors

[1299] *Idem*, p. 35. (voir p. 34-39) Italiques dans le texte.
[1300] Guy-Félix Duportail, « Le moment topologique de la phénoménologie française », *op. cit.*.
[1301] Jacques Derrida et Richard Kearney, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 9.

la situation paradoxale de sa pensée qui :

> [N]'est ni grecque ni juive. J'ai souvent l'impression que les questions que je tente de formuler, sur les marges de la tradition philosophique grecque ont, en tant que leur autre, le modèle du Juif, à savoir le Juif en tant qu'autre. Et pourtant, le paradoxe est que je n'ai jamais invoqué la tradition juive, d'aucune manière, ni par attachement à mes racines, ni de manière directe. […] En bref le lieu ultime de mon questionnement ne devrait être ni hellénique, ni hébraïque, si cela était possible. Ce devrait être un non-lieu, au-delà, tout à la fois de l'influence juive de la jeunesse et de l'héritage grec que j'ai reçu au cours de ma formation universitaire en France[1302].

Son intérêt pour la littérature et la psychanalyse participe de ce rêve d'un autre lieu de questionnement. Bien qu'elles permettent une certaine distance à l'égard du discours philosophique, ces lieux « appartiennent cependant à notre culture occidentale et ne sont jamais totalement libér[és] de l'empreinte du langage philosophique. » La littérature lui a fourni néanmoins « l'espace de liberté nécessaire à partir duquel on peut interroger la philosophie de manière nouvelle; telle était ma préoccupation avec les textes littéraires qui me permettaient de discerner la problématique de l'écrit comme l'un des facteurs clés dans la "déconstruction" de la métaphysique. » Rappelons que l'entretien date de 1981. Nous reviendrons dans le deuxième chapitre à la question de l'écriture. Voilà qu'au moment de *Force de loi* Derrida nomme cette altérité la justice. Et il appelle maintenant le rapport de la déconstruction avec l'autre, la justice, « désir ». Ceci n'est pas sans faire penser au désir de l'infini chez Levinas. Une remarque dans le texte de *Force de loi* laisse entendre que le corollaire de l'amour est plutôt l'être fini, mortel. « Comment aimer autrement que dans cette finitude ? D'où viendrait autrement le droit d'aimer, voire l'amour du droit ? »[1303] Est-ce que le désir et l'amour sont la même chose ? Fait étonnant, le philosophe parle ici de « l'amour du droit », et non de la justice, alors que le texte de *Force de loi* s'était employé à distinguer les deux. Nous réservons la discussion du lien qui s'annonce ici entre amour et justice pour le deuxième chapitre consacré à la place de l'affect dans les deux œuvres.

[1302] *Idem*, p. 7-8.
[1303] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 105.

Avant de procéder dans la prochaine et dernière section de ce chapitre avec l'étude de la notion de responsabilité qui nous permettra d'effleurer le lien de la déconstruction avec la religion, il convient de revenir à la dimension politique de la déconstruction que nous avons laissée en plan. Convient-il de définir la démarche derridienne en ces termes ? Si oui, est-ce que cette notion de politique est exempte de toute normativité ? Afin de répondre à ces questions, permettons-nous encore un autre détour par la discussion arendtienne de la politique.

Nous l'avons mentionné un peu plus tôt, la préoccupation politique de la déconstruction devient manifeste dans *Spectres de Marx* où le philosophe appelle à l'héritage marxien afin de raviver le désir de justice au sein des institutions démocratiques. On se souvient qu'Arendt avait précisément reproché à Marx d'avoir œuvré à une dépolitisation du concept de liberté, d'avoir confondu ce qu'elle appelle la « vie » et la liberté, faisant de la politique une question de survie. Or, c'est au nom d'une conception élargie de la vie comme « survie », que Derrida appelle à un autre concept de politique. Sa notion de « survie » remet en question la distinction entre la théorie et la pratique, la vie et la mort, le transcendantal et l'empirique, l'essence et l'existence, etc., ce dont rend compte la terminologie spectrale censée ouvrir sur une autre notion de politique. D'où la temporalité disjointe de la justice selon lui, en tant que devoir de responsabilité tant envers le passé que l'avenir. La relation que décrit Arendt entre les notions de liberté et d'autorité fait montre d'une préoccupation semblable, par-delà les nombreuses distinctions entre les deux oeuvres. Les deux théoriciens se revendiquent d'une notion de politique entendue comme « innovation ». Cette expérience de la politique étant éphémère, il faut un engagement ou un élément de croyance. Arendt appelle cela la « promesse ». Elle donne comme exemple le pacte du Mayflower qui aurait inspiré la révolution américaine[1304]. Cet engagement ou acte de foi, dirait

[1304] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*.

Derrida, serait le corollaire de la folie de l'événement révolutionnaire. La révolution tient à la performativité de l'événement révolutionnaire plutôt qu'à une instance qui viendrait la justifier de l'extérieur. Derrida appelle cela violence, alors que Arendt persiste à croire à la virtuosité de l'agir politique en tant que pur exploit de liberté. Arendt s'est vue reprocher son attachement à une notion antique de la politique, peu adaptée aux conditions contemporaines. Il nous semble cependant que sa pensée politique fait également montre d'un appel à la vigilance, à une notion de responsabilité envers la tradition, qui implique de se montrer critique à l'égard des notions héritées autant que des institutions existantes[1305]. C'est ce nœud complexe entre le passé, le présent, et l'avenir au nom d'une conception exigeante de la politique qui nous a incitée à mettre en rapport les deux pensées. Là où Arendt appelle à la tradition pour nous aider à « penser ce que nous faisons », Derrida écrit, lui, qu'il n'y a « pas de responsabilité sans rupture dissidente et inventive avec la tradition, l'autorité, l'orthodoxie, la règle ou la doctrine »[1306].

C'est peut-être cet appel à la vigilance qui a amené plusieurs adeptes de la déconstruction à se méfier de l'affirmation faite par Derrida dans *Force de loi* de l'indéconstructibilité de la déconstruction, comme si son discours échappait à ce questionnement critique, aux règles mêmes du jeu de la déconstruction, bref à ce mouvement différentiel que le philosophe constate à l'œuvre dans tout texte qui se déconstruit de lui-même. Derrida est conscient de la radicalité de cette affirmation, qui dit : « je sais que je ne manquerais pas de surprendre ou de choquer – et non seulement les adversaires déterminés de ladite déconstruction ou de ce qu'ils imaginent sous ce nom, mais même ceux qui passent ou se tiennent pour ses partisans ou ses praticiens. »[1307] Nous avons vu plus haut que l'association de la déconstruction à la justice fait montre d'une exigence

[1305] La question de la responsabilité est discutée dans plusieurs textes qui composent le recueil *Responsabilité et Jugement*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005.
[1306] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 43.
[1307] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 46-47.

accrue, d'un excès de responsabilité, une obligation à l'autre qui appelle et tient en haleine l'interrogation philosophique. Est-il seulement possible de souscrire à cet appel de justice en dehors de toute normativité (contenu théologique ou idée du bien) ? À quoi tient cet élément de foi, l'acquiescement à la Loi ? D'où vient l'appel de justice ? Nous avons convoqué Hannah Arendt plus haut, espérant qu'elle nous aiderait à élucider la question. Tel Derrida, sa compréhension de la politique se refuse à toute dimension de transcendance. Or nous venons de voir que son propos n'est pas exempt d'ambiguïté, qu'elle appelle aux motifs religieux de « pardon », de « promesse », voire même à l'amour christique pour secourir, libérer l'agir des maux du 20ème siècle. Derrida s'y refuse aussi, et nous l'avons vu s'employer dans *Adieu* à dissocier l'éthique levinassienne de sa référence judaïque, ou plutôt du contenu déterminé maintenant néanmoins ce qu'il appelle la « structure de l'expérience ». Ceci n'empêche pas Habermas de demander :

> La manière dont Derrida s'est lui-même approprié la dernière philosophie de Heidegger repose sur un arrière-plan plus théologique que présocratique, plus juif que grec. Sa loyauté à l'égard de Levinas confirme cette tendance à répondre à la question éthique dans une optique privilégiant l'autoréflexivité du soi dans son rapport à Autrui, lequel parle dans tous les cas par la bouche d'une seconde personne. Si je ne me trompe dans cette hypothèse, je puis dès lors formuler ma question en ces termes: Derrida peut-il, à l'instar de Heidegger, laisser dans le vague et l'indéterminé les connotations normatives qui s'attachent à l'"arrivée" incertaine d'un "événement" indéfini[1308]?

Ne devrait-on pas dès lors nuancer l'affirmation de Dekens d'un « tournant politique » de la déconstruction, car ce nouveau concept du politique que Derrida ne cesse d'annoncer dans la dernière période de son œuvre s'éclipse souvent derrière des considérations équivoques à propos de cette altérité qu'il maintient secrète. Jacob Rogozinski a encore une fois le mot juste :

> [J]e le dis au risque de déplaire, c'est la pensée de cette démocratie qui me semble constamment *ajournée* – hésitante, inachevée, équivoque. Si dans ses derniers écrits, ce terme désigne parfois une

[1308] Jürgen Habermas, « Comment répondre à la question éthique? », dans Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités*, *op. cit.*, p. 196. Cité par François Nault, « L'éthique de la déconstruction, "Comme si c'était possible…" », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2005, vol. 2, no. 234, note 53, p. 22.

> certaine dimension du politique, il nomme avant tout l'archi-communauté éthique rendue possible par l'ouverture au tout Autre, avec son exigence d'hospitalité inconditionnelle, et il lui arrive même de se confondre avec le jeu de la différance ou de la trace : *"si tout renvoi est différantiel […], alors il y a toujours de la trace de démocratie, toute trace est trace de démocratie."* Ce qui veut dire, en toute rigueur, que le mot "démocratie" ne désigne chez lui *rien* de particulier, aucune théorie ni aucune expérience politique singulières[1309].

À n'en pas douter, Rogozinski ne ménage pas ses mots; il qualifie lui-même son analyse de « cavalière ». Encore faudrait-il savoir ce que le mot « rien » veut dire. La pensée « hésitante, inachevée, équivoque » est la condition de la démocratie, telle que Derrida l'entend. Peut-être en effet le mot politique ne convient-il pas tout à fait – en tout cas ce n'est certainement pas celui que Hannah Arendt avait en tête – mais nous pensons tout de même qu'il en va dans ce que Derrida s'essaie à décrire sous les termes de « messianique » ou de « démocratie à venir », d'une certaine expérience politique, et c'est à cette expérience-limite que s'emploiera le restant de ce chapitre. Le philosophe est conscient de la difficulté de la question, qu'il nomme « la souffrance de la déconstruction ». François-David Sebbah laissait entendre dans l'extrait cité au tout début de ce chapitre que c'était là l'affect de la subjectivité derridienne[1310]. À Derrida d'écrire : « La souffrance de la déconstruction, celle dont elle souffre ou celle dont souffrent ceux qu'elle fait souffrir, c'est peut-être l'absence de règle, de norme et de critère assuré pour distinguer de façon non équivoque entre le droit et la justice. »[1311] La preuve, Derrida n'a de cesse de devoir y répondre, ce dont témoignent ses échanges avec Gianni Vattimo ou encore John Caputo dans les dernières années de sa vie, qui voient dans cette expérience aporétique une forme de religiosité. Nous ne pouvons pas nous intéresser ici à ces échanges. Plutôt, nous continuerons à faire le tour de cette question à propos du « tournant de la générosité » de la déconstruction, pour reprendre la belle formule de Rogozinski. Peut-être que le mot « générosité » convient mieux pour rendre le

[1309] Jacob Rogozinski, « Le tournant de la générosité », *op. cit.*, p. 152.
[1310] François-David Sebbah, « La subjectivité spectrale selon J. Derrida », *L'épreuve de la limite*, *op. cit.*, p. 213-214.
[1311] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 14.

geste des derniers écrits de Derrida que les qualificatifs d'éthique ou de politique. Le texte *Donner la mort* permet un aperçu de la relation complexe que la pensée de la déconstruction entretient avec la question de la religion. L'expérience de responsabilité que Derrida pense ici avec Patocka et Kierkegaard met la table pour la discussion dans le deuxième chapitre de la disposition affective de la déconstruction, ou dans les mots de Derrida, « la sensibilité à une sorte de disproportion essentielle qui doit inscrire l'excès et l'inadéquation en elle »[1312].

1.4. L'éthique comme épreuve de l'impossible

Pour étayer la question du lieu d'ancrage de la déconstruction, si une telle chose existe, nous avons choisi de nous rapporter à l'essai *Donner la mort*, nous intéressant à la notion de responsabilité que Jacques Derrida s'y emploie à penser dans le dialogue avec la tradition judéo-chrétienne, à partir des réflexions de Jan Patocka et de Søren Kierkegaard. L'intention n'est pas tant de prétendre apporter ainsi une réponse à la question difficile de la relation de la déconstruction avec la religion, que de montrer la complexité de la problématique.

Derrida élabore sa notion de responsabilité comme épreuve aporétique, à la confluence de l'héritage judéo-abrahamique dont se réclament les deux philosophes mentionnés, le texte levinassien et la pensée heideggérienne. Nous verrons cependant que, comme à son habitude, le philosophe s'emploie à transformer cet héritage. Ce qui explique au terme de l'ouvrage les renvois à Nietzsche et à Kafka. La littérature permet de soustraire l'héritage abrahamique aux risques de dogmatisme ou de fermeture sur soi, afin d'y faire résonner le doute et l'indécidabilité qui sont les conditions de l'ouverture à l'autre. Nous porterons une attention particulière à la discussion par Derrida de la conception patockienne de la responsabilité, car elle permet de dégager cette structure aporétique de l'expérience caractéristique des notions derridiennes

[1312] *Idem*, p. 45.

d'hospitalité, de responsabilité et de messianisme, faisant montre d'une idée de religiosité sans religion. La discussion de Kierkegaard, moins détaillée, se consacre au motif du secret qui est au cœur de l'épreuve de responsabilité, ce qui nous amènera dans la dernière section à discuter de la contribution de la littérature à la notion derridienne de responsabilité.

1.4.1 La responsabilité : historicité et don

Selon le philosophe tchèque Jan Patocka, la réflexion européenne sur la responsabilité se confond avec l'histoire de la religion chrétienne, qui coïncide avec la « généalogie du sujet disant "moi", de son rapport à lui-même comme instance de la liberté, de la singularité et de la responsabilité, du rapport à soi comme être devant l'autre : l'autre dans son altérité infinie, celle qui regarde sans être vue mais aussi celle dont la bonté infinie donne dans une expérience qui reviendrait à donner la mort. »[1313] Se dessinent ici les éléments qui concourent à la notion patockienne de responsabilité : le secret impénétrable, le rapport à l'autre infini, le don, le sacrifice et la mort. Ce n'est pas dire que Derrida souscrit à la conception de l'histoire qui se dégage de la discussion de Patocka, qui conçoit l'histoire comme un processus d'« hominisation », pour employer la terminologie de *Le toucher*, correspondant à l'avènement du sujet libre et responsable. Elle permet néanmoins de montrer que cette histoire n'est pas close, que la responsabilité n'est pas un objet déterminable, mais se conçoit comme relation à l'autre infini, se portant au-delà des considérations de savoir et de maîtrise. En somme, la responsabilité est une affaire de foi, une :

> forme d'engagement ou de rapport à l'autre qui se porte, dans le risque absolu, au-delà du savoir et de la certitude ; au *don* et au don de la mort qui me met en rapport avec la transcendance de l'autre, avec Dieu comme bonté oublieuse de soi – et qui me donne ce qu'elle me donne dans une nouvelle expérience de la mort. Responsabilité et foi vont ensemble, si paradoxal que cela puisse paraître à certains, et toutes deux devraient, d'un même pas, excéder la maîtrise et le savoir. La mort donnée

[1313] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 17-18.

> serait cette alliance de la responsabilité et de la foi. C'est à la condition de cette ouverture excessive qu'il y aurait histoire[1314].

C'est la conception hyperbolique, et nous verrons, hérétique, du christianisme chez Patocka, concevant la responsabilité sous le prisme de la bonté infinie qui a l'apparence de la loi, qui semble intéresser Derrida. Le rapport au secret s'y avère central, et ce sera également le cas du récit que fait Kierkegaard du sacrifice d'Isaac.

Un peu à la manière de Walter Benjamin qui laissait entendre qu'il n'y aura pas de justice tant qu'on n'aura pas épuré le langage de la représentation, Patocka pensait qu'afin de retrouver le sens véritable de la responsabilité il fallait renouer avec l'expérience originaire de la religion chrétienne. « La religion suppose l'accès à la responsabilité d'un moi libre »[1315], et telle sera la contribution du christianisme à la culture européenne. Le paradoxe de la responsabilité chrétienne est que cette liberté a la forme d'une dépossession de soi, se donnant comme obéissance à la loi divine. L'obligation à la responsabilité est un don de bonté infinie qui a pour effet d'endetter le croyant qui se sait d'emblée incapable de répondre à ce qui est exigé de lui. Bref, l'obligé n'est pas à la mesure de la démesure de l'appel à la bonté. Le christianisme enseigne que le sens de la personne humaine réside dans le renoncement à soi. Il s'oppose en cela à l'expérience pré-platonicienne du sacré, que Patocka qualifie de « démoniaque », qui « brouille la limite entre l'animal, l'humain, le divin »[1316]. Patocka identifie deux moments à la trajectoire européenne de la responsabilité, qui coïncide tel que noté avec l'avènement de la subjectivité : le mouvement du Bien au-delà de l'orgiaque caractéristique du modèle platonicien qui fait de la responsabilité une question de savoir, dont rend compte la sortie de la caverne ; et l'intériorisation du Bien dans le christianisme, comprenant la responsabilité comme don de bonté. On a à chaque fois affaire à une

[1314] *Idem*, p. 20-21.
[1315] *Idem*, p. 15.
[1316] *Idem*, p. 16.

nouvelle expérience du secret qui correspond à une nouvelle approche de la mort.

Si l'invention platonicienne de la belle âme venant rompre avec le « rapt démoniaque» fut le premier éveil à la responsabilité, la véritable expérience de la responsabilité serait néanmoins le « *mysterium tremendum* » au fondement du christianisme, qui a permis l'approfondissement de l'âme. Or en quoi consiste ce mystère chrétien qui fait trembler ? C'est la rencontre avec une altérité infinie qui amène à prendre conscience de la finitude de l'humain. Patocka décrit la révélation de Dieu comme le fait de « se voir vu » par un regard impénétrable. « Le tremblement saisit l'homme quand celui-ci devient une personne, et la personne ne peut devenir ce qu'elle est qu'au moment où elle se voit transie, dans sa singularité même, par le regard de Dieu. Alors elle *se voit vue* par le regard de l'autre étant suprême, absolu, et inaccessible, qui nous tient en main non pas extérieurement mais intérieurement. »[1317] L'effroi éprouvé produirait une conversion intérieure éveillant ou obligeant le croyant à la sollicitude pour son prochain. À la différence du modèle platonicien de responsabilité, la bonté chrétienne n'est pas, telle l'idée du Bien, un concept accessible, en principe, à la connaissance.

La discussion de Patocka de l'épreuve chrétienne du *tremendum* fait valoir que le sujet advient à soi en faisant l'expérience de sa propre finitude devant l'infinité de Dieu. C'est ce qui se produirait dans l'appréhension de la mort, car la responsabilité chrétienne serait le « don de mourir d'une certaine façon et non d'une autre. C'est surtout une bonté dont l'inaccessible commande au donateur ; elle se l'assujettit, elle se donne à lui comme la bonté même mais aussi comme la loi. »[1318] Cet éveil à soi dans l'épreuve de la mort emprunte selon Derrida à l'analytique existentiale de Heidegger, à laquelle Patocka ne réfère cependant pas. Derrida insiste néanmoins à l'effet que les projets des deux philosophes se ressemblent : le premier déchristianise la

[1317] *Idem*, p. 21. C'est nous qui soulignons.
[1318] *Idem*, p. 63.

terminologie chrétienne, faisant ainsi participer le christianisme à son ontologie, alors que le deuxième « ontologiserait » le christianisme. Sans nous aventurer dans une réflexion sur leurs conceptions respectives de la mort, il est important de comprendre comment cette notion hyperbolique de responsabilité se soutient d'une pensée du don entendu comme sacrifice, dont le nœud est la mort en tant qu'expérience de l'unicité du « moi », ce que Levinas appelle l'« élection ». Cet élément amène Derrida à croiser les réflexions de Patocka, de Heidegger et de Levinas : « ces logiques se croisent malgré leurs différences : elles enracinent la responsabilité, comme expérience de la singularité, dans cette approche appréhensive de la mort. Le sens de la responsabilité s'annonce toujours comme une modalité de "se donner la mort". »[1319] Derrida, bien que son propos ne soit pas toujours clair, souhaite affranchir la notion de responsabilité de cet élément sacrificiel. Ce qu'il fera entre autres en recourant aux ressources de la psychanalyse.

Selon l'analytique heideggérienne, le *Dasein* advient à lui-même dans l'« être-pour-la-mort », qui serait sa possibilité la plus propre. « Le même du soi-même est *donné* par la mort, par l'être-pour-la-mort qui m'y *promet*. »[1320] Cette approche de la mort présuppose le « moi » comme étant originairement passif, répondant à un appel qui lui préexiste. Cette passivité serait commune aux trois philosophes, par-delà les différences qui les séparent. Or la mort est pour Heidegger essentiellement « ma mort ». « Le *Dasein* doit d'abord répondre de lui-même, en effet, de la mêmeté de lui-même, et ne reçoit l'appel de nulle part que de lui-même. Cela n'empêche pas qu'il lui tombe pourtant dessus : il lui tombe *dessus du dedans*… »[1321] Retenons cette topique d'un appel qui vient du dedans. Si Heidegger conçoit qu'on puisse sacrifier sa vie pour permettre à un autre de continuer à vivre, ce sacrifice ne fait que différer la mort de ce dernier, mort que

[1319] *Idem*, p. 67.
[1320] *Idem*, p. 69. Italiques dans le texte.
[1321] *Idem*, p. 70. Italiques dans le texte.

l'autre va néanmoins devoir affronter seul. En somme, on ne peut pas mourir à la place de l'autre, mort qui demeure inéluctable et essentiellement « mort propre ». On se souvient que Levinas réplique à Heidegger dans « Mourir pour »[1322] que la mort de l'autre est plus significative que ma propre mort, et que c'est justement en prenant sur soi la mortalité de l'autre que le « moi » se singularise. Derrida explique : « Levinas veut rappeler que la responsabilité n'est pas d'abord responsabilité de moi-même pour moi-même, que la mêmeté du moi-même s'instaure à partir de l'autre, comme si elle lui était seconde, venant à elle-même comme responsable et mortelle depuis ma responsabilité devant autrui, pour la mort d'autrui et devant elle. C'est d'abord parce ce que *l'autre* est mortel que ma responsabilité est singulière et "incessible". »[1323] Et plus loin : « Le plus ancien, ce serait ici l'autre, la possibilité *de* mourir *pour* l'autre. Cette mort ne se donne pas d'abord comme anéantissement. Elle institue la responsabilité comme un *se-donner-la-mort* ou *offrir sa mort*, *c'est-à-dire sa vie*, dans la dimension éthique du sacrifice. »[1324] À la suite de Levinas, Derrida conteste qu'il puisse être question dans l'appréhension de la mort de « ma » mort, ce qui ne veut pas dire qu'il souscrit à cette logique sacrificielle[1325].

Comme nous le verrons brièvement ci-dessous, Derrida fait de la mort une question de deuil impossible. Retenons pour l'instant que ce qui se révèle dans l'approche de la mort serait la conscience de la finitude, à savoir de ma mortalité et de la mortalité de l'autre, qui oblige au renoncement à soi. La difficulté que pose cette approche de responsabilité est celle de la possibilité pour un être fini de donner infiniment, de sacrifier sa propre vie à l'autre, incitation à la bonté qui ne peut venir que de l'autre. Cela est la problématique de l'inspiration prophétique chez Levinas, qui conçoit néanmoins la responsabilité dans le sens d'une offrande de soi, d'où

[1322] *Cf*. Emmanuel Levinas, « Mourir pour… », *op. cit*..
[1323] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit*., p. 70.
[1324] *Idem*, p. 73. Italiques dans le texte.
[1325] *Cf*. François Nault, « L'éthique de la déconstruction », *op. cit*., p. 27.

l'intérêt de la jouissance. Derrida dira, lui, que pour que ce soit un geste absolument gratuit, le sujet ne peut être à la source du don. Dans la généalogie de la responsabilité que dépeint Patocka, cette conversion à la bonté se produit lorsqu'on est exposé à la transcendance de Dieu. Toute la question est de savoir si Derrida est prêt à souscrire à l'élément de foi qui anime la réflexion de Patocka. Or, précision importante, le christianisme ne serait pas arrivé à son véritable aboutissement selon Patocka; il n'est pas ce qu'il devrait être. C'est seulement si le christianisme parvenait à rompre avec le modèle platonicien du savoir, et avec la conception du politique qui vient avec, qu'il arriverait à thématiser la notion de subjectivité désintéressée qui serait selon Patocka la véritable vocation de l'Europe. Derrida ne souscrit pas à cet impératif de thématisation, et pense que cet impératif maintient le projet phénoménologique de Patocka sur le terrain du rationalisme platonicien. Cette incapacité du christianisme à penser jusqu'au bout la logique de la responsabilité participe de l'épreuve même de la responsabilité. Patocka ne dit-il pas lui-même que « le problème de l'histoire [...] doit demeurer un problème »[1326]?

Ceci fait penser aux remarques que Derrida avait déjà faites à Levinas dans « Violence et métaphysique » à propos de sa compréhension de l'histoire comme totalité. Nous l'avons vu, dans *Totalité et infini*, Levinas s'en prend à l'ontologisme théorique de la tradition qui conçoit le mouvement de l'histoire comme le déploiement de l'être, qui dans sa poursuite d'objectivation assimile toute altérité à soi. Levinas soutient que c'est la relation à l'autre, qui échappe au rapport dialectique du sujet à l'objet et transcende ainsi l'histoire du savoir, qui ouvre le processus de signification. Derrida réplique que l'histoire n'est pas la totalité que Levinas décrit et suggère de la comprendre comme expérience d'interruptions. En somme, ce que Levinas nomme éthique, Derrida l'appelle dans ce texte « historicité ». Dans *Donner la mort*, il demande si l'on peut

[1326] Cité par Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 20.

penser l'ouverture de l'histoire, cette structure de responsabilité que Patocka appelle « chrétienne », sans se rapporter à la révélation religieuse. Derrida s'intéresse à la tension qu'il perçoit dans la réflexion patockienne de l'histoire de la responsabilité, qui implique comme on va le voir une série de ruptures et d'incorporations inconscientes. Pour Patocka, la structure de responsabilité ou de subjectivité qui s'annonce avec le christianisme relève davantage d'une tâche que d'un fait historique. Derrida explique : « si christianisme il y a, celui-ci est à la fois hérétique et hyperbolique. Il parle et il pense là où le christianisme n'aurait pas encore dit et pensé ce qu'il aurait dû être et qu'il n'est pas encore. »[1327] Et Derrida de conclure qu'il en va dans la notion patockienne de responsabilité d'« une logique qui, au fond (et c'est pourquoi on peut encore, jusqu'à un certain point, l'appeler une "logique") n'a pas besoin de *l'événement d'une révélation ou de la révélation de l'événement* »[1328]. Ceci laisse penser que c'est l'hérésie de Patocka qui l'intéresse avant tout, en tant qu'elle permet de penser la responsabilité comme un problème et ouvre à la possibilité de concevoir la responsabilité en dehors de toute référence à une religion déterminée. « L'exercice de la responsabilité semble ne laisser d'autre choix que celui, le plus inconfortable qui soit, du paradoxe, de l'hérésie, et du secret. Plus gravement encore, il doit toujours courir le risque de la conversion et de l'apostasie : pas de responsabilité sans rupture dissidente et inventive avec la tradition, l'autorité, l'orthodoxie, la règle ou la doctrine. »[1329] Le geste hérétique de Patocka fait ainsi penser au motif du « marrane » que Derrida avance pour rendre compte de son propre rapport au judaïsme.

Ce qui est significatif pour notre propos, c'est que l'« impensé » qui selon Patocka empêche la responsabilité chrétienne d'aboutir semble tenir d'après Derrida à une problématique de

[1327] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 74.
[1328] *Ibid.*
[1329] *Idem*, p. 47.

l'incarnation. C'est du moins en ces termes que le philosophe interprète l'histoire patockienne de la responsabilité, faite d'incorporations et de refoulements. Dans son commentaire de *Donner la mort*, François Nault pointe vers cette problématique de l'incarnation sans la discuter plus avant. Il commente en citant Derrida : « Il faut bien un amour infini pour devenir fini, en d'autres termes pour "*s'incarner* pour aimer ainsi l'autre, et l'autre comme autre fini". Alors même que demeure ouverte la question de savoir si et comment Derrida souscrit à ce discours de l'incarnation, et tient compte de la "différence chrétienne", on ne peut – me semble-t-il – simplement lui reprocher de l'"ignorer". »[1330] On comprend du texte de François Nault que ce serait là un différend entre Gianni Vattimo et Jacques Derrida. François Nault se contente de remarquer que si Derrida semble invoquer ici le motif de l'incarnation, ailleurs il s'en fait plutôt le critique, ce qui tient généralement à la valeur de présence que ce motif exprime selon lui.

Derrida explique la raison de sa méfiance envers le motif chrétien de l'incarnation dans un petit texte, *Surtout pas de journalistes!*, qui reprend son intervention lors d'un colloque de 1997 portant sur ce qu'il appelle avec le sens de provocation qu'on lui connaît, « la co-appartenance intime entre le religieux et le médiatique ». La discussion dans ce texte rappelle à beaucoup d'égards l'argumentation de « Foi et savoir » auquel nous avons brièvement fait allusion. Dans *Surtout pas de journalistes!*, le philosophe suggère que le média télévisuel introduit à la structure paradoxale du phénomène christique de l'incarnation. La télévision prétend à la transmission immédiate de la chose diffusée, ce qui s'apparenterait à la cène de communion où c'est le corps christique même que les croyants sont censés partager; or, on sait qu'on a dans les deux cas affaire à du simulacre[1331]. Cette question revient dans *Le Toucher*, où Derrida montre comment le motif nancyen d'« écotechnie » permet d'affranchir la pensée du corps de ce legs chrétien. Tout

[1330] François Nault, « L'éthique de la déconstruction », *op. cit.*, p. 35. C'est l'auteur qui souligne.
[1331] Jacques Derrida, *Surtout pas de journalistes*, Paris, Éditions de l'Herne, 2005, p. 22-23.

au long de notre travail nous avons en effet vu Derrida entretenir un rapport ambigu avec le corps, s'employant à la fois à infirmer et à exposer le corps. Dans *Donner la mort*, il fait cette affirmation pour le moins étonnante qu' « il faut l'incarnation » pour que la responsabilité soit possible, sans qu'on ne sache trop de quoi il en retourne. Cela nous semble en contradiction avec sa formule ambiguë d'un « messianique sans messie ».

1.4.2 Le paradoxe de l'incarnation

Dans le contexte de la discussion de *Donner la mort*, le problème de l'incarnation se rapporte à la question de l'amour de la finitude, d'où la difficulté exposée plus haut : comment est-il possible pour un être fini de donner infiniment ? C'est cela le secret impénétrable à la source de la responsabilité chrétienne, qui est l'épreuve de l'appréhension de la mort. Seul un mortel est responsable, répète Derrida à la suite de Levinas, ce qui, dans l'optique de l'éthique levinassienne, consiste à prendre sur soi la mortalité de l'autre. Derrida cite un passage de « La mort et le temps » de Levinas : « C'est de la mort de l'autre que je suis responsable au point de m'inclure dans la mort. Ce qui se montre peut-être dans une proposition plus acceptable : "Je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel." La mort de l'autre, c'est la mort première. »[1332] Toute la difficulté est de comprendre ce que « s'inclure dans la mort de l'autre » veut dire. Derrida écrit : « Tant que nous n'aurons pas déplacé la logique ou la topologie qui empêchent le *bon sens* de penser ou de "vivre" cela, nous n'aurons aucune chance d'approcher cette pensée de Levinas, ni ce que la mort nous apprend ou nous donne à penser au-delà du donner-prendre : *l'adieu*. »[1333] Pour le dire sommairement, la notion levinassienne d'« adieu », le « oui » inconditionnel à l'autre, réfère à la dimension de passivité au cœur de la responsabilité, au

[1332] Cité par Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 70-71.
[1333] *Idem*, p. 71.

désintéressement. « Dieu », c'est la transcendance dans le rapport à l'autre, la trace de l'infini dans le visage de l'autre homme. Toute la difficulté est d'expliquer d'où vient, comment se produit ce désintéressement. Pour Levinas, c'est l'autre qui rend possible le don infini de soi. Derrida a depuis « Violence et métaphysique » manifesté son inquiétude à l'égard de l'analogie dans l'éthique levinassienne entre Dieu et l'autre homme. Nous avons vu que dans *Adieu*, Derrida emploie le terme de « visitation » pour rendre compte de cette trace de Dieu et souligner l'allure fantomatique du visage. Rodolphe Calin et François-David Sebbah remarquent à cet égard que le visage de l'autre, qui est le lieu de la visitation de Dieu, ne doit pas pour autant être compris comme l'incarnation de Dieu. Dans le passage que nous venons de citer, Derrida souligne la topologie particulière de cette transcendance, qui oblige du dedans, ce qui rappelle la discussion de son *Adieu* où nous l'avons vu insister longuement sur cette question, comme si le texte levinassien mettait en évidence, à l'insu de Levinas, les failles de son propre discours. C'est également en ces termes, d'une «organisation topologique », qu'il aborde le tracé patockien de la responsabilité dans l'histoire occidentale, interprétant le passage au platonisme et ensuite au christianisme comme une « subordination hiérarchique » de divers éléments qui survivent d'une forme de responsabilité à l'autre et qui impliquent à chaque fois une nouvelle expérience du secret ou du mystère. Derrida choisit donc d'interpréter le motif christique de l'incarnation dans une perspective topologique et un vocabulaire qu'il emprunte à la psychanalyse, tels les motifs du refoulement et de l'incorporation. Il écrit au sujet de la trajectoire patockienne de la responsabilité :

> [L]'événement d'un second mystère n'anéantit pas le premier. Il les garde au contraire en lui de façon inconsciente après avoir opéré un déplacement topique et une subordination hiérarchique : un secret est à la fois enfermé et assujetti par l'autre. Le mystère platonicien *incorpore* ainsi le mystère orgiaque, le mystère chrétien *refoule* le mystère platonicien. Voilà en somme l'histoire qu'il faudrait "avouer", presque confesser! […] [C]e qu'il faut avouer et analyser comme l'historicité même, c'est le rapport secret entre ces deux conversions et ces trois mystères [l'orgiaque, le platonicien et le chrétien]. L'histoire qu'il faut avouer, c'est le secret de l'incorporation et du refoulement, ce qui se

> passe d'une conversion à l'autre : c'est le temps de la conversion – et ce dont il y retourne, à savoir la mort donnée[1334].

Le platonisme incorpore en réprimant le mystère orgiaque, ce qui mène à un rapport paradoxal à la sexualité, alors que le christianisme hérite à son insu de la conception platonicienne du Bien ainsi que de sa répression du corps. D'où sa relation encore plus complexe au corps, qu'il réprime et sursignifie (anime) à la fois. L'historicité de la responsabilité, – et nous avons vu l'importance de cette notion derridienne qu'il faut comprendre comme l'ouverture même de l'histoire – tiendrait à ce processus d'incorporation de secrets que sont les répressions et les refoulements. C'est ainsi que nous avons compris le passage tout juste cité. Cet héritage composite fait de la responsabilité une notion aporétique, étant donnée les injonctions contradictoires qui y résonnent. Nous verrons avec le commentaire de Kierkegaard que cette aporie est la condition même pour qu'il puisse y avoir une décision responsable. Restons-en pour le moment à la question complexe de l'incorporation, qui montre comment ces divers héritages s'emboîtent l'un dans l'autre.

Derrida recourt à la notion psychanalytique de « crypte » pour rendre compte de la topologie particulière de l'expérience de responsabilité : « tout se passe comme si la conversion consistait à faire son deuil, c'est-à-dire à garder en soi ce dont on endure la mort. Et ce qu'on garde en soi, au moment d'inaugurer une nouvelle expérience du secret, une nouvelle structure de la responsabilité comme partage du mystère, c'est la mémoire enfouie, le crypte d'un secret plus ancien. »[1335] Elena Bovo explique que la notion de « crypte » est la manière dont Derrida conçoit le travail de deuil, au centre de sa conception de la mort : « Pour Derrida aussi, dans le cas du deuil impossible, ce qui reste de l'autre, mort ou disparu, "demeure" à l'intérieur du moi comme un corps étranger, comme une crypte, en laissant le sujet dans une sorte de deuil permanent. Cet

[1334] *Idem*, p. 26. C'est le philosophe qui souligne.
[1335] *Idem*, p. 25.

inachèvement [du deuil] est la condition pour que l'autre soit respecté dans son irréductibilité au moi. »[1336]

Cette approche du deuil emprunte aux analyses des psychanalystes français d'origine hongroise, Nicolas Abraham et Maria Török. Ils développent la notion de « crypte » dans leur texte *Le verbier de l'homme aux loups* dont Derrida signe la préface intitulée « Fors ». Sans entrer dans les détails du texte, l'« incorporation cryptique » relèverait selon les deux psychanalystes d'un deuil pathologique, qui risque de se produire quand on n'arrive pas à s'identifier à l'objet perdu ou encore à faire sienne la mémoire de l'autre – ce qu'ils nomment « introjection » –, ce qui devrait se produire en principe dans le cas d'un deuil « réussi » ou normal, si telle chose il y a. Geneviève Bouchard remarque que « la crypte pallie le deuil qu'il est impossible de faire. En effet, étant considérée comme une sorte de faux inconscient, le rôle de la crypte consiste à enterrer "vif" l'être, ou la chose, auquel le sujet doit renoncer, avec le secret et la honte qui lui sont rattachés. Précisément, la crypte réagit au traumatisme provoqué par la mort effective ou affective d'un être cher en incluant en elle cet être, avec la honte qui s'y associe, et nie ensuite l'inclusion jusqu'au statut d'avoir eu lieu. »[1337] Il est question dans le deuil « pathologique » d'une double dissimulation : le refoulement des aspects négatifs ou des expériences douloureuses associés à la personne ou l'objet perdus, et la dissimulation de ce refoulement, d'où la topologie retorse de la « crypte ». Car c'est « toujours un corps » qu'on dissimule, ou c'est du moins ainsi que Derrida en traite, et cette « enclave » qui dissimule ce corps (le mort, le secret) est aussi un corps, ce qui donne à cette crypte une topique complexe, car

[1336] Elena Bovo, « Deuil », dans Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, *op.cit.*, p. 53-54.
[1337] Geneviève Bouchard, *Ombilic. Texte dramatique portant sur le rapport entre le deuil et l'identité féminine, suivi d'une analyse de trois monologues selon le concept de crypte revu par Jacques Derrida*, Mémoire de maîtrise en théâtre, Université du Québec à Montréal, septembre 2007, p. 45-46.

il en va d'une double dissimulation ou refoulement dans le deuil[1338]. Derrida explique l' « architecture », comme il l'appelle, de ce lieu particulier, qui permet d'étayer la spatialité et / ou la corporalité que nous avons vues à l'œuvre dans sa pensée, et auxquelles nous nous affairons depuis un moment déjà. C'est pourquoi nous y insistons :

> Qu'est-ce qu'une crypte ? Une crypte ne se présente pas. Une certaine disposition des lieux est aménagée pour dissimuler : quelque chose, toujours un corps de quelque façon. Mais pour dissimuler aussi la dissimulation : la crypte qui d'elle-même se cèle tout autant qu'elle recèle. Taillés dans la nature, en exploitant les chances ou les données, ces lieux ne sont pas naturels. […] [S]i la *physis* aime, comme on sait, à (se) crypter, c'est qu'elle se déborde pour enfermer, naturellement, son autre, tous ses autres. La crypte n'est donc pas un lieu naturel, mais l'histoire marquante d'un artifice, une *architecture,* un artefact : d'un lieu *compris* dans un autre mais rigoureusement séparé de lui, isolé de l'espace général par cloisons, clôture, enclave. Pour lui soustraire la chose. Construisant un système de parois, avec leurs faces internes et externes, l'enclave cryptique produit un clivage de l'espace général[1339]…

Retenons de tout ceci la structure particulière de la « crypte », une espèce de corps, une « enclave » secrète à l'intérieur de soi, protégeant en quelque sorte l'ipséité de l'altérité qu'elle refoule, qui est l'autre dans le moi, l'identité qui s'excède et s'ouvre sur le dehors. Car Geneviève Bouchard remarque qu'il s'agit dans le refoulement d'un moi clivé, travaillé par deux désirs contradictoires, qui sont à la fois de conserver et de nier l'objet dont il s'agit de faire le deuil : « Bref, la crypte représente un territoire intime, un lieu clos, parasitaire, artificiel, dont le fonctionnement résulte d'une cohabitation de deux désirs opposés. »[1340] Nous discuterons de la question du désir dans le chapitre suivant. Restons-en pour le moment à cette incorporation cryptique qui rend le travail du deuil impossible, et condamne au deuil permanent. Or ce serait là la seule façon de maintenir l'autre « sauf », d'empêcher son assimilation. La topologie particulière qui se dégage de cette approche du deuil, le clivage de l'intériorité en un espace

---

[1338] *Idem*, p. 51.
[1339] Jacques Derrida, « Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok », dans Nicolas Abraham et Maria Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*, Paris, Éditions, Aubier Flammarion, 1976, p. 12. Cité par Geneviève Bouchard, *Ombilic*, *op. cit.*, p. 51.
[1340] Geneviève Bouchard, *Ombilic*, *op. cit.*, p. 53.

allogène et un espace intime qui restent foncièrement distincts, nous semble particulièrement instructive pour comprendre les suites de l'analyse de la responsabilité. Rappelons avant de poursuivre que cette configuration de « l'autre dans le même » est la manière dont Levinas décrit la structure du psychisme dans *Autrement qu'être*. Et plusieurs commentateurs voient dans cette incorporation de l'autre l'influence de Derrida[1341]. À propos de la responsabilité patockienne, Derrida suggère que le lexique psychanalytique serait dans le texte de Patocka lui-même, tout comme il suggère dans *Adieu* que c'était le concept levinassien du politique qui s'interrompait lui-même. Il convient donc de refaire sommairement la trajectoire de la responsabilité que décrit Patocka pour voir comment cet enjeu de corporalité s'y tisse. L'histoire de la responsabilité s'exprime comme rapport à l'autre, mouvement vers l'autre qui s'avère dans le cas du platonisme être un retour sur soi, et sortie hors de soi qui s'avère être intériorisation de la transcendance dans le cas du christianisme, « un passage de l'extériorité à l'intériorité, mais aussi de l'accessible à l'inaccessible », écrit Derrida[1342]. Il en va dans ce rapport à l'autre d'une relation paradoxale au corps.

Prenons d'abord l'exemple de la responsabilité platonicienne pour voir comment se déploie ce mouvement vers l'autre, ou encore comment l'incorporation du secret fonctionne. Platon décrit le mouvement de l'âme vers le Bien comme une objectivation de soi. Si l'idée du Bien est extérieure à l'âme, la connaissance du Bien prend néanmoins la forme d'une réminiscence, ce qui suppose notamment de prendre une distance avec les attaches corporelles. Référant à un passage célèbre du *Phédon* (80e), Derrida décrit la conversion de l'âme comme « une sorte d'intériorisation subjectivante, ce mouvement de rassemblement sur soi de l'âme, cette fuite du corps vers le dedans d'elle-même, pour être auprès d'elle-même où elle se replie

[1341] Jacob Rogozinski, « Le tournant de générosité », *op. cit.*, p. 147.
[1342] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 20-21.

pour se rappeler à elle-même, pour être auprès d'elle-même, pour se garder dans ce geste de remembrement. Cette conversion retourne l'âme et la ramasse sur elle-même. »[1343] Ce mouvement de recueillement de l'âme dans la découverte de l'idée du Bien « annonce la conscience » et prépare à la responsabilité chrétienne. Or l'âme n'arrive pas complètement à soumettre le corps, détachement qui est la condition de la connaissance du Bien. Cela veut néanmoins dire que ce savoir demeure en principe accessible au philosophe qui entreprend une telle conversion de soi. Il reste toutefois que la dialectique platonicienne ne peut se libérer entièrement du désir orgiaque qu'elle incorpore et que le christianisme hérite de ces deux désirs contradictoires.

On peut en effet observer une ambiguïté semblable dans le rapport au corps dans le christianisme également. Pour être réceptif à l'appel de Dieu qui incite à l'amour infini pour le prochain, le chrétien doit se détacher de ses préoccupations terrestres. La récompense espérée ou promise est à nouveau l'immortalité de l'âme. Or pour être effective, la loi, ou la bonté, doit s'incarner. Les deux formes de responsabilité resteraient donc tributaires du corps auquel il fallait échapper, comme si la sexualité réprimée venait hanter le platonisme qui transmet ce biais au christianisme, qui se rapporte au corps de manière encore plus complexe. Le platonisme sacrifie le corps au savoir mais pense néanmoins le rapport au savoir en termes de désir. Et il en va de même dans le christianisme d'une série de détachements et de retours au corps, ce dont rend compte l'incarnation christique et par la suite le sacrifice du corps de Christ. Tel l'éros philosophique chez Platon, le rapport à Dieu se conçoit comme amour, qui, aussi désincarné soit-il, emprunte néanmoins à la logique du désir, qu'on appelle passion. Est-ce donc dire qu'on ne parvient à ces formes d'existence plus hautes qu'à travers le corps ? Peut-on accéder à l'idée du

[1343] *Idem*, p. 30.

Beau en dehors de toute incarnation ? Car si la beauté terrestre est pour Platon un reflet de l'idée du Beau, il semblerait selon *Phèdre* qu'il faille d'abord en faire l'expérience physique, sensible, en somme connaître de beaux corps avant de connaître le Beau en soi. Bien qu'il ne découle pas de tout ceci que le désir intellectuel ou la piété religieuse soient tout simplement des sublimations des pulsions sexuelles, on peut néanmoins s'interroger sur cette extension du désir dont on dénie l'aspect corporel. Car l'histoire de la responsabilité que raconte Patocka montre bien qu'à chaque passage à une nouvelle structure de secret, qui correspond à une introspection, on assiste à une nouvelle répression du corps. Y a-t-il un lien entre tout ceci et la répression de la dimension du vivant dans la tradition philosophique, que nous avons discutée plus tôt avec la question de l'animal ? On peut à cet égard se demander, devançant ainsi notre questionnement, si la passion de la littérature de Derrida n'est pas une manière d'éveiller à l'aspect jouissif que la tradition philosophique et / ou la religion judéo-chrétienne ont refoulé[1344]. Ceci expliquerait en partie son intérêt pour la psychanalyse.

Nous reprendrons la question du « désir de la déconstruction » dans le prochain chapitre. L'enjeu de la question de la corporéité est pour le moment celui de savoir si l'éveil à la responsabilité est l'œuvre d'une entité transcendante ou le mouvement de l'être fini confronté à la mortalité. Rappelons que l'objectif est de réfléchir ainsi à la relation de la déconstruction avec la religion. Comme nous l'avons vu plus haut, la responsabilité se joue dans l'épreuve de la mortalité qui éveille à l'infinité de l'autre. Cette infinité tient-elle à l'inconnu de la mort ou se rapporte-t-elle à la transcendance de Dieu ? D'où vient la compassion pour le prochain, mortel ? Car à la différence du modèle platonicien de l'âme où le Bien, le Beau, ou le Juste, sont en

[1344] C'est ce que laisse entendre Jacques Derrida dans un entretien avec Derek Attridge : « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », Thomas Dutoit et Philippe Romanski (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Galilée, 2009, p. 274-275. Nous discuterons de cet entretien dans la dernière section du prochain chapitre.

principe accessibles au savoir, la relation à Dieu, qui est à la source de la responsabilité chrétienne, n'est pas de l'ordre du connaissable, quoique Patocka reproche à la théologie chrétienne d'avoir importé le modèle platonicien. Toute la difficulté est en effet de savoir comment entendre l'altérité de l'autre envers laquelle le moi est obligé. Tient-elle à sa ressemblance avec Dieu, comme semble le penser Levinas d'après Derrida[1345], ou à la mortalité du vivant, à sa « finitude infinie », comme il arrive à Derrida de dire ? Cette dernière expression peut s'entendre de plusieurs manières, notamment dans le sens que la signification de la mort échappe au mortel, ou encore que l'infinitude tiendrait à sa précarité excessive. Dans la conférence *L'animal que donc je suis* discutée dans la seconde partie, l'altérité de l'animal se rapportait à sa souffrance, qui connaît de nos jours, avec l'expérimentation médicale ainsi qu'avec l'industrialisation de l'abattage, des proportions démesurées. Le propos du philosophe demeure cependant ambigu : il soutient d'une part que l'animal est plus autre que le tout autre (quoi que cela veuille dire), et il semble vouloir fonder la « passion pour l'animal » qu'il cherche à éveiller chez les lecteurs sur l'expérience de la finitude qui serait la condition de tout vivant mortel par-delà les différences (ce qui ferait de l'animal un semblable).

Tout cela nous ramène à la problématique du corps discutée dans la deuxième partie, où nous avons suggéré que la pensée derridienne se réclame d'une nouvelle approche du vivant, qui tienne compte de la contamination de l'empirique et du transcendantal à laquelle il avait réfléchi dans ses premiers commentaires de Husserl. En effet, tant le platonisme que le christianisme, qui se réclament d'un détachement de l'expérience ou encore d'un amour pur supposent néanmoins l'expérience de l'incarnation. Dans *Le toucher*, le philosophe suggère que la phénoménologie contemporaine aurait incorporé la doctrine chrétienne de l'incarnation. Ces pensées seraient

[1345] *Cf*. notamment à certaines affirmations de Jacques Derrida dans « Violence et métaphysique », *op. cit.*, et dans *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*.

tributaires d'une logique de présence et d'un moralisme auxquels il faut résister, cela d'autant plus que la conception du corps qui y est mise de l'avant ne permet pas de rendre compte de l'altérité du corps à soi-même, ni de l'autre étranger. D'où l'appel de Derrida dans *Le toucher* à une nouvelle pensée du corps qui tienne compte de la dimension irréductible et originaire de l'autre, ce qu'il appelle « prothèse » et ce que Nancy nomme « écotechnie » des corps. Pour ce faire, il faut d'abord accueillir l'altérité en soi, ce qui se révèle d'abord dans le rapport au « corps propre », qu'il est impossible de saisir, de comprendre, de toucher, bref de dire « mien ». Cette opacité ou non-identité à soi, la phénoménologie du « corps propre » n'arriverait pas à la penser dans toute sa radicalité. Nous n'allons pas reprendre la discussion de ce troisième chapitre. Rappelons tout simplement que Derrida expose les affinités entre la déconstruction du « corps propre » et la pensée husserlienne de l'autre que ce dernier conçoit comme un *alter ego*. Cet autre, on ne peut l'approcher d'après Husserl que par analogie. Derrida tente de radicaliser cette apprésentation analogique en la transposant aussi au rapport au « corps propre », et consent que Merleau-Ponty a déjà réfléchi à cet écart à soi du « corps propre », si ce n'est que sa pensée aboutirait à une intercorporéité privilégiant l'unité. En bref, il subsiste toujours un motif de rassemblement dans la phénoménologie merleau-pontyenne, qui semble à Derrida prendre le dessus sur la déhiscence. Tout cela amène Derrida à réfléchir avec Nancy à un corps disjoint, pluralisé.

On retrouve déjà cette préoccupation d'une pensée radicale du corps dans *Donner la mort*. Il y a d'une part l'approche déjà discutée du deuil conçu comme une incorporation cryptique, qui expose à une expérience de la transcendance dans l'immanence. Cela se révèle notamment dans l'épreuve du tremblement. Le tremblement serait selon Patocka l'expérience de « la disproportion entre le don infini et ma finitude » éprouvé à « se voir vu » par un regard impénétrable. Ce serait

l'invisibilité de Dieu ou le mystère de la mort, qui rempliraient d'effroi. Or, demande Derrida : « D'où vient le sceau supplémentaire ? », comme s'il trouvait cette explication insuffisante. Il laisse entendre que le mystère du tremblement concerne l'opacité du corps même.

> On ne sait pas *pourquoi on tremble*. La limite du savoir ne concerne pas seulement la cause ou l'événement, l'inconnu, l'invisible ou l'insu qui fait trembler. Nous ne savons pas davantage pourquoi cela produit ce symptôme-ci, une certaine agitation irrépressible du corps, l'instabilité incontrôlable des membres, cette trémulation de la peau ou des muscles. Pourquoi l'incoercible prend-il cette forme ? Pourquoi la terreur fait-elle trembler, alors qu'on peut aussi trembler de froid et que ces manifestations physiologiques analogues traduisent des expériences et des affects qui n'ont, apparemment du moins, rien en commun ? […] Il faudrait donc frayer de nouvelles voies dans la pensée du corps, sans dissocier les registres du discours (la pensée, la philosophie, les sciences bio-génético-psychanalytiques, la phylo- et l'ontogenèse) pour approcher un jour de ce qui fait trembler, de cette *cause* qui n'est pas la cause ultime qu'on peut appeler Dieu ou la mort (Dieu est la cause du *mysterium tremendum*, et la mort donnée est toujours ce qui fait trembler, ou aussi de ce qui fait pleurer) mais de la cause la plus proche : non pas la cause prochaine, c'est-à-dire l'accident ou la circonstance, mais la cause au plus proche de notre corps, cela même qui fait qu'alors on tremble ou on pleure plutôt qu'autre chose. Qu'est-ce qui se métaphorise ou se figure alors ? Que *veut dire le corps*, à supposer qu'on puisse encore parler ici de corps, de dire et de rhétorique[1346]?

C'est dans cette rencontre de l'altérité intime et de l'autre étranger, où il en va à chaque fois d'un non-savoir, que le tremblement se produit. On peut être surpris de voir Derrida distinguer ainsi entre une « cause ultime » et une « cause proche » alors que son habitude est de problématiser de telles distinctions, et dire que le corps est « au plus proche », alors qu'il n'a de cesse de parler de l'irréductibilité du rapport au corps qui n'est jamais tout à fait mien. Et ce serait précisément cette impénétrabilité du « corps propre » qu'on ne peut apprivoiser, ce qu'il appelle l'écart ou la non-identité à soi, qui prépare à l'accueil de l'autre étranger. C'est depuis la mortalité du corps que la conversion à la responsabilité a lieu, dit-il ici avec Levinas. Selon Patocka, il fallait le regard impénétrable du Dieu chrétien pour que cette conversion ait lieu. Or, demande Derrida, cette dissymétrie dans le rapport à l'autre relève-t-elle « d'abord et seulement du christianisme »[1347]? D'ailleurs, Patocka laisserait lui-même entendre que la responsabilité

[1346] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 81-82. C'est le philosophe qui souligne.
[1347] *Idem*, p. 48 et p. 49.

« annoncée par le *mysterium tremendum* » serait plutôt une tâche à laquelle on doit s'affairer, étant donné l'incapacité du christianisme de se délivrer des écueils de la pensée antique que seraient le regard théorique et la sexualité (l' « orgiaque démoniaque », comme il dit). D'où la distinction de Derrida, à laquelle nous avons référée rapidement, entre la religion révélée et le doublet philosophique « qui "répète" sans religion la *possibilité* de la religion »[1348], et qu'il voit à l'œuvre, par-delà leurs différences, chez Heidegger, Kierkegaard, Patocka, Ricœur, Levinas, ou encore Jean-Luc Marion. Le passage suivant, dont nous avons déjà cité des extraits, rend bien ce dont il s'agit :

> Les thèmes chrétiens peuvent se rassembler autour du *don* comme don de la mort, le don sans fond d'une certaine mort : l'amour infini (le Bien comme bonté qui s'oublie infiniment), le péché et le salut, le repentir et le sacrifice. Ce qui engendre et lie entre elles, de façon interne et nécessaire, toutes ces significations, c'est une logique qui, au fond (et c'est pourquoi on peut encore, jusqu'à un certain point, l'appeler une "logique") n'a pas besoin de *l'événement d'une révélation ou de la révélation d'un événement*. Elle a besoin de penser la possibilité d'un tel événement mais non l'événement lui-même. Différence majeure qui permet de tenir un tel discours sans référence à la religion comme dogmatique instituée, et de proposer une généalogie pensante de la possibilité et de l'essence du religieux qui ne soit pas article de foi[1349].

C'est en des termes semblables que John D. Caputo caractérise la démarche derridienne lorsqu'il dit que « la déconstruction est une forme généralisée, une répétition, de ce qui se passe dans la religion. » Derrida serait « l'amant d'une religion *sans* religion »[1350]. Est-ce dire pour autant que cela permet de clarifier la question de la normativité ou de la religiosité de la pensée derridienne ? Car Derrida poursuit : « La différence est ici subtile, instable, elle exigerait des analyses fines et vigilantes. » Il ajoute entre parenthèses à la fin du paragraphe : « (Nous devrons revenir ailleurs sur cette immense et redoutable question). » Loin de nous la prétention d'avoir fait le tour de cette question, bien que nous tournions autour depuis un moment. Comme

---

[1348] *Idem*, p. 75.
[1349] *Idem*, p. 74-75.
[1350] John D. Caputo, « Apôtres de l'impossible : sur Dieu et le don chez Derrida et Marion », traduit par Sophie-Jan Arrien, *Philosophie*, vol. 2, no. 78, 2003, p. 35.

nous l'avons vu, il est question ici d'une dimension topique, un « autre dans le même », ce que Derrida appelle une enclave cryptique. Pour étayer ce motif du secret au cœur de l'expérience de la responsabilité, Derrida se tourne vers Kierkegaard. La question du secret ouvre alors à la question de la littérature, qui s'avère centrale pour comprendre le rapport de la déconstruction avec la religion.

1.4.3 Kierkegaard : la responsabilité absolue va au-delà de l'éthique

Le récit de Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, révèle l'essence profondément paradoxale de la responsabilité, obligeant carrément à l'irresponsabilité. « L'instant de la décision est folie », écrit Derrida à la suite de Kierkegaard[1351]. Ce qui n'est pas sans faire penser à un des derniers passages que nous avons cités de *Force de loi*, à la fin de la troisième section, où le philosophe demande si la déconstruction n'est pas folie. On lit encore dans *Donner la mort* autour de Kierkegaard : « L'éthique peut donc être destinée à irresponsabiliser. »[1352] Il montre l'entrelacement des registres, philosophique, littéraire, et religieux dans sa réflexion sur la responsabilité[1353]. Ceci permet de voir en quoi le geste philosophique de Derrida diffère de la démarche de Levinas.

Le pseudonyme Johannes de Silentio, qui signe le texte de *Crainte et tremblement*, montre que le secret dans l'expérience de la responsabilité concerne à prime abord la signature. « Une réflexion responsable sur la responsabilité est d'avance intéressée à tout ce qui peut arriver au nom dans la pseudonymie, la métonymie, l'homonymie, à ce qui peut être *un vrai nom*. »[1354] Nous retrouvons ainsi la problématique de « Circonfession » où les questions du nom, du secret

[1351] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 94.
[1352] *Idem*, p. 89.
[1353] *Idem*, p. 165.
[1354] *Idem*, p. 85.

et de Dieu s'emboîtent l'une dans l'autre. On a vu en effet que c'est le corps qui signe ce texte de sa souffrance et de sa jouissance. Un corps, un « je », qui est toujours différé, car ce récit ne ressemble en rien à ce qu'on pouvait s'attendre d'une narration autobiographique. Les événements marquants de la vie de Jacques Derrida sont dévoilés au compte-goutte, presque toujours dissimulés par des marqueurs idiomatiques. Plusieurs registres d'écriture y sont mis à profit afin de déjouer la tentative de Bennington de neutraliser la singularité de Derrida. Or c'est en termes de corps que Derrida en rend compte, disant que Bennington, comme autrefois sa mère, s'était employé à perdre son corps. Au centre de cette écriture idiomatique, il y a le secret de la foi, de cette « religion à laquelle personne ne comprend rien »[1355]. Et John Caputo de dire : « Derrida demande constamment avec Augustin *quid ergo amo cum Deum meum amo* : "qu'est-ce que j'aime quand j'aime mon Dieu ?" »[1356] On pourrait dire qu'une quête semblable habite le récit de Kierkegaard. Car comme on va le voir, ce récit s'interroge sur la singularité du rapport à Dieu, qui s'inscrit dans le cas de la pensée de Kierkegaard dans une réflexion sur la subjectivité. Le pseudonyme permet au philosophe de maintenir secrète la nature autobiographique de son entreprise, un peu à la manière des pseudonymes Reb Rida et Reb Dérissa [qui viennent disloquer le nom de Derrida] signant les commentaires derridiens de Jabès dans *L'écriture et la différence* et visant eux aussi à préserver le secret au sujet de la relation du philosophe au judaïsme[1357]. Il s'agit dans ces textes de montrer comment le projet littéraire de Jabès a partie liée avec l'appartenance juive du poète. Nous avons vu aussi que le secret était au centre de la conférence « Abraham, l'autre » que Derrida avait prononcée au colloque *Judéités*, lui qui s'était donné pour objet de « faire la lumière » sur sa judéité. Revenant sur son rapport au judaïsme dans un de ses

[1355] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 146.
[1356] John D. Caputo, « Apôtres de l'impossible », *op. cit.*, p. 35.
[1357] Voir les essais de Jacques Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », et « Ellipses », dans *L'écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 116 et p. 436.

derniers entretiens, le philosophe dit de sa judéité que c'est « ce qu'il y a de plus inquiet dans ma pensée, celle de celui que j'ai surnommé en souriant à peine "le dernier des juifs". Elle serait dans ma pensée ce qu'Aristote dit profondément de la prière (*eukhè*) : elle n'est ni vraie ni fausse. C'est d'ailleurs, littéralement, une prière. »[1358] On le voit, une alliance se dessine ainsi entre les motifs du secret, de la religion, de la responsabilité, et de la littérature. Il s'agira ici d'approfondir ce lien, montrant comment cette constellation se met en place.

Le récit de Kierkegaard permet de voir que le devoir de garder le silence était au centre de la scène sacrificielle du mont Moriah, qui consacre l'alliance d'Abraham avec le Dieu juif. Car c'est bien à « une expérience encore juive du Dieu caché, secret, séparé, absent ou mystérieux, celui-là même qui décide, sans révéler ses raisons, d'exiger d'Abraham le geste le plus cruel et le plus impossible, le plus insoutenable : d'offrir son fils Isaac en sacrifice »[1359], que le Protestant Kierkegaard fait appel pour rendre compte du caractère insondable du rapport à Dieu. Il décrit le tourment que vit Abraham, partagé entre plusieurs obligations : l'amour pour son fils unique que Dieu lui demande de sacrifier afin de prouver sa foi en lui, la fidélité à sa femme Sarah à qui il ne doit rien dévoiler, les préceptes moraux et la loi humaine qui condamnent ce crime odieux, et enfin son devoir absolu envers Dieu auquel il ne peut pas se dérober. Kierkegaard voit dans le sacrifice d'Isaac l'essence de l'expérience religieuse à la source de la conscience de soi. Sa dévotion à Dieu permet à Abraham de s'éprouver comme subjectivité, ce qui implique selon Kierkegaard le tourment intérieur, le tremblement, l'hésitation, et la souffrance. Il conçoit la décision (y a-t-il seulement décision?) d'Abraham de sacrifier son fils à Dieu, un crime odieux aux yeux de la loi humaine, comme une « folie ».

[1358] Jacques Derrida, « Je suis en guerre contre moi-même », Propos recueillis par Jean Birnbaum, *Le Monde*, article paru dans l'édition du 19.08.2004, disponible sur le site de « Derrida en castellano », http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/lemonde.htm.
[1359] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 84.

Fidèle en ce sens à la tradition philosophique, Kierkegaard distingue entre l'éthique, qui est de l'ordre du langage et de la généralité, et implique le devoir de répondre publiquement de ses gestes, et la foi religieuse qui interpelle le croyant dans sa singularité et consiste à demeurer dans le secret, intériorité dont il est redevable devant le seul Dieu. Ceci « lie le sacré au sacrifice et le sacrifice au secret. », commente Derrida[1360]. Derrida explique ce dont il en va : « Je dois en venir à haïr ce que j'aime, dans le même moment, à l'instant de donner la mort. Je dois haïr et trahir les miens, c'est-à-dire leur donner la mort dans le sacrifice, non pas en tant que je les hais, ce serait trop facile, mais en tant que je les aime. »[1361] Or insiste-t-il, il faut ce paradoxe, sacrifier ceux qu'on aime, pour qu'il y ait véritablement une décision responsable. Tendue entre la morale universelle et la fidélité à l'autre, la responsabilité implique la contradiction et le parjure : « La contradiction et le paradoxe doivent être endurés *dans l'instant même*. Les deux devoirs doivent se contredire, l'un doit subordonner (incorporer, refouler) l'autre. Abraham doit prendre la responsabilité absolue de sacrifier son fils en sacrifiant l'éthique mais pour qu'il y ait sacrifice, l'éthique doit garder toute sa valeur : l'amour pour le fils doit rester intact, et l'ordre du devoir humain doit continuer à faire valoir ses droits. »[1362] En somme, la décision de responsabilité doit avoir l'apparence d'une irresponsabilité, d'une folie. C'est seulement alors qu'il y a véritablement responsabilité.

Levinas s'était lui aussi intéressé à l'interprétation que fait Kierkegaard de la scène biblique. Contre la lecture religieuse de Kierkegaard qui conçoit que le sacrifice d'Isaac va à l'encontre des préceptes éthiques et oblige en ce sens à l'irresponsabilité, Levinas suggère que c'est le moment où l'ange vient interrompre la mise à mort d'Isaac qui constitue le véritable

[1360] *Idem*, p. 85-86.
[1361] *Idem*, p. 92.
[1362] *Idem*, p. 95. La parenthèse est dans le texte.

événement éthique, rappelant à l'interdiction de tuer qu'exprime le visage. Derrida oscille entre les deux positions avant de les renvoyer dos-à-dos. Il pense comme Kierkegaard que la responsabilité envers l'autre implique le parjure et peut paraître irresponsable du point de vue de la moralité générale et des lois en vigueur. Elle doit être éprouvée comme un tourment. Et il donne raison à Levinas quant au fait que la responsabilité absolue envers l'autre est ce qui définit l'éthique, soutenant contre les « bonnes consciences » que le sacrifice d'Isaac n'a rien d'exceptionnel, que le déchirement, le tremblement d'Abraham, c'est « l'expérience la plus quotidienne et la plus commune de la responsabilité. »[1363] Ce pourquoi Derrida dit préférer le mot « an-éthique » à l'éthique, si l'éthique suppose, comme dans la tradition philosophique, un sujet maître de soi[1364]. Il n'est pas prêt pour autant à souscrire entièrement ni à la position levinassienne ni à celle de Kierkegaard, qui maintiennent la confusion quant au rapport de l'éthique et de la religion :

> Jusque dans la critique adressée à Kierkegaard, au sujet de l'éthique et de la généralité, la pensée de Levinas se tient dans le jeu – jeu de la différence et de l'analogie – entre le visage de Dieu et le visage de mon prochain, entre l'infiniment autre comme Dieu et l'infiniment autre comme l'autre homme. Si chaque homme est tout autre, si chaque autre, ou tout autre, est tout autre, alors on ne peut plus distinguer entre une prétendue généralité de l'éthique, qu'il faudrait sacrifier dans le sacrifice, et la foi qui se tourne vers Dieu seul, comme tout autre, en se détournant des devoirs humains. Mais comme Levinas ne renonce pas non plus à distinguer entre l'altérité infinie de Dieu et la "même" altérité infinie de chaque homme, ou d'autrui en général, il ne peut pas non plus dire simplement autre chose que Kierkegaard. Ni l'un ni l'autre ne peut s'assurer d'un concept conséquent de l'éthique et du religieux, ni surtout et par conséquent de la limite entre les deux ordres. Kierkegaard devrait admettre, comme le rappelle Levinas, que l'éthique est aussi l'ordre et le respect de la singularité absolue, et non seulement celui de la généralité ou de la répétition du même. Il ne peut donc plus si aisément distinguer entre l'éthique et le religieux. Mais de son côté, prenant en compte la singularité absolue, c'est-à-dire l'altérité absolue dans le rapport à l'autre homme, Lévinas ne peut plus distinguer entre l'altérité infinie de Dieu et celle de chaque homme : son éthique est déjà religion. Dans les deux cas la frontière entre l'éthique et le religieux devient plus que problématique, comme tous les discours qui s'y réfèrent[1365].

[1363] *Idem*, p. 97.
[1364] Jacques Derrida, « Entretien. Jacques Derrida, penseur de l'événement », *L'Humanité*, 28 janvier 2004.
[1365] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 116-117.

On pourrait être surpris de voir ici Derrida s'inquiéter de l'impossibilité de délimiter ce qui relève de l'éthique et de la religion dans la pensée de la responsabilité des deux philosophes, alors qu'on connaît son insistance à l'effet que ce genre de distinctions ne va pas de soi. Le geste de Derrida dans ce texte est en effet paradoxal à plusieurs égards, car il s'emploie d'une main à montrer que la responsabilité et la foi vont ensemble, que la responsabilité est une affaire de croyance et non de savoir et qu'il n'y a pas de certitude quant à savoir si l'on a pris la bonne décision. Il cherche de l'autre main à se distancer de tout discours religieux en particulier. De même, il fait valoir la radicalité de la responsabilité qui relève d'une temporalité de l'instant et bouleverse le cours normal des choses, mais insiste pour dire que cela advient constamment dans le monde, « sur cette terre de Moriah qui est notre habitat de tous les jours et de chaque seconde »[1366]. Il dit d'une part la singularité des protagonistes, la situation singulière d'Abraham, l'unique, qui est appelé à sacrifier Isaac, le fils unique car le plus aimé, tout en montrant d'autre part que le bélier se substitue à Isaac, ou encore que l'animal est encore plus autre que le tout autre. L'irremplaçable, la singularité absolue, appelle de lui-même la répétition, ce dont rend compte l'expression « tout autre est tout autre ». Manière de dire qu'une pensée exigeante de l'altérité se soutient d'une logique de répétition et de supplémentarité.

> *Tout autre est tout autre*. Les simples concepts d'altérité et de singularité sont constitutifs aussi bien du concept de devoir que de celui de responsabilité. Ils vouent *a priori* les concepts de responsabilité, de décision ou de devoir au paradoxe, au scandale et à l'aporie. Le paradoxe, le scandale ou l'aporie ne sont autres, eux-mêmes, que le sacrifice : l'exposition de la pensée conceptuelle à sa limite, à sa mort et à sa finitude. Dès que je suis en rapport avec l'autre, avec le regard, la demande, l'amour, l'ordre, l'appel de l'autre, je sais que je ne puis y répondre qu'en sacrifiant l'éthique, c'est-à-dire ce qui me fait obligation de répondre aussi et de la même façon, dans le même instant, à tous les autres. Je donne la mort, je parjure, je n'ai pas besoin de lever le couteau sur mon fils au sommet du mont Moriah pour cela. Jour et nuit, à chaque instant, sur tous les monts Moriah du monde, je suis en train de faire cela, lever le couteau sur ce que j'aime et dois aimer, sur l'autre, tel ou tel autre à qui je dois fidélité absolue, incommensurablement[1367].

[1366] *Idem*, p. 98-99.
[1367] *Idem*, p. 98.

Et plus loin :

> Que je le veuille ou non, je ne pourrai jamais justifier que je préfère ou que je sacrifie l'un (un autre) à l'autre. Je serai toujours au secret, tenu au secret à ce sujet, parce qu'il n'y a rien à en dire. Ce qui me lie à des singularités, à tel ou telle plutôt qu'à telle ou tel, cela reste finalement injustifiable (c'est le sacrifice hyper-éthique d'Abraham), pas plus que n'est justifiable le sacrifice infini que je fais ainsi à chaque instant. Ces singularités sont des autres, une toute autre forme d'altérité : une ou des autres personnes, mais aussi bien des lieux, des animaux, des langues. Comment justifierez-vous jamais le sacrifice de tous les chats du monde au chat que vous nourrissez chez vous tous les jours pendant des années, alors que d'autres chats meurent de faim à chaque instant ? Et d'autres hommes ? Comment justifierez-vous de parler à d'autres une autre langue ? Et pourtant nous faisons aussi notre devoir en agissant ainsi. Il n'y a pas de langage, de raison, de généralité ou de médiation pour justifier cette ultime responsabilité qui nous porte au sacrifice absolu. Sacrifice absolu qui n'est pas le sacrifice de l'irresponsabilité sur l'autel de la responsabilité, mais le sacrifice du devoir le plus impératif (ce qui lie à l'autre comme singularité en général) au bénéfice d'un autre devoir absolument impératif qui nous lie au tout autre[1368].

Pour rendre compte de l'essence foncièrement aporétique de la responsabilité qui met à l'épreuve la conceptualité existante et suppose la parjure et la trahison, le philosophe donne ainsi l'exemple de son propre cas : en priorisant ses responsabilités de citoyen (le travail philosophique, son activité d'enseignement, le militantisme, etc.), il néglige sa femme, ses fils et son chat, encore plus autre que l'autre humain. En écrivant ses textes ou en prononçant des conférences en français, il néglige ceux qui ne parlent pas cette langue, ignorant ainsi leur singularité. À ces préoccupations qui peuvent paraître triviales mais qui n'enlèvent rien à leur sérieux – Derrida ne s'emploie-t-il pas aussi à montrer que la trivialité c'est de la philosophie aussi[1369]? – se mêlent des exemples plus graves : l'entredéchirent dans le Proche Orient où pas un jour ne passe sans que les trois religions monothéistes ne se disputent l'héritage abrahamique, région qui n'a par ailleurs pas le monopole de la guerre intestine (fratricide) ni de la violence;

[1368] *Idem*, p. 101.

[1369] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2008, p. 58. Elle demande si la trivialité, ou le narcissisme qu'on a pu reprocher à Derrida qui s'expose, étale son quotidien sur la place publique (pensons au documentaire *Derrida* de 2003), ne fait pas la « démonstration fondamentale que toute pensée est incarnée dans un corps. *Mutatis mutandis*, on pourrait d'ailleurs avancer ceci : de même que Freud a affirmé qu'il y avait de la pulsion sexuelle à la base de tout acte sublime, Derrida a montré qu'il y avait de la trivialité à la base de toute pensée, fût-elle géniale. Ce fut peut-être aussi la force de sa philosophie d'impliquer (et de supporter) cette exposition de sa vie. » La parenthèse est dans le texte.

l'indigence qui est le lot quotidien de millions de personnes partout dans le monde – on n'ose pas penser au nombre d'enfants qui meurent à chaque seconde de faim ; et que dire de la souffrance animale, animalité qu'on produit en laboratoire (comme l'humain d'ailleurs) et qu'on abat massivement pour nourrir les hommes. L'enjeu théorique de la responsabilité paraît tout à coup marginal. Ceci explique la position ambiguë de Derrida. Car tout le travail qu'il consacre à l'étude des textes de la tradition est pour rappeler à l'hétérogénéité de l'héritage avec lequel il faut composer. Or les concepts hérités s'avèrent dépourvus face aux urgences de l'heure, tels les concepts de souveraineté, de guerre ou de terrorisme qui ne permettent pas de rendre compte des événements comme celui du 11 septembre 2001 (bien qu'ils ensevelissent aussi des ressources, des couches signifiantes qu'il s'agit de déplier), ou encore les catégories de « privé » et de « public » qui s'avèrent désuètes face aux nouvelles technologies, permettant une ingérence sans précédent dans la vie privée, etc. Et ce sont les tensions et contradictions que Derrida constate dans ces discours mêmes qui ouvrent de nouvelles voies à la pensée de la responsabilité. Telle l'hérésie chrétienne de Patocka, ou encore le scandale et la folie que Kierkegaard voit à l'œuvre dans la scène abrahamique, ces tensions mettent la pensée à l'épreuve.

L'expression aporétique « tout autre est tout autre » que Derrida avance ici afin d'élargir la portée de la notion d'altérité à la langue, à l'animal, à la technique, etc., n'est pas sans faire penser à la palabre de Kafka, « Abraham, l'autre ». Tel le mauvais élève de la classe dans l'allégorie de Kafka pensant entendre son nom lorsque le maître appelle Abraham, Derrida se saisit de la notion levinassienne du « tout autre » pour la porter ailleurs. Le philosophe tire avantage des possibilités que lui offre la langue française afin de démystifier l'absolu de l'altérité,

mettant en un sens son chat à la place de Dieu, pour paraphraser J. Hillis Miller[1370]. Ce jeu d'écriture lui permet de distinguer sa notion de responsabilité tant de celle de Kierkegaard que de Levinas. Car ce sont là des « histoires d'hommes », aucune mention n'étant faite dans leurs récits du sacrifice abrahamique de la femme et de l'animal qui y sont également sacrifiés. « Comment ne pas être saisi, dans ces deux histoires monstrueuses et banales, par l'absence de femmes ? C'est une histoire de père et de fils, de figures masculines, de hiérarchies entre les hommes : Dieu le père, Abraham, Isaac; la femme, Sara, est celle à laquelle on ne dit rien – sans parler d'Agar ». Derrida poursuit : « Dans l'implacable universalité de la loi, de sa loi, la logique de la responsabilité sacrificielle serait-elle altérée, infléchie, atténuée, déplacée si une femme y intervenait de façon déterminante ? Le système de cette responsabilité sacrificielle et du double "donner la mort" est-il au plus profond de lui une exclusion ou un sacrifice de la femme ? *De* la femme, selon tel ou tel génitif ? Laissons ici la question suspendue. Ici même, entre les deux génitifs. »[1371] La remarque vise, outre le récit biblique, la nouvelle *Bartleby the Scrivener* de Herman Melville, reconnue pour son ton ironique, et qui ignore aussi la femme. Derrida se saisit de ce prétexte pour rappeler « ce que Hegel disait de la femme : qu'elle est "l'éternelle ironie de la communauté". »[1372]

Nous avons vu que la pensée derridienne de la féminité est d'une complexité redoutable. La femme intervient à des lieux stratégiques dans son œuvre, mais le philosophe s'est toujours montré prudent d'accorder des privilèges particuliers à la femme, ce qui reviendrait simplement à renverser les rôles, à invertir le sujet de la loi. Il préfère plutôt compliquer la syntaxe, bouleverser les genres, au risque de les perdre. « On y joue avec des règles, on coupe court, on découpe

[1370] J. Hillis Miller, *For Derrida*, Bronx, NY, Fordham University Press, 2009, p. 220. Nous y reviendrons.
[1371] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 107.
[1372] *Idem*, p. 109.

violemment un champ des discours : c'est le secret de tous les secrets », consent-il[1373]. On a vu dans la seconde partie comment le philosophe use de toutes sortes de stratagèmes rhétoriques ou de ressources internes à la langue pour pousser la conceptualité héritée à ses limites. Nous avons alors suggéré que c'est ce travail *de* la langue (génitif à entendre dans un sens double, soit la langue qui travaille Derrida autant ou sinon plus qu'il ne la travaille), qui permet de distinguer sa démarche de celle de Levinas, malgré la proximité entre les deux pensées. Car Derrida n'a de cesse de répéter combien il lui est difficile de dire ce qui distingue sa pensée de l'éthique levinassienne. Ce n'est là qu'une question d'idiome, d'allure, de biographie, en somme de « signature », laisse-t-il entendre. Il s'en est expliqué lors d'un échange publié dans *Altérités* :

> Devant une pensée comme celle de Levinas, je n'ai jamais d'objection. Je suis prêt à souscrire à tout ce qu'il dit. Ça ne veut pas dire que je pense la même chose de la même façon mais les différences sont très difficiles à déterminer : que signifie dans ce cas la différence d'idiome, de langue, d'écriture ? J'ai essayé de poser un certain nombre de questions à Lévinas en le lisant, qu'il s'agisse du logos grec, de sa stratégie, de sa pensée sur la féminité par exemple, mais ce qui se passe là n'est pas de l'ordre du désaccord ou de la distance[1374].

Alors que ses interlocuteurs reviennent à la charge, notamment André Jacob qui remarque que leurs rapports respectifs aux « deux traditions » grecque et juive n'est pas le même, Jacques Derrida persiste :

> C'est peut-être vrai là aussi, mais la différence ne peut se traduire en différence de contenu ou de positions philosophiques. J'aurais du mal, surtout en improvisant, à dire quelle est cette différence ; elle doit être assez sensible, mais pourtant elle n'est pas situable. […] [J]'ai souvent du mal à situer ces écarts autrement que comme des différences de "signature", c'est-à-dire d'écriture, d'idiome, de manières de faire, d'histoire, d'inscriptions, liées au bio-graphique, etc. Ce ne sont pas des différences philosophiques[1375].

Ils auraient ainsi des manières différentes de se rapporter à la langue, d'user de la langue. Nous avons vu en effet que Derrida conçoit la langue comme une espèce de corps qui se laisse désirer car elle vient de l'autre, décrivant l'écriture ou sa relation avec la langue comme une sorte de

[1373] *Idem*, p. 115.
[1374] Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*, Paris, Osiris, 1986, p. 74.
[1375] *Idem*, p. 75.

corps-à-corps, ce qui fait penser à la notion nancyenne d'« excription ». Toute la difficulté est de savoir quelle importance accorder à cette question idiomatique, d'allure, lorsqu'il s'agit d'évaluer la relation des deux pensées. La formule « tout autre est tout autre » laisse entendre qu'elle est de taille. Selon qu'on réserve la valeur de « tout autre » au seul cas de Dieu en tant que l'« *infiniment autre* », comme l'entend Levinas, ou qu'« on reconnaît cette infinie altérité […] à chaque homme ou femme, voire à chaque vivant, humain ou non »[1376], comme y insiste Derrida, les implications peuvent être considérables. Déjà dans son premier commentaire de Levinas, « Métaphysique et violence », il avait estimé problématique la ressemblance entre le visage du prochain et Dieu. Dans *Donner la mort*, nous l'avons vu revenir à la charge, montrant que l'éthique levinassienne vit de cette ressemblance, quand bien même elle voudrait maintenir distinctes ces deux modalités de l'autre. L'autre comme autrui sont pour Levinas des altérités irréductibles, inatteignables. Ce qui fait dire à Derrida que « son éthique est déjà religion »[1377]. Profitant du génie de la langue française, Derrida joue à fond de cette analogie, montrant avec l'expression « tout autre est tout autre » que poussée jusqu'au bout, la distinction s'annule d'elle-même. Il n'empêche que Habermas ou Rorty par exemple, s'inquiètent de la religiosité de la démarche derridienne, qui aurait avec le temps trop concédé à Levinas. Ce, alors que Meschonnic lui reproche d'avoir vidé le judaïsme de tout contenu et ainsi déresponsabilisé la littérature.

Comment comprendre ces discours contradictoires ? Derrida soutient, lui, que l'écriture littéraire tient en éveil, empêche la bonne conscience, ce qui est la définition que donne Levinas de la posture éthique. Dans la deuxième partie de *Donner la mort*, qui porte le titre significatif, « La littérature au secret. Une filiation impossible », Derrida laisse entendre à une affinité entre la religion et la littérature, autour du motif du secret. Nous avons vu que le secret est au centre de la

[1376] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 116.
[1377] *Idem*, p. 116-117.

discussion derridienne de Patocka et de Kierkegaard dans la première partie de l'ouvrage. L'hérésie de Patocka ouvrirait à la possibilité de penser la responsabilité sans se revendiquer d'une religion particulière, la subjectivité chrétienne soucieuse de l'autre relevant d'une temporalité de la promesse, d'une tâche plutôt que d'une religion déterminée, historique, alors que Kierkegaard montre lui « le paradoxe, le scandale ou l'aporie » de la responsabilité absolue qui condamne la subjectivité à jamais au doute et à l'incertitude, bref au tremblement.

1.4.4 « Pardon de ne pas vouloir dire »

Dans *Donner la mort*, Derrida fait du secret au fondement de l'alliance entre Abraham et le Dieu juif une question de « figure », comme il dit, tel son usage de la circoncision. En effet, ainsi que le note Sarah Hammerschlag, le secret ne consiste pas tant en un contenu qu'il s'agirait de maintenir caché, mais plutôt dans l'injonction de ne rien dire[1378]. C'est ce qu'entend montrer la formule énigmatique « pardon de ne pas vouloir dire », dans la deuxième partie de l'ouvrage, censée présenter la « filiation impossible » entre le récit biblique et la littérature. Avant de poursuivre avec la discussion de la question de la relation entre la littérature et la religion, il convient de remarquer ici la phrase qui tient lieu d'exergue de cette deuxième partie : « "Dieu", passez-moi l'expression…». Il s'agit d'une remarque que Levinas aurait faite à Derrida lors d'une soutenance de thèse, à propos de la réticence du milieu philosophique à se prévaloir du nom de « Dieu ». Ceci rend d'autant plus significatif le geste de Derrida d'intituler son dernier hommage à Levinas *Adieu*. Or, comment interpréter le geste de Derrida de rendre publique ce qui semble être une confidence de la part de Levinas, une remarque faite en privé, au moment où il s'apprête précisément à traiter de la rencontre du récit biblique et de la littérature autour du motif

[1378] Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew*, *op. cit.*. Voir aussi Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 164-165.

du secret ? Surtout lorsqu'on connaît la réticence que Levinas a déjà manifestée à l'égard de la littérature et de l'art en général, bien que cela nécessiterait des précisions supplémentaires[1379]. Nous avons fait mention de l'hésitation de Derrida dans *Donner la mort* devant certains aspects de l'éthique levinassienne qui tiennent à la tradition judaïque. Or cet exergue pourrait laisser croire que c'est Emmanuel Levinas qui lui a inspiré un tel rapprochement entre le récit biblique et la littérature, et en effet l'admiration que ce dernier portait à Dostoïevski pourrait attester d'une telle proximité[1380]. Ce pourrait être aussi une manière de réconcilier Levinas avec la littérature. Quoi qu'il en soit, ce geste de Derrida ne nous semble pas fortuit.

Le texte de Derrida souligne plusieurs significations possibles de la phrase « pardon de ne pas vouloir dire » qui plane sur la deuxième partie de *Donner la mort*. Ce pourrait être la signification du secret abrahamique, Dieu demandant pardon à Abraham d'avoir tenu secrète la raison d'être de l'épreuve qu'il lui avait infligée. Ce n'est pas l'explication que privilégie Derrida. Ce pourrait également concerner Abraham qui demande pardon à Dieu (pas à Isaac ou à Sara) d'avoir été prêt à sacrifier son fils, explication que le philosophe semble affectionner davantage. À moins que ce ne soit la manière de Dieu d'avouer que cette épreuve était dénuée de sens, ou dit autrement, que la raison était de tester la fidélité d'Abraham et non pas de sacrifier

---

[1379] Emmanuel Levinas traite de la question de l'esthétique dans l'essai « La réalité et son ombre », qui concerne essentiellement la pensée de Merleau-Ponty, dans *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, p. 123-148. La position de Levinas est plus complexe que notre remarque le laisse entendre. Lors de son entretien avec Philippe Nemo, le philosophe dit par ailleurs à propos des romanciers russes qu'ils ont été, avec la Bible, une source d'inspiration pour sa pensée. *Cf. Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 11-13. De même, dans un texte consacré à Maurice Blanchot, il rend hommage au geste littéraire de ce dernier, qui permettrait « une mise en question de Heidegger » : « Blanchot ne prête-il pas à l'art la fonction de déraciner l'univers heideggérien ? » *Cf.* Dominique Janicaud, *Heidegger en France, Vol. 1*, *op. cit.*, p. 206. Le passage cité est d'Emmanuel Levinas, « Le regard du poète », dans *Sur Maurice Blanchot*. Qui plus est, la publication récente des *Œuvres complètes* d'Emmanuel Levinas, a révélé des manuscrits ou plutôt des esquisses de deux romans que le philosophe avait écrit en privé, sans les finir ou envisager de les publier. Nous en glisserons un mot dans le dernier chapitre.

[1380] Voir Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 12-13.

Isaac. Cela n'amoindrit toutefois pas l'importance de cette épreuve, comme le remarque fort justement Sarah Hammerschlag[1381].

Étant donné l'importance du secret pour la signification de l'épreuve abrahamique, comment interpréter le fait que la Bible ait dévoilé le secret, alors même qu'on l'avait caché à Abraham ? L'écriture de la Bible n'est-elle pas une forme de trahison de l'alliance abrahamique, demande en effet Hillis Miller ? « *Anyone who can read the Bible in any language or who can hear the story read aloud in church can know the secret that even Abraham did not completely know*. »[1382] On ne connaît pas grand-chose sur les circonstances de l'écriture de la Bible, remarque-t-il. Or, lit-on dans *Donner la mort* : « peut devenir une chose *littéraire* tout texte confié à l'espace public, relativement lisible ou intelligible, mais dont le contenu, le sens, le référent, le signataire et le destinataire ne sont pas des *réalités* pleinement déterminables »[1383]. Et Derrida poursuit : « La littérature commencerait là où on ne sait plus qui écrit et qui signe le récit de l'appel, et du "Me voici !", entre le Père et le Fils absolus. »[1384] Si le récit abrahamique serait à l'origine de la littérature, comme ces remarques de Derrida semblent le suggérer, leur rapport au secret ne serait pourtant pas le même. Cette deuxième partie du texte de Derrida est difficile, et elle cultive volontairement l'incertitude sur cette question de la proximité du récit biblique et de l'écriture littéraire. Disons seulement, si nous l'avons bien suivi, que tout se passe comme si le philosophe voulait insinuer que le récit biblique avait trahi le secret abrahamique, à la différence de la littérature qui inscrit le secret sans le dévoiler, « jalousement scellé et ouvert comme une lettre volée »[1385]. Cette remarque fait certes penser à la nouvelle d'Edgar Poe et à l'interprétation

[1381] Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew*, *op. cit.*, p. 254.
[1382] J. Hillis Miller, *For Derrida*, *op. cit.*, p. 202.
[1383] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 173-175.
[1384] *Idem*, p. 179.
[1385] *Idem*, p. 175.

qu'en donne Lacan, avec qui Derrida a par ailleurs eu un différend[1386], mais comment ne pas penser aussi au poème de Derrida lui-même, « Prière à desceller d'une ligne de vie »[1387], que Ginette Michaud nous a fait découvrir, donnant à penser qu'il contiendrait le secret de la pensée du philosophe. C'était en tout cas ce qu'il souhaitait que l'on retienne de son oeuvre. Dans son entretien avec Jean Birnbaum, Derrida dit bien que la prière concerne sa manière de se rapporter au judaïsme[1388]. À la fin de la seconde partie du texte de *Force de loi*, se questionnant sur « les prénoms de Benjamin », il dit à propos de « la force de desceller » qu'elle saurait « gard[er] ainsi intacte, l'indéchiffrabilité d'un sceau »[1389]. Recevoir la prière de Derrida serait donc ne pas compromettre son secret. Quoi qu'il en soit, cela témoigne à tout le moins que prière et écriture poétique vont de pair dans l'œuvre derridienne. C'est ce que suggère Frédérique Bernier dans sa recension du numéro que la revue *Cahier de l'Herne* a consacré à Jacques Derrida, qui remarque que « [p]rière et poésie se répondent […] en écho d'un bout à l'autre » du cahier[1390]. C'était là la manière des participants au volume de saluer Jacques Derrida.

Tout cela amène à se demander si, en fin de compte, la phrase « pardon de ne pas vouloir dire » ne s'applique pas au texte de Derrida lui-même. Dans *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, il consent en effet qu' « on écrit toujours pour se confesser, on écrit toujours

---

[1386] *Cf.* Jacques Derrida « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 45. « Or un de mes différends avec Lacan, c'est que selon lui il y a quelque part de l'indivisible : il dit que la lettre est indivisible. Or si dans « Le facteur de la vérité», j'ai mis en question cette indivisibilité de la lettre, c'est parce que je crois qu'il n'y a pas d'indivisibilité. Et que tout dépend de cela. Je ne peux pas le développer maintenant. Mais tout dépend du fait qu'il n'y a rien qui soit indivisible. Par conséquent, on créé l'indivisible, on produit des effets d'indivisibilité qu'on appelle individu, le sujet, le moi, l'Etat, le droit, la nation... »

[1387] Ginette Michaud, « Le poème et son archive », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.) : *Cahiers de l'Herne. Jacques Derrida*, no. 83, 2004, p. 451-461.

[1388] Jacques Derrida, « Je suis en guerre contre moi-même », *op. cit.*.

[1389] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 135.

[1390] Frédérique Bernier, « Inventer une prière », compte-rendu du collectif édité par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (sous la direction), *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*, Paris, Éditions de l'Herne, no. 83, 2004, dans *Contre-jour : cahiers littéraires*, no. 6, 2005, p. 115.

pour demander pardon »[1391]. Qu'importe comment on l'entend, la phrase « pardon de ne pas vouloir dire » concerne dans *Donner la mort* le rapprochement que le philosophe tente dans ce texte entre la tradition judéo-chrétienne et la littérature. Et la seule explication qu'il donne de cette phrase n'en est pas véritablement une : « Le secret peut-être sans secret de cette phrase qui se tient en l'air, avant ou après une chute, selon le temps de cette chute possible, ce serait une sorte de météorite. Cette phrase paraît aussi phénoménale qu'un météorite ou une météorite (ce mot a deux sexes). »[1392] Nous avons vu que c'est en des termes semblables qu'il décrit la décision de responsabilité, en tant que pure folie. C'est une réponse à la venue de l'autre qui nous tombe littéralement dessus. Car Derrida le dit souvent, c'est l'autre en moi qui décide, manière ici de dire la passivité du moi qui est obligé à la responsabilité par l'appel de l'autre, qui qu'il soit ou d'où qu'il vienne. C'est toute l'explication qu'il y a à l'exigence de responsabilité. L'appel est-il amour ou commandement ? Laissons cela en suspens pour l'instant. Comment ne pas songer ici au geste philosophique même de Derrida, tout aussi fou, foudroyant, pour en rester à la métaphore du / de la météorite (qui a deux sexes) ? Chaque œuvre s'avère une véritable aventure de pensée, « *thought experiment* » comme le dit Simon Critchley. On n'en sort pas indemne. Pour le suivre il faut y croire, être fou avec lui, dira Jacob Rogozinski[1393]. Frédérique Bernier écrit en effet au sujet de la pensée de Derrida qu'elle « [a] à voir de manière primordiale avec la croyance, la fidélité et la confiance (contrairement à ce que croient ceux qui n'ont cessé d'un faire un chantre du relativisme ou du nihilisme), sans jamais que cette arête de la foi signifie un arrêt de la pensée… »[1394]. Comment ne pas souscrire à ces lignes, tant il est difficile de résister « à sa force de pénétration, de provocation et d'inquiétude », comme le dit à son tour Jean-Luc

[1391] Cité par Frédérique Bernier, « Inventer une prière », *op. cit.*, p. 115.
[1392] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 177. La parenthèse est dans le texte.
[1393] Jacob Rogozinski, *Faire part : Cryptes de Derrida*. *op. cit.* p. 162.
[1394] Frédérique Bernier, « Inventer une prière », *op. cit.*, p. 112-113.

Marion[1395]? Derrida nous y oblige, un peu à la manière dont il se soumet lui-même à la force de l'éthique levinassienne, au point de s'astreindre à déambuler dans cette « "habitation"… hostile », aux dires de Jean-Michel Salanskis, qui s'exclame : « quel inconfort …mais quel courage »[1396]. Impossible donc de fournir une explication plus claire au sujet de la relation de cette pensée avec la religion. La remarque du philosophe dans *Force de loi*, indiquant que ce serait là la « souffrance de la déconstruction », et de ses lecteurs, prend en effet tout son sens.

Ceci ne nous dispense pas de questionner le rapprochement, autour du secret, que fait le philosophe entre le récit biblique et la littérature. Ce rapprochement contrevient aux commentaires conventionnels tant du récit abrahamique que de la fiction littéraire. Il n'en reste pas moins que ce lien entre la religion et la littérature, est ce que le philosophe souhaite que l'on retienne de son œuvre. Nous avons vu en effet que l'écriture littéraire permet à Jacques Derrida de montrer les apories et contradictions dans les textes étudiés, afin d'entraîner la conceptualité philosophique dans des directions nouvelles. De la sorte, la littérature tiendrait lieu de « tiers », suggère Sarah Hammerschlag, en cela qu'elle permettrait de frayer un passage de l'éthique au politique, pour reprendre la terminologie de l'*Adieu*. C'est en tout cas son interprétation de la palabre de Kafka, « Abraham, l'autre », qui permet à Derrida de questionner l'héritage abrahamique. Il faudrait une lecture beaucoup plus approfondie des textes que Jacques Derrida a consacrés à la littérature, ce qui engage comme on a vu sa relation à Blanchot, pour espérer éclairer ce point. On se souvient des questions que la palabre de Kafka soulève : Abraham était-il le véritable élu, n'a-t-il pas répondu à la place d'un autre[1397]? Cet appel à Kafka permet à Derrida

[1395] Jean-Luc Marion, « L'impossible et le don », dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), *Derrida et la tradition philosophique*, *op. cit.*, p. 155.
[1396] Jean-Michel Salanskis, « La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du "linguistic turn" », *op. cit.*, p. 46 et p. 48.
[1397] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.*.

de révéler les tensions qu'il perçoit dans l'usage levinassien de la figure abrahamique. Cette figure est au centre de la conception levinassienne de la subjectivité obligée à l'autre. Pensons aux thématique de l'« élection » et de la « substitution » qui décrivent la situation du sujet dans *Totalité et infini* et dans *Autrement qu'être*. L'appel à la responsabilité vient chez Levinas instituer le moi en tant qu'irremplaçable, étant l'unique à pouvoir répondre d'autrui, ce dont rend compte sa réponse inébranlable « Me voici », quelles que soient les circonstances de l'appel. Or dans l'optique derridienne, la « substitution » désigne précisément la métonymie, le remplacement et la prothèse. Et c'est plutôt l'indécidabilité qui est la condition de la décision responsable. Non seulement Derrida pluralise la figure abrahamique commune aux trois religions du Livre, mais considère que le secret à la source du sacrifice abrahamique prête à l'équivoque, à l'incertitude et au doute, en somme en fait une source de questionnement[1398]. Derrida explique : « alors la littérature hérite, certes, d'une histoire sainte dont le moment abrahamique reste le secret essentiel (et qui niera que la littérature reste un reste de religion, un lien et un relais de sacro-sainteté dans une société sans Dieu ?), mais elle renie aussi cette histoire, cette appartenance, cet héritage. Elle renie cette filiation. Elle la trahit au double sens du mot : elle lui est infidèle, et rompt avec elle au moment même d'en manifester la "vérité" et d'en dévoiler le secret. À savoir sa propre filiation : possible impossible. »[1399]

Pour donner un aperçu de cette mise à la question ou subversion du texte biblique par l'écriture littéraire, considérons le renvoi à Kafka dans les dernières pages de *Donner la mort*. Il aurait permis de faire vaciller la logique de filiation dans la tradition abrahamique, dont l'éthique levinassienne resterait tributaire. Derrida est manifestement sous la séduction de « La lettre au père » de Kafka. Cette lettre d'auto-confession met en scène le pardon de soi, car, souvenons-

[1398] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 163.
[1399] *Idem*, p. 208.

nous, la formule « pardon de ne pas vouloir dire » est le fil conducteur de la dernière partie de *Donner la mort*. Dans sa lettre, Kafka prend à la fois la place du fils qui demande pardon, et du père qui pardonne, car sa lettre contient encryptée la réponse fictive du père au fils. On ne peut s'empêcher de voir des rapprochements entre l'écrivain et le philosophe. Optant pour la littérature, Kafka avait manqué aux attentes de son père qui avait envisagé une autre avenue pour son fils, une profession libérale. Ce fut aussi la « passion pour la littérature » qui avait éloigné Derrida des siens. Il décrit son intérêt pour la littérature à l'adolescence comme une révolte contre la famille, séduit par la force subversive et la liberté qu'il y avait alors vues[1400]. Derrida montre comment « La lettre au père », tout en s'inscrivant dans la tradition abrahamique, rompt avec, ou en tout cas permet d'inquiéter celle-ci. C'est du moins ainsi que nous avons interprété le lien qu'il insinue entre les deux histoires de père et de fils :

> (le "vrai" père de Kafka, pas plus qu'Abraham, n'a peut-être rien compris et rien reçu et rien entendu du fils ; il a peut-être été encore plus "bête" que toutes les bêtes, l'âne et le bélier qui ont peut-être été les seuls à penser et à voir ce qui arrive, ce qui leur arrive, les seuls à savoir, dans leurs corps, qui paie le prix quant les hommes *se* pardonnent, *se* pardonnent eux-mêmes ou entre eux ; je dis bien les hommes et non les femmes ; la femme […] spectaculairement omise de ces scènes de pardon entre le père et le fils). Corpus aussi indécidable, […] un pardon si originaire, *a priori* et automatique, si narcissique en somme qu'on se demande s'il a véritablement eu lieu, hors littérature[1401].

Les allusions à l'animal et à la femme scandent le texte de *Donner la mort* afin de déloger et inquiéter les figures masculines qui ont préséance dans les textes qui traitent de la scène abrahamique. C'est à Nietzsche que Derrida en appelle en conclusion de son texte pour rendre compte du « rapport sans rapport » de la pensée de la déconstruction avec la tradition judéo-chrétienne. Nietzsche aurait montré dans sa *Généalogie de la morale* « l'impossibilité d'être et de

[1400] Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 253-256.
[1401] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 192-193.

ne pas être chrétien »[1402], car il devait bien savoir ce que c'est que croire pour se dire non-croyant, insinue Derrida. De même, il faut qu'il y ait loi pour transgresser la loi, ce qui n'est pas sans résonner avec la « filiation impossible » qu'il croit voir entre la religion et la littérature. « Le fou se trouve *déjà* dans la place comme un hôte qui aurait précédé son hôte », dit-il à propos de Nietzsche dans *Politiques de l'amitié*[1403].

Doit-on se contenter de ces explications toujours éparses, allusives, cette manière qu'a le philosophe de passer par d'autres pour traiter des questions les plus épineuses de sa pensée ? Jacob Rogozinski les appelle les « cryptes de Derrida », pour montrer les différents registres de discours qui s'emboîtent, la confession autobiographique, la psychanalyse, la littérature, la religion, la philosophie, etc. Lors d'un entretien avec Jean-Luc Marion, Derrida revient encore une fois sur cette forme étrange de religiosité que son œuvre déploie. Il tente maintenant une réponse plus théorique. Il dit s'intéresser dans le sillage de Heidegger à penser autrement les concepts de possible et d'impossible, afin de poser autrement la question de la vérité[1404]. À la fin de la discussion, le philosophe allude à nouveau à la notion énigmatique de « *khôra* ». Rappelons que c'est une notion que Derrida trouve chez Platon dont il infléchit le sens pour lui faire dire l'espacement. Peut-être est-ce ce non-lieu auquel il dit s'affairer dans l'entretien avec R. Kearney évoqué à la fin de la troisième section ? Ce non-lieu, ni intérieur ni extérieur au langage métaphysique (car on a vu que c'est un différend avec Platon), est sa manière de revoir la logique

---

[1402] *Cf*. François Nault, « L'éthique de la déconstruction », *op. cit*., p. 44.
[1403] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 69.
[1404] Jacques Derrida, « Sur le don. Une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion ». Présidée par Richard Kearney, Traduite de l'américain par Sophie-Jan Arrien, http://prolegomenes.fredguzda.com/autres/surledon.pdf, p. 25-26. Cette discussion a eu lieu à Villanova, le 27 septembre 1997. Le compte-rendu de cette discussion « On the Gift » a été publié dans le recueil dirigé par J. D. Caputo et M. J. Scanton, *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999. La traduction française devait paraître dans la revue *Philosophie*, no. 78, juin 2003, mais aurait été retirée à la demande de Jacques Derrida. *Cf*. Jean-Luc Marion, « Le don et l'impossible », *op. cit*., p. 157, note 1.

oppositionnelle au fondement du discours métaphysique. Lors de cet entretien avec Marion, Derrida pointe vers « *khôra* » comme si c'était la réponse tant attendue à toutes ces questions à propos du sens, de la religion, de la vérité, etc, qui sont les impensés de son œuvre, ses « cryptes », comme dit Jacob Rogozinski. Derrida définit maintenant « *khôra* » comme une sorte de négativité qui donne à penser, voire qui donne la pensée, car la thématique du « don » est au centre de l'échange entre les deux philosophes. On ne peut s'empêcher de penser avec Jean-Luc Marion que la notion de « *khôra* », aussi séduisante soit-elle (bien que Derrida la préfère non-genrée), ne fait que rajouter à l'ambiguïté de la démarche derridienne et entretenir la confusion au sujet de sa relation avec la religion[1405]. On y voit à l'œuvre le « *double bind* » qui fait la marque de la déconstruction. Si Derrida est soucieux d'affirmer l'antériorité de la structure de « *khôra* » sur tout sens déterminé (lieu sans lieu, non-révélation dans la révélation, non-désir du désir), il se montre néanmoins prudent de ne pas en faire une autre origine ou fondement. Il est le premier à avouer la complexité de la structure d'intelligibilité que serait « *khôra* » :

> Ce que je ne sais pas, et je confesse que je ne sais pas, c'est si ce que j'analyse ou essaie de penser est préalable à ma propre culture, notre propre culture, c'est-à-dire à l'héritage judéo-chrétien et grec du don. Bien que je m'intéresse à la *khôra*, je tente d'atteindre une structure qui n'est pas la *khôra* telle que Platon l'interprète mais telle que je l'interprète contre Platon. Je ne sais pas si cette structure est véritablement préalable à ce qui se présente sous le nom de religion révélée ou même celui de philosophie, ou si c'est à travers la philosophie ou les religions révélées, les religions du livre, ou toute autre expérience de révélation que nous pensons, rétrospectivement, ce que j'essaie de penser. Je dois confesser que je ne peux faire un choix entre ces deux hypothèses[1406].

Cette indécidabilité serait le contenu de la révélation : « d'une part, c'est là (du point de vue historique, éthique, politique, etc.) la condition pour s'affranchir de tout dogme de la révélation et de l'élection; d'autre part, cet affranchissement peut être interprété comme le contenu même de la

[1405] Jean-Luc Marion, « Le don et l'impossible », *op. cit.*.
[1406] Jacques Derrida, « Sur le don. Une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion », *op. cit.*, p. 26.

révélation ou de l'élection, leur idée même. »[1407] S'il maintient que « *khôra* » est un lieu « athéologique », inhumain, au plus loin de la tradition judaïque, Derrida dit néanmoins que « cette façon d'interpréter le lieu peut encore garder une affinité profonde avec une certaine nomination du Dieu des Juifs. Il est aussi le Lieu. »[1408] Tout cela demeure donc bien abstrait, voire confus. Pourtant, Derrida insiste pour dire que l'objet de cette pensée autour de « *khôra* » est d'œuvrer à « une nouvelle politique », ce qu'il appelait dans *Spectres de Marx* « la nouvelle internationale ».

> Je tente de trouver un lieu où un nouveau discours et une nouvelle politique deviendrait possible. Ce lieu est le lieu de résistance – résistance n'est peut-être pas le meilleur terme – ce non-quelque chose, cette non-révélation au sein de la révélation, cette non-histoire au sein de l'histoire, ce non-désir au sein du désir – cette impossibilité. Je voudrais traduire l'expérience de cette impossibilité en ce que nous pourrions appeler l'éthique ou la politique. Peut-être, et c'est mon hypothèse, sinon mon espoir, ce que je dis ici peut être retraduit après coup en discours juif, chrétien, ou musulman, s'ils peuvent intégrer ces choses terribles que je suggère. Je souligne que je ne suis pas en train d'identifier ici une machine de guerre mais un autre type, un autre lieu pour le questionnement, le questionnement du lieu[1409].

Impossible donc pour le philosophe de définir le lieu à partir duquel il pense, ou vers lequel sa pensée est tournée, d'où vient l'appel à la justice, à qui répond le « oui » qui enjoint au questionnement philosophique. On peut voir néanmoins que le philosophe se refuse à toute association avec un discours religieux déterminé. Aussi, nous prie-il de prendre en considération la dimension politique de son geste.

1.5 La déconstruction : une politique de l' « aimance » ?

Derrida le dit souvent, l'effort philosophique derrière le geste de déconstruction, c'est d'œuvrer à une « nouvelle politique ». Cette préoccupation revient dans la majeure partie des textes et conférences des quinze dernières années de sa vie. C'est à peu près au même moment

[1407] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.,* p. 40.
[1408] *Idem*, p. 40-41.
[1409] *Idem*, p. 31.

que la proximité avec la pensée levinassienne devient manifeste. En effet, nous avons vu le philosophe quasiment tout consentir à Levinas, au point où il éprouve de la difficulté à indiquer ce qui distingue leurs pensées respectives. Nous l'avons dit, le philosophe a beaucoup écrit sur ce qu'il appelle la « démocratie à venir ». Nous avons choisi de retenir ici le texte *Politiques de l'amitié*, bien qu'il y ait d'autres écrits plus récents qui en traitent également, tels *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* ou *Voyous*. Il y a plusieurs raisons à ce choix, la principale étant de prendre la mesure de cette différence de ton entre la pensée de Derrida et celle de Levinas. Ce livre permet aussi un aperçu des amitiés intellectuelles de Derrida, de ses affinités d'humeur, si l'on peut dire. Enfin, il introduit à la dimension « amoureuse » de la démarche de déconstruction, ce qui sera étayé davantage dans le prochain chapitre.

Le philosophe s'emploie dans *Politiques de l'amitié* à penser un concept de politique qui échappe à la logique phallogocentrique de la tradition. Bien que le nom de Levinas ne soit mentionné que dans les dernières pages du texte, on ressent tout au long du livre sa présence fantomatique. La politique de l'amitié que le philosophe a en vue, en tant qu'acceptation inconditionnelle de l'autre, quasiment jusqu'à faire de l'ennemi un ami, résonne tant avec Levinas, Blanchot, que Nietzsche. Le livre, qui est une élaboration d'un séminaire de 1988-1989, débute par la mise en question de ce que Derrida appelle une « schématique de la filiation » dans la réflexion philosophique occidentale de l'amitié. Le philosophe s'intéresse à la notion d'amitié parce qu'elle est étroitement liée à la manière dont cette tradition a considéré la politique et la démocratie. Il importe de repenser ce lien, au nom de ce qu'il appelle une « démocratie à venir ». Le philosophe en refait ainsi le trajectoire philosophique, de façon à disjoindre l'amitié et la politique de leur référence à la fraternité.

On ne peut cependant s'empêcher de songer également aux relations d'amitié du philosophe lui-même, car il y est également fait mention à l'amitié de pensée qui le lie à ses amis penseurs, Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, et Emmanuel Levinas. Bien que nous ne pourrons approfondir cette question ici, ce plan personnel nous semble néanmoins significatif pour comprendre la portée de la réflexion entamée dans ce livre. Il permet au philosophe de se positionner au sein de la scène intellectuelle française des années 1980. Car par-delà les affinités qui le lie à une certaine génération de philosophes, Derrida refuse d'associer sa pensée de la politique aux motifs du « commun » et de la « communauté » qu'on trouve chez plusieurs intellectuels de gauche en France. Dans une longue note de bas de page, il se dissocie explicitement des projets philosophiques de Georges Bataille, de Jean-Luc Nancy, et de Maurice Blanchot, à qui il dit néanmoins son amitié. Ceux-ci s'affairent dans les suites de Nietzsche à penser le lien commun comme « dé-liaison »[1410]. Ces approches, aussi originales soient-elles, resteraient toutefois orientées par une « pensée de la fraternité » qui ne convient pas à une conception radicale de la justice, par-delà le genre, la nation, la langue, l'espèce, que l'œuvre de Derrida déploie, ou qui l'appelle. Pour comprendre l'importance de ces remarques, il faudra dire quelques mots de l'intention générale de l'ouvrage. Nous réfléchirons ensuite à la relation qui se dessine ici entre les trois amis, soit Derrida, Blanchot, et Levinas, qui apporte des éclaircissements supplémentaires à propos du lien suggéré dans les développements précédents entre la dimension éthico-politique, la littérature, et la religion.

1.5.1 « O mes amis, il n'y a nul amy »

C'est l'apostrophe d'Aristote que rapporte Diogène, *O philoi, oudeis philos*, qui tient lieu de leitmotiv de l'ouvrage. Pour réfléchir au lien entre amitié et politique dans la tradition

[1410] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 78.

philosophique occidentale, Derrida convoque les plus grands noms de cette tradition, montrant que l'amitié est le plus souvent conçue comme une « histoire d'hommes ». Les grands traités de l'amitié (pensons à Aristote, Cicéron, Montaigne, Nietzsche, Blanchot) prennent souvent comme modèle l'amitié entre hommes, privilégiant les motifs de fratrie et de ressemblance qui véhiculent une vision ethnocentrique de l'appartenance. La femme se trouve doublement exclue, car il n'est fait mention ni d'amitiés entre femmes, ni entre hommes et femmes : « la figure de l'ami semble spontanément appartenir à une configuration *familiale*, *fraternaliste* et donc *androcentrée* du politique. »[1411] En effet, Derrida s'inquiète avant tout des conséquences d'une politique réglée sur cet idéal d'amitié qui privilégie la ressemblance, à savoir l'appartenance à une même langue, religion, ethnie, etc., homogénéisant les différences à l'intérieur de la communauté et fermant les frontières à tout ce qui en déroge. Il apostrophe à son tour ses « ami(e)s » : « Pourquoi l'ami serait-il *comme* un frère ? Rêvons d'une amitié qui se porte au-delà de cette proximité du double congénère. […] Demandons-nous ce que serait alors la politique d'un tel "au-delà du principe de fraternité". Méritera-t-elle encore le nom de politique ? »[1412] Il met en doute la naturalité de la notion de « frère » présidant à cette conception du politique qui fait accroire à l'homogénéité, montrant la part de fabrication et de fabulation qui y sont impliquées :

> (Nous insistons sur cette condition : condition *rêvée*, ce que nous appelons ici un phantasme, car un lien généalogique ne sera jamais purement réel ; sa réalité supposée ne se livre jamais à aucune intuition, elle est toujours posée, construite, induite, elle implique toujours un effet symbolique du discours, une "fiction légale" comme le dit Joyce, dans *Ulysse*, au sujet de la paternité. Et c'est aussi vrai, plus vrai que jamais, quoi qu'on en ait dit, de la maternité. Toutes les politiques, tous les discours politiques de la "naissance" abusent de ce qui ne peut être à cet égard qu'une croyance. Tout ce qui dans le discours politique en appelle à la naissance, à la nature ou à la nation […], tout ce familialisme consiste à re-naturaliser cette "fiction"…)[1413].

[1411] *Idem*, p. 12.
[1412] *Ibid*.
[1413] *Idem*, p. 114.

Nous avons déjà vu Derrida attirer l'attention dans *Khôra* sur l'importance du « lieu » dans la tradition philosophique grecque. Geste ironique s'il en est, il s'y emploie « avec » Platon à une autre pensée du lieu. Dans *Politiques de l'amitié*, alors qu'il s'interroge sur ce qu'il appelle la « démocratie à venir », il discute plus avant l'enjeu politique de cette question du lieu, et demande s'il est « possible de garder le nom de démocratie » au-delà de ses connotations phalliques et de l'autochtonie qui y résonne, bref de défaire le lien que la pensée politique a tissé entre le politique et la naissance, afin de faire échapper la justice et l'amitié à la fraternité. Comme à son habitude, il montre que la réflexion occidentale sur l'amitié (la philosophie grecque et la tradition judéo-chrétienne) est loin d'être homogène. La conception symétrique de l'amitié, privilégiant les valeurs de réciprocité et de proximité, coexiste avec une autre notion d'amitié qui valorise la singularité, le secret, et la dissymétrie[1414].

C'est depuis cette ambiguïté qui fait osciller l'ami entre l'*alter ego* et l'autrui, le proche et le lointain, l'ami et l'ennemi, que le philosophe voudrait ouvrir d'autres voies à la réflexion du lien politique. Derrida pointe ici vers la radicalité du geste nietzschéen, qui a transformé l'amitié en inimitié, et auquel il convient maintenant de nous intéresser. Plusieurs éléments dans son commentaire de la démarche nietzschéenne portent à croire que Nietzsche serait une des sources principales de cette autre pensée du possible-impossible, appelons-la messianique ou prophétique, qui informe sa pensée.

En posant les questions de l'ambiguïté et de la contingence de concepts métaphysiques de vérité et de morale, Nietzsche aurait frayé la voie à une nouvelle façon de philosopher, ouvrant à ce que Derrida appelle une « pensée de l' événement ». Derrida y range les approches novatrices de « la communauté des sans communauté » que nous venons de mentionner. Nietzsche aura

[1414] *Idem*, p. 308.

permis de montrer que le non-sens n'est pas extérieur au sens, ou à tout le moins que la vérité pouvait émerger de l'erreur. « Langage de la folie », dit Derrida au sujet de la démarche nietzschéenne, reconnaissant que ses propres syntagmes bâtards ou marqueurs idiomatiques, tels « s'il y en a », « x sans x », « comme si », etc., en participent. Il pointe notamment à l'usage chez Nietzsche de « la modalité fondamentale du "peut-être" ». Celle-ci, on le sait, est une formule récurrente dans les textes derridiens. En écho à l'apostrophe aristotélicienne, Nietzsche appelle dans *Humain trop humain* à aimer ses ennemis : « *Peut-être* alors l'heure de joie *viendra*-t-elle un jour elle aussi où chacun dira : "Amis il n'y a point d'amis!", s'écriait le sage mourant; "Ennemis il n'y a point d'ennemi!", s'écrie le fou vivant que je suis. »[1415] Derrida cite Rodolphe Gasché à l'appui, qui demande à propos du « peut-être » nietzschéen : « "Et si *peut-être* modalisait un discours qui ne procède plus par propositions […] sans être pour autant moins rigoureux que le discours de la philosophie?" »[1416] Et Derrida de dire : « C'est depuis l'indice au moins de cet événement, à l'autre bout de la chaîne, que nous voudrions relancer la question de l'amitié comme question *du* politique. »[1417] Il voit dans la modalité du peut-être la structure messianique de la promesse à laquelle on associe sa propre pensée. « Or ce *peut-être* ne vient pas seulement "avant" la question (l'enquête, la recherche, le savoir, la théorie, la philosophie) ; il viendrait "avant" l'acquiescement originaire qui engage d'avance la question auprès de l'autre. »[1418] Le « peut-être » viendrait avant le « oui » qui organise sa pensée. Nous savons qu'il y a chez Derrida un dédoublement du oui, qu'il écrit « oui, oui », pour parler de la convocation à l'origine du questionnement philosophique. C'est aussi une manière de dire qu'il y a deux dimensions au

[1415] Cité par Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 45. L'italique est dans le texte de Derrida.
[1416] *Idem*, note 1, p. 47-48.
[1417] *Idem*, p. 45.
[1418] *Idem*, p. 59.

travail de la déconstruction, un côté passif et un côté affirmatif. Levinas, Heidegger et Blanchot sont les sources de la subjectivité dépossédée, passive, alors que c'est à Nietzsche qu'il doit le côté affirmatif de la déconstruction, dit-il lors de son entretien avec R. Kearney : « La "déconstruction" présuppose toujours l'affirmation, comme j'ai souvent tenté de le souligner, employant une terminologie nietzschéenne. Je ne veux pas dire que déconstruire est une affirmation du *sujet* ou de *soi*, Je veux dire que la "déconstruction" est, en soi, une réponse positive à une *altérité* qui nécessairement l'appelle, la somme ou l'encourage. La "déconstruction" est nécessairement *vocation* – réponse à un appel. »[1419] Dans *Politiques de l'amitié,* il réitère l'influence nietzschéenne. Le passage tout juste mentionné se poursuit : « Car nous serions tenté d'accorder le geste de Nietzsche, tel que nous venons le voir s'esquisser, avec l'appel qu'il semble faire à une autre justice… »[1420] Derrida n'ignore pas les signes de misogynie qu'il y a aussi dans les écrits de Nietzsche, pensons aux métaphores de « vache » et d'« oiseau » dont ce dernier use à l'endroit de la femme. Mais il n'épargne pas les hommes non plus, qui seraient tout aussi incapables d'amitié. Il cite Nietzsche qui demande : « La femme encore n'est capable d'amitié. Mais dites-moi, vous autres hommes, capable d'amitié, qui donc l'est parmi vous ? »[1421] Ceci permet à Derrida de dire que l'amitié est chez Nietzsche de l'ordre de la promesse :

> L'amitié est chose du lointain, chose d'avenir, […]. Zarathoustra s'adresse ainsi à des frères qui ne sont pas encore nés, à ses frères à venir mais supposés *déjà* prêts à l'entendre là où ils en sont pourtant incapables. Et c'est pourquoi il faut leur parler. Prêts à entendre, ils le seront quand ils auront entendu. Cette parole téléiopoétique accomplit la parole évangélique en la pervertissant, elle la détourne et dénature mais pour en tenir la promesse[1422].

[1419] *Cf.* Jacques Derrida et Richard Kearney, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 19-20. Italiques dans le texte.
[1420] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 83.
[1421] Cité par Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 315.
[1422] *Idem*, p. 317.

Tout cela concourt à une conception de l'amitié qui se porte au-delà de la tradition grecque et chrétienne, permettant d'envisager une amitié au-delà de l'humain. Derrida pointe vers le motif du « don » dans la pensée nietzschéenne de l'amitié. L'appel de Nietzsche à aimer ses ennemis pourrait faire penser à l'amour chrétien du prochain. Derrida doute cependant que la miséricorde chrétienne rompe véritablement avec la logique de rétribution, soit-elle un « salaire infini ». Cela serait le cas de « l'amitié comme inimitié » de Nietzsche, qui pense « un don infini […] à partir de la finitude terrestre »[1423]. Derrida explique : « Pour penser cette amitié, qui ne serait ni grecque, ni chrétienne, il faudrait penser ce don comme don du monde et surtout (*mais* surtout) d'un monde fini. »[1424] Ceci rappelle la nécessité de l'incarnation de la bonté évoquée dans la section précédente. Pensons aussi à Levinas qui disait dans *Totalité et infini* que pour que la responsabilité ait un sens, il fallait d'abord la « jouissance » qui décrit à la position de l'« hypostase », ce qui correspond à l'incarnation de la conscience.

Il est difficile de dire cependant jusqu'à quel point Derrida suit ici Nietzsche. Il ne cache pas l'ambiguïté de sa démarche : « Nous le suivons ici du mieux que nous pouvons pour cesser peut-être à tel instant de le suivre. »[1425] La référence à la fraternité dans l'appel « aux frères » de Zarathoustra ne lui est certainement pas passée inaperçue. Derrida interroge également l'usage du pronom « nous » lorsque Nietzsche invoque les « philosophes à venir », capables « d'endurer l'intolérable, l'indécidable, et le terrifiant ». Le pronom « nous » laisse certes entendre à une communauté mais cette communauté serait d'allure spectrale, faisant penser à la temporalité disjointe de la « démocratie à venir » que Derrida avait aussi vue chez Marx. Plusieurs éléments laissent donc entendre à une certaine affinité entre les deux philosophes. Nous avons mentionné

[1423] *Idem*, p. 318.
[1424] *Idem*, p. 319.
[1425] *Idem*, p. 51.

la dimension spectrale de l'amitié, le motif du peut-être et l'appel à un au-delà de l'humain. Derrida voit également dans l'adresse « téléiopoétique » de Zarathoustra un détournement du corps eucharistique (« un autre corps eucharistique, c'est toute la question et Zarathoustra ne manque pas de la traiter »[1426]), ainsi qu'une pensée du deuil, car Zarathoustra dit bien qu'après l'avoir entendu, il faudrait le renier.

1.5.2 Entre amis

Tout cela nous amène au lien d'amitié entre Derrida, Blanchot, et Levinas, qui permet de faire voir sous un autre angle, plus personnel, le lien qui se tisse entre leurs trois pensées. Nous ne ferons qu'effleurer cette question ici, avec l'intention d'y revenir plus longuement ailleurs. Le rapport des trois penseurs donne ainsi un aperçu d'une certaine ambiance philosophique dans la France de la fin des années 1960. Nous verrons comment se dessine autour de ces amis une certaine problématique philosophique, une sensibilité pour un certain type de questionnement où il en va d'un rapport ambigu à Heidegger et de la présence d'un motif judaïque. Ceci permet peut-être d'expliquer la réticence de Derrida à l'égard d'un langage qui connote le rassemblement, dont rendent compte les motifs du « frère » et du « commun ».

À la fin de sa discussion de l'amitié dans *Politiques de l'amitié*, Derrida se tourne vers Blanchot qui hérite de l'amitié nietzschéenne du « lointain ». On comprend que c'est le penseur contemporain de cette question avec lequel Derrida a le plus d'affinité. Or la pensée blanchotienne de l'amitié emprunte aussi à la conception levinassienne du « prochain » comme « frère », ce qui pose problème aux yeux de Derrida. Ceci n'empêche pas Simon Critchley de voir une connivence entre ces deux pensées de l'amitié[1427]. C'est le lien que Blanchot et Derrida

[1426] *Idem*, p. 317.
[1427] Simon Critchley, *Ethics, politics, subjectivity*, *op. cit.*, p. 259.

établissent entre l'amitié et la mort qui explique cette connivence. Ils ne sont pas les premiers dans la tradition philosophique occidentale à insister sur « la structure testamentaire de l'amitié ». Or Blanchot et Derrida se démarquent, car leur conception de la mort rompt avec l'opposition entre la vie et la mort ou encore entre la présence et l'absence. Derrida préfère parler de « survivance », alors que Blanchot pense que seul l'oubli permet de respecter l'autre dans sa radicalité. Ce serait cet engagement envers l'autre en tant qu'il est mortel qui ferait selon Critchley la particularité de la notion derridienne de l'amitié : "*one might say that* sur-vivance is the first opening onto alterity insofar as alterity opens in the relation to mortality. *This is not so much* philia *as* necrophilia *but, rather, friendship for the other as mortal, where the precondition for friendship is the acknowledgement of mortality. In this sense, the task is one of thinking friendship in relation to a more originary finitude – spectral and sur-viving…*"[1428]

Nous avons vu que c'est Levinas qui avait sensibilisé Derrida au dénouement ou à la vulnérabilité de l'autre, ce qui l'amène à dire que la responsabilité se passe entre mortels. Rappelons que dans *Totalité et infini*, Levinas dit que la hauteur de l'autre est liée à sa faiblesse, à la mortalité qu'exprime le visage simultanément à l'interdiction de tuer, bien que son propos se complique de la référence au « tout autre » que Derrida estime problématique[1429]. L'éveil à la responsabilité se soutient chez Levinas d'une conception diachronique du temps. C'est le passé immémorial, « passé qui n'a jamais été présent » comme l'écrit Levinas, qui résonne dans le visage de l'autre. La conception blanchotienne de l'amitié emprunte aussi à la pensée de Levinas. Blanchot est interpellé par la radicalité de la notion levinassienne d'autrui. Il éprouve néanmoins

[1428] *Ibid*. Emphase dans le texte.
[1429] Outre la remarque de *Donner la mort* déjà mentionnée voir aussi « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 148-151.

de la difficulté à propos du lien qui se dessine dans sa pensée entre l'autre et le « tout autre »[1430]. N'empêche, l'ami blanchotien, c'est aussi quelqu'un qu'on vouvoie, tel Levinas, et toute la difficulté est de savoir d'où vient chez lui, qui se refuse à l'élément de religiosité de l'éthique levinassienne, la hauteur de l'autre, comme on se demande depuis un moment à quoi tient dans la déconstruction le désir de la justice. On commence à s'apercevoir de la configuration singulière qui se dessine ici entre les trois pensées. On apprend par ailleurs que Blanchot aurait déjà dit à propos d'Emmanuel Levinas qu'il est « le seul ami – ah ami lointain – [comment ne pas penser à l'apostrophe nietzschéenne?] que je tutoie et qui me tutoie, cela est arrivé, non parce que nous étions jeunes, mais par une décision délibérée, un pacte auquel j'espère ne jamais manquer »[1431]. Comment expliquer ce tutoiement de la part de deux amis connus pour la radicalité de leur pensée de l'autre auquel ils réservent le vouvoiement ? Le texte dans lequel figure cette remarque de Blanchot n'était pas encore publié au moment de l'écriture de *Politiques de l'amitié*, ce qui explique que Derrida n'en parle pas. Dans *Adieu*, il avait néanmoins salué la « grâce » de l' « *amitié* » entre les deux hommes, « qui reste comme une bénédiction de ce temps », « l'amitié même de l'ami »[1432]. Il revient à la singularité de leur amitié plusieurs années plus tard, lors d'un entretien avec Alain David qui l'interroge sur sa relation à Levinas[1433]. Un peu comme Nancy, qui, au moment de rendre hommage à Levinas lors de son centenaire, apostrophe Derrida, voilà maintenant ce dernier qui invoque Blanchot lorsqu'interrogé sur son rapport à Levinas. Comme

[1430] Voir Maurice Blanchot, « Notre Campagne clandestine », dans François Laruelle (dir.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris, Place, 1980, p. 79-87.
[1431] Cité par Simon Critchley, *Ethics, politics, subjectivity*, *op. cit.*, p. 260. C'est nous qui posons la question.
[1432] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 20.
[1433] Jacques Derrida, « Derrida avec Levinas : entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », *op. cit.*.

s'il fallait passer par lui, comme si la médiation de cet « autre ami, un grand ami de Lévinas » lui était indispensable pour dire son propre lien à Levinas.

À l'occasion d'un autre entretien, avec Dominique Janicaud qui préparait un livre sur l'influence de la pensée de Heidegger en France, Derrida dit avoir rencontré Blanchot autour d'un quiproquo à l'hiver 1967-1968 entourant une publication destinée à rendre hommage à Jean Beaufret (« c'était, en fait, un livre sur Heidegger », précise Derrida), qui avait été son professeur à l'École normale supérieure. Après avoir envoyé son texte, il apprend avec consternation la rumeur des remarques antisémites que Beaufret aurait tenues à l'endroit de Levinas. Derrida dit avoir voulu éviter le coup d'éclat qui s'ensuivit. Il confronta Jean Beaufret en privé, qui nia tout. Mis au courant de la polémique, Blanchot, qui devait également participer à ce volume d'hommage, a alors contacté Derrida afin qu'ils décident d'une stratégie commune[1434]. Ils n'ont pas arrêté depuis de se lire et d'échanger des lettres. Derrida dit par ailleurs son intention de continuer à lui écrire même après sa mort[1435]. Quant à l'« affaire Beaufret », ils décidèrent tous deux de maintenir leur contribution à l'ouvrage, Blanchot en la dédiant explicitement à Emmanuel Levinas, mais non avant d'avoir informé ce dernier, qui fut à leur surprise « le moins ému » des trois. « Il a été le moins ému de nous par la chose », commente Derrida[1436]. « Oui, vous savez, on a l'habitude…», furent les mots exacts de Levinas, et l'on sait que pendant longtemps il avait occupé une place très marginale dans l'Université française. Voici la mention, fort

[1434] *Cf*. Jacques Derrida, « Entretien du 1er juillet et du 22 novembre 1999 », publié dans Dominique Janicaud, *Heidegger en France*. *Vol*. *2*, Paris, Hachette Littératures, 2001, p. 96-100.
[1435] *Cf*. « À Maurice Blanchot », allocution prononcée par Jacques Derrida à la cérémonie d'incinération de Maurice Blanchot, le 24 février 2003, publié dans Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, présenté par Pascale-Anne Braul et Michael Naas, Paris, Galilée, 2003, p. 332. « Je sais aujourd'hui que, sans jamais plus confier de tels messages à la poste, je continuerai de lui écrire ou de l'appeler, dans mon cœur ou dans mon âme, comme on dit, aussi longtemps que je vivrai. »
[1436] Jacques Derrida, « Entretien du 1er juillet et du 22 novembre 1999 », *op*. *cit*., p. 99.

significative, qui accompagnait le texte de Blanchot : « Pour Emmanuel Levinas, avec qui, depuis quarante ans, je suis lié d'une amitié, qui m'est plus proche que moi-même : un rapport d'invisibilité avec le judaïsme. »[1437] Il est à noter que c'est ce judaïsme allégué de Blanchot, et la « fraternité » entre Blanchot et Levinas que Derrida y discerne, qui fait l'objet des questions

[1437] Cité par Dominique Janicaud, *Heidegger en France*. *Vol. 1*, p. 212. Le volume d'hommage qui fut l'objet de cette polémique est *L'endurance de la pensée*. *Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968, et le texte que Derrida y a enfin publié est « Ousia et Grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit* », reédité dans *Marges de la philosophie*, qui, comme son titre l'indique est un commentaire de Heidegger. Ce dernier, qui signe un texte dans le dit recueil, « l'importante conférence "Temps et être" », fut donc au centre de cette affaire, au point que Dominique Janicaud demande si Heidegger ne fut pas la tête derrière ce geste d'hommage, Jean Beaufret étant l'ami à qui il avait dédié *La lettre sur l'humanisme*. Toute une histoire d'amis donc. Plus significatif pour notre propos, Janicaud suggère qu'outre « la volonté de manifester, autour de Heidegger lui-même, une exceptionnelle reconnaissance de la stature intellectuelle, pédagogique, et philosophique d'un authentique maître » il s'agissait « par là même de "faire honte" aux universitaires français de ne pas accorder à celui-ci la place de premier plan que doit lui revenir. » Voir Dominique Janicaud, *op*. *cit*., p. 211. Question de hasard, l'on vient d'apprendre que dans une lettre de 1967 adressée à Lucien Braun, Heidegger le remercie de l'avoir introduit à la pensée de Jacques Derrida, qu'il avait lu avec beaucoup d'intérêt. *Cf*. Lucien Braun, dans Jacques Derrida et al., *Penser à Strasbourg*, Paris, Galilée, 2004, p. 29. Lucien Braun dit avoir même essayé d'organiser en 1973 une rencontre entre les deux philosophes, suggestion à laquelle Heidegger avait répondu favorablement. La rencontre n'a pas abouti. Connaissant l'ampleur de la polémique autour de cet hommage, comment entendre ce clin d'œil de Heidegger à Derrida, alors que l'on sait qu'en un sens ce fut lui qui était mis en cause dans une affaire que Derrida avait mise en branle, fut-ce sans le vouloir ? Car on ne peut s'empêcher de penser que le quiproquo, qui revient à des périodes régulières, comme c'est le cas maintenant avec la publication prochaine des « Cahiers noirs » de Heidegger, concerne le fait de penser avec ou contre Heidegger. La formule ironique de Derrida, « histoire d'hommes » prend ici tout son sens. On aurait envie de dire qu'il n'y a pas l'ombre d'une femme dans ce recueil d'hommage à Jean Beaufret, s'il n'eût été de Ingeborg Krummer-Schroth qui a aussi contribué à l'ouvrage. Nous remercions Jean François Bissonnette de nous l'avoir fait remarquer. Dominique Janicaud fait aussi remarquer qu'outre les philosophes Jacques Derrida, Gérard Granel et Kostas Alexos, la majeure partie des participants au recueil d'hommage à Jean Beaufret étaient des "littéraires" : « n'y figure aucun grand nom parmi les philosophes de l'Université française de ces années ». Voir Dominique Janicaud, *op*. *cit*., note 10, p. 212. À cet égard Jacques Derrida nous semble faire preuve d'un certain pragmatisme quant à sa relation à Heidegger, qu'il sollicite abondamment dans ses textes. Sans jamais chercher à le disculper, il montre que c'est une pensée très complexe qu'on n'a pas encore commencé à découvrir. Il dit notamment à Dominique Janicaud : « si on voulait être à la fois honnête et en sympathie avec Heidegger, on pourrait trouver des éléments d'une pensée de l'hospitalité et de l'amitié chez Heidegger. Pourtant, ce n'est pas au centre de sa pensée. » Jacques Derrida, « Entretien du 1er juillet et du 22 novembre 1999 », *op*. *cit*., p. 122-123.

inquiètes que le philosophe adresse au premier, et à travers lui à Levinas, à la fin de son texte *Politiques de l'amitié*.

Nous ne pouvons pas nous intéresser plus longuement à l'« affaire Beaufret » ici, mais il est connu que la rumeur de l'antisémitisme avait aussi concerné autrefois Blanchot, ce qui est revenu à l'ordre du jour à l'occasion de la publication d'un ouvrage visant à réunir en un seul livre ses écrits politiques. Quoi qu'il en soit de ces rumeurs, il est aussi connu que cela n'a pas terni l'affection que Levinas et Blanchot se portaient mutuellement, qui datait d'avant cet épisode sombre de la vie de Blanchot, qui pendant cette même période avait aidé à protéger la femme et la fille de Levinas alors en captivité, afin d'empêcher qu'elles ne soient déportées. Quant à Derrida, il fait preuve de beaucoup de prudence et de discrétion à l'égard du passé politique de Blanchot. Difficile cependant d'imaginer que tout ceci n'a pas eu d'influence sur l'intérêt que les trois amis portaient à leur oeuvre respective, ni les thèmes qu'ils choisissent de souligner. Sans pouvoir en traiter en détail, il convient tout de même de s'y arrêter un instant, car nous pensons qu'au-delà de leur amitié personnelle, cela témoigne de la configuration de la pensée française à cette époque, montrant comment elle se tisse d'écart en écart. À tout le moins, cela donne un aperçu de la place singulière que Derrida occupait sur la scène philosophique de la France des années 1960-80, étant à la fois cet ami proche d'Althusser, Nancy, Lacoue-Labarthe, Cixous, Sarah Kofman, et lointain, de Foucault, Lacan, Deleuze, Lyotard, etc. Nous nous limitons ici à son rapport à Blanchot et Levinas, à l'égard de qui il maintient une certaine distance affectueuse, qui n'est cependant pas la même. Derrida dit à ce sujet :

> Étrange, singulière et exemplaire amitié, que je médite plus que jamais depuis la mort de Blanchot. Car tout énigmatique qu'elle demeure, elle oriente l'espace dans lequel, avec d'autres, j'en suis sûr, je me sens en quelque sorte "situé", *aimanté*, sans qu'il y ait là plus de "lévinassisme" que de "blanchotisme", deux adjectifs plus stupides l'un que l'autre et plus irrecevables que tous les labels du même genre là où il peut être question de ce qui s'appelle penser. Quoi que Lévinas et Blanchot aient dit ou laissé paraître de leur accord, de leur alliance, un abîme les sépare qui pourrait, si on voulait se livrer à cet exercice, donner lieu à

> d'irréconciliables différends, parfois à des oppositions frontales ou explosives : sur le "neutre", par exemple, sur un certain "anonymat", et même dans la forme que prend leur distance respective à la pensée heideggerienne. […] Sans oublier la chose "politique", leur expérience ou leur "pratique" politique respective, avant et après la guerre. Ils ont tous les deux, et très tôt, dénoncé l'hitlérisme, bien avant la guerre, mais à partir de lieux "politiques", c'est trop clair, aussi incompatibles que possible. Après la guerre, Lévinas, pour le dire d'un mot, n'est pas l'homme du Manifeste des 121 ou de Mai 68 ! Bon. Il faut donc cesser de les associer en se rassurant comme s'ils disaient la même chose. Il y a entre eux, réduite au silence, une terrifiante scène de discorde. Me sentant si lié, depuis si longtemps, et à l'un et à l'autre, je ne peux pas manquer de le percevoir, ce remuement souterrain, et de tenter de l'interpréter. Ce sous-sol informe et creuse d'un éloignement infini le paysage même de mon admiration et de ma reconnaissance pour l'un et pour l'autre. Voilà un lieu essentiel et vivant de ce paysage tourmenté, je serais tenté de dire son "cœur" (ou, dans un code moins apaisant, sa "faille" sismique). C'est le grondement assourdi de cette "faille" que j'essaie en permanence d'écouter, ne serait-ce que pour savoir où, à quelle irréductible distance, je peux en être, moi, avec d'autres, dans ma génération ou la suivante[1438].

Il est curieux que Derrida mentionne que Levinas n'était pas du mouvement de mai 68 auquel Blanchot a pris une part active, sans rien dire de l'engagement de ce dernier auprès de la droite dans les années 1930, comme si le silence de Levinas l'avait marqué davantage. Derrida en a parlé à sa façon dans son commentaire percutant du texte *L'instant de ma mort* de Blanchot, une fiction autobiographique, si l'on peut dire, où le narrateur raconte l'« expérience inéprouvée » de la mort d'un jeune homme qui a failli se faire fusiller par les Allemands. On y apprend le verdict troublant d'une « erreur d'injustice » alors que le jeune homme échappe de justesse à la mort, est sauvé par la mort même. On pourrait soupçonner que le jeune homme en question, c'était Blanchot. Derrida laisse évidemment tout ceci en suspens, mais il mentionne une lettre que Blanchot lui aurait adressé le 20 juillet 1994 qui dit : « il y a cinquante ans je connus le bonheur d'être presque fusillé »[1439]. Derrida revient sur son amitié pour les deux penseurs lors de

---

[1438] Jacques Derrida, « Derrida avec Levinas : entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », *op. cit.*, p. 31. C'est nous qui soulignons le mot « *aimanté* » afin de montrer la tonalité affective de cette question de la « demeurance », comme le dit Derrida, à propos de la dimension éthique du questionnement philosophique.

[1439] Voir Jacques Derrida, « Demeure. *Fiction et témoignage* », dans Michel Lisse (dir.), *Passions de la littérature*, Paris, Galilée, 1996, p. 38-40. Cet essai de Derrida sera discuté plus en détail à la fin du deuxième chapitre.

son entretien avec Dominique Janicaud, où il admet que Blanchot fut malgré tout celui dont il s'estimait le plus proche, ou en tout cas, qu'il a le plus épargné dans ses commentaires.

> Au fond, quand j'essaie d'analyser ou d'établir une sorte de typologie de mes rapports à Heidegger, Lévinas – et Blanchot, à l'égard des trois il y a une violence. Ce n'est pas la même dans les trois cas; celui qui résiste le mieux, c'est Blanchot. Il y a chez lui des choses très discrètes sur l'amitié, la fraternité qu'il m'est aussi arrivé de suspecter (sans parler directement du passé politique). Il y a des questions; mais enfin c'est quand même à l'égard de Blanchot que je sens le moins de secousses, de hauts et de bas[1440].

L'on sent en effet, comme le remarque aussi Simon Critchley, que Blanchot est le penseur dont Derrida s'estime le plus proche parmi ceux qu'il invoque pour penser l'amitié. Derrida montre comment Blanchot, tout en appelant aux thèmes dont la tradition use pour traiter de l'amitié, la confiance, la mémoire, etc., leur fait subir une torsion bien à lui. L'amitié est « sans partage », « sans réciprocité », « proximité distante ». Il s'agit d'un gage de fidélité qui implique l'infidélité, d'un engagement par-delà la mort qui nécessite l'oubli. D'où la surprise en un sens de voir Derrida douter qu'on puisse fonder une politique sur une telle conception hyperbolique de l'amitié, qui n'est pourtant pas sans faire penser à ses propres notions d'hospitalité ou de justice. « Est-ce possible, sans faire hurler les militants d'un humanisme édifiant ou dogmatique, de penser et de vivre la douce rigueur de l'amitié, la loi de l'amitié comme l'expérience d'une certaine anhumanité, dans la séparation absolue, au-delà ou en deçà du commerce des dieux et des hommes ? Et quelle politique pourrait-on encore fonder sur cette amitié qui excède la mesure de l'homme sans devenir un théologème ? Serait-ce encore une politique ? »[1441]

Simon Critchley souligne le caractère inusité de ce geste, car on peut bien penser que cette question s'adresse autant à Derrida qu'à Blanchot, tant ils seraient proches d'après lui[1442]. Et pourtant, Derrida laisse penser autrement dans la conclusion de sa réflexion sur l'amitié. Il bute

---

[1440] Jacques Derrida, « Entretien du 1er juillet et du 22 novembre 1999 », *op. cit.*, p. 106.
[1441] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 326.
[1442] Simon Critchley, *Ethics, politics, subjectivity*, *op. cit.*, p. 260.

sur les motifs du « commun » et de la « communauté », fut-elle « sans communauté », dont use Blanchot pour rendre compte du lien politique. « On se demandera ce que veut encore dire "commun", dès lors que l'amitié porte au-delà de la communauté *vivante* ? Qu'est-ce que l'être *en commun* quand il ne vient aux amis que du mourir ? […] Pourquoi ces mots, encore, là où ils ne veulent plus dire ce qu'on a toujours cru qu'ils voulaient dire ? […] Et quelle autre politique cette autre communalité du "commun" peut-elle nous dicter, qui soit néanmoins une politique, si le mot résiste encore à ce même vertige ? »[1443] Si c'est la séparation qui constitue le lien, qui échappe ainsi à toute détermination, comment justifier que l'ami soit cet autre-ci plutôt que tel autre, bref comment distinguer entre ami et ennemi pour employer une terminologie schmittienne ? Et pourtant, plus tôt dans le texte, il se montrait plutôt favorable à l'apostrophe nietzschéenne d'aimer son ennemi. Il est tout aussi curieux de voir Derrida reprocher à Blanchot de faire dire aux mots autre chose qu'ils disent, procédé qu'il appelle ailleurs « paléonymie » afin de rendre compte de son propre geste d'écriture dans *Politiques de l'amitié*.

> [E]n analysant, par exemple, l'histoire du concept d'"amour" ou de "justice" ou de "droit", je *fais* quelque chose, je *fais* des gestes à travers l'écriture, des gestes d'écriture, qui sont eux-mêmes performatifs, et donc qui posent et transforment les "concepts" en question. Le concept de "justice", par exemple, ou le concept d'"amour", une fois que je les ai traités théoriquement — comme je l'ai fait par ailleurs avec le concept d'"amitié" dans *Politiques de l'amitié* — se mettent à changer de sens et à changer d'usage... Et il est évident qu'en parlant d'"amour" ou d'"amitié" en mon nom, je présuppose leur déconstruction déjà engagée de telle sorte que ce n'est plus le même — disons, c'est le même mot mais ce n'est plus le même mot. Et ça, c'est l'effet de cette écriture performative qui fait qu'alors que je parle la même langue — j'écris en français par exemple —, je me sers des mêmes mots que je déconstruis : la "justice", le "droit", l'"amour", etc., mais d'une *autre* façon et comme s'ils étaient homonymes sans être synonymiques. C'est ce que j'ai appelé la "paléonymie". La "paléonymie", c'est le fait de se servir d'un vieux mot — un *paléo*, un mot très ancien —, de conserver un vieux mot, là où la signification de ce même mot s'est éveillée ou réveillée à *autre chose*. On continue à dire "amitié", là où on n'entend plus le mot comme Platon ou Aristote, c'est-à-dire comme *philia*. Et écrire de cette façon, avec ces performatifs transformateurs, c'est aussi accepter ou réaffirmer l'héritage d'une langue. Du français bien sûr, pour moi, mais également l'héritage de la langue philosophique, du grec, du latin, dont je suis aussi l'héritier d'une certaine manière[1444].

[1443] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 329 et p. 330. Italiques dans le texte.
[1444] Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 33-34.

Il y a que Derrida craint que les mots « commun » et « communauté », quoi que Blanchot, ou Nancy par ailleurs, veuillent encore leur faire dire, maintiennent un lien avec le régime de l'identité. Difficile d'exagérer l'aversion du philosophe pour ces motifs. D'où sa préférence pour le mot « aimance » par rapport à l'amitié :

> [S]'il y avait une politique de cette aimance, elle ne passerait plus par les motifs de la communauté, de l'appartenance ou du partage, de quelque signe qu'on les affecte. Affirmées, niées ou neutralisées, ces valeurs "communautaires" ou "communales" risquent toujours de faire revenir un frère. Peut-être faut-il prendre acte de ce risque pour que la question du "qui" ne se laisse plus politiquement arraisonner, par le schème de l'être-commun ou en-commun fût-il neutralisé, dans une question d'identité (individuelle, subjective, ethnique, nationale, étatique, etc.) La loi du nombre et du "plus d'un" qui traverse ce livre ne serait pas moins aiguë et inéluctable, mais elle appellerait alors un tout autre langage[1445].

« Aimance » est un mot, car nous venons de le voir, la « politique de l'aimance » c'est une affaire de langage, que le philosophe emprunte au poète Abdelkébir Khatibi, qui dit « l'amour dans l'amitié »[1446]. Il permettrait de combiner l'inconditionnalité de l'amour et la réserve de l'amitié, ce qui en fait une affection distante. Il faut donc produire un autre langage, « un autre genre d'écrit, une écriture […] qui met en évidence les failles, les déviations du langage »[1447] pour donner naissance à un autre lieu pour le questionnement et pour une nouvelle politique. Quant à ce que serait une telle politique, le texte s'affaire plutôt à ce qu'elle ne devrait pas être, soit fondée sur les liens du sang et du sol. Une politique de l'aimance devrait se porter au-delà de la souveraineté étatique et de la citoyenneté état-nationale[1448].

Ce serait en termes de fraternité que Blanchot entend en fin de compte le lien à l'autre, bien que ce mot se trouve rarement sous sa plume. Il a déjà écrit dans le sillage de la deuxième guerre que le judaïsme est «"le fondement de nos relations à autrui" ». Et sa dédicace à Levinas dans le texte consacré à Beaufret souligne ce lien de solidarité avec le judaïsme. Cette définition

---

[1445] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 331.
[1446] *Idem*, p. 88.
[1447] Jacques Derrida « La déconstruction et l'autre », *op., cit.*, p. 25.
[1448] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.,* p. 40-41.

du judaïsme en termes de fraternité suscite beaucoup de questions, voire de l'inquiétude chez Derrida, qui se saisit de ce prétexte pour prendre ses distances avec la manière dont Levinas conçoit le lien humain.

> Pourquoi autrui serait-il avant tout un frère ? Et surtout pourquoi "nos frères" ? les frères de qui ? Qui sommes-*nous* alors ? Qui est ce "nous" ? […]
> [P]ourquoi n'aurais-je jamais pu écrire cela, ni souscrire à cela, alors même que, à me fier à d'autres critères, cette déclaration pourrait m'être plus facile qu'à quelques autres ? Dans le même sillage, je me suis demandé pourquoi le mot de "communauté" (avouable ou inavouable, désoeuvrée ou non), jamais je n'ai pu l'écrire, si on peut dire, à mon compte, en mon nom. Pourquoi ? D'où me viendrait cette réticence ? Et au fond n'est-elle pas, pour l'essentiel, l'inquiétude qui m'inspire ce livre-ci ? Cette réserve est-elle, au regard de la définition susdite du judaïsme, insuffisamment juive ? ou au contraire, juive jusqu'à l'hyperbole, plus que juive ? Que veut dire alors, une fois encore, "judaïsme" ? J'ajoute que le langage de la fraternité me paraît tout aussi problématique quant, réciproquement, Lévinas y recourt pour étendre l'humanité jusqu'au chrétien, en l'occurrence l'abbé Pierre[1449].

On lit à cet effet dans *Totalité et infini* : « Le moi humain se pose dans la fraternité : que tous les hommes soient frères ne s'ajoute pas à l'homme comme une conquête morale, mais constitue son ipséité. » « La relation avec le visage dans la fraternité […] constitue l'ordre social, […] fait déboucher l'érotique sur une vie sociale, toute signifiance et décence qui englobe la structure de la famille elle-même. »[1450] Ceci rend d'autant plus signifiant le geste de Derrida dans *Adieu*, qui met l'accent sur l'élément féminin dans la pensée levinassienne de l'accueil, sans s'encombrer de cet imaginaire fraternaliste. On reconnaît là la force de son geste singulier, son habileté à lire la tradition contre elle-même pour la transformer de l'intérieur plutôt que de chercher à lui échapper. Parce que cet espace, ce « non lieu » de questionnement qu'il conçoit comme la tâche de son travail de pensée n'est pas extérieur au logos métaphysique. Car nous l'avons vu, Derrida ne se reconnaît pas dans cette logique oppositionnelle ; le dehors et le dedans, l'extérieur et l'intérieur se contaminent plutôt qu'ils ne s'opposent, ce qui donne lieu à cette topologie inquiétante qui fait frémir. Alors que Levinas avait très tôt dans son œuvre appelé, lui,

[1449] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 338.
[1450] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 312-313.

à l' « évasion » de la pensée ontologique, considérant que c'était la seule possibilité d'ouvrir à l'autre, Derrida pense trouver dans les démêlés de ce même héritage, qui est loin d'être aussi homogène qu'on le prétend, les ressources d'une telle ouverture à l'inconnu, ce qu'il appelle « à-venir » pour respecter l'imprévisibilité de ce qui vient.

Pour cela, il faut bouleverser les places, ce qui, nous l'avons vu, est une question de langage. C'est ce que Derrida retient de Levinas dans « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », où il s'émerveille devant les exploits de l'écriture levinassienne qui fait passer le « Dire » dans de « Dit ». Il n'empêche que Levinas continue à utiliser des mots que la déconstruction s'emploie à proscrire. Ceci fait du geste de la déconstruction, qui fait trembler le langage métaphysique, frayant la voie à d'autres modalités d'appartenance, un geste éminemment politique. Plusieurs éléments dans la pensée derridienne laissent penser que la féminité s'associe de près à ce côté subversif de la déconstruction, étant de l'ordre de l'affirmation ou du « oui » à l'altérité qu'il emprunte à Nietzsche. Il y a aussi quelque chose de Heidegger et de Levinas dans ce « oui », insiste Derrida à plusieurs occasions[1451]. Comment ne pas souligner ici le bel hommage que rend Derrida dans *Adieu* au « oui » levinassien qui incline le *logos* philosophique à l'autre[1452]. Or, nous l'avons vu aussi, Derrida répond à l'adresse levinassienne en insistant, dans le sillage de Blanchot, notamment, sur ce qu'il y a d'inconnu dans cette ouverture à l'altérité que Levinas nous lègue.

Le côté féminin de son écriture participe de cette ouverture. Il résonne à des moments stratégiques de l'œuvre derridienne, lorsqu'il s'agit de penser à nouveaux frais les notions d'hospitalité, de responsabilité, ou de politique, notamment pour problématiser les textes de Levinas et de Heidegger, ou de Nietzsche. C'est peut-être ainsi qu'il faudrait entendre l'inflexion

[1451] Jacques Derrida, « Entretien du 1er juillet et du 22 novembre 1999 », *op. cit.*, p.105
[1452] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 26.

que Derrida fait subir au motif levinassien de l'accueil insistant sur sa dimension féminine, alors qu'il traite *Totalité et infini* de « manifeste féministe ». Derrida y va certainement d'un mot fort. Certains diront plutôt que ce fut chez Blanchot que Derrida puisa le thème du féminin. Dans son introduction aux *Parages*, Derrida explique le fonctionnement de la syntaxe blanchotienne qui est double, pointant à l'opération de l'« invagination » qui complique les couples d'opposés, à la manière de l' « hymen » mallarméen. À côté de la voix masculine principale, il y a la voix féminine qui incarne la modalité subversive du « viens ». D'où l'étonnement de voir Derrida s'inquiéter dans *Politiques de l'amitié* de la complicité qui se dessine selon lui entre Blanchot et Levinas autour du motif de la fraternité, qu'il associe au versant phallogocentrique de la tradition. Surtout qu'Évelyne Grossman dit reconnaître l'influence de Blanchot dans l'emphase politique de la pensée derridienne. Elle écrit au sujet de *Parages* :« On peut voir sans doute plus qu'un clin d'œil amical aux réflexions politiques de Blanchot sur la communauté et l'appartenance dans cette lecture dans *Parages*, du *genou* de la "protagoniste" féminine de *La Folie du jour* comme je / nous. »[1453]

Comment entendre alors la critique derridienne de Blanchot et de Levinas à la fin de son étude de l'amitié, la connivence qu'il insinue autour du motif de la fraternité ? Ce motif vient de la sorte jeter de l'ombre sur les réflexions respectives de Blanchot et de Levinas, alors que l'on sait qu'ils concourent à bien des égards à ce « penser autrement » auquel s'emploie Derrida à la suite de Nietzsche. Cela peut paraître d'autant plus surprenant étant donné sa mise en garde dans l'entretien du *Magazine littéraire* déjà cité, contre toute tentative d'associer de trop près les deux pensées. Nous l'avons vu, il y aurait entre Levinas et Blanchot, « réduite au silence, une

[1453] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 50-51.

terrifiante scène de discorde »[1454]. Si le projet de Levinas était d'éveiller à une autre « signifiance », comme il dit, que l'ontologisme théorique de la tradition, cela ne semble pas avoir été la prétention de Blanchot, dont l'écriture littéraire se tient au bord du non-sens, ou ne semble laisser d'autre issue que le silence, si nous avons bien suivi Derrida ou encore Critchley. Et l'on peut se demander si Derrida ne partage pas avec Blanchot le risque qui vient avec l'exposition à l'errance – « destinerrance » comme il disait – à laquelle invite l'écriture qui dissémine le sens et expose à l'impuissance ou à la finitude, voire à la mort. Leurs écritures poétiques, qui jouent avec les ressources inépuisables du langage, se sont employées à déconstruire la distinction entre sens et non-sens, mettant devant un secret insondable. Elles semblent en tout cas manquer l'espoir que connote la pensée levinassienne, par-delà l'inquiétude qui l'habite; pensons ici à la bonté ou à la paix qui demeurent pour lui le mouvement de l'éthique. Derrida répond à R. Kearney qui l'interroge sur la dimension prophétique de sa démarche :

> Malheureusement, je ne me sens inspiré d'aucune sorte d'espoir qui me permettrait de prétendre que mon travail de "déconstruction" a une fonction prophétique. Mais je concède que le style de mon questionnement, comme exode et dissémination dans le désert peut avoir des résonances prophétiques. Il est possible de concevoir la "déconstruction" comme étant produite dans un espace où les prophètes ne sont pas très loin. Mais les résonances prophétiques de mon questionnement résident dans un certain discours rhétorique qui est aussi partagé par nombres d'autres penseurs contemporains[1455].

Pense-t-il ici à Levinas, voire même à Blanchot, chez qui on reconnaît aussi un nomadisme de la pensée, comme nous l'avons vu avec Sarah Hammerschlag ? L'écriture de Blanchot est plutôt « écriture du désastre », note Derrida dans son commentaire de *L'instant de ma mort*[1456], alors que l'ouverture à l'inconnu que l'écriture derridienne souhaite frayer implique le risque : « Sans la possibilité du mal radical, du parjure et du crime absolu, aucune responsabilité, aucune liberté

[1454] Jacques Derrida, « Derrida avec Lévinas: entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », *op. cit.*, p. 30.
[1455] Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 21.
[1456] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 329.

aucune décision. Et cette possibilité, comme telle, s'il y en a, ne doit être ni vivante ni morte », lit-on en conclusion de sa réflexion de l'amitié[1457]. Alain Beaulieu écrit à ce propos : « Lévinas n'endosse pas la rhétorique derridienne de l'impossible en la réduisant, tout comme la pensée de Blanchot, à une perspective vaguement nihiliste. »[1458] Et pourtant nous avons vu Derrida se défendre dans *Force de loi* d'une telle interprétation, nihiliste, de sa démarche, au risque de se mériter l'appellation de prophète. Quant à Blanchot, il a aussi des réserves par rapport à son emploi de certains mots, dont la fraternité qu'il concède à Levinas, et qui comporte des écueils. Cela permet de voir la complexité des liens entre les trois pensées.

On pourrait voir l'association de Blanchot et de Levinas dans *Politiques de l'amitié* autour de la fraternité comme une mise en garde amicale, signifiant qu'au-delà de ce qu'ils prétendent, leurs pensées respectives « n'ont pas davantage rompu avec le canon grec ou chrétien de l'amitié, c'est-à-dire aussi [avec] une certaine politique, [avec] un certain type de démocratie. »[1459] Cette vigilance constante est la condition pour « s'ouvrir à cette autre possibilité du possible » qui s'annonce dans la tradition philosophique même qui est ici mise à la question. Or, semble suggérer Derrida dans sa critique de l'usage blanchotien du mot « communauté », faire torsion au langage existant n'est peut-être pas suffisant, comme si l'auteur était impuissant devant les mots qu'il emploie. Est-ce que cela ne revient pas à consentir malgré tout à l'existence d'un signifié, à un sens que ces mots, « frère », « communauté », etc., transporteraient d'un contexte signifiant à un autre, car comment comprendre sinon la résistance de Derrida devant ces mots, comme s'il était impossible de faire dire aux mots « commun » et « frère » autre chose qu'ils ne disent ? On se rappelle que dans *Le toucher* Derrida avait fait le même reproche à Nancy, le suppliant

[1457] *Idem*, 247.
[1458] Alain Beaulieu, « La dette calculée de Derrida envers Lévinas », *op. cit.*, p. 197.
[1459] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 52.

d'abandonner ces mots dangereux que Nancy emploie allégrement, toucher, monde, sens, être, etc. Certains mots s'avèrent donc poser plus de résistance que d'autres. Or, ne prétend-il pas aussi, de son côté, subvertir le sens des mots de la tradition ? En quoi cela est-il différent de l'inflexion que Blanchot et Nancy apportent au mot « communauté » ou « toucher » par exemple? Toujours selon Évelyne Grossman, si Derrida relève une certain « syntaxe folle » chez Blanchot, le « X sans X », il en élargit la portée au-delà du présent vivant :

> Toute sa réflexion, me semble-t-il, est ici une réélaboration de l'idée même de la communauté et d'appartenance. Il ne s'agit plus d'un "être ensemble" de la communauté, comme chez Nancy ou Blanchot mais d'un "être avec". Et avec qui s'agit-il d'être ? Avec une ombre, un autre qui n'est pas, ou qui n'est plus, ou pas encore. Un passant (trépassé) entre vie et mort qui revient. De quoi s'agit-il finalement ? De prendre en compte une épaisseur, une infinie complexité de ce que nous nommions trop vite une communauté, comme si un tel ensemble ne comportait que les présents, les vivants, les éléments numérables et dénombrables dans leur être-là ici et maintenant[1460].

Elle renvoie à la conclusion de *Spectres de Marx* à laquelle nous avons déjà fait allusion, où Derrida nous enjoint à « apprendre à vivre *avec* le fantôme ». Ce sont les dernières phrases du texte de Derrida :

> La question mérite peut-être qu'on la retourne : peut-on *s'adresser en général si* quelque fantôme déjà ne revient pas ? Si du moins il aime la justice, le "savant" de l'avenir, 1'"intellectuel" de demain devrait l'apprendre, et de lui. Il devrait apprendre à vivre en apprenant non pas à faire la conversation avec le fantôme mais à s'entretenir avec lui, avec elle à lui laisser ou à lui rendre la parole, fût-ce en soi, en l'autre à l'autre en soi : ils sont toujours là, les spectres, même s'ils n'existent pas, même s'ils ne sont plus, même s'ils ne sont pas encore. Ils nous donnent *à* repenser le "*la*" dès qu'on ouvre la bouche, même dans un colloque et surtout quand on y parle une langue étrangère *"Thou art a scholar ; speak to it, Horatio*"[1461]…

On se souvient que le texte *Spectres de Marx* commence par l'affirmation pour le moins étonnante du philosophe : « Je voudrais apprendre à vivre. Enfin. »[1462] Or qu'est-ce apprendre à vivre, être « pour la vie », comme il le dit aussi ? On lit ailleurs :

> Mais si, comme je le suggère, la vie n'a pas d'autres côtés, s'il n'y a qu'un seul côté, celui de la vie vivant, alors celle-ci reste indécidable, certes, puisqu'on n'a pas à décider et ne peut plus décider entre deux bords ou deux côtés opposables, mais cet indécidable est le lieu de la décision qui, si

[1460] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 59.
[1461] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 279.
[1462] *Idem*, p. 14.

> grave qu'elle soit, ne peut être que *pour la vie*. Parce que c'est indécidable, on ne peut décider et trancher que pour la vie. Mais indécidable, la vie est aussi, dans sa finitude même, infinie. Ce qui n'a qu'un côté – un seul bord sans bord opposé, est in-fini. Fini parce que bordé d'un côté mais infini parce que sans bord opposable[1463].

Ainsi commence à s'éclairer cette « finitude infinie» à laquelle nous avons fait allusion un peu plus tôt, que nous avions entraperçue dans le commentaire de Husserl déjà, cette attention que Derrida nous semblait porter à la fragilité et à la précarité de l'existence, ce que nous avions alors appelé la corporéité, ou encore le motif matérialiste de son écriture. Il y appelait déjà à une autre pensée de la vie qui devait passer par l'invention d'une nouvelle langue, d'une conceptualité qui permettait de joindre les deux bords que le discours métaphysique avait dissociés. Cela est le cas de la notion de justice dans *Spectres de Marx* qui se passe entre la vie et la mort, la présence et l'absence, etc. D'où l'étrangeté de sa syntaxe qui essaie de rendre cette indécidabilité de la vie, et qui implique de distribuer le langage autrement. « Alors il n'y a plus de maison mais du *Unheimliche* à demeure », écrit Évelyne Grossman[1464]. Nous avons dit au début du chapitre l'influence de la pensée levinassienne de la demeure, cet « être chez soi chez l'autre » qui définit chez lui la situation du sujet qui n'est pas l'unité ou le rassemblement que la tradition philosophique y a vus. Il y a certainement là du Levinas, mais ce n'est pas le seul fantôme de Derrida, comme le reste du chapitre s'est employé à le montrer. Dans sa conférence « Abraham, l'autre », Derrida fait remonter cette non-appartenance à soi, ce « trouble dans l'identité », à Freud et Heidegger :

> [L]es mots "louche et inquiétant" ou "troubles", qui font signe vers ce que Freud ou Heidegger thématisent régulièrement sous le nom de *Unheimlichkeit* (familière étrangeté de ce qui est *à la fois* chez soi et hors chez soi, intime et étrangère, domestique et étranger, comme si *unheimlich* voulait en somme dire "juif" – et pour les antisémites et pour les philosémites, et d'abord ou finalement pour les soi-disant Juifs eux-mêmes : mais qu'est-ce qu'un *soi-disant Juif ?* voilà finalement, peut-

[1463] Jacques Derrida, « H.C., pour la vie, c'est à dire… » dans, *Hélène Cixous, croisées d'une œuvre*, Paris, Galilée, (« La philosophie en effet »), 2000, p. 50. Cité par Francesca Manzari, *Écriture derridienne, entre langage des rêves et critique littéraire*, *op. cit.*, p. 263.
[1464] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 60.

être, ma seule question)[1465].

Il faut préciser qu'il s'agissait dans cette remarque d'un quiproquo avec Sartre autour de ses *Réflexions sur la question juive*. Ce qui nous importe ici, c'est cette étrangeté à soi que Derrida définit enfin, cette posture inquiète d'« être à la fois chez soi et hors de chez soi », sa manière de se rapporter à soi en renvoyant à une altérité que nous n'avons pas fini d'interroger. Si cette altérité, – l'extrait de Derrida le dit bien – se rapporte dans son cas à sa judéité, elle semble organiser tout le propos de la pensée de la déconstruction. Sans pouvoir nous y attarder ici, précisons que c'est bien d'un autre de la langue dont il s'agit dans cette altérité, comme le philosophe y insiste dans son entretien avec R. Kearney : « La "déconstruction" est profondément préoccupée par l'*autre* du langage. Je suis toujours surpris par les critiques qui voient dans mon travail la déclaration qu'il n'y a rien au-delà du langage, que nous sommes emprisonnés dans le langage. C'est tout le contraire. La critique du logocentrisme est par-dessus tout la recherche de *l'autre* et de l'*autre du langage*. […]. L'autre, qui se situe au-delà du langage et qui le somme. »[1466] Ceci n'empêche pas que le langage qu'il faut disposer autrement par l'écrit soit le moyen pour Derrida de se rapporter à l'autre.

Cela nous ramène à la problématique de *Politiques de l'amitié*. Derrida se montre ici décidé à se priver de certains mots, ce qui semble être la seule possibilité d'ouvrir à une autre conceptualité, un langage qui ne soit ni celui de la fraternité ni celui de la sororité, pour dépasser le genre et l'espèce. Dans *Ce qui reste d'Auschwitz,* Agamben avait dit en effet que défricher une « nouvelle matière éthique » imposait de bannir certains mots, ou en tout cas de changer leur sens. Inventer une autre langue serait aussi pour Derrida la seule manière d'œuvrer à la « démocratie à venir » que son œuvre appelle, et que l'on a de la difficulté à concevoir, tant elle

[1465] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 30. Italiques dans le texte.
[1466] Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 26.

est affolante aux métaphysiciens que nous demeurons quoi que nous en pensions, nous qui continuons à déambuler dans son espace. Et c'est en un sens le cas de Derrida également, qui travaille sur ses limites afin de les problématiser et montrer qu'elles sont instables et divisibles. « En bref, tout le rapport entre intérieur et extérieur de la métaphysique est inséparable de la question de la finitude et de la réserve de la métaphysique en tant que langage. »[1467] Manière de dire l'imperfection essentielle de toute conceptualité ou discours qui n'est jamais à la mesure de la quête de justice qui les anime, de la démocratie à-venir, comme il dit, afin de signifier qu'elle relève d'une temporalité de la promesse, ce qui l'amène à suspecter ses formes passées et contemporaines. D'où vient cette quête qui alimente le désir de justice, voilà toute la difficulté. Il nous apostrophe à son tour en nous lançant ces questions :

> Si l'on veut re-traduire ce gage en hypothèse ou en question, celle-ci prendrait peut-être alors, pour conclure provisoirement ici, la forme suivante : est-il possible de penser et de mettre en œuvre la démocratie, ce qui garderait encore le vieux nom de démocratie, en y déracinant ce que toutes ces figures de l'amitié (philosophique et religieuse) y prescrivent de fraternité, à savoir de famille ou d'ethnie androcentrée ? Est-il possible, en assumant une certaine mémoire fidèle de la raison démocratique et de la raison tout court, je dirai même des Lumières d'une certaine *Aufklärung* (laissant ainsi ouvert l'abîme qui s'ouvre encore aujourd'hui sous ces mots), non pas fonder, là il ne s'agit sans doute plus de fonder, mais d'ouvrir à l'avenir, ou plutôt au "viens" d'une certaine démocratie ?
> Car la démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste : non seulement elle restera infiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun de ses temps futurs, à venir : même quand il y a la démocratie, celle-ci n'existe jamais, elle n'est jamais présente, elle reste le thème d'un concept non présentable. Est-il possible d'ouvrir au "viens" d'une certaine démocratie qui ne soit plus une insulte à l'amitié que nous avons essayé de penser par-delà le schème homo-fraternel et phallogocentrique[1468] ?

S'y font ainsi entendre à la fois la foi en la raison et une certaine dimension messianique, le Grec et le Juif. Comme nous l'avons vu, il n'est pas question, pour aucun des deux philosophes, de préférer un espace de pensée à l'autre, mais de « courber » l'espace de la pensée

[1467] *Idem*, p. 12-13.
[1468] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 339-340.

métaphysique en faveur de l'autre, « c'est-à-dire la justice »[1469], comme Derrida le répète après Levinas. Or nous savons, grâce à Derrida, que répéter c'est aussi altérer, et que la fidélité au geste levinassien implique l'infidélité.

*
* *

Les témoins s'étaient butés à la sortie des camps aux ressources limitées du langage pour dire la souffrance et l'expérience humaine. En écrivant, ils laissaient néanmoins entendre qu'il revenait au langage de rendre cette impossibilité d'être et de dire. Les deux philosophes, Levinas et Derrida, ont relevé le défi de redisposer l'espace langagier de la philosophie afin de donner lieu à une conceptualité qui permette de penser l'ouverture à l'autre. Cela, ils l'appellent l'hospitalité, la justice et la responsabilité, autant de notions qui disent la nécessité de prendre en compte la singularité de l'autre et de penser la relation à l'autre sous le prisme de l'accueil, du don, et de l'amour. Ils font ainsi du sujet une posture d'accueil qui se conçoit comme une expérience d'hétéronomie. Le corps sentant est le lieu où se produit l'affection par l'autre qui émeut dans son mystère, sa fragilité, ou sa mortalité. Il y a chez les deux philosophes, par-delà ce qui s'avère être avant tout une réflexion qui peut paraître abstraite, une attention sincère portée à la matérialisation de l'accueil, au besoin physique, aux situations précaires du sans-abri ou du sans-papier. Levinas le dit souvent, la réponse à l'autre est avant tout matérielle ; il faut nourrir, vêtir, héberger l'autre. Cette dimension est toute aussi présente chez Derrida qui appelle à des institutions et législations attestant de cette ouverture à l'autre[1470]. Nous n'avons pas porté

[1469] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 22.
[1470] Pensons ici aux nombreuses prises de parole de Derrida dans les années 1990 en faveur des « sans papier » et demandeurs d'asile. On pense à sa résistance aux lois Pasqua visant à criminaliser toute aide apportée aux « sans papier », ou encore à l'implication du philosophe auprès du Parlement international des écrivains au moment de la définition d'une charte présidant à l'établissement de « villes-refuges ». Ces villes ont comme mission d'accueillir des écrivains poursuivis dans leur pays à cause de leurs opinions ou implications politiques. Il s'agit de la sorte

suffisamment attention à cet aspect de leurs oeuvres, mais il est important de mentionner que c'est aussi à ce niveau que se situe ce mouvement du moi vers l'autre qui caractérise leur pensée éthique.

Dans le prochain chapitre, nous allons porter le regard vers la dimension affective de leur pensée, montrant la manifestation dans leurs textes de cette inquiétude qui est la modalité de la subjectivité affectée par l'autre. Cette affection par l'autre a pour nom dans leurs œuvres respectives : désir, amour ou passion. Il s'agira néanmoins de montrer comment, par-delà une orientation commune, elle est infléchie différemment dans les deux œuvres. Les postures affectives de la honte, de la mélancolie, et du tremblement, seront mobilisées ici afin de rendre compte de ces différences d'intonation. Cela nous amènera à nous intéresser à la pratique de l'écriture, en tant que lieu d'altération de soi, que les deux philosophes semblent investir différemment.

---

d'encourager l'établissement de formes de solidarité cosmopolites ainsi que le développement de modalités d'appartenance qui transcendent les territoires nationaux, et ce afin d'infléchir les politiques nationalistes des États. Ces initiatives, insiste Derrida dans son petit livre *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, qui reproduit le texte destiné au premier congrès des villes-refuges, tenu en mars 1996 à Strasbourg, participent d'un appel au renouvellement du droit international, en particulier du droit d'asile devenu de plus en plus restrictif. Le philosophe inscrit ainsi son projet dans les pas de Kant, Hannah Arendt et Emmanuel Levinas. Ce dernier s'est en effet intéressé à l'idée de « villes-refuges » dans la tradition judaïque, dans un texte de 1982 qu'on trouve dans *Au-delà du verset*. Le philosophe y rappelle l'importance qu'avait accordée la tradition hébraïque à l'accueil et à la protection de l'étranger, alors que certaines villes offraient l'hospitalité aux meurtriers involontaires afin de leur permettre d'échapper à la vengeance et leur offrir ainsi la possibilité d'un jugement juste. Se rapporter aux textes de Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997 et d'Emmanuel Levinas, « Les villes-refuges », dans *L'au-delà du verset*, Minuit, 1982, p. 51-70. Voir aussi, Manola Antonioli, « Jacques Derrida, de la "ville-refuge" au droit de résidence », dans Thierry Paquot et Chris Younès (dir.), *Les territoires des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XXème siècle*, Éditions La Découverte, Paris, 2009, p. 139-157.

Deuxième chapitre : La différence est dans l'intonation

Il n'est pas facile d'analyser la tonalité affective d'une pensée, ni de traiter de l'ambiance d'une œuvre, voire du sentiment qu'elle provoque chez le lecteur. C'était néanmoins ce qui nous a poussée vers les écrits de Levinas et de Derrida, cette étrange inquiétude que nous avons éprouvée dès le premier livre, et qui nous a depuis forcée à faire un bout de chemin avec eux. Ce dernier chapitre entend donc s'y essayer, en affectant nos interprétations d'un « peut-être », modalité hésitante que nous avons vu Derrida puiser chez Nietzsche, annonciatrice selon lui des « pensées à venir »[1471]. L'objet du présent chapitre est de montrer ce qui fait la particularité de ces pensées, ce à partir de quoi elles se démarquent par-delà les proximités que nous avons maintes fois constatées. Nous l'avons brièvement mentionné, les différences entre les deux penseurs se remarquent dans la signature, c'est-à-dire la manière d'écrire, ce que Derrida appelle dans *Altérités* « l'idiome », et que Marcos Siscar suggère, lui, dans son étude du lien entre la philosophie et la rhétorique chez Derrida, d'appeler le « ton »[1472]. Il définit provisoirement le ton comme « quelque chose dont la logique se situe entre une tonalité affective et un timbre de voix, entre une passion et une intonation, entre le don de la rhétorique et le style; [et] dans ce choix il y a un mouvement d'ouverture à ce qui du ton se donne, à ce qui dans le ton est de l'ordre de la *donation*. »[1473] Nous essaierons de montrer comment ces différents éléments, l'intonation, le style, la passion, et le don se sont donnés à nous dans les deux œuvres. Fait inusité, Marcos Siscar mentionne ici le « ton choisi » de Derrida. Est-il vraiment possible de choisir le ton ? Se donne-t-on une allure ? Sa phrase se poursuit : « choisi en quelque sorte par l'adresse elle-même ». Cette

[1471] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 45, p. 57-48, et p. 59.
[1472] Voir Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*., Paris, Osiris, 1986, p. 74-75. Voir aussi Marcos Siscar, *Rhétorique et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 13.
[1473] Marcos Siscar, *op. cit.*, p. 13.

phrase se précisera dans le courant de la discussion. Nous verrons que le travail de l'écriture est une expérience affective qui répond à une adresse.

Cette question du « ton », nous l'avons d'abord abordée comme une affaire d'affects et de corps, nous intéressant à la manière dont ils travaillaient la pensée des deux philosophes. Or, au fil de notre travail, l'inflexion a changé, et à la place du corps nous avons trouvé l'écriture. La configuration du présent chapitre respectera la temporalité de cette réflexion, donnant un aperçu de ce passage du corps à la langue, permettant, nous l'espérons, de montrer comment les deux dimensions tiennent ensemble. Nous commencerons donc par Emmanuel Levinas pour montrer, dans la première section, l'inflexion des thématiques de l'affectivité et de la corporéité dans son œuvre. Étant donné que la partie consacrée à l'œuvre levinassienne a été dédiée entièrement aux questions du corps et de la sensibilité, que nous avons estimées décisives pour sa pensée, au risque de délaisser d'autres aspects de son œuvre, cette section sera davantage récapitulative[1474].

[1474] Nous n'avons pas traité des écrits que le philosophe a consacrés à la tradition judaïque, estimant que nous manquions la compétence pour le faire. Nous pensions alors que les œuvres philosophiques étaient suffisantes pour donner un aperçu de la pensée éthique de Levinas, surtout que le philosophe voulait lui-même garder ces deux projets distincts. Or nous sommes maintenant moins persuadée de ce fait, pensant qu'une étude des publications judaïques de Levinas, notamment les articles qu'il a publiés dans la revue *Paix et guerre* déjà mentionnés, mais aussi ses commentaires talmudiques et autres textes consacrés à la politique israélienne, ainsi qu'une lecture des précieux *Carnets de captivité*, auraient contribué à une analyse plus juste de la tonalité de son œuvre. Ce qui explique que des ajouts à l'analyse principale, surtout en notes de bas de page – ce qui témoigne d'une réflexion chancelante, encore en train de se faire – viendront ici et là pousser plus loin, dans une autre direction, l'étude de la première partie du présent chapitre. Impossible pour nous de nous reprendre à ce stade tardif du travail, le but étant plutôt d'indiquer une autre piste de lecture possible de la pensée levinassienne, que la publication récente des *Œuvres complètes* d'Emmanuel Levinas a notamment entrouverte. Un aperçu rapide du premier et du troisième volume nous a permis de nous rendre compte de l'intérêt du philosophe pour l'écriture romanesque et nous a amenée à reconsidérer l'importance de l'écriture dans son œuvre, que nous avons omise dans notre étude. De même, une étude de différents textes rédigés durant les années 1960 et 1980 consacrés au judaïsme, sous ses différents aspects, aurait permis d'étayer la portée politique de la réflexion levinassienne, et en particulier son rapport à l'État d'Israël. Nous pensons à *Difficile liberté* (1963); *Quatre lectures talmudiques* (1968); *Du sacré au saint*, *Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977); *L'au-delà du verset*, *Lectures et discours*

Nous allons retracer le mouvement de surenchère de la sensibilité, allant de la jouissance de soi à la souffrance pour l'autre, montrant l'infléchissement vers ce qu'on pourrait appeler une sensibilité humaniste.

La deuxième section s'emploiera à rendre compte des nuances dans les tonalités affectives des deux œuvres. Ainsi que nous l'avons montré dans la seconde partie, les thèmes du corps et de l'affect se sont avérés liés chez Jacques Derrida à la question de l'appartenance. Nous avons montré l'importance qu'ont prise le travail de la langue et la pratique de l'écriture ainsi que l'intérêt du philosophe pour la littérature, qui sont en quelque sorte sa manière de se rapporter à la langue française ainsi qu'à l'appartenance judaïque. Sans reprendre le travail du deuxième chapitre, il s'agira maintenant de porter attention aux expériences affectives que nous avons découvertes en nous concentrant sur les lieux du sujet chez Derrida. Il s'agira ainsi de montrer la polarité affective de cette œuvre qui dit à la fois la souffrance de l'appartenance et la jouissance du travail de la langue. Cela peut rappeler les tensions à l'œuvre dans la conception levinassienne de la sensibilité. Or, nous verrons comment chez Derrida, ces pôles affectifs se lient ensemble dans la pratique d'écriture pour donner lieu à un geste singulier, à cette tonalité indécidable qui fait la particularité de sa pensée.

Afin de tenter une ébauche d'explication de cette différence d'intonation, nous nous reporterons à nouveau aux premières œuvres de Levinas, où nous avons vu se mettre en place une approche ambiguë du corps dans la définition de la subjectivité, étant à la fois lieu de jouissance et poids irrémissible. Cela nous amènera à interroger à nouveau, dans les limites qui sont les

---

talmudiques (1982); *A l'heure des nations* (1988); *Nouvelles lectures talmudiques* (1996). *Cf.* « Biographie d'Emmanuel Levinas » que l'on trouve sur le site de l'Institut d'études levinassiennes, http://www.levinas.fr/levinas/biographie.asp#top, consulté le 9 décembre 2013.

nôtres, la relation tendue du philosophe avec la pensée de Heidegger. Lors d'une rencontre consacrée à la pensée levinassienne de la responsabilité, une distinction émerge entre la sensibilité biblique de Levinas et la sensibilité littéraire de Heidegger, qui soulève la question du rapport entre l'amour et la justice. Sans pouvoir véritablement explorer cette question en profondeur, nous allons essayer de montrer comment elle se déplie chez les deux philosophes étudiés, Levinas et Derrida. Cela nous conduira à nous intéresser à « la passion de la littérature » chez Jacques Derrida, qui fait de l'institution littéraire un des plus importants vecteurs de cette « démocratie à venir » que son œuvre appelle, voire annonce.

2.1 De la honte d'être au pâtir pour l'autre

D'emblée, la dimension affective est plus facilement perceptible chez Levinas. C'est une pensée affectée par les horreurs de la guerre. Bien avant le dénouement tragique des années 1940, dans l'article « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » de 1934, Levinas anticipe sur le développement du national-socialisme. Il l'interprète en tant qu'idéologie qui assigne au corps. Elle rompt de la sorte avec les sources intellectuelles de la « civilisation » européenne, le judaïsme, le christianisme, le libéralisme et même le marxisme, qui avaient comme idéal la liberté de la personne humaine, pensant que l'humain n'était pas condamné à la fatalité de sa condition (historique, corporelle, matérielle). Dans *De l'évasion*, un an plus tard, le philosophe laisse entendre, bien qu'encore de manière implicite, à un lien entre les prémisses de l'idéologie nazie – qu'il appelle de façon fort significative « la philosophie de l'hitlérisme » – et la pensée heideggérienne de l'être[1475]. Il y développe les affects ontologiques de honte et de nausée, qui

[1475] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 127. Levinas remarque à cet effet dans un entretien publié dans *Entre nous* : « En France, on connaissait les positions politiques de Heidegger dès avant 1933. » Questionné à savoir si on pouvait l'anticiper dans son œuvre, Levinas répond : « L'essentiel c'est l'œuvre même ou, du moins *Sein und Zeit* qui reste un des

rendent compte de la mise en cause – qu'il voit notamment à l'œuvre dans la littérature de son temps – de l'égoïsme ontologique de la tradition philosophique[1476]. Nous traiterons plus en détail de ces questions dans la troisième section, en espérant que le lecteur nous pardonne ce va-et-vient et l'inconfort que cela peut susciter. Le but de la présente section est de témoigner du mouvement que nous avons aperçu dans son approche de la sensibilité, allant de la jouissance à la souffrance, ou encore d'une complaisance à soi qu'il arrive à Levinas d'appeler animale, vers une sensibilité humaine.

2.1.1 Penser le désir comme inquiétude

La rencontre de l'autre, que pensent les œuvres d'après-guerre, *Le temps et l'autre* et *De l'existence à l'existant*, brise la fatalité d'être et initie le processus d'individuation, ce que Levinas appelle l'« hypostase », en tant que jouissance de soi et du monde; ceci est la manière dont le philosophe décrit le sujet ontologique qui vise explicitement à rompre avec la structure extatique de l'être-au-monde. Dans ces textes de 1947-1948, le sujet de la jouissance est avant tout abordé dans sa dimension sensuelle et matérielle, l'extériorité du monde étant appréhendée comme nourriture que le « moi » incorpore. C'est la relation érotique avec l'autre sexe, le « féminin », une altérité qui l'excède comme irréductible et se soustrait à toute prise, qui permet dans un premier temps de briser cette structure narcissique (le cercle du même). Or cette dépossession dans l'érotisme s'avère tout compte fait fallacieuse, car soit le couple est oublieux

---

plus grands livres de l'Histoire de la philosophie, même pour ceux qui le refusent ou le contestent. Il n'y a, certes, dans ses pages, aucune formule expressément référable aux thèses du national-socialisme, mais la construction comporte des coins ambigus où elles peuvent se poser. » Il pointe notamment aux thématiques de la « mienneté » et de l'authenticité, ce que Heidegger appelle la *Jemeinigkeit*, qui déterminent selon Levinas le rapport à soi comme possessivité, « souci de moi pour soi ». Levinas poursuit : « J'ai appris tout récemment que le philosophe Adorno dénonçait le jargon de l'authenticité. Ce jargon exprime pourtant une "noblesse", celle de sang et d'épée. » Emmanuel Levinas, *Entre nous*, *op. cit.*, p. 237-238.

[1476] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 91.

de la société, ou du « tiers », soit le plaisir risque de se résoudre en jouissance de soi. Autrement dit, l'amour érotique relèverait davantage d'un besoin d'être aimé plutôt que d'un désir authentique de l'autre; « amour de l'amour de l'autre » conviendrait donc mieux pour décrire la relation amoureuse, dira en fin de compte Levinas.

Dans l'œuvre majeure *Totalité et infini*, Levinas réserve le mot « Désir » à la relation avec l'infini qui est absolument autre et déborde les capacités du moi, mouvement de débordement, ou affection, qu'il dit « métaphysique » et qui emprunte autant à l'éros philosophique de Platon qu'à l'idée d'infini chez Descartes. C'est donc dire qu'il s'agit, du moins dans le cas Levinas, d'une relation sensible et non d'un rapport de connaissance. Ainsi que l'explique Catherine Chalier, ce « désir de l'infini » n'a pas comme point de départ un manque que le « Désiré », comme elle dit, viendrait combler; le désir se nourrit de la transcendance de l'autre qui saisit le sujet et le transporte hors des relations mondaines, défaisant la clôture du même. Elle suggère en effet de concevoir le désir comme une inquiétude qui n'a de cesse de se creuser au fil des rencontres intersubjectives, qui obligent le sujet à reconsidérer autrement son existence[1477]. Outre cette acception métaphysique du désir, le texte de *Totalité et infini* met l'emphase sur la question du langage, entendu principalement comme enseignement, qui est le rapport à l'autre que le philosophe privilégie désormais.

Il faudrait voir si cela a quelque chose à voir avec la relation du philosophe avec son maître talmudique Chouchani. Malheureusement, comme l'explique Shmuel Wygoda, peu d'études se sont intéressées au lien existant entre Levinas et Chouchani et à l'influence que ce dernier a pu avoir sur la pensée de Levinas. Une des explications qu'il trouve à cela est que ceux qui ont étudié auprès de Chouchani se souviennent surtout de la forte impression qu'il a laissée

[1477] Catherine Chalier, « Le désir de l'infini », *Magazine littéraire*, no 419, 2003, p. 43-44.

sur eux « mais ont du mal à reconstituer le contenu de son enseignement »[1478]. En effet, dans son entretien avec François Poirié, Levinas évoque « l'atmosphère de M. Chouchani » de « format un peu monstrueux », et on comprend que c'est moins son allure que son énorme érudition qui avait marqué Levinas qui dit : « M. Chouchani acceptait une chambre chez moi; il y venait une ou deux fois par semaine. Cela a duré quelques années, deux ou trois ans, je ne peux pas vous dire exactement, et puis un beau jour, sans dire au revoir, il est parti. » Il évoque un « contact fait d'inquiétude, d'émerveillement et d'insomnie »[1479]. Le texte de Shmuel Wygoda mentionne que cette rencontre s'est produite après l'écriture des textes de 1946-1947, où il s'agit essentiellement d'une démarche phénoménologique sans allusion à la tradition judaïque. Cette précision nous semble importante, car étant donné l'épreuve de la guerre, et il est connu que le philosophe a écrit en grande partie *De l'existence à l'existant* en captivité, le durcissement du ton se produit plutôt entre l'écriture de ces textes et celui de *Totalité et infini*.

Nous avons vu dans la première partie comment le corps et la sensibilité sont traités dans le texte de *Totalité et infini* dans une optique sensiblement différente des textes d'après-guerre. Nous avions alors évoqué une altération, voire une élévation morale du corps, dès lors que ce n'est plus l'amour érotique qui permet la rencontre de l'altérité, celle-ci se produisant désormais dans le langage que le texte conçoit notamment comme enseignement. Il en va dans l'enseignement d'un passage d'une sensibilité pour soi à l'être pour l'autre. Nous avions même suggéré que le corps féminin était le « lieu » de cette transmutation du corps. Pensons ici à la figure féminine de l'« hôte » qui prédispose le sujet ontologique ou le « chez soi » à l'ouverture à l'autre, sans toutefois relever de la dimension éthique, ou au corps féminin qui abrite l'enfant à

[1478] Shmuel Wygoda, « Le maître et son disciple : Chouchani et Levinas », *Cahiers d'études lévinassiennes*, no. 1, 2002, p. 149-183. Document non paginé consulté à l'adresse : http://www.levinas.fr/cahiers/archives/CEL_01/chouchani1.asp
[1479] Cité par Shmuel Wygoda, « Le maître et son disciple : Chouchani et Levinas », *op. cit.*.

venir. Jacques Derrida et François-David Sebbah ont tous deux attiré l'attention sur le lien (problématique) qui est insinué de la sorte entre la féminité et l'érotisme, étant donné le privilège qui est accordé du même coup aux figures masculines, rapportées, elles, à la dimension éthique[1480]. Aussi, l'affect de honte évoque-t-il dans le texte de *Totalité et infini* la mauvaise conscience, sentiment de culpabilité qui s'avérera décisif pour la trame argumentative d'*Autrement qu'être*.

L'affection éthique se décline dans ce deuxième texte majeur, *Autrement qu'être*, comme « vulnérabilité »[1481]. La sensibilité y est d'emblée pensée comme la passivité radicale de la responsabilité infinie pour l'autre, ce dont rend compte la thématique de la « substitution », qui est vécue comme un « traumatisme »[1482]. Aux belles descriptions de la rencontre érotique dans les œuvres d'après-guerre (même si elles paraissent parfois troublantes dans *Totalité et infini*), et de la jouissance comme « bonheur de vivre », qui est encore la manière dont le texte de 1961 rend compte de la modalité de la subjectivité, se substituent l'épreuve traumatisante de la maternité et la persécution par l'autre qui décrivent dans *Autrement qu'être* ce que ce texte appelle de façon évocatrice l' « in-condition »[1483] de la subjectivité. Il y est question d'une subjectivité « mise à l'envers » ou « écorchée » de l'intérieur par l'autre, comme le philosophe le dit en recourant à la métaphore de la « peau ». « Le psychisme est psychose »[1484], lit-on encore dans *Autrement qu'être*. C'est dire l'atmosphère déconcertante de ce livre, dont le lecteur ne sort pas indemne. On comprend que le philosophe procède ainsi à une radicalisation de sa démarche, de sorte que c'est

---

[1480] Voir Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », *op. cit.*, ainsi que *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, *op. cit.*, p. 81-108. *Cf.* François-David Sebbah, « Levinas : father / son / mother / daugther », *Studia Phaenomenologica*, 2006, p. 261-273; et son article « Ambiguïté d'Erôs », *Alter. Revue de phénoménologie*, « Eros », no, 20, 2012, p. 143- 154.
[1481] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 168.
[1482] *Idem*, p. 175 et p. 178.
[1483] *Idem*, p. 168-169 et p. 177.
[1484] *Idem*, p. 222. *Cf.* Silvano Petrosino, *La scène de l'humain*, *op. cit.*, p. 183.

maintenant dans l'exposition et la gravité de la responsabilité pour l'autre que se conçoit désormais la subjectivité, qui est essentiellement passivité. Dans ce mouvement d'exaspération du langage, la relation à l'autre devient « passion infinie de la responsabilité »[1485], « passivité plus passive que la passivité conjointe de l'acte »[1486]. L'affection par l'autre s'entend désormais comme souffrance, ou expiation des fautes jamais commises; « dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent »[1487], écrit Levinas. Aussi confia-t-il un jour à Derrida que la « sainteté » conviendrait peut-être mieux que l'éthique pour décrire le développement de sa pensée : « Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout du compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint. »[1488] Ou encore : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique; j'essaie seulement d'en chercher le sens. […] on peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre. »[1489]

C'est la signification même de l'éthique qui est ici mise en cause, et on comprend que l'enjeu n'est pas seulement terminologique. L'éthique s'exprime dans le rapport à l'autre et appartient à l'ordre de l'épreuve sensible. Nous avons montré à cet égard que le langage, conçu dans le face-à-face comme adresse à l'autre, relève d'emblée de la sensibilité, en tant que mise en question du moi ou encore arrachement à soi, traumatisme du moi, dit encore Levinas.

2.1.2 Une inflexion humaniste de la sensibilité

Arrêtons-nous au lien qu'établit ainsi Levinas entre la spiritualité humaine et la corporéité. Il convient de souligner la reformulation de la problématique de l'amour que nous venons de

[1485] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 177.
[1486] *Idem*, p. 181.
[1487] *Idem*, p. 26.
[1488] *Cf.* Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 15.
[1489] Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 85.

mentionner, dès lors que le « sens ultime de l'amour » est « la folle pensée » du mourir pour l'autre, comme le dit le philosophe dans le texte percutant de 1987 « Mourir pour », publié dans *Entre nous*. Ce développement de la problématique de la sensibilité s'annonçait dès les textes de 1947/1948, laisse-t-il entendre dans un entretien publié dans le même recueil, « à travers la réflexion sur l'érotisme et la paternité et où la méditation sur l'ambiguïté de la sexualité et de l'amour sans concupiscence de la sainteté ouvre des perspectives à explorer. »[1490] Le philosophe dit toutefois la réticence dans les suites de l'œuvre à se servir du mot « amour », étant donné son ambiguïté, « la référence forcée à l'amour sexuel »[1491]. On trouve cette explication dans un passage d'*Autrement qu'être,* dont nous avons déjà cité des extraits :

> Le Bien avant l'être, *Diachronie* : différence infranchissable entre le Bien et moi […] Le Bien assignant le sujet – selon une susception non assumable – à s'approcher de l'autre, à s'approcher du prochain. Assignation à une proximité non érotique, à un désir du non-désirable, à un désir de l'étranger dans le prochain – hors de la concupiscence qui, elle, ne cesse de séduire par l'apparence du Bien et qui, d'une façon luciférienne prend cette apparence et, ainsi, se réclame du Bien, se donne, pour son égal […] Mais ce désir du non-désirable, cette responsabilité pour le prochain – cette substitution d'otage – c'est la subjectivité et l'unicité du sujet[1492].

L'amour ne convient peut-être pas pour dire cette inquiétude pour le prochain. Dans les textes de l'après-guerre, le désir de l'autre se portait au mystère de l'aimée, irréductible, inaccessible. La relation érotique rendait compte du désaissisement de soi dans la relation intersubjective. François-David Sebbah, qui concède que l'œuvre levinassienne a évolué vers une « purification de l'Eros », pense néanmoins que le double emploi de l'amour, érotique et éthique, invite à une autre lecture[1493]. Il est significatif à ses yeux que le philosophe continue à dire la relation à l'autre absolu, au « tout autre », en termes de « Désir », et que c'est sur un clin d'œil à

[1490] Emmanuel Levinas, *Entre nous*, *op. cit.*, p. 240.
[1491] Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, *op. cit.*, p. 77.
[1492] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 195-196.
[1493] François-David Sebbah, « Ambiguïté d'Erôs », *op. cit.*, p. 144 et p. 153, note 23.

l'amour, fut-ce l' « amour de la sagesse », que s'achève sa réflexion dans *Autrement qu'être*[1494]. F.-D. Sebbah demande : « Au fond n'est-il pas un peu vain – ou encore n'est-ce pas passer à côté du plus intéressant de ce qui se joue alors "dans" " Levinas" – que d'être en recherche de la frontière claire et distincte entre l'érotique *et* l'éthique, ou encore (ce n'est pas exactement la même chose) entre l'amour-sexualité *et* l'amour-charité ou miséricorde, désintéressé ? Il est vain de chercher une frontière claire et distincte et pourtant il y a nulle confusion… »[1495] Reste que Levinas tient, lui, à maintenir cette distinction. On lit dans *Entre nous* :

> Je ne suis pas du tout freudien, par conséquent je ne pense pas qu'Agapé sorte de l'Éros. Mais je ne nie pas que la sexualité soit aussi un important problème philosophique […] je pense en tout cas que l'Éros n'est pas du tout l'Agapè, que l'Agapè n'est pas un dérivé ni l'extension de l'amour-Éros. Avant l'Éros il y eut le Visage ; l'Éros lui-même n'est possible qu'entre Visages. […] J'ai écrit il y a trente ans un livre qui s'appelle *Le Temps et l'Autre* – où je pensais que le féminin était l'altérité même ; je ne le renie pas, mais je n'ai jamais été freudien. Dans *Totalité et Infini* il y a un chapitre sur l'Éros qui le décrit comme l'amour qui devient jouissance, alors que de l'Agapè j'ai une vision grave à partir de la responsabilité pour autrui[1496].

[1494] Voir Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 253. On peut y lire : « la philosophie : sagesse de l'amour au service de l'amour ». Le titre de la section 3 du chapitre V dont cette phrase est la conclusion s'intitule : « Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir ». *Cf.* François-David Sebbah, « Ambiguité d'Erôs », *op. cit.*, p. 149, voir note 11.

[1495] François-David Sebbah, « Ambiguité d'Erôs », *op. cit.*, p. 150.

[1496] Emmanuel Levinas, *Entre nous*, *op. cit.*, p. 123-124. Permettons-nous une petite parenthèse sur la question de l'amour érotique. Dans le passage que nous venons de citer, F.-D. Sebbah met en garde entre parenthèses du fait que l' « érotique » et l' « amour-sexualité » (Eros) ne seraient peut-être pas la même chose pour Levinas. Il pointe vers une remarque de Levinas des *Carnets de captivité*, qui est le premier volume des *Œuvres complètes*, qui dit : « Dans ma théorie de l'Eros, c'est le sexe qui devient la notion centrale ». Cette remarque figure dans les notes philosophiques des *Carnets* (car il y a aussi une partie romanesque). C'est un commentaire qui concerne la théorie platonicienne de l'amour à laquelle Levinas reproche de ne pas avoir pris en compte la notion de sexe : « Depuis Platon, amour vient de l'union de *Poros* et de *Pénia*. Dans l'amour besoin et pauvreté. Dans ces conditions on ne comprend pas la notion de sexe. Elle reste notion physiologique. Chez Platon dans sa théorie de l'amour, elle est d'ailleurs subsidiaire. Pourquoi l'image du beau est-elle attrayante dans la femme ? Dans ma théorie de l'*Eros* c'est le sexe qui devient la notion centrale. » Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC Éditeur, 2009, p. 117. Il faut par ailleurs remarquer l'insistance du philosophe à se distancer de Freud dans le passage d'*Entre nous* tout juste cité, qui, dans sa considération de la sexualité, met l'emphase sur « la libido ou la recherche du plaisir », (F.-D. Sebbah, p. 150) et le considère de la sorte comme un besoin. Eros n'est donc pas la libido pour Levinas, mais ce n'est pas non plus l'amour platonicien qui minimise la dimension

Nous reprendrons la problématique de l'amour à partir d'un autre angle dans les deux dernières sections du présent chapitre. Intéressons-nous pour l'instant à l'inflexion que subit le corps dans ce mouvement de l'amour érotique à l'amour-responsabilité.

Le texte d'*Autrement qu'être* pense en effet la responsabilité éthique comme une inspiration par l'autre, car ce n'est pas le sujet, conçu à l'accusatif (comme Soi), qui est à l'origine de la relation éthique. Or, insiste Levinas, cette assignation à la responsabilité n'est pas une aliénation :

> La responsabilité dans *l'obsession* est une responsabilité du moi pour ce que le moi n'avait pas voulu, c'est-à-dire pour les autres. […] Non aliénation cependant – parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la *responsabilité*, pour laquelle, *irremplaçable* je suis assigné. *Par* l'autre et pour l'autre, mais sans aliénation : inspiré. Inspiration qui est le psychisme. Mais psychisme qui peut signifier cette altérité dans le même sans aliénation, en guise d'incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau[1497].

---

physiologique. On peut à cet égard se demander ce que le philosophe entend par « sexe », qu'il tient d'une part à distinguer du plaisir, mais dont il tient à souligner néanmoins l'aspect physiologique que Platon ignorerait, et dissocie d'autre part du Désir métaphysique, en tant qu'il est relation à l'infini. C'est dire l'ambiguïté du propos levinassien qui est partagé entre (1) une acception égoïste de l'amour comme complaisance de soi et de l'autre qu'on « consomme » et (2) une considération de l'amour comme « socialité » ou relation à l'autre infini, « épreuve de l'autre comme mystère », comme le dit F.-D. Sebbah. Quoique dans les textes plus tardifs, on a l'impression que c'est moins le « mystère » de l'autre qui a l'attention du philosophe. Nous avons souligné le lien entre la hauteur et le dénuement du visage qui interpelle dans sa fragilité et sa précarité.
Ce qui frappe par ailleurs dans les notes des *Carnets de captivité* que nous venons de mentionner, c'est cette allusion ou interrogation à propos de la beauté féminine qui interrompt la réflexion théorique de l'eros platonicien : « Pourquoi l'image du beau est-elle attrayante dans la femme ? Dans ma théorie de l'*Eros* c'est le sexe qui devient la notion centrale. » Cette remarque ne laisse-t-elle pas entendre que l'amour du corps et l'amour de l'idée ne sont peut-être pas distincts après tout ? En tout cas, le philosophe laisse en suspens cette question du rapport entre l'amour érotique et l'amour métaphysique, tension qui nous semble réverbérer à travers toute l'œuvre. Cette tension nous a interrogée tout au long, sans qu'on puisse prétendre l'avoir épuisée. Voilà que la publication récente des *Oeuvres complètes* du philosophe ajoute de nouveaux éléments venant confirmer notre intuition de l'importance de cette question, et nous obligeant à la reprendre. Outre les deux premiers tomes 1. *Carnes de captivité* (2009) et 2. *Parole et silence* (2011), un troisième tome vient d'être publié en décembre 2013 : *Eros, littérature et philosophie*, qui constitue un ajout précieux à la discussion.
[1497] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 181.

En recourant à la thématique de l'inspiration, Levinas tient à marquer que l'assignation à la responsabilité n'est pas une aliénation. Plus loin dans le texte, lorsqu'il s'agira de discuter du rapport entre l'amour et la justice, nous verrons que Jean-François Lyotard fait remarquer que le vocabulaire de l'amour se prête mal à la description de la responsabilité éthique chez Levinas, qui serait plutôt de l'ordre de l'obligation[1498]. Peut-on obliger quelqu'un à aimer ? Levinas maintient que l'assignation à la bonté est de l'ordre de l'amour, précisément parce que c'est une inspiration. Nous reviendrons à cet échange un peu plus tard. Retenons cependant la question : dans l'appel à la responsabilité, s'agit-il d'une loi contraignante ou de la bonté ? D'où vient l'appel à la responsabilité, sachant que Levinas, bien qu'il ne nie pas sa foi religieuse, maintient néanmoins que le texte biblique n'est pas censé éclairer l'épreuve éthique qu'il décrit dans ses textes, et que c'est plutôt la relation à l'autre (à entendre comme relation interhumaine) qui permet d'éclairer les scènes bibliques ?

Dans *Autrement qu'être*, le philosophe recourt à la métaphore de la respiration, quoiqu'il ne soit pas certain que le mot métaphore convienne ici, pour dire l'animation éthique de la subjectivité[1499]. Nous voulons rendre compte ici du lien dans son texte entre des expériences corporelles, qu'on tient pour physiologiques, et l'épreuve éthique. A-t-on affaire à une détermination corporelle de l'éthique, ou n'est-ce pas plutôt une spiritualisation de la corporéité ? Le motif de la respiration permet de voir comment l'expérience du corps et de la sensibilité est envisagée à partir de l'humain. C'est à partir de la relation interhumaine qu'elles prennent sens.

[1498] Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, *op. cit.*. Les remarques de Jean-François Lyotard, car il y revient à quelques occasions, se trouvent sous la rubrique « Débat général », p. 78-80, p. 82 et p. 90. Lyotard, qui tire Levinas du côté de la pensée juive, maintient que l'idée d'amour est incompatible avec le motif du commandement, de l'injonction, etc. qu'il perçoit dans la notion levinassienne de responsabilité. Et Levinas de répliquer à l'égard de cette étiquette de philosophe juif : « Je ne suis pas pour cela penseur spécialement juif. Je suis penseur tout court. », p. 83.

[1499] Notons que le statut de la métaphore est passablement complexe dans l'œuvre levinassienne, sans pouvoir nous y arrêter ici.

La respiration est invoquée dans la dernière partie du texte pour étayer la manière d'être de l'intériorité. Les passages que nous nous apprêtons à citer visent aussi à éclairer la notion particulière de l'espace qui se dégage de cette conception de l'intériorité. Cette question nous intéresse, car on a vu l'importance que la thématique de l'espace occupe dans la pensée de Derrida, notamment lorsqu'il s'agit de décrire le lieu de l'intériorité dans *Donner la mort* à partir de la notion de crypte, une espèce d'extériorité dans l'intériorité. Or, l'espace de l'intériorité, dit Levinas dans ces passages d'*Autrement qu'être*, n'est pas la visibilité et « ne se laiss[e] pas interpréter à partir du dévoilement »; plutôt, « l'ouverture de l'espace signifie-t-elle le *dehors* où rien ne couvre rien, la *non-protection*, l'envers du repli, le *sans-domicile*, le *non-monde*, la non-habitation… » Le philosophe écrit au sujet de l'intériorité, dons il vient ainsi de décrire l'espace :

> [E]lle est l'animation même, le souffle, la respiration, d'un air du dehors, où l'intériorité s'affranchit d'elle-même, exposée à tous les vents. Exposition sans assomption; celle-ci serait déjà fermeture. Que le vide de l'espace soit rempli d'air invisible – caché à la perception si ce n'est dans la caresse du vent ou la menace de la tempête – non perçu, mais me pénétrant jusqu'aux replis de mon intériorité – que cette invisibilité ou vide soient respirables ou horribles – que cette invisibilité, non indifférente, m'obsède, avant toute thématisation, que la simple *ambiance* s'impose comme *atmosphère* à laquelle le sujet se rend et s'expose jusqu'au poumon, sans intentions et sans visées – que le sujet puisse être poumon au fond de sa substance – signifie une subjectivité qui souffre et s'offre avant de prendre pied dans l'être – passivité, toute entière un *supporter*[1500].

Et un peu plus loin :

> L'approche du prochain est fission du sujet au-delà du poumon, jusqu'au noyau résistant du moi […] S'ouvrir comme l'espace, se délivrer par la respiration de la claustration en soi, suppose déjà cet au-delà : ma responsabilité pour l'autre et mon inspiration par l'autre : la charge écrasante – l'au-delà de l'altérité. Que la respiration, par laquelle les étants semblent s'affirmer triomphalement dans leur espace vital, soit une consumation, une dénucléation de ma substantialité ; que dans la respiration je m'ouvre déjà à ma sujétion à tout l'autre invisible; que l'*au-delà* ou la libération soit le support d'une charge écrasante – est certes étonnant. C'est cet étonnement qui a été l'objet du livre ici proposé.
>
> Certes, la respiration se dit plus simplement en termes de biologie : répondant à un besoin fondamental d'énergie, elle apporte aux tissus l'oxygène nécessaire au fonctionnement de l'organisme et élimine le déchet. […] *Mais la relation à l'air par laquelle se font et s'énoncent les expériences exprimées dans ces vérités, n'est pas à son tour une expérience*, malgré le statut d'objectivité qu'elle prend même dans le langage philosophique qui décrit la signification de ces expérience […] en les ramenant à l'horizon de leur thématisation. Mais langage philosophique

[1500] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 275-276. Italiques dans le texte.

> réduisant le Dit au Dire, réduit le Dit à la respiration s'ouvrant à l'autre et signifiant à autrui sa signifiance. Réduction qui est donc un incessant dédit du Dit, au Dire toujours trahi par le Dit dont les mots se définissent par des mots non définis, mouvement allant de dit en dédit où le sens se montre, périclite et se montre […] La philosophie n'est peut-être que cette exaltation du langage où les mots – après coup – se trouvent une condition à laquelle les religions, les sciences et les techniques doivent leur équilibre de sens[1501].
>
> Ouverture de soi à l'autre, qui n'est pas un conditionnement ou une fondation de soi dans quelque principe – fixité d'habitant sédentaire ou nomade – mais relation toute différente de l'occupation d'un lieu, d'un bâtir, d'un *s'installer* – la respiration est transcendance en guise de dé-claustration; elle ne révèle tout son sens que dans la relation avec autrui, dans la proximité du prochain, qui est responsabilité pour lui, substitution à lui. Ce pneumatisme n'est pas le ne-pas-être, il *est* dés-intéres*sement*[1502]…

Ces passages nous paraissent remarquables à plusieurs égards, d'où la décision de citer longuement. Il y a d'abord la prose inégalable du philosophe. Ils montrent bien à la fois le coup de génie du philosophe et l'effort qu'il met afin de montrer qu'il réfléchit à la question de l'inspiration éthique du sujet à partir des ressources de la philosophie, voire même de la phénoménologie, bien qu'il en récuse certains éléments, dont l'intentionnalité et la thématisation. La démarche phénoménologique dans ce texte est moins de l'ordre de la description que de l'emphase et de l'interruption. Levinas expose dans ces extraits le fonctionnement de son geste de pensée et d'écriture remarquables. Ils donnent un aperçu du rapport ingénieux du Dire qui est le langage animé, et du Dit, le langage philosophique qu'il s'agit de « dédire », ce qui lui permet de se maintenir en un sens dans la philosophie sans se revendiquer de la spiritualité judaïque pour décrire le phénomène de l'inspiration. Il s'agit de montrer que tant les expériences physiologiques, comme la philosophie et les religions positives, prennent sens à partir de la proximité à l'autre humain. C'est cela le génie de la compréhension de l'inspiration à l'aide du motif de la respiration. D'où la remarque de Rodolphe Calin et de François-David Sebbah que « l'éthique lévinassienne est une pneumatologie »[1503].

[1501] *Idem*, p. 277. Italiques dans le texte.
[1502] *Idem*, p. 278.
[1503] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 40.

Nous avons déjà noté au sujet de *Totalité et infini* que Levinas pense l'espace de l'intériorité comme « demeure ». La demeure décrit la position de la conscience en tant qu'elle est d'emblée incarnée. Dans ce texte, la demeure était considérée comme un endroit paisible, où le sujet pouvait s'abriter, se reposer la tête. Cette tranquillité, qu'assure le féminin en tant qu'altérité intime, était censée permettre la constitution de l'intériorité. Il est significatif à cet égard de constater le changement de ton entre les deux œuvres. Comme le montre le passage ci-dessus, dans *Autrement qu'être*, le lieu de la subjectivité ou de l'intériorité est « non-lieu », non habitation, et évoque la non-protection. C'est toujours à partir des épreuves corporelles que le lieu est pensé, mais le ton change considérablement. C'est désormais de la persécution, de l'obsession, du corps qui doit littéralement supporter l'autre, qu'il s'agit. Là où l'ambiguïté de l'érotique ménageait encore dans *Totalité et infini* un espace à la jouissance de soi, *Autrement qu'être* met le corps entièrement au service de l'autre. Le sujet est offrande de soi.

Levinas ne cesse pas d'étonner, car le passage que nous avons interrompu se poursuit ainsi : « Mais la diachronie de l'inspiration et de l'expiration séparés par l'instant qui n'appartient ni à l'une ni à l'autre, n'est-elle pas animalité ? L'animalité serait-elle l'ouverture sur l'au-delà – de l'*essence* ? » Comment le comprendre, après tout ce qui a été dit de la place subsidiaire de l'animal dans son oeuvre, qui constitue, comme nous l'avons vu, un des points de désaccord entre les deux philosophes ? Derrida ne fait pas mention, à notre connaissance, de cette phrase d'*Autrement qu'être* pour le moins surprenante. S'il est vrai que Levinas refuse en fin de compte l'ouverture éthique de la respiration humaine à l'animal, cela témoigne néanmoins d'une réflexion chez lui quant au bien fondé de cette discrimination entre l'humain et l'animal. Si nous en faisons maintenant mention, c'est que c'est précisément à ce niveau que se pose la question de la dimension spirituelle ou éthique de la sensibilité humaine, comme si la corporéité humaine

était d'emblée prédisposée à l'autre. La maternité témoigne notamment de cette temporalité diachronique censée caractériser la corporéité humaine. Et l'on peut se demander si les descriptions phénoménologiques que fait le philosophe suffisent pour justifier cette conclusion. On lit en effet dans la suite du passage :

> À moins que l'animalité ne soit que le souffle encore trop court de l'âme; et que dans la respiration humaine, dans son égalité quotidienne il ne faille déjà entendre l'essoufflement d'une inspiration qui transit l'*Essence*, qui la transperce d'une inspiration par l'autre qui est déjà expiration, qui "rend l'âme"! Souffle le plus long qui soit – esprit. L'homme n'est-il pas le vivant capable du souffle le plus long dans l'inspiration sans point d'arrêt et dans l'expiration[1504]?

C'est comme s'il en allait dans la sensibilité humaine d'une inquiétude, d'une sollicitude pour l'autre devant sa mort imminente – d'où l'halètement –, qui manquerait à l'animal. Rodolphe Calin et François-David Sebbah commentent : « L'homme levinassien est un "homme sensible". Mais s'il faut reconnaître que l'humain prend sens à partir du sensible, il faut aussi affirmer que le sensible prend sens à partir de l'humain, comme le montrent l'interprétation du toucher à partir de la peau humaine, et, plus généralement, le fait que, dans cette philosophie de l'humain, tout prend sens à partir de lui : "l'être *est*, à travers l'éthique et l'homme". »[1505] Nous l'avons dit, le philosophe insiste en effet sur le fait que c'est à partir de la proximité de la relation interhumaine que l'expérience religieuse prend sens. « Mais faire de la phénoménologie, c'est aussi s'efforcer de remonter, du passé qui circule tout fait dans la conscience, à l'*homme* qui répond de l'homme, c'est-à-dire, en obéissant, rentre dans l'ordre. Je ne peux rien y faire, l'homme c'est autrement qu'être, la responsabilité pour autrui éveillée à partir du visage d'autrui, à la fois misère et trace du Dieu qui a passé. Parole de Dieu. »[1506] Nous avons montré dans la première partie que le commandement du visage me concerne dans la sensation. Levinas dit en effet : « je n'ai jamais pensé que le visage de l'autre homme, où s'énonce cet appel à l'amour

[1504] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 278-279.
[1505] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 53-54.
[1506] Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, *op. cit.*, p. 73-74.

commandé par l'Amour, se réduise à l'image plastique. »[1507] Ou encore : « Insister sur sa manière de "me regarder" qui n'est pas, *d'emblée*, celle d'un objet, d'un individu – mais d'emblée un prochain dont *je réponds* – c'est d'emblée au-delà du théorétique – ni savoir, ni croyance ! »[1508] Nous avons vu que Derrida soumet à la question cette conception humaniste de la sensibilité, pensant que l'œuvre de Nancy permettait d'accéder à une autre pensée du vivant qui ne concerne pas seulement le vivant humain. Or, c'est l'irréductibilité de l'humain que l'éthique levinassienne entend souligner avant tout. On lit à ce sujet dans un des textes d'*Entre nous* :

> Dans la […] méfiance à l'égard de l'humanisme selon la philosophie contemporaine il y a une lutte avec la notion du sujet. On veut un principe d'intelligibilité qui n'enveloppe plus l'humain, que le sujet évoque un principe qui ne soit pas enveloppé par le souci de la destinée humaine. Par contre, quand je dis que la conscience dans la relation à l'autre perd sa place première, ce n'est pas dans ce sens-là ; je veux dire au contraire que dans la conscience ainsi pensée il y a l'éveil à l'humanité. L'humanité de la conscience n'est pas du tout dans ses pouvoirs mais dans sa responsabilité. Dans la passivité, dans l'accueil, dans l'obligation à l'égard d'autrui : c'est l'autre qui est premier, et, là, la question de ma conscience souveraine n'est plus la première question. Je préconise, c'est le titre de l'un de mes livres, "l'humanisme de l'autre homme"[1509].

À la pulsion « animale » de persévérer dans l'être, Levinas oppose la sollicitude pour autrui. C'est l'épreuve de la souffrance, lorsque le sujet fait face à sa passivité radicale, qui permettrait cette ouverture à l'autre, qui fait selon lui la particularité de la sensibilité humaine. Non pas que Levinas nie que les animaux puissent souffrir, mais nous avons accès à l'expérience animale de la souffrance à partir de la souffrance humaine. « Dans la souffrance, la sensibilité est vulnérabilité, plus passive que la réceptivité ; elle est épreuve, plus passive que l'expérience. Précisément un mal. Ce n'est pas, à vrai dire, par la passivité que se décrit le mal, c'est par le mal que se comprend le pâtir. Le souffrir est un pâtir pur. »[1510] Ce qui est significatif, c'est que la cruauté du mal, la dimension non-sensée de la souffrance, soient à nouveau rapportées à

[1507] *Idem*, p. 94.
[1508] *Idem*, p. 80. Italiques dans le texte.
[1509] Emmanuel Levinas, *Entre nous*, *op. cit.*, p. 122.
[1510] Emmanuel Levinas, « La souffrance inutile », *op. cit.*, p. 101.

l'épreuve d'être, absurdité de l'être rivé que révélerait l'expérience empirique de la souffrance physique. « [L]a souffrance physique, à tous ses degrés, est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. Elle est l'irrémissibilité même de l'être »[1511], pouvait-on déjà lire dans *Le temps et l'autre*. Ceci n'est pas sans faire penser à l'enfermement dans l'être que les textes de jeunesse prêtaient aux épreuves ontologiques de honte et de nausée, où, rappelons-le, c'est l'enfermement dans le corps éprouvé insupportable qui incite à l'évasion de l'ontologisme prévalant dans la tradition. Le philosophe semble reprendre ce même raisonnement dans la discussion de la souffrance. Comme le note Philippe Touchet, l'épreuve non sensée de « mon corps [qui] souffre pour rien […] me donne mais spontanément le sens de l'altérité, sur lequel dans cette sensation même, se vit la voie de l'éthique par le corps, par l'incarnation. C'est l'éthique en tant qu'elle est originellement sensibilité. »[1512] Est-ce dire que Levinas s'emploie de la sorte à rendre la souffrance signifiante ? Dans son essai pénétrant « La souffrance inutile », Levinas s'intéresse au « problème éthique fondamental que pose la douleur "pour rien" ». Il demande :

> Le mal de la souffrance – passivité extrême, impuissance, abandon et solitude – n'est-il pas aussi inassumable et, ainsi, de par sa non-intégration dans l'unité d'un ordre et d'un sens, la possibilité d'une ouverture et, plus précisément, de celle où passe une plainte, un cri, un gémissement ou un soupir, appel originel à l'aide, un secours curatif, au secours de l'autre moi dont l'altérité, dont l'extériorité permettent le salut ? [1513]

Comme le titre de son essai l'indique, il n'y a pas de sens à la souffrance ; les épreuves du 20ème siècle ont montré tout le mal qu'il y a dans la « souffrance pour rien »[1514]. Levinas se refuse aux discours qui y voient une forme d'expiation, telle la théodicée ou autres. Il appelle plutôt à

[1511] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 55.
[1512] Philippe Touchet, « La Souffrance », Projet *Europe, éducation, école*, Table ronde consacrée à la découverte de Levinas, p. 10, http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/projet-eee.levinas.php, page consultée le 10 décembre 2013.
[1513] Emmanuel Levinas, « La souffrance inutile », *op. cit.*, p. 102-103.
[1514] *Idem*, p. 109.

« envisager la souffrance dans une perspective interhumaine », arguant que l'absurdité foncière de la souffrance inciterait à s'enquérir de la douleur d'autrui éprouvée comme étant plus injustifiable que la mienne. Il voit dans ce pâtir « pour autrui », « le nœud de la subjectivité humaine » :

> Haute pensée qui est l'honneur d'une modernité encore incertaine, encore clignotante, qui s'annonce l'issue d'un siècle de souffrances sans nom, mais où la souffrance de la souffrance, la souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui, ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain. Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la *souffrance en autrui* où elle est, pour *moi* impardonnable et me sollicite et m'appelle, et la souffrance *en moi*, ma propre aventure de la souffrance dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant une souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre. Attention à la souffrance d'autrui qui, à travers les cruautés de notre siècle – malgré ces cruautés, à cause de ces cruautés –, peut s'affirmer comme le nœud même de la subjectivité humaine au point de se trouver élevée en un suprême principe éthique – le seul qu'il ne soit pas possible de contester – et jusqu'à commander les espoirs et la discipline pratiques de vastes groupements humains[1515].

C'est donc cette épreuve de souffrir pour l'autre, voire par l'autre, éveillant dans l'humain sa sollicitude pour autrui, qui le distingue de l'animal. Bien qu'il soit fait mention de la souffrance physique, ce n'est pas tant du corps biologique qu'il est question dans la conception de la sensibilité humaine que Levinas entend mettre de l'avant, mais du corps « animé », ou ce que le philosophe appelle l'« incarnation », que le texte d'*Autrement qu'être* décrit comme « l'Autre dans le Même » ou encore d'« avoir-l'autre-dans-sa-peau ». La corporéité animée est la structure même du « psychisme » qui n'a rien de l'inconscient freudien[1516]. On y retrouve la référence à la respiration proprement humaine déjà mentionnée. Levinas explique :

> L'expression "dans sa peau" n'est pas de l'*en soi* une métaphore : il s'agit d'une récurrence dans le temps mort ou l'*entre-temps* qui sépare l'inspiration et l'expiration, la diastole et systole de cœur battant sourdement contre la paroi de sa peau. Le corps n'est pas seulement l'image ou la figure – il est l'*en soi même* de la contraction de l'ipséité et de son éclatement. […] Récurrence qui est "incarnation" et où le corps par lequel le donner est possible rend *autre* sans aliéner, car cet autre est le cœur – et la bonté – du même, l'inspiration ou le psychisme même de l'âme. La récurrence de l'ipséité – l'incarnation – loin d'épaissir et de tuméfier l'âme, l'opprime et la

[1515] *Idem*, p. 103-104.
[1516] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 181.

> contracte et l'expose nue à l'autre jusqu'à faire exposer par le sujet son exposition même, laquelle risquerait de le vêtir; jusqu'à se faire la découverte de Soi dans le Dire. Le sujet incarné n'est pas un concept biologique. Le schéma que dessine la corporéité soumet le biologique lui-même à une structure plus haute : dé-possession mais non point négativité empêtrée dans l'impossibilité de se dérober, sans aucun champ d'initiative […] Responsabilité antérieure à tout engagement libre, le soi-même en dehors de tous les tropes de l'essence, serait la responsabilité pour la liberté des autres. L'irrémissible culpabilité à l'égard du prochain est comme la tunique de Nessus de ma peau[1517].

Dans une note en bas de page, Levinas insiste pour dire que « [l]e corps n'est ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le Soi est la susceptibilité même. Passivité plus extrême de l'"incarnation" – être exposé à la compassion et, Soi, au don qui coûte. »[1518] On voit encore une fois que c'est la passivité de la sensation, le corps du pâtir, qui est le lieu de la bonté. Dans un texte consacré à l'expérience de la captivité, Levinas reprend l'analyse de la douleur. Si dans *Le temps et l'autre* la souffrance révélait l' « adhésion sans reste à soi », caractéristique de l'être rivé, l'analyse consacrée à la captivité rend compte d'un écart à soi dans la douleur, où il voit le lieu de la spiritualité humaine : « Entre l'homme et sa souffrance, il y avait comme un intervalle qui permettait de prendre une attitude à l'égard de sa douleur avant d'être saisi et déchiré. Dans cet intervalle se glisse la méditation; c'est là que la vie spirituelle commence. »[1519] L'inquiétude pour autrui est la caractéristique même de la subjectivité humaine.

Il n'est pas dans notre propos de faire de l'éthique levinassienne un hymne à la souffrance. Nous pensons plutôt avec François-David Sebbah et Jacques Derrida que la sensibilité pour autrui ne peut pas être pensée indépendamment de la dimension sensuelle et érotique, le « moi » jouissif étant selon nous essentiel à la discussion levinassienne de la

[1517] *Idem*, p. 172 et p. 173.
[1518] *Idem*, note 2, p. 172-173.
[1519] Cité par Dan Arbib, « "L'élection de la souffrance". La captivité de l'Israélite comme "schéma émotionnel" », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris, Collège des Bernardins, Éditions Lethielleux, 2011, p. 37.

sensibilité du « Soi » passif des derniers écrits[1520]. Ce serait par ailleurs absurde d'inciter à une telle interprétation, après tout ce que le philosophe dit à propos de l'inutilité de la souffrance. Le

[1520] Il est remarquable à cet égard que la journée d'étude que le Collège des études juives de l'Université Paris IV Sorbonne a consacrée le 4 octobre 2010 aux *Carnets de captivité*, dans la foulée de la publication du premier volume des *Œuvres complètes* en 2009, accorde une attention singulière à la question de l'éros. *Éros* est le titre supposé (l'autre titre avancé est *Triste opulence*) d'un projet de roman que le philosophe avait commencé à la fin de la guerre et laissé à l'abandon, dont on trouve les annotations dans le troisième volume des *Œuvres*, qui vient d'être publié à la fin de 2013. C'est dire à quel point la question de l'amour érotique travaillait le philosophe. Nous ne pouvons malheureusement pas nous y intéresser davantage ici, et il va sans dire que ce n'est pas l'envie qui manque. Mentionnons seulement l'ébauche de réflexion que Jean-Luc Nancy tente lors de ce colloque, où il montre, usant de beaucoup de finesse – car des analyses théoriques et historiques plus approfondies s'imposent quant à l'articulation de la littérature et de la philosophie à cette époque –, le lien qui se désigne selon lui dans ce roman de Levinas entre l'écriture littéraire et la question érotique, comme si la fiction (ou le roman « qui offrirait une vérité nue, dépouillée, rude aussi », p. 127) était le seul moyen d'atteindre le mystère de la sexualité, qu'incarne dans ce roman le corps de la femme. Et l'on sait que tant la littérature que l'amour érotique perdent de leur importance, deviennent plus ambigus, plus difficiles à saisir, dans la suite de l'œuvre. Le cahier écrit en vue du roman s'achève par ailleurs sur une note au sujet de l'obscénité de « l'amour tel que le font les autres », laissant entendre que c'est l'aspect phénoménal, la promiscuité généralisée des années qui ont suivi la guerre qui suscitait la réserve de Levinas. Nancy remarque : « Il y a donc une très grande hésitation, une grande incertitude de Levinas lui-même. Cette incertitude, dans ces pages, bascule simultanément du côté d'un érotisme et d'une écriture littéraire. Les deux sont intimement liés. Après 1947, il n'y aura plus de tentatives littéraires. Il n'y a aura [*sic*] plus, non plus, de tentation littéraire. Je ne dirai pas qu'il n'y aura plus de tentations érotiques, mais cette tentation n'aura plus le même accent. » Soulignons le mot accent ici, car comme nous l'avons dit, la différence de ton change considérablement entre les textes de 1947/1948 et *Totalité et infini*, et plus tard *Autrement qu'être*. Voir Jean-Luc Nancy, « *Eros*, le roman d'Emmanuel Levinas ? – Conférence de clôture », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, *op. cit.*, p. 123-124; Voir aussi l'entretien entre Danielle Cohen-Levinas et Jean-Luc Nancy, intitulé « *Eros*, une fois encore », qui suit ce texte.
C'est donc dire la fascination que la découverte des ces esquisses a exercée auprès de certains lecteurs. Cette question nous semble en effet passionnante, surtout qu'il paraît que ce roman a une résonance autobiographique. Des rapprochements, à propos de la proximité que Nancy perçoit entre l'expérience littéraire et le motif érotique chez Levinas, mériteraient d'être faits avec certains écrits autobiographiques de Derrida. Il en va dans l'écriture romanesque, comme le dit Danielle Cohen-Levinas, « d'une certaine exposition au "mystère" » qu'elle rapporte « à un éros primordial divin ou humain » (p. 128), ce que Nancy appelle, lui, le « mystère sensible […] ou le sensible comme mystère » (p. 124). Comment ne pas songer ici au rapprochement qu'avait tenté Derrida autour de l' idée d'un « toucher intouchable » entre Levinas et Nancy dans son livre *Le toucher* (écrit entre 1993 et 2000)? Il est probable que Derrida n'était pas au courant du roman de Levinas, qu'il avait gardé caché même à ses proches. Nous réservons ces questions pour une

philosophe encourage plutôt à considérer la compassion à laquelle éveille selon lui l'épreuve de la souffrance. Cela n'empêche pas que l'exaspération de son propos à partir d'*Autrement qu'être* ait suscité de l'incompréhension, chez Paul Ricœur notamment, ne trouvant pas d'explication dans l'œuvre levinassienne à cette escalade de la sensibilité. Simon Critchley, qui s'est lui aussi intéressé au langage hyperbolique d'*Autrement qu'être*, écrit à propos de « cette logique traumatisante de la substitution, une logique très sévère, presque masochiste » : « Donc, le sujet est celui qui est responsable pour l'outrage qu'il n'a pas voulu, pour la souffrance qu'il subit. C'est cette situation que Levinas décrit comme "le traumatisme originel". Donc le sujet est constitué comme un sujet de persécution, de l'outrage ou de la souffrance, de par un traumatisme originel envers lequel il est absolument passif. »[1521]

2.1.3 La honte : de Levinas à Derrida

Si nous insistons ainsi sur le mouvement à l'œuvre dans l'approche levinassienne de la sensibilité allant de la jouissance à l'inquiétude, c'est que nous pensons que c'est en effet au niveau de la disposition affective qui conditionne l'écriture des deux philosophes que leurs démarches se distinguent. Pour le dire autrement, la différence semble consister dans la manière dont leur langage respectif essaie d'exprimer cette disposition foncière envers l'altérité. Par-delà la proximité des deux pensées qui se fait de plus en plus marquée au fur et à mesure qu'on avance

---

autre étude. Disons seulement que nous pensons avec Jean-Luc Nancy qu'il y a peut-être chez Levinas des éléments pour penser autrement le désir, par-delà la distinction entre l'amour sexuel et l'amour philosophique. Le dernier paragraphe de l'analyse provisoire que propose Nancy du roman inachevé de Levinas mériterait qu'on s'y arrête : « Levinas a plutôt marqué, sans le savoir, un moment extrêmement discret, puisqu'il n'en a rien publié et que l'on n'en a rien su (et maintenant on se trouve devant ces pages) […]. Il a marqué le difficile rapport de la philosophie avec la littérature en tant que rapport au mystère sensible : celui qui est lié à *eros*; ou plutôt, il a marqué le mystère sensible en général, ou le mystère comme sensible, ou le sensible comme mystère. » (p. 124)

[1521] *Cf*. Simon Critchley, « Le traumatisme originel – Levinas avec la psychanalyse », *Rue Descartes*, no. 19, Emmanuel Levinas, février 1998, p. 171.

dans l'œuvre derridienne, une différence de ton subsiste. Derrida le dit, la « déconstruction est endeuillée », ce qui n'empêche pas qu'elle déploie aussi la joie de vivre; la jouissance de l'écriture s'y mêle à la souffrance de l'appartenance, et le désir de justice s'associe à la passion pour la littérature, donnant à son oeuvre une tonalité tout à fait singulière.

Pour donner un bref aperçu de cette différence de ton, regardons la manière dont les deux philosophes considèrent l'affect de la honte. Nous avons en effet suggéré dans la discussion de la question de l'animalité chez Jacques Derrida une rencontre entre les deux philosophes autour de l'épreuve de la honte, que nous avons interprétée dans les deux cas comme une émotion éthique, attestant d'une mise en question du sujet. La honte s'est avérée le point de départ de la réflexion éthique de Levinas et l'on pourrait dire que c'est en un sens le point d'arrivée de celle de Derrida. C'est en tout cas ainsi qu'il décrit dans son livre posthume *L'animal que donc je suis* son face-à-face avec son chat.

La honte rend compte dans le cas de Levinas d'un certain malaise d'être dans le contexte européen de l'entre-deux-guerres. Ce fut ainsi que le jeune philosophe avait conçu dans l'essai de 1935 la compromission de la société occidentale des années 1930 avec l'idéologie nazie. S'il avait peut-être en tête la situation générale de la bourgeoise européenne, c'est à la « suffisance d'être » de la société allemande, ou encore au manque de vigilance d'une partie de son intelligentsia qu'il pensait avant tout, lui qui avait eu l'occasion de la connaître durant un court séjour d'études en Allemagne auprès des professeurs Husserl et Heidegger. Remarquons que ce fut aussi l'opinion de Hannah Arendt. C'est du moins ce qu'elle exprime à Günter Gauss lors de leur entretien télévisé de 1964, lorsqu'elle regrette l'inertie d'une partie de l'intelligentsia allemande devant la montée en force de l'idéologie nazie[1522]. Situation plus tragique encore, cette

[1522] Hannah Arendt, Entretien télévisé avec Günter Gaus du 28 oct. 1964, publié sous le titre

honte était aussi celle du Juif « acculé à son judaïsme », fatalité à laquelle avait obligé l'antisémitisme hitlérien, bien que nous avons aussi insisté pour dire que la condition juive ne se réduit pas à l'irrésimibilité d'être[1523]. Cette honte nauséeuse de soi, les œuvres de jeunesse de

---

« Seule demeure la langue maternelle », in *La tradition cachée : le Juif comme paria*, Paris, Christian Bourgois, 1987, p. 221-255. On peut y lire notamment : « Grands dieux, nous n'avons pas eu besoin qu'Hitler prenne le pouvoir pour savoir que les nazis étaient nos ennemis ! C'était d'une évidence absolue, depuis au moins quatre ans, pour n'importe quel individu sain d'esprit. Nous savions également qu'une grande partie du peuple allemand marchait derrière eux. [...]. Le problème, le problème personnel n'était donc pas tant ce que pouvaient faire nos ennemis, mais ce que faisaient nos amis. »

[1523] Jacques Roland, « Annotations » à *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 133. Nous avons proposé dans la première partie une interprétation de l'« être juif » chez Levinas à partir de la structure ontologique de l'« être rivé ». Dan Arbib, qui analyse cette condition de l'« être juif » à partir de la situation des prisonniers juifs en captivité, permet d'apporter des éclaircissements supplémentaires à propos de l'analyse de la condition juive. Il y a selon lui « une double expérience » dans la « captivité », qu'il analyse comme une condition ontologique. Il y a, d'une part, la dimension négative de la fatalité d'être juif, le Juif étant renvoyé à sa judéité qui le caractérise de part en part; or cette situation donne par ailleurs à voir l'essence de l'humain qui est voué au prochain, sa propre souffrance éveillant à la souffrance de l'homme en général, tel que discuté plus haut. Il y a donc d'emblée une particularisation et une universalisation de cette condition. L'analyse se complique néanmoins lorsque l'auteur, affirmant que le fait d'« être rivé à l'être » « peut traduire des situations différentes », cherche à soustraire l'analyse de l'« être juif » à cette manière d'être-rivé, ce qui contrevient en un sens au propos de Levinas dans son texte de 1947, « Être juif ». L'expérience des prisonniers, qui prend appui sur le texte de Levinas « L'expérience juive du prisonnier » publié dans ses *Carnets de captivité*, montre selon Dan Arbib que l'« être juif » ne relève pas d'un enfermement ontologique : « la situation du prisonnier juif n'inspire pas (du tout) une réflexion sur l'être rivé à soi, mais une réflexion sur la situation éthique en ses *deux* moments (moment de la solitude, de l'athéisme et de l'être – moment du Désir, de l'éthique et de *l'autrement qu'être*) ». C'est donc, selon lui, « à la fois l'être-rivé à l'être et le Désir, qui s'appellent le judaïsme. » Voir Dan Arbib, « "L'élection de la souffrance". La captivité de l'Israélite comme "schéma émotionnel" », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, *op. cit.*, p. 31-47, et en particulier les pages 41-43 pour ces dernières remarques.

Or il convient de réintérer ici la discussion levinassienne de l'être rivé dans *De l'évasion*, qui souligne deux dimensions à cette condition ontologique, l'enfermement dans l'être et l'exigence d'évasion. Nous avons suggéré dans la première partie, avec M. Abensour, que la honte exprimait cette inquiétude d'être que Levinas perçoit dans la sensibilité juive. Cela nous a amenée à interpréter la honte comme une émotion éthique, y voyant le point de départ de l'éthique levinassienne. Rappelons les grandes lignes. La discussion de la honte dans le texte de 1935 doit être interprétée conjointement avec l'étude, à la même époque, de l'hitlérisme. Or, ces deux textes font penser à la distinction que Levinas établit entre l'« être juif » qui témoigne d'une inquiétude d'être, et et l'« être païen », qu'il comprend comme « suffisance d'être ». Si Levinas

Levinas la transmettent bien au lecteur. Déjà à l'époque des textes de 1934-1935, la honte attestait d'un besoin d'évasion, ce qui nous avait amenée à y voir une émotion éthique. Plus on avance dans l'œuvre levinassienne, plus la honte d'être des premières œuvres fait place à la culpabilité. Dans *Totalité et infini*, la honte dit la mauvaise conscience, sentiment qui culmine dans *Autrement qu'être* avec le verdict troublant d'une culpabilité par procuration pour les torts de l'autre ainsi que la persécution qu'il lui fait subir. Nous l'avons dit, Paul Ricœur trouve insoutenable le langage excessif de cette œuvre : il n'y a pas d'explication théorique à l'excès de passivité que décrit l'épreuve de substitution qui est dans ce texte la condition de la subjectivité. Cela en dit long sur l'émotion que déploie cette œuvre. Peut-être faudrait-il des assises solides dans la tradition judaïque pour se reconnaître dans la réflexion qui y est présentée. Levinas refuserait une telle conclusion. Quoi qu'il en soit, Simon Critchley fait observer que « l'allusion au concept de trauma dans la version originale de "La substitution" vient après une citation des *Lamentations*, "Tends la joue à celui qui te frappe et est [*sic*] rassasié de honte" »[1524], comme s'il s'agissait d'avoir honte à la place du persécuteur. C'est cette situation troublante, de se sentir

---

analyse la condition ontologique du Juif à partir du lien irrémissible à l'être, cette condition témoigne aussi d'un malaise d'être qui attesterait d'une ouverture à la transcendance (ce qui fait penser « au moment du Désir » que Dan Arbib perçoit dans l'« être juif »). Alors que le Juif parviendrait à surmonter le définitif de l'existence, le Nazi, tel le païen, se complairait dans la suffisance d'être. Levinas refuse à l'hitlérisme le retournement éthique de la sensibilité, dont attesterait l'inquiétude juive ou encore cette exigence de s'évader de l'être qui se révèle dans la honte. Nous avons demandé dans la première partie si la honte n'était pas une autre manière de dire l'inquiétude juive. Sans vouloir prêter à l'amalgame grossier, comment interpréter dès lors la honte qu'aurait avouée Heidegger dans une lettre à Jaspers, l'empêchant après la guerre de fréquenter la maison de ce dernier ? Plusieurs lecteurs du philosophe voient notamment dans le développement de sa pensée, avec la thématique de *Fürsorge* (« l'assistance à autrui »), une inflexion éthique. Nous pensons à une intervention de François Raffoul, élève de Derrida et lecteur attentif de Levinas, lors de son « Keynote address » au colloque « Between Heidegger, Levinas & Derrida », University College Dublin, 9 février 2013.

[1524] Simon Critchley, « Le traumatisme originel – Levinas avec la psychanalyse », *op. cit.*, p. 171.

responsable pour une faute jamais commise, que Levinas appelle « le traumatisme originel »[1525]. Ainsi interprétée, la honte, dans les différentes significations qu'elle acquiert au fil des œuvres, attesterait de la surenchère de la sensibilité dans l'œuvre levinassienne. Il en va dans ce mouvement hyperbolique d'un passage de la condition animale (le *conatus essendi*) à une sensibilité véritablement humaine.

Dans le texte derridien, l'épreuve de la honte concerne la mise en question de l'humain devant l'animal. Nous l'avons vu dans la deuxième partie, l'objet du texte *L'animal que donc je suis* est d'obliger en quelque sorte le lecteur à la « passion de l'animal ». Le philosophe entend en tout cas sensibiliser à la souffrance démesurée infligée de nos jours aux animaux. Il n'hésite pas, après Adorno, à comparer aux épreuves terribles infligées aux Juifs dans les camps l'industrialisation de la violence contre les animaux qui a cours aujourd'hui dans l'élevage et l'abattage ou ce qu'il peut y avoir d'ignoble dans l'expérimentation en laboratoire. Son geste a suscité un malaise auprès d'une partie des lecteurs qui ont trouvé cette comparaison, et le mot « génocide » employé par le philosophe, inappropriés[1526]. Or, des allusions à sa propre sexualité accompagnent le sérieux de l'enjeu, ce qui donne une configuration singulière à ce texte, qui, d'une part, afin de produire l'effet souhaité, insinue une identification à l'animal, et s'emploie, d'autre part, à différer ou suspendre cette identification, hésitation ou suspens que marque d'emblée le « donc » dans le titre *L'animal que donc je suis*. Ce malaise ou cette hésitation, l'épreuve de la honte les rend bien par ailleurs, car il en va dans cette « animalséance », comme le philosophe l'appelle, de la honte d'avoir honte ou encore d'un inconfort de « se voir vu nu ». Et on ne sait pas trop comment interpréter cette réflexivité que la tradition philosophique a niée à

[1525] *Ibid*.
[1526] Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, « Violences contre les animaux », dans *De quoi demain…Dialogue*, Paris, Flammarion, 2001, p. 116 et p. 122.

l'animal. Cette honte en miroir, est-elle celle de l'animal (humain) qui a honte de soi devant soi (l'autre animal – ici la chatte), ou de l'humain qui a honte d'avoir honte devant l'animal ? Cette réflexivité, atteste-t-elle du fait que Derrida reste prisonnier malgré tout de cette tradition philosophique qu'il a intériorisée malgré lui, ou vient-elle plutôt la contester ? En somme, l'animal, est-ce l'autre ou le même ? La conceptualité derridienne ne s'est-elle pas employée à compliquer cette opposition, montrant que l'autre, c'est abord l'autre (en) moi, ce que Freud avait en un sens déjà vu, qui parlait d'une étrangeté familière (*Unheimlichkeit*) ?

Le sentiment de honte, Derrida dit l'avoir déjà éprouvé, enfant, en Algérie, lorsque victime d'antisémitisme. Dans sa conférence « Abraham, l'autre », alors que le philosophe promet de dire ce qu'il en est de sa judéité, il se saisit du prétexte d'un commentaire de *Réflexions sur la question juive* de Sartre pour en rendre compte. Impossible pour lui d'en parler en son propre nom : « [Si je puis me permettre d'interrompre cette citation pour une brève remarque, je préciserai que, dans mon cas, que je crois fort commun à celui de beaucoup d'enfants juifs, ce fut avant tout "par des insultes", par de blessantes apostrophes qui m'ont fait comprendre que la honte peut précéder la faute, et rester étrangère à tout aveu ou désaveu possibles…] »[1527] La honte n'est pas la culpabilité, ou en tout cas, si culpabilité il y a, elle n'est pas consciente. Derrida corrige ainsi Sartre qui y aurait vu une sorte d'aveu, et l'on ne peut s'empêcher de penser ici à l'étude désormais classique de l'expérience de la honte dans *L'être et le néant* qui consiste à « se voir vu », à faire sienne ou en tout cas se reconnaître dans l'image que l'autre nous projette. Nous avons vu que ce sentiment d'être vu, regardé, est au cœur de l'épreuve du *mysterium tremendum*, qui est la manière dont Derrida réfléchit la responsabilité dans *Donner la mort*. Dans les deux cas, il en va d'une subjectivité qui est donnée à soi par l'autre.

[1527] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 30.

Dans l'extrait d' « Abraham, l'autre » tout juste cité, Derrida interrompt une citation de *Réflexions sur la question juive*. Sartre y évoque le traumatisme du « petit Juif » qui « voit ses parents faire l'amour », scène qui aurait un effet de « retranchement ». « Il faut bien qu'ils [les enfants juifs] apprennent un jour la *vérité* : quelques fois c'est par le sourire des gens qui les entourent, d'autres fois par une rumeur ou par des insultes », dit le texte de Sartre. De quelle « vérité » s'agit-il au juste ? Derrida critique la légèreté du propos de Sartre, comme s'il se trouvait dans cette « scène primitive » de « violence sexuelle » une « révélation ». Pour lui, ce fut plutôt l'insulte qui lui révéla son judaïsme. C'est pourquoi le mot « juif » évoque avant tout une blessure. Derrida poursuit : « Voilà donc une sorte de scène primitive au cours de laquelle la révélation d'une vérité tranche, ne laissant que des traces de trouble dans l'identité, la distinction entre le dedans et le dehors, le "chez-soi" et le hors de "chez soi". »[1528] Dans cette honte éprouvée dans l'enfance, qui traduit un malaise de l'appartenance et vient embrouiller toute distinction ou limite assurées entre le moi et l'autre, rappelons que Geoffrey Bennington a vu l'« affection pensante » de Derrida[1529]. On songe à cette « inquiétante étrangeté » au cœur du familier[1530] que nous avons déjà évoquée.

La honte intervient aussi dans « Circonfession » et se rapporte encore une fois au fait d'« être juif », toujours pour dire une faute jamais commise, qui pourrait faire penser à la condition de la subjectivité qui expie pour l'autre, que décrit le texte de Levinas *Autrement qu'être*, n'eut-été l'étrangeté du propos derridien :

> [S]achez que je meurs de honte, mais d'une honte en laquelle je persévère d'autant plus que je n'y suis pour rien, je ne reconnais rien et pourtant je reste prêt à justifier, voire à répéter cela même dont on m'accuse, à vous fournir même inépuisablement des arguments de mon cru pour établir cette faute qui cependant reste pour moi de l'hébreu, car je ne suis peut-être pas ce qui reste du judaïsme, et je n'aurais aucun mal à l'accorder, si du moins on voulait bien en faire la preuve, et il

[1528] *Ibid*.
[1529] Geoffrey Bennington, « Derridabase », *op. cit.*, p. 300-301.
[1530] Voir notamment Anne Duformantelle, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 120.

> faudra se lever tôt, à l'aube de ce jour sans soir, car enfin mais enfin que suis-je d'autre en vérité, qui suis-je si je ne suis pas ce que j'habite et où j'ai lieu, *Ich bleibe also Jude*[1531]…

Nous avons déjà référé à ce paragraphe lors de l'étude de « Circonfession » dans la deuxième partie, et commenté plus longuement. Le propos reste encore une fois énigmatique, et il est difficile de comprendre quelle est cette faute dont le philosophe s'inculpe et se disculpe à la fois. C'est en tout cas en reprenant les mots d'un autre philosophe juif, Franz Rosenzweig, qui après avoir songé à se convertir au christianisme consent « *Ich bleibe also Jude* », que Derrida confesse, l'écrivant en allemand (dans la langue de l'autre), sa judéité. Et l'on pense au malaise que le philosophe évoque dans *Force de loi* lorsqu'il commente la conception benjaminienne de la justice et mentionne « l'affinité troublante » qu'il y aurait entre certains penseurs juifs et allemands, ce qui l'amène à parler de l'existence d'une « psyché judéo-allemande ». La notion freudienne d'une « étrange familiarité » (*Unheimlichkeit*) prend ici à nouveau tout son sens. L'on sait que la façon de Derrida – comme ce fut le cas de Freud par ailleurs – de se rapporter au judaïsme n'est peut-être pas des plus orthodoxes. Le philosophe s'explique avec Elisabeth Weber sur sa formule « je suis le dernier des juifs », laissant entendre que ceux qui se croient les plus pratiquants, le sont peut-être le moins. C'est le doute et le questionnement qui seraient pour Derrida les caractéristiques, si l'on peut dire, de l'identité juive. Le passage cité mentionne l'hébreu, et dans *Monolinguisme de l'autre*, le philosophe dit son regret de ne parler ni l'hébreu ni le yiddish. Ses allusions à son sentiment de honte, pour rendre compte de son expérience de l'enfance, témoignent à nouveau de son ambivalence à l'égard de son appartenance juive. Le texte qui précède l'extrait de « Circonfession » ci-haut fait mention de la circoncision, qui, nous l'avons vu, a un effet structurant pour Derrida et pour sa théorie de la déconstruction, induisant une conception de l'identité comme écart à soi. Tout cela contraste avec la rigueur et le silence de

[1531] Jacques Derrida, « Circonfession », *op. cit.*, p. 278-279.

Levinas, qui parle rarement de sa vie dans ses textes. C'est plutôt au verset biblique qu'il renvoie, lorsqu'il s'agit d'étayer la conception de la subjectivité obligée à l'autre que son œuvre développe. Malgré cette exposition publique de Derrida, si l'on peut dire, il préserve le secret sur la « vérité » de son judaïsme, cette religion à laquelle « personne ne comprend rien ».

Dans les prochaines sections, il s'agira de discuter brièvement d'autres dispositions affectives à l'œuvre dans les textes de Derrida : le traumatisme, la mélancolie, le tremblement, et enfin l'amour, qui permettent d'étayer notre intuition que l'ordre du sensible n'est pas le même dans les deux œuvres. On a affaire à deux gestes hyperboliques, deux écritures excessives, inquiètes, mais ce n'est pas la même inquiétude qui les anime. Nous réservons la discussion de l'amour pour les deux dernières sections, lorsqu'il s'agira de traiter du rapport de Levinas à Heidegger, ainsi que de la passion derridienne de la littérature.

2.2 Traumatisme et mélancolie

Il nous paraît difficile de comprendre les deux œuvres sans tenir compte de l'expérience de vie des deux philosophes. Derrida a tenu plus que Levinas à montrer l'imbrication entre la vie et la philosophie[1532]. En témoignent notamment les thématiques du nom propre et de la signature qui occupent une place importante dans son oeuvre[1533]. « Ce théâtre philosophique d'écritures et de voix que constitue l'œuvre de Derrida aura donc été aussi une réflexion fondamentale sur les frontières entre la voix supposée propre (son lien au biographique) et la voix publique. […] Ce fut peut-être aussi la force de sa philosophie d'impliquer (et de supporter) cette exposition de sa vie », écrit Évelyne Grossman[1534]. Si le « traumatisme de la guerre » s'est avéré marquant pour le

[1532] *Cf*. Jacques Derrida, « Otobiographie de Nietzsche », *op. cit.*.
[1533] Voir Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 133-138. *Cf*. Geoffrey Bennington, « Derridabase », *op. cit.*, p. 100-110, et p. 140-156.
[1534] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 50 et p. 58.

cheminement de la pensée de Levinas[1535], nous l'avons vu, pour Derrida ce fut plutôt l'épreuve de la « circoncision », qui fut l'événement déterminant. Le philosophe n'a eu de cesse de revenir à cet événement qu'il dit, malgré son jeune âge, avoir vécu comme une « blessure », ce qui suggère qu'il s'est constitué en rapport à ce « traumatisme originel », pour reprendre les mots qu'emploie Levinas dans *Autrement qu'être* à propos de la condition du sujet. Nous avons suggéré que l'écriture fut la manière pour Derrida de reconsidérer son rapport au judaïsme et la souffrance qui y était attachée, développant une pensée singulière de l'appartenance, « traversée par de l'hétérogène [et] de la dissemblance »[1536]. On lit dans le texte de la conférence « Abraham, l'autre » :

> La blessure et le retranchement dont je viens de parler et dont j'ai situé le premier événement à l'expérience de la violence antisémite des années 1940 de l'Algérie française, quelque chose en moi les vivait déjà comme un traumatisme à la fois décisif, déterminant, inaugural et déjà secondaire, je veux dire déjà second, déjà consécutif et assigné par une loi, c'est-à-dire par une répétition immémorable ou immémoriale. Je n'en dirai rien ici, en particulier faute de temps. Mais si je le faisais, je parlerais de ce que ce retranchement aurait à voir ou à ne pas voir avec la mémoire sans mémoire de la circoncision. Les textes que j'ai publiés, depuis les années 1960, et non seulement ceux qui en parlent expressément, comme *Glas*, *La carte postale*, *Schibboleth* ou « Circonfession », tous consignent une veille indéfiniment insomniaque auprès de l'événement surnommé "circoncision", *ma* circoncision, celle qui n'eut lieu qu'une fois mais dont j'ai tenté de démontrer qu'elle inscrivait la répétition dès son premier acte[1537].

En effet, Hadrien Laroche voit dans la circoncision le « traumatisme » de la déconstruction. « Une sensibilité, une disposition, l'archivement nerveux, physique et spirituel de l'être de pensée nommé Jacques Derrida – le cœur de celui qui ne peut plus être touché – sont affectés par un trauma. Une loi se dessine sur fond de traumatisme : celle de la décision passive.

[1535] Hadrien Laroche, « Court traité de la décision en deux pages », *Les Temps Modernes*, vol. 2-3, no. 669-670, juillet-octobre 2012, p. 87. Jean-Luc Marion écrit en préface à l'étude consacrée aux *Carnets de captivité* d'Emmanuel Levinas : « Levinas ne se peut comprendre qu'à partir de *De l'évasion*. Mais *De l'Évasion* ne peut se comprendre qu'à partir de ce dont Levinas – donc nous aussi qui le lisons – a dû partir en s'évadant. » Jean-Luc Marion, « Préface : D'où part Levinas ? », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, *op. cit.*, p. 12.

[1536] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 53.

[1537] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 25.

Décision comme exposition au traumatisme. »[1538] Telle la subjectivité archi-passive d'*Autrement qu'être*, la pensée derridienne des dernières années s'est fait connaître par l'importance qu'y prend la notion de décision passive, étant une constante des expériences éthico-politiques alors étudiées par Derrida. Comme nous l'avons montré, c'est toujours l'autre (en moi) qui décide ou qui répond à la convocation à la responsabilité, bien qu'il soit difficile de voir clair au sujet de cette altérité, dont nous avons montré les sources multiples. On pense aussi au cœur dans *Le toucher* qui est l'autre en moi, qui fait que le corps n'est jamais tout à fait mien, comme si le transplant qu'a reçu Nancy venait attester cette dépossession ou non-identité originaire du corps propre. Derrida conçoit, tel que montré, l'inscription dans le langage, voire l'avènement au langage, comme un acquiescement à un appel qui précède toute parole. Toute la difficulté est de déterminer la provenance de l'appel, car la démarche de Derrida se refuse tant à l'être heideggérien qu'au « tout autre » levinassien, pensées qu'il convoque néanmoins pour penser cette invocation[1539]. On aurait presque envie de dire que c'est un secret qu'il a emporté avec lui, si ce n'est qu'on peut aussi se demander s'il le savait lui-même. On lit en effet dans « Circonfession » : « Personne ne saura jamais à partir de quel secret j'écris et que je le dise n'y change rien. »[1540]

Ce traumatisme de la « circoncision » a donné lieu chez Derrida à une méfiance envers toute forme d'identification ou de lieu propre. Tel que mentionné, Geoffrey Bennington appelle ce « mal d'appartenance » « l'affection pensante » de Jacques Derrida, alors qu'Évelyne

[1538] Hadrien Laroche, « Court traité de la décision en deux pages », *op. cit.*, p. 87.
[1539] Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *op. cit.*.
[1540] Jacques Derrida, « Circonfession ». Cette remarque figure en exergue à la biographie que lui consacre Benoît Peeters, *Derrida*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 2010.

Grossman parle, elle, d'un « fantasme de l' étranger »[1541]. La parenthèse dans l'extrait ci-dessus de H. Larouche, évoquant « (le cœur de celui qui ne peut plus être touché) », sonne comme une sentence et n'est certainement pas passée inaperçue. Est-ce que la disposition traumatique convient pour autant à la posture de Derrida ? Simon Critchley écrit à propos de la disposition du sujet traumatisé chez Levinas : « le sujet vient à soi dans une hétéro-affection qui le divise et le déchire et qui excède toute auto-affection, et toute identification au niveau du moi. Tel est le travail du trauma (*die Trauma-Arbeit*), l'événement d'un passé inassumable, un temps perdu que je ne peux jamais retrouver, une affectivité non-intentionnelle, qui se dessine comme un assujettissement à l'autre, un sujet assujetti jusqu'à la persécution. »[1542] Il arrive à Jacques Derrida de décrire en des termes analogues son rapport à la langue française, en tant que langue de l'autre[1543], ou lorsqu'il évoque la « blessure », comme il dit, de « l'arrivée du mot juif dans [sa] langue »[1544]. Nous ne pensons pas cependant qu'il faille interpréter ces remarques dans le sens d'une sujétion à l'autre, bien que nous avons vu que chez Levinas il ne s'agit pas non plus d'une aliénation mais d'une animation par l'autre. Il en va néanmoins dans le traumatisme d'une passion, « avoir l'autre dans sa peau », qui est le comble de la souffrance. Derrida déplace le sens de cette blessure de la langue ou de la circoncision vers le plaisir de « la démonstration *auto-biographique* à laquelle je voudrais prendre un certain plaisir pour que *vous appreniez ce plaisir avec moi* »[1545], dit-il dans « Otobiographie…». Cela nous semble une nuance importante dans la manière dont les deux philosophes semblent concevoir l'expérience de l'écriture ainsi que de la lecture de leurs œuvres. Le travail de la déconstruction, dont nous avons vu pourtant la violence

[1541] Geoffrey Bennington, « Derridabase », *op. cit,* p. 300-301; Évelyne Grossman, « Appartenir, selon Derrida », *op. cit.*, p. 8 et p. 10, ou encore, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 55.
[1542] Simon Critchley, « Le traumatisme originel…», *op. cit.*, p. 172.
[1543] Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*.
[1544] Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 19-20. *Cf.* « Circonfession », *op. cit.*.
[1545] Jacques Derrida, « Otobiographie de Nietzsche », *op. cit.*, p. 15. Italiques dans le texte.

de l'écrit, est censé aussi donner du plaisir et susciter du désir, ce qui implique un amour de la langue[1546]. Car le philosophe dit aussi son désir de la langue, sa jouissance quasi érotique qui serait le pendant de l'altérité du langage. S'il ne nie pas la souffrance de son appartenance juive, nous l'avons vu chercher à différer son identification au moyen de toutes sortes de stratagèmes rhétoriques ou stylistiques, qui procurent une certaine jouissance. Évelyne Grossman note à son tour qu'« une extraordinaire jouissance de la langue et des mots […] imprègne et anime la douleur »[1547]. « Circonfession » en est le témoignage vivant. Le sujet qui s'y constitue, car nous avons suggéré de considérer ce récit comme une « écriture de soi », est certes un sujet souffrant mais aussi un sujet jouissant dans cette expérimentation avec la langue que nous avons interprétée comme une sorte d'auto-circoncision.

Dans le « trauma » de la circoncision, il ne s'agit « ni de quelque chose de psychologique, ni de quelque chose de négatif », constate Hadrien Larouche. La suite de son propos nous semble plus problématique cependant, car il insinue que Derrida se refuserait à « l'autoreprésentation d'un Levinas en "Juif se trahissant dans la répétition pathologique, sous couvert d'éthique, d'un christianisme sacrificiel et autoflagellateur". »[1548] Il y aurait un lien, selon lui, entre le « traumatisme de guerre » de Levinas et la subjectivité « expiatrice pour autrui » d'*Autrement qu'être*. Comment nier que le philosophe ait été marqué par l'épreuve de la guerre, comme en témoignent les passages de « La souffrance inutile » cités plus haut ? Nous avons vu cependant que *De l'existence à l'existant*, publié tout de suite après la guerre, rend compte du rapport premier à l'existence en termes de bonheur de vivre ainsi que de la relation à l'autre à travers le prisme de l'amour érotique. C'est aussi pendant cette période que Levinas s'emploie à l'écriture

[1546] Jacques Derrida « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 28-29.
[1547] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 49.
[1548] Hadrien Laroche, « Court traité de la décision en deux pages », *op. cit.*, p. 95.

de son roman *Éros* ou *Tristes opulences*, esquisses qui donnent l'impression d'une ambivalence affective, si l'on peut dire ainsi[1549]. Tout ceci nécessiterait une étude plus attentive des *Œuvres complètes*. Nous pensons tout de même que Levinas se serait méfié d'une interprétation psychologisante de sa pensée. On se gardera donc de conjecturer plus avant autour de la remarque de H. Larouche, d'autant plus que l'article dont la citation est extraite ne partage pas cette vision de la pensée levinassienne[1550]. Mentionnons ici que ce fut explicitement l'objet de *Totalité et infini* que d'éviter le langage psychologique, ce qui expliquerait son recours au langage ontologique[1551]. Et bien que les épreuves développées dans *Autrement qu'être* (l'obsession, la culpabilité, le traumatisme) puissent faire penser au langage de la psychanalyse, ce lien n'est pas explicite. Simon Critchley, qui tente un rapprochement entre le langage d'*Autrement qu'être* et la psychanalyse freudienne, ne réfère à aucun moment de son étude à la vie personnelle du philosophe[1552]. Levinas l'a voulu ainsi; il y a très peu d'allusions dans ses textes à ses expériences de vie. Catherine Chalier et Rodolphe Calin, qui se sont occupés de l'édition des *Carnets de captivité*, remarquent que cela est aussi le cas de ses « Notes

[1549] Voir Jean-Luc Nancy, « *Eros*, le roman d'Emmanuel Levinas ? – Conférence de clôture », *op. cit.* et Jean-Luc Nancy, « Préface. L'intrigue littéraire de Levinas », *op. cit.*.

[1550] Il s'agit de l'article de Joseph Cohen, Stéphane Habib et Raphael Zagury-Orly, « Emmanuel Levinas. La métaphysique radicale », *op. cit.*, p. 171. Les auteurs estiment plutôt une telle lecture de la pensée levinassienne caricaturale. Ceci rend d'autant plus étonnant le geste de Larouche qui ne fait pas mention du ton critique des auteurs, cela d'autant plus que son propos est en général nuancé.

[1551] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*.

[1552] Dans son texte « Le traumatisme originel – Levinas avec la psychanalyse », Simon Critchley s'intéresse en effet à la connotation psychanalytique du langage qu'emploie Levinas dans l'article « Substitution » qui précède le développement de la subjectivité vulnérable dans *Autrement qu'être*. Ce langage fait montre d'une disposition affective envers l'autre que Critchley suggère d'étudier à partir des analyses freudiennes de la névrose traumatique. Simon Critchley, « Le traumatisme originel – Levinas avec la psychanalyse », *op. cit.*, p. 165-174. Si Levinas s'est refusé aux apports de la psychanalyse, il n'en demeure pas moins que plusieurs lecteurs pensent qu'une telle ouverture permettrait un éclairage nouveau de la pensée levinassienne. Pensons ici également à l'étude de Guy-Félix Duportail, *Intentionnalité et trauma. Levinas et Lacan*, *op. cit.*, mentionnée dans la première partie.

philosophiques » qui servent à préparer ses textes ou conférences, et qui auraient pu se prêter davantage à des confidences. Mentionnons par ailleurs que le philosophe se méfiait des « bons sentiments », comme il dit : « Si l'obsession est souffrance et "contrariété", c'est que l'altruisme de la subjectivité-otage n'est pas une tendance, n'est pas une bienveillance naturelle des philosophies morales du sentiment. Il est contre nature, non volontaire, inséparable de la persécution possible à laquelle aucun consentement n'est pensable – anarchique », lit-on bien dans *Autrement qu'être*[1553]. La notion de sensibilité développée dans *Totalité et infini* s'est voulue une nouvelle compréhension de la raison comme réponse à l'autre, alors que dans *Autrement qu'être*, il s'agit d'une animation de la sensibilité conçue comme une épreuve de l'autre qui est désormais intériorisé.

Derrida fut à ce compte le premier à avoir attiré l'attention dans l'essai de 1964 sur l'expérience éthique inédite qui se dégageait de la pensée levinassienne, se revendiquant de la seule relation à l'autre qui échappe au regard théorique. D'où l'étiquette d'« empirisme » que Derrida lui donne, Levinas s'intéressant à ce qui se soustrait au concept. Bien que ce ne fut pas l'intention de Derrida de discréditer le geste levinassien, on ne peut pas s'empêcher d'y déceler une forme de critique. On lit ainsi dans « Violence et métaphysique » :

> Mais le vrai nom de cette inclination de la pensée devant l'Autre, de cette acception résolue de l'incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la "logique" du discours philosophique, le vrai nom de cette *résignation* du concept, des *a priori* et des horizons transcendantaux du langage, c'est l'*empirisme*. Celui-ci au fond n'a jamais commis qu'une faute : la faute philosophique de se présenter comme une philosophie. Et il faut reconnaître la profondeur de l'intention empiriste sous la naïveté de certaines de ses expressions historiques. Elle est le rêve d'une pensée purement hétérologique en sa source. Pensée de la différence pure. L'empirisme est son nom philosophique, sa prétention ou sa modestie métaphysiques. Nous disons rêve parce qu'il s'évanouit au jour et dès le lever du langage[1554].

Il poursuit :

[1553] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 195, note 1.
[1554] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 224. Italiques dans le texte.

> Mais l'empirisme a toujours été déterminé par la philosophie, de Platon à Husserl, comme *non-philosophie* : prétention philosophique de la non-philosophie, incapacité de se justifier, de se porter secours comme parole. Mais cette incapacité, lorsqu'elle est assumée avec résolution, conteste la résolution et la cohérence du *logos* (la philosophie) en sa racine au lieu de se laisser questionner par lui. Rien ne peut donc *solliciter* aussi profondément le *logos* grec – la philosophie – que cette irruption du tout-autre, rien ne peut autant le réveiller à son origine comme à sa mortalité, à son autre[1555].

Cela n'a certainement pas échappé à Levinas, qui éprouve la nécessité de préciser sa démarche et n'a de cesse de réitérer que son geste relève bien de la phénoménologie[1556]. Il reste que dans *Totalité et infini*, Levinas conçoit l'épreuve du face-à-face comme « une expérience sans concept »[1557] qui n'est pas l'intentionnalité phénoménologique. L'exposition à l'autre est dite précéder le langage des mots, ce qu'il nomme « la signifiance de la signification »[1558]. Le refus de l'abstraction est sa manière d'insister sur la concrétude de la relation interhumaine, tout en cherchant à éviter expressément le psychologisme ou encore le discours théologique de la foi. Quoi qu'il en soit, les paragraphes ci-dessus rendent compte de l'ambivalence que la pensée levinassienne avait d'emblée provoquée chez Derrida, qui, par-delà la critique de l' « incohérence » ou de la « contradiction », se montre profondément admiratif de l'audace de ce geste de pensée qui n'a cessé depuis de l'interpeller. Et comme nous l'avons vu, c'est en termes semblables qu'il décrit la « messianicité sans messianisme » de ses derniers écrits, qu'il conçoit comme une « structure de l'expérience ». Ceci nous a amenée à nous demander s'il n'était là pas

---

[1555] *Idem*, p. 226. Italiques dans le texte. *Cf*. Silvano Petrosino, *La scène de l'humain*, *op. cit.*, p. 146-147.

[1556] À propos du geste de Derrida dans son commentaire « Violence et métaphysique », Levinas aurait évoqué en privé un « assassinat sans narcose ». *Cf*. Jacob Rogozinski, « Le tournant de la générosité », *Faire part. Cryptes de Derrida*, *op. cit.*, note 2, p. 136. Pour ce qui est de l'explication de sa démarche voir notamment l'entretien d'Emmanuel Levinas avec Hans Joachim Lenger : « Visage et violence première. Entretien avec Emmanuel Levinas sur phénoménologie et éthique », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, *op. cit.*, p. 135-149.

[1557] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 103. *Cf*. Olivier Dekens, *Politique de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 14.

[1558] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 11.

question d'une forme inédite de matérialisme, à quoi invitent certains extraits de *Positions*, de *Spectres de Marx* et de *Le toucher*. Cette question est complexe et nécessite des développements plus amples que ce que nous avons pu fournir dans ce travail[1559]. Nous y reviendrons brièvement dans la conclusion. Il n'en demeure pas moins que dans cette sorte d'« expérience qui précède l'expérience » dont les deux œuvres se réclament, il en va d'une « disposition » du sujet, une manière nouvelle de concevoir la pensée, ce que les deux philosophes appellent le « chez soi ».

Se référant à l'éthique levinassienne en particulier, Alain Badiou demande s'il n'est pas question ici d'une forme de religiosité, ou ce qu'il appelle un « discours pieux sans piété ». Le « dévouement infini » à l'autre qu'elle appelle ne serait en tout cas pas de la philosophie. En consonance avec les remarques de Derrida dans « Violence et métaphysique », Badiou écrit : « Au vrai, il n'y a pas de philosophie de Levinas. Ce n'est même pas la philosophie "servante" de la théologie : c'est la philosophie (au sens grec du mot) *annulée* par la théologie, laquelle du reste n'est pas une théo-logie (nomination encore trop grecque, et qui suppose l'approche du divin par l'identité et les prédicats du Dieu), mais, justement, une éthique. »[1560] Ce que Badiou dit en fait, c'est que l'éthique levinassienne se revendique d'une expérience de pensée qui contraste avec la manière grecque de concevoir la connaissance philosophique, qui supposait un détachement ou une position de surplomb face au réel pris comme objet, ce, bien qu'une telle formulation n'aurait pas encore été celle des philosophes grecs. Ni Levinas, ni Derrida ne s'objecteraient à une telle interprétation de leurs démarches, qui n'avaient pas spécialement pour but le savoir[1561]. Nous avons vu Levinas critiquer la violence du raisonnement ontologique, alors que Derrida ne croit

[1559] On peut consulter au sujet de cette forme nouvelle de matérialisme le texte de Catherine Malabou, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Paris, Galilée, 2009.
[1560] Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris, Nous, 2003, p. 46-47.
[1561] Ce que Levinas dit clairement dans la discussion mentionnée d'*Autrement que savoir* et que nous étayerons plus bas.

pas à la pureté du regard théorétique, et ne souscrit pas au principe d'identité qui le soutient. Il reste pour nous que Badiou voit dans l'éthique levinassienne une nouvelle expérience de pensée qui n'est pas intelligible selon lui en dehors de la foi, et cette question se pose aussi à propos de Derrida, question qui s'est avérée impossible à résoudre. Nous l'avons vu brièvement, « foi et savoir », pour reprendre un de ses titres, sont pour Derrida intrinsèquement liés. Levinas préfère la thématique du sensible à celle de la foi, la spiritualité relevant chez lui de la proximité à l'autre humain. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, l'expérience autre de pensée à laquelle invite leur œuvre semble être une affaire de langage, ou encore d'écriture.

2.2.1 Souffrance et jouissance

Levinas, qui consacre de très belles pages à l'analyse du phénomène de la souffrance, refuse de voir quelque sens que ce soit dans cette épreuve, à moins qu'on ne l'entende comme souffrance pour l'autre. Son analyse de ce phénomène lui fait dire que l'être pour autrui n'est pas naturel mais suppose le malaise ou le déchirement du moi par l'autre. En témoigne d'abord son analyse des affects ontologiques de honte et de nausée, sa méfiance des « bons sentiments », ou encore l'accent mis sur la souffrance et la persécution. D'où la violence du langage hyperbolique d'*Autrement qu'être* pour en rendre compte et le malaise que cela a pu susciter. La pensée derridienne fait montre d'une conversion semblable de la sensibilité, qui n'est pas la même cependant. Bien que Derrida n'aborde pas la question de la subjectivité comme telle, les thématiques du propre et de la demeure qui y alludent occupent une place importante dans son œuvre. Nous avons suggéré dans la deuxième partie que ses écrits autobiographiques concourent à une pensée aporétique de la subjectivité qui s'effectue comme mise à distance de soi. L'écriture permet au philosophe de se détacher de ce qu'il conçoit comme une fatalité de l'appartenance. Notre étude de « Circonfession » a permis de voir le plaisir que cette mise à distance de soi, ou la

déconstruction du propre, procure au philosophe, dont rend compte l'allusion fréquente à la sexualité. On assiste littéralement dans ce texte à un passage du corps qui souffre au corps qui jouit. Par là s'annonce une différence avec la démarche de Levinas, car nous l'avons vu, on assiste plutôt dans l'œuvre levinassienne à un mouvement contraire; la sensibilité comme jouissance des œuvres d'après-guerre où l'amour érotique est le prototype de la relation à l'autre se meut dans *Totalité et infini* en Désir métaphysique pour faire place dans les écrits ultérieurs à l'amour-charité; certains ont même rapporté la sensibilité vulnérable d'*Autrement qu'être* à la passion christique[1562].

Comment entendre cette différence de ton entre les deux oeuvres ? Nous avons déjà suggéré que cela tient au rapport différent que les deux philosophes ont à l'écriture (nous y reviendrons plus bas) ainsi qu'à l'intérêt de Derrida pour la littérature, étant donné sa force subversive. Lors d'un entretien avec le théoricien américain Derek Attridge portant sur la place de la littérature dans son œuvre, Derrida affirme explicitement que le travail de déconstruction a partie liée à ce qu'il appelle en anglais une expérience de « *enjoyment* », qu'il traduit par « jouissance » ou plaisir, bien qu'il consente ne pas savoir si ces mots français correspondent tout à fait à ce qu'il tente de décrire. « La déconstruction a peut-être pour effet, sinon pour mission, de libérer de la jouissance interdite. Voilà de quoi il faut prendre son parti. C'est peut-être cette jouissance qui irrite le plus les adversaires de la "déconstruction". »[1563] Par-delà cet enjeu terminologique et la question de la traduction qui s'y fait entendre, il ressort de cette remarque que Derrida tient clairement à mettre la démarche de la déconstruction sous le signe de la jouissance. Si cela peut résonner, à certains égards au moins, avec l'emphase levinassienne dans

[1562] Voir David Brezis, « Messianisme et pensée sacrificielle », *Europe. Revue littéraire mensuelle*, « Emmanuel Levinas », no. 991-992, nov.-déc. 2011, p. 242-268.
[1563] Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle littérature », *op. cit.*, p. 274.

les textes de l'après-guerre sur la joie de vivre qui prend à contre-pied l'extase heideggerienne, ou encore l'amour érotique, il nous semble qu'il y a chez Derrida une dimension de jeu, de dépense – on pourrait peut-être y voir un clin d'œil à Nietzsche et à Bataille, mais ce serait trop hasardeux pour nous de nous avancer sur ce terrain – qui manque à Levinas. Notre argument est qu'on a alors l'impression que Levinas tente de réprimer cet aspect jouissif qui perd de l'importance dans son œuvre (et lorsqu'il en est question, c'est pour dire qu'il ne faut pas le confondre avec le plaisir étant donné la connotation psychanalytique qui s'y attache), alors que chez Derrida les deux pôles affectifs coexistent, ce qui rend son geste d'autant plus insaisissable.

2.2.2 Une pensée mélancolique ?

Comment entendre en effet les deux registres affectifs qui coexistent dans les textes derridiens, la jouissance et la souffrance ? Michal Ben-Naftali, qui s'intéresse également à l'aspect affectif de la déconstruction, demande si la mélancolie n'était pas la disposition affective de la déconstruction. Est-ce en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut de la jouissance? Derrida répond selon la manière elliptique qu'on lui connaît à cette suggestion : « Oui, il y a un affect mélancolique de la déconstruction. Je répète toujours que la déconstruction est l'affirmation d'un "oui, oui". Mais pour dire "oui, oui", on dit aussi "oui" en réponse à un "non". Je dis "oui, oui et oui" *contre* la mélancolie, *contre* la perte, *contre* la philosophie du manque, de la négativité, du deuil, etc. Il y a du deuil dans la déconstruction bien sûr, c'est une pensée endeuillée et, en même temps il y a quelque chose qui va contre le deuil et contre la mélancolie. Il existe les deux. »[1564] Il semble de la sorte acquiescer à l'acception psychologique de la mélancolie que lui prête Michal Ben-Naftali. Or Maël Renouard, à partir d'une étude du geste de pensée d'Alain Badiou, propose une autre acception de la mélancolie, à l'œuvre dans

[1564] Jacques Derrida et Michal Ben-Naftali, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 66.

une certaine littérature « d'après laquelle elle est l'affect le plus intense, le plus profond, mais précisément pour cela, le plus insaisissable, celui dont on tente de rejoindre le secret en l'exprimant par une ambiguïté qui réunit les deux pôles de l'affectivité, la joie et la douleur. »[1565] Une telle compréhension « littéraire » de la mélancolie qui met de l'avant son caractère insaisissable, tantôt joie, tantôt souffrance, nous semble convenir à la syntaxe indécidable de la déconstruction, ce *« double-bind »* caractéristique des notions éthico-politiques du philosophe, à la fois possibles et impossibles. Sylviane Agacinski et Jean-Luc Nancy écrivent à ce sujet dans l'article que le *Dictionnaire des philosophes* consacre à Jacques Derrida : « On n'a peut-être pas assez considéré combien cette pensée s'attachait à dire la condition de la jouissance et du deuil (indissociablement), c'est-à-dire aussi du désir. »[1566]

La notion derridienne du deuil rend bien compte de cette ambiguïté essentielle de sa pensée, où résonnent à la fois la gravité de la mort et l'affirmation de la vie. Dans les témoignages réunis dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, Derrida conçoit à chaque fois la mort d'un ami comme une fin de monde, mais à chaque fois le monde se remet, survit à cette perte de l'ami[1567]. Dans un de ses derniers entretiens, le philosophe nous laisse sur la notion de « survie », comme si c'était ce qu'il souhaitait que l'on retienne de son œuvre. Tout ceci nous permet de préciser une remarque que nous avons faite en conclusion de la section consacrée à la relation du philosophe au judaïsme. Nous avions alors songé à l'affect de nostalgie pour rendre compte de sa manière singulière de « tourner autour » de sa judéité, ce à quoi prêtait son mot « nostalgérie », sachant néanmoins que cet affect ne convenait pas tout à fait. Maël Renouard

---

[1565] Maël Renouard, « Les mondes crépusculaires : Alain Badiou et la mélancolie », *Critique*, tome 63, no. 719, avril 2007, p. 303.
[1566] Sylviane Agacinski et Jean-Luc Nancy, « Jacques Derrida », dans Denis Huisman (dir.), *Le dictionnaire des philosophes*, 2ème édition revue et augmentée, 1993, p. 540.
[1567] Voir François Cuisset, « L'ami, le texte, le monde : vies de Jacques Derrida », *Critique* , tome 60, no. 689, oct. 2004, p. 770.

tient à distinguer « la nostalgie [qui] se comprend comme un manque » de « la mélancolie [qui] se conçoit en relation à une absence de sens »[1568]. Le caractère « insensé » de la pensée derridienne a été noté par plusieurs commentateurs, étant entendu que cela ne doit pas être pris pour du « non-sens ». Ginette Michaud suggère qu'il en va de plus d'un sens, « plus de sens », voire « plus que sens », et que le sens serait à entendre chez Derrida davantage du côté de la jouissance que de la signification[1569]. Alain Beaulieu dit de la thématique derridienne de l'impossible qu'elle échappe à toute quête de sens. C'est ce qui marquerait selon lui la différence fondamentale entre la démarche de la déconstruction et la pensée éthique de Levinas. Cette quête de l'impossible rapprocherait selon lui Derrida de Blanchot, ce que nous avons aussi suggéré plus haut. Comme il s'agira de le montrer plus bas, Derrida recourt à la littérature et à la psychanalyse pour questionner la tradition philosophique ainsi que l'héritage biblique.

2.3 Le tremblement, une fois encore

L'œuvre de Levinas s'organise à partir d'un engagement sans réserve envers l'humain que la tradition philosophique aurait perdu de vue, et qui prend ses sources dans la vision de l'humain véhiculée par les Écritures. Le propre du sujet humain est d'être habité par une inquiétude pour l'autre. Il est même arrivé à Levinas de dire que « l'homme c'est l'Europe et la Bible »[1570]. On ne pourrait pas en dire autant de Derrida, attentif aux contradictions qu'il perçoit dans la tradition abrahamique. La morale qui est véhiculée par les écrits saints repose sur des valeurs d'autorité, de

[1568] Maël Renouard, « Les mondes crépusculaires… », *op. cit.*, p. 305 et p. 306.
[1569] Ginette Michaud, « Entretien avec Ginette Michaud autour de *Tenir au secret* (Derrida, Blanchot) », réalisé par Mathilde Branthomme, Post-scriptum.org, consulté le 25 janvier 2014, p. 9.
[1570] «"Je dis parfois : l'homme, c'est l'Europe et la Bible, et tout le reste peut s'y traduire".» Emmanuel Levinas, *Emmanuel Levinas, « Qui êtes-vous »,* Entretien avec François Poirié, Paris, La Manufacture, 1987, p. 136. Cité par Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, *op. cit.*, note 38, p. 286.

sacrifice et d'anthropocentrisme ; elle accorde une primauté aux figures masculines et prône la croyance en une vérité unique. Sans renier cet héritage, la pensée de la déconstruction puise cependant à des sources hétérogènes. Il n'empêche que cette relation, ce « rapport sans rapport » à la tradition judéo-abrahamique, demeure structurante pour son geste philosophique, telle qu'en témoigne la discussion sur la mélancolie :

> Oui, la déconstruction c'est une histoire entre les frères-fils d'Abraham et c'est une histoire du fratricide entre les frères-fils d'Abraham. Et c'est également une histoire qui se noue entre le fratricide abrahamique et le reste du monde qui n'est pas abrahamique […]. Une histoire entre l'abrahamique, le non-abrahamique et la raison en ce qu'elle est ni abrahamique, ni non abrahamique, c'est-à-dire en tant qu'elle se déploie en rationalité technique. La question de la "déconstruction" est donc là au cœur de toutes ces mélancolies, en ce qu'elles sont toujours en rapport à un avenir, à un monde où peut-être les religions abrahamiques ne domineront plus[1571]…

Nous y avons brièvement fait allusion dans la seconde partie, à propos du texte de la conférence « Foi et savoir », où le philosophe fait un rapprochement entre le discours religieux et le discours scientifique. Ce texte donne un aperçu de cet entrecroisement chez lui entre différents registres de pensée, ce qui concourt à la logique de l'indécidabilité qui fait la particularité de sa démarche[1572]. Pour en rendre compte, nous nous rapportons à l'épreuve de « tremblement » sur laquelle s'achève sa discussion de l'affect mélancolique de la déconstruction, tremblement dont nous avons par ailleurs souligné les connotations religieuses plus tôt dans cette troisième partie. Cela nous permet de revenir à la question du sujet soulevée au tout début du premier chapitre.

Rappelons le contexte de la discussion. La question à la source de la réflexion levinassienne est celle d'une relation à l'autre qui échappe à l'objectivation théorique et à la domination politique; l'objectif étant de mettre fin à la neutralisation de l'altérité dans la tradition philosophique. Cela oblige selon lui à revoir la notion du sujet. Or l'enjeu pour Derrida est moins celui de l'élaboration d'une nouvelle pensée du sujet que de bouleverser la disposition du langage

[1571] Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 66.
[1572] Son texte *Surtout pas les journalistes* témoigne d'un croisement semblable.

métaphysique afin de sortir du mode de pensée par oppositions. Nous avons vu avec le questionnement de la justice que toutes les formes de vérité et de sens ne peuvent selon lui être que provisoires. Or, c'est au nom de la finitude et de la mortalité du moi et de l'autre que ce questionnement est engagé. Alain Beaulieu rend bien compte des projets différents des deux philosophes : « Là où Levinas tente de dépasser la métaphysique de la présence en direction d'une métaphysique de l'altérité, Derrida souhaite plutôt déconstruire la métaphysique en annonçant l'impossible clôture de la métaphysique. »[1573] Il s'agit pour Derrida « de s'essayer à frayer des voies dans la langue »[1574], comme le remarque aussi Mireille Calle-Gruber. C'est ce qu'elle appelle par ailleurs « la distance généreuse », pour signifier qu'il en va dans cette démarche d'une ouverture à l'autre.

Ce travail de redistribution du *logos* – dont nous avons souligné l'enjeu de spatialité –, n'est pas sans lien avec la question du sujet[1575], même si Derrida emploie plutôt, lui, la terminologie du « propre ». Rappelons que le soi, c'est une affaire de demeure, ce qui est par ailleurs le sens premier du mot grec « *ethos* ». Derrida écrit au sujet de la demeure dans l'essai consacré à l'*Instant de ma mort* de Blanchot, où il est question de la limite indécidable entre témoignage et fiction : « C'est de cette nécessaire mais impossible demeurance de la demeure que je tenterai de parler. »[1576] La problématique du sujet s'inscrit en effet chez lui dans une optique autobiographique, dont nous avons souligné l'aspect fictionnel et fantasmatique. Nous avons suggéré que la question du sujet participe d'une expérience d'écriture où il s'agit notamment de s'inventer une autre forme d'appartenance et d'identification. Sylviane Agacinski et Jean-Luc

[1573] Alain Beaulieu, « La dette calculée de Derrida envers Lévinas », *op. cit.*, p. 193.
[1574] Mireille Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, *op. cit.*, p. 11.
[1575] Précisons que si pensée du sujet il y a dans l'œuvre derridienne, cela n'est jamais explicite. Le philosophe se méfie plutôt de cette thématique.
[1576] Jacques Derrida, « Demeure. *Fiction et témoignage* », *op. cit.*, p. 14.

Nancy mettent en garde à cet égard contre le fait « de recevoir l'idée de "propre" comme un effet de style. Le lecteur qui veut mesurer les enjeux de cette pensée doit donc être attentif à ce qui se joue dans cette écriture… »[1577]. Mireille Calle-Gruber emploie le mot « tremblement » pour rendre compte du bouleversement « séismique » du *logos* qu'entreprend Derrida pour s'y frayer un « chez soi », si l'on peut dire ainsi; « travail de minage et de déminage de la langue », dit-elle encore. Nous reproduisons un long passage d'elle qui rend bien compte de tous les aspects qui s'entremêlent pour donner lieu à la subjectivité derridienne : théoriques, autobiographiques et esthétiques. Il permet de voir que cette question du style – car en effet, le « ton » auquel nous nous affairons depuis un moment déjà, c'est aussi cela – est irréductible au narcissisme que certains y ont vu. Mireille Calle-Gruber rend compte de l'allocution que le philosophe a prononcée peu de temps avant sa mort à la Fondation Valerio Adami en sa qualité d'ami du peintre :

> Et comme à son habitude, il était tout au tremblement, c'est-à-dire à la nécessaire défaillance et au non-savoir, notamment à cette vérité selon quoi "l'artiste est quelqu'un qui ne devient artiste que là où sa main tremble, c'est-à-dire où il ne sait pas, au fond, ce qui va arriver ou ce qui va arriver lui est dicté par l'autre".
> Derrida, ce jour-là, fit une fois encore le tour du lexique, de tout le tremblement, ses métaphores, ses catachrèses, la tradition du mystère abrahamite, sans passer sous silence la peur du tremblement qui lui arrivait, désormais, par les effets d'une chimiothérapie. En faisant ainsi l'état de l'ébranlement de l'ipséité, du séisme *dans la langue* du sujet, c'est à l'approche du tout autre "ma mort" qu'il s'essayait. À l'"adieu".
> Ce tremblement […] est l'autre nom de la déconstruction[1578]…

Et Jacques Derrida maintenant de dire ce dont il s'agit dans cette épreuve du tremblement :

> [I]l est vrai que le mot "tremblement" s'est souvent imposé à moi, et pas seulement comme une citation de *Crainte et tremblement*, ou même de Patocka qui parle aussi du *tremendum* – il y a une tradition, chrétienne en particulier, de la crainte et du tremblement, et il y a une citation biblique (Psaumes 48, 7). Mais, dans ce mot, je pense souvent au séisme, c'est-à-dire au tremblement de terre et pas seulement au tremblement de mon corps devant l'effrayante décision à prendre, devant

[1577] Voir Sylviane Agacinski et Jean-Luc Nancy, « Jacques Derrida », *op. cit.*.
[1578] Mireille Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, *op. cit.*, p. 10. Lors de son allocution prononcée à la cérémonie d'incinération de Maurice Blanchot, c'est en recourant au mot de tremblement que le philosophe dit son émotion de parler de la mort de son ami. Voir « À Maurice Blanchot », *op. cit.*, p. 323.

> l'impossibilité de prendre une décision, trembler de peur, de froid, de frayeur. Autrement dit je ne pense pas uniquement au tremblement du moi, mais au tremblement du sol, de tout le sol, de la fondation, au tremblement de terre comme effondrement du sol, du fondement, du *Grund*, un tremblement survenant tout à coup, et là où on ne sait plus sur quoi se reposer. Et ça, c'est la situation typique de la déconstruction. La déconstruction, c'est quand *ça se déconstruit*. Tout d'un coup, il n'y a plus de fondement, il n'y a plus d'axiomes sûrs, il n'y a plus de terrain sûr, *die Welt ist fort*, le monde lui-même, le monde comme terre, comme sol fondateur, n'est plus sûr. Je pense que l'on ne commence à penser qu'au sein de ce tremblement. Mais je dirai aussi que cette expérience est toujours une expérience de responsabilité[1579].

Nous l'avons dit plus haut, la démarche éthique ou politique de la déconstruction, c'est un travail de répartition de la langue. Or, comme le précise Évelyne Grossman, cela consiste moins en « l'invention de vocables que d'une syntaxe paradoxale qui met les mots en équilibre instable et les ouvre […] sur une multiplicité de sens en suspens », « ce qui implique aussi "de nouvelles et rigoureuses distinctions, toute une redistribution des espaces" »[1580], tel le partage entre la littérature et la philosophie que nous avons constaté. Ce travail *sur* la langue (une espèce de corps ou seconde demeure), *de* la langue (car c'est autant la langue qui travaille Derrida) nous l'avons dit éthique et politique, bien que cela ne soit pas de l'avis de tout le monde[1581].

Nous avons vu avec le texte *Donner la mort* que ce qui intéresse Derrida dans l'épreuve chrétienne de la responsabilité, c'est la frayeur à la source de la foi, précisément le *mysterium tremendum*. Il s'agit pour lui de montrer que cette épreuve demeure fondamentalement indécidable. Il est impossible de savoir d'où provient l'appel, l'injonction à la responsabilité, et on ne comprend pas trop ce qu'il en est de cet « autre en moi qui décide ». Son texte *L'animal que donc je suis* le montre clairement, Derrida se méfie des notions de subjectivité, d'intériorité, ou de conscience, qui excluent des formes de vie qui ne sont pas réflexives. Il demande s'il n'y avait pas une forme de pensée dans le regard du chat. C'est donc l'ensemble du « sol »

[1579] Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 48.
[1580] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 49 et p. 50.
[1581] Pensons à Richard Rorty et à Henri Meschonnic notamment. Se référer pour la critique de Rorty à l'article de Benjamin Boudou, « La traversée du politique : Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action », *op. cit.*, p. 215.

métaphysique qu'il faut disposer autrement, et cela passe par le travail de l'écriture. Il faut une nouvelle conceptualité pour ouvrir à des expériences autres de la responsabilité, de l'amitié et de la politique, affirme-t-il encore dans *Politiques de l'amitié*, où il s'en prend encore une fois au phallogocentrisme de la tradition philosophique, ce qui l'amène à se dissocier de pensées qui lui sont proches à plusieurs égards. Cela est le cas de la pensée blanchotienne de la communauté, ainsi que de l'humanisme levinassien, trop attachés au motif judéo-chrétien de la fraternité. D'où sa formule énigmatique « tout autre est tout autre » qui vise à problématiser le lien dans la pensée levinassienne entre autrui et Dieu. « "Tout autre est tout autre", ai-je un jour répondu à Lévinas, dans une formule peu traduisible, peut-être perverse et dont les enjeux ne sont pas maîtrisables. Elle rassemble et la fidélité et la résistance possibles au discours lévinassien. »[1582] La notion d'altérité s'accorde plutôt chez Derrida à l'inconnu et au secret.

2.3.1 L'intériorité, au lieu du secret

Tout porte à croire que c'est en fin de compte ce motif du secret qui est la clé des questions que nous cherchons à élucider ici, bref de l'éthique du sujet. Le secret, enjeu commun à l'autobiographie, à la religion, et à la littérature, organise le propos de la quasi-totalité des textes que nous avons discutés dans le chapitre précédent, nouant ensemble plusieurs thèmes que nous avons laissés en suspens, tant la question en jeu est complexe, et qui tiennent tous à la relation de la déconstruction à la religion. Bien que le philosophe s'en défende, il en va dans le secret, nous semble-t-il, d'une forme retorse d'intériorité. Nous renvoyons à un long extrait de *Donner la mort* censé discuter de l'épreuve chrétienne de la responsabilité comme tremblement. Or c'est du secret qu'il traite. Il permet un aperçu de ce lien complexe que nous venons de suggérer entre les

[1582] Jacques Derrida, « Derrida avec Lévinas : entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », *op. cit.*, p. 33.

thèmes du secret, du nom propre et de Dieu notamment. En bref, il est question de toutes ces notions que la déconstruction soumet à la question, la subjectivité, la conscience ou l'intériorité. Nous l'avons vu, dans la tradition chrétienne le tremblement correspond à l'intériorisation de l'idée du Bien. Devant l'infinité de Dieu le sujet se sent impuissant, d'où le tremblement. Derrida ne semble pas partager cette idée d'un Dieu tout puissant « doué d'attributs tels que la paternité et le pouvoir de percer le secret, de voir l'invisible »[1583]. Ceci ne l'empêche pas de s'intéresser à la structure de cette expérience :

> Il faut cesser de penser à Dieu comme à quelqu'un, là-bas, très haut, transcendant et, de plus – par-dessus le marché, justement – capable, mieux que tout satellite tournant dans l'espace, de voir au plus secret des lieux les plus intérieurs. Peut-être faut-il, en suivant l'injonction judéo-christiano-islamique mais aussi en risquant de la retourner contre cette tradition, penser Dieu et le nom de Dieu sans cette représentation ou cette stéréotypie idolâtrique – et dire alors : Dieu est le nom de la possibilité pour moi de garder un secret qui est visible à l'intérieur mais non à l'extérieur. Dès qu'il y a cette structure de conscience, d'être-avec-soi, de parler, c'est-à-dire de produire du sens invisible, dès que j'ai en moi, *grâce à la parole invisible comme telle*, un témoin que les autres ne voient pas, ce qui est donc *à la fois autre que moi et plus intime à moi que moi-même*, dès lors je peux garder un rapport secret avec moi et ne pas tout dire, dès qu'il y a du secret et du témoin secret en moi, et pour moi, il y a ce que j'appelle Dieu (il y a) que j'appelle Dieu en moi, (il y a que) je m'appelle Dieu, phrase difficile à distinguer de "Dieu m'appelle", car c'est à cette condition que je m'appelle ou suis appelé au secret[1584].

Derrida nous semble décrire ici la structure de la conscience clivée de l'intérieur. La conscience est disposée comme hétéro-affection, comme s'il s'agissait d'une altérité qui obligeait du dedans tout en venant du dehors. Le secret évoque l'intériorité disposée à l'autre; Dieu serait le nom de la loi qui appelle, de cette voix intime qui se donne comme une loi extérieure. Nous retrouvons ainsi la topologie de l' « enclave » discutée plus tôt, ce corps étranger qu'est en fin de compte mon cœur, pour reprendre cette belle et troublante idée de Nancy. Cela fait aussi penser à l'idée levinassienne d'inspiration comme respiration, voulant que l'appel à la bonté, s'il n'origine pas en moi, passe néanmoins par ma bouche. Nous avons vu Levinas recourir au motif de l'« incarnation » pour rendre compte de la structure hétéronome du psychisme. Derrida se méfie

[1583] Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 146.
[1584] *Idem*, p. 147.

de cette thématique chrétienne de l'incarnation, ce qui est par ailleurs le cas de Levinas également, chez qui l'incarnation désigne moins l'idée chrétienne de l'unité de l'âme et du corps, que la structuration diachronique de la sensibilité (l'Autre dans le même qu'est le psychisme)[1585]. On peut en effet se demander si le secret derridien n'est pas proche de cette structure hétéronomique à l'œuvre dans l'idée levinassienne de l'incarnation.

Toute la difficulté dans le cas de la déconstruction est de savoir comment se produit cette disposition vers l'altérité. Nous ne cessons de revenir en boucle à cet appel à la source de la déconstruction, le « oui » qui fait advenir le questionnement philosophique, ce qui est sa manière de poser la question de la responsabilité. Derrida insiste – ce qui est aussi le cas de Levinas par ailleurs – pour distinguer cette notion hétéronome de responsabilité du dogme judéo-chrétien. Pour Levinas, Dieu se révèle dans la relation interhumaine. À la différence de celui-ci, Derrida entend montrer qu'on ne sait pas ce qu'on appelle Dieu. D'où ces affirmations qui laissent pantois, telles « (il y a) que je m'appelle Dieu » dans le passage cité plus haut. Il y aurait dans cette façon inusitée de se prendre pour Dieu, le prophète Élie, etc., de la « folie », risque Jacob Rogozinski. « Il était fou, que l'affaire soit entendue – et nous étions tous fous avec lui. Sa pensée était folle de part en part : folle de justice, et folle d'écriture, folle de dates, de noms et de secrets, folle de son idiome et de sa signature, folle de deuil et surtout folle de lui, de "Jacques Derrida". C'est-à-dire folle de Dieu. […] *folie de Dieu* qui serait aussi une folie du Nom. »[1586] Nous venons de le suggérer, Dieu serait l'autre nom du secret dans la pensée de Derrida, où se laisse entendre le rapport au nom, à l'appellation, au « oui » qui conditionne toute parole et tout nom. « Cette entame du tout-autre, cette greffe de Dieu dans le nom de Derrida, ce serait sa vérité

[1585] Voir sur cette question Marc Faessler, « L'intrigue du Tout-autre. Dieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », dans Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Levinas*, *Les cahiers de la nuit surveillée*, no. 3, Paris, Éditions Verdier, 1984, p. 144.
[1586] Jacob Rogozinski, « Le tournant de la générosité », *op. cit.*, p. 162.

secrète ou l'une de ses vérités : un indéconstructible de la déconstruction, l'un de ses points de défaillance, un "lieu exposé, vulnérable, invisible à celui qui accumule toutes les ruses". Son *talon* disait-il…»[1587] Or, poursuit Rogozinski, « il y a, l'on devait s'y attendre, *plus d'un nom*. Dire « Dieu », c'est déjà le déconstruire »[1588]. Façon de dire aussi que la pensée derridienne de la responsabilité puise à des sources multiples, aux traditions judaïque et chrétienne (et musulmane), à Nietzsche, la pensée heideggérienne de l'être, l'éthique levinassienne, la littérature (Mallarmé, Artaud, Joyce, Blanchot, Jabès, Celan), la psychanalyse, d'où l'énigme qui entoure le secret et le vertige que cette pensée produit chez le lecteur.

2.3.2 Des pensées « folles »?

Derrida ne serait pas le seul « fou » de sa génération. C'est une disposition qu'il partagerait avec plusieurs philosophes et littéraires du 20ème siècle, soutient Évelyne Grossman dans son livre *L'angoisse de penser* : « Voilà sans doute ce que donnent à lire ces textes du XXe siècle : des subjectivités en constant déplacement, sans point d'énonciation fixé, un "je sans moi" dit Blanchot… ». Elle avance la notion de « désidentification »[1589] pour rendre compte de cette expérience d'écriture qu'elle constate à l'œuvre notamment chez Blanchot, Levinas, et Derrida,

[1587] *Idem*, p. 166.
[1588] *Idem*, p. 163.
[1589] Évelyne Grossman, *Défiguration. Artaud, Beckett, Michaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004, p. 114. On y lit à propos de cette « défiguration » qu'elle aperçoit à l'oeuvre dans ces écritures : « La défiguration chez eux est ce mouvement de réinvention d'un soi vivant dans l'écriture, un soi qui ne sombre ni dans la folie dissolutrice ni dans la crispation narcissique, qui ne succombe ni au mirage des formes ni à la séduction mortifère de l'informe. Alors l'identité y devient *désidentité*. Il s'agit à la fois de défaire l'identification narcissique à une forme qu'on immobilise, une image-mirage statufiée (mon père, ma mère, cet autre en face de moi qui me ressemble, cet homme/femme que j'incarne) et d'inventer les figures plurielles, provisoires, d'une identité en mouvement : *des* identités. À la fois une et plus qu'une. » Cela nous semble bien décrire cette invention de soi que nous avons vue chez Derrida et qui se disperse en plusieurs lieux. C'est ce que s'est employé à montrer le deuxième chapitre « Sans demeure ».

confrontés chacun à sa façon à la « pensée de l'angoisse d'être ». « Dans l'approche assumée du risque de la folie de la pensée (*dans* la pensée) qui caractérise les écritures de XXe siècle, c'est toute l'évolution des subjectivités modernes qui se donne à lire : celle qui conduit de l'angoisse de penser à l'invention de nouvelles désidentités où inlassablement se recrée un sujet pluriel et pourtant un, – un sujet provisoire, fragile mais aussi et en même temps, tenace, résistant. »[1590] Ce sont des expériences littéraires fondées sur une émotion, l'angoisse, et on peut penser que le recours à cet affect qui donne lieu à la pensée et à l'écriture, n'est pas fortuit. Allusion alors évidente au geste heideggerien.

Évelyne Grossman constate que cette angoisse à la source de ces trajectoires intellectuelles a donné lieu chez chacun à des stratégies d'écriture particulières. Elle évoque le désir levinassien de s'évader de l'être dès l'essai de 1935, « évasion folle », dit-elle. Aussi qualifie-t-elle l'écriture de Derrida de « *borderline* », pour qui il s'agit d'inventer une langue à la jonction de la vie et de la philosophie qui puisse dire le voisinage de la pensée et de l'impensé ou encore de la raison et de la folie. Si, on ne peut ignorer la connotation psychologique, pathologique de ce terme, la théoricienne remarque que Derrida détourne le mot « folie » de l' « usage psychiatrique et psychanalytique pour suggérer l'affrontement concerté de sa pensée aux risques de l'instabilité, de l'intenable, voire de la déraison »[1591]. D'où la « topologie folle » de cette pensée, le nouvel espace que son écriture déploie afin d'inventer ce non-lieu à partir duquel questionner la philosophie, qui fait fi des frontières, bouleverse les distinctions entre dedans et dehors ou intérieur et extérieur, et où la partie est plus grande que le tout. Nous avons en effet vu le philosophe vampiriser les textes étudiés, subvertir de l'intérieur les discours, afin d'éveiller les

[1590] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 37 et p. 38. Voir aussi Thibaut Chaix-Bryan, « L'angoisse de penser », *Acta fabula. Revue des parutions*, vol. 9, no. 3, mars 2008, URL : http://www.fabula.org/revue/document4029.php, page consultée le 6 janvier 2014.
[1591] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 46.

possibilités de pensée qui y gisent déjà ou en ouvrir de nouvelles, bref frayer d'autres voies à la pensée, pour reprendre les mots de Mireille Calle-Gruber. Sarah Hammerschlag pointe à cet égard vers le principe judaïque de l'élection, et l'on peut penser aussi à la notion chrétienne de responsabilité, que Derrida infléchit à sa manière[1592]. Évelyne Grossman est sensible plutôt à ce jeu affectif de la déconstruction, au « mouvement désirant » que nous avons évoqué dans l'introduction de la deuxième partie, d'un Derrida qui se love dans son geste de mise à distance de soi, y envoûtant le lecteur, ce qui « ne va pas sans une déclaration de responsabilité »[1593]. E. Grossman donne en exemple les commentaires par Derrida d'Antonin Artaud :

> Exemplaires entre tous, les commentaires que donna Derrida des textes d'Artaud : brillante démonstration de cette provisoire et joyeuse dissociation de soi dans l'écoute du texte de l'autre qui lui permet d'écrire non pas *comme* Artaud mais de *s'*écrire *à travers* l'écriture d'Artaud. Et de même, ses lectures de Ponge et de Blanchot. […] Dans ce soulagement de ne plus être "rivé à soi", comme dit Levinas, cette sortie temporaire du sujet identitaire, intentionnel et conscient, celui qui croit savoir ce qu'il dit quand il écrit, il y a sans doute un enivrant sentiment de légèreté : provisoirement, j'abandonne tout droit de propriété sur une pensée qui dès lors n'est plus seulement la mienne. D'où sans doute la virtuosité, le brio de ces écritures qui coulent en *volent* (littéralement et dans tous les sens), – le risque aussi d'une exaltation parfois surchauffée (l'ivresse du dernier Derrida qui parfois s'épuise, écrit trop).
> Et si ces moments suscitent à leur tour chez le lecteur de tels émerveillements de lecture c'est que ce qu'il lit n'est plus seulement l'écriture d'un individu donné (ainsi, lui, Jacques Derrida en 1977 ou 1986) mais d'abord l'invite à une commune expérience de désubjectivation jubilatoire où *Je pense hors de Moi*[1594].

Autant dire ici notre expérience de lectrice. Certainement, ces deux œuvres les lit-on avec nos tripes. Il n'y a pas de doute quant à notre enlisement dans la honte nauséeuse à laquelle nous a obligée Levinas dès le premier texte. Le quotidien a depuis pris un tout autre sens, manger, avoir un lit douillet où se reposer la tête sont désormais empreints de gravité. Difficile de ne pas baisser la tête et d'être saisie de honte lorsqu'on croise un sans-abri. Quant aux descriptions de la maternité, de la peau mise à l'envers et déchirée par l'autre, pour traiter de la subjectivité

[1592] *Cf*. Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew*, *op. cit.*, p. 246-247.
[1593] Cette dernière expression est de Mireille Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, *op. cit.*, p. 11.
[1594] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 38.

traumatisée dans *Autrement qu'être*, elles furent une de nos expériences de lecture les plus violentes. C'est le malaise d'être comme mouvement vers l'autre que nous retenons de Levinas. Il y a eu aussi la description inégalable de la caresse dans *Le temps et l'autre*, qui effleure le mystère de l'aimée. Les passages pour le moins troublants sur l'intrigue érotique dans *Totalité et infini*, en particulier le portrait qu'il dépeint de la femme, sont néanmoins venus briser le charme.

Cette joie dans la pratique de désubjectivation que décrit Évelyne Grossman, nous l'avons plutôt sentie en lisant Derrida, ce qui va au-delà du texte de « Circonfession ». Il y a eu d'abord la satisfaction, (mais comment ne pas frémir aussi ?) d'assister à cette écriture bâtarde destituant le sujet qui croit tout savoir et performant la défaillance de la langue métaphysique. Il y a eu aussi l'admiration devant ce courage inégalable de s'avouer fragile, ignorant. Et ce serait là l'allure féminine de la déconstruction. Voilà que les choses triviales de la vie font désormais partie de la philosophie. Nous avons quand même connu le désenchantement de voir la femme reconduite à la posture de la danse, à une donnée chorégraphique. Il n'en demeure pas moins qu'on se laisse désormais toucher par le regard des chats, et l'indécidabilité colle à nous comme une deuxième peau – sans doute y avait-il une prédisposition. Ce que nous décrivons peut sembler trivial. Quelle valeur peut-il y avoir à l'expérience affective, personnelle, d'une œuvre ? Rorty, s'il ne nie pas qu'il puisse y avoir une valeur esthétique à la démarche ironique de Derrida, voire même un certain apport heuristique, pense qu'elle ne saurait se qualifier comme posture éthico-politique[1595]. Simon Critchley et Sarah Hammerschlag, pour ne mentionner qu'eux, ne partagent pas cet avis, et pensent plutôt que ces stratégies d'écriture, qui défont l'identité, sont certainement des gestes politiques. En témoigne avec brio le passage d'Évelyne Grossman. Sa force, selon nous, c'est de montrer que la portée éthique de ces oeuvres tient à la sensibilité que leur écriture

[1595] *Cf*. Simon Crtichley, *Ethics, politics, sujectivity*, *op. cit.*.

exprime et interpelle. D'où aussi la fragilité de ces gestes, ce qui fait par ailleurs leur valeur, car ces écritures révèlent un sujet vulnérable, incertain, tremblant. Notre inquiétude, par contre, c'est que la posture politique indécidable de Derrida, ainsi que la passion éthique de Levinas ne rejoignent que les seuls convertis, la crainte que ces écritures emphatiques ne touchent que des lecteurs qui montrent déjà une certaine disposition favorable.

Quoi qu'il en soit, cette question de l'écriture nous permet d'apporter certaines précisions. Nous avons pointé en direction de Mallarmé, Jabès, Kafka, ou Blanchot comme à des sources d'inspiration de l'écriture poétique de Derrida. Or l'influence de Levinas sur Derrida se mesure aussi au niveau du geste d'écriture. On se rappelle l'enthousiasme du philosophe dans l'essai de 1980, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », où il s'émerveille devant la contorsion que l'écriture de Levinas fait subir dans *Autrement qu'être* au discours philosophique, l'articulation du « Dire » et du « Dit » auquel nous avons pointé plus haut. Nous n'avons pas suffisamment insisté sur cet aspect de la démarche de Levinas. Il aurait fallu prêter plus d'attention à sa façon d'écrire ainsi qu'accorder plus d'importance à la place de la littérature dans son œuvre, à ses commentaires de R. Laporte, E. Jabès, P. Celan, et M. Blanchot. On vient juste d'apprendre que Marcel Proust était un de ses compagnons de lecture les plus fidèles durant sa captivité. Peut-être nous sommes-nous contentée d'une lecture un peu trop convenue de l'œuvre levinassienne, laissée emporter par la sévérité, la gravité du ton, laissée désenchanter devant cette prégnance soi-disant judaïque que nous n'arrivions pas à percer…

Il y a d'autres lectures possibles d'Emmanuel Levinas. Nous y avons touché brièvement plus haut avec François-David Sebbah, Jean-Luc Nancy et Danielle Cohen-Levinas autour de l'éros. Jean-Luc Nancy laissait même entendre qu'il y avait dans ses *Carnets de notes* quelque chose d'inédit quant au rapport entre la littérature et la philosophie, frayant la voie pour une autre

approche de la sensibilité. S'intéressant à sa force de dislocation, le livre d'Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, y voit une des écritures les plus audacieuses du 20ème siècle. Il est significatif à cet égard que ce soit plutôt à Levinas que le livre de É. Grossman prête ce « grain de folie » que nous avons plus tôt vu à l'œuvre dans la pensée de Derrida. Elle écrit à propos de Levinas : « Nulle part sans doute comme chez Levinas la sortie de soi, – l'*extase* au sens étymologique –, ne se révèle comme ce qui rôde aux parages de la folie mais aussi comme ce qui, en connaissance de cause, en constitue l'exploration la plus obstinée. »[1596] Sa « folle pensée de l'évasion » ouvre à un autrement de la pensée, dont l'essai *Autrement qu'être* serait le témoignage exemplaire. Elle développe : « tout le travail philosophique et poétique que Levinas élabore peu à peu au cours des années, consiste précisément à déstabiliser l'être, le verbe être, la définition et l'usage que nous faisons du verbe. » « Et c'est toute la langue alors qui *bouge*, qui se met littéralement en mouvement, qui s'arrache à la stabilité, au repos qui lui donnait l'existence en son être. […] c'est bien d'un tremblement de terre qu'il s'agit. L'exigence est bien, rappelons-le, de "désarçonner le langage", de ne jamais laisser la langue ni le lecteur en repos. »[1597] Tout compte fait, c'est peut-être Levinas qui a fait découvrir à Derrida les possibilités inouïes de la langue et de l'écriture.

Fait remarquable, à propos de l'ébauche que nous avons tentée plus haut au sujet de l'amitié personnelle et intellectuelle entre Levinas, Blanchot, et Derrida, c'est Levinas en « lecteur de Maurice Blanchot » qu'Évelyne Grossman invite à découvrir. La littérature de Blanchot aurait permis à Levinas d'explorer le côté « impensable » de la pensée. « Blanchot nous ouvre donc, dit Levinas, à une écriture comme "structure quasi folle"…»[1598]. Cette audace que

[1596] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 17.
[1597] *Idem*, p. 68-69.
[1598] Cité par Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 66.

Levinas dénonce ailleurs comme nihilisme, voilà qu'il la salue dans l'écriture blanchotienne, qui « libère le langage de sa servitude à l'égard des structures où le *dit* se maintient ». On se rappelle que dans la diachronie entre le « Dire » et le « Dit » que déploie *Autrement qu'être*, le « Dire » est cette langue « animée » par l'autre qui permet de dédire le *logos* philosophique, ou le « Dit ». Dans l'essai « Tout autrement » consacré à la pensée de Derrida, Levinas tente aussi des rapprochements entre son usage de la langue et la différ*a*nce derridienne[1599]. Cela donne un aperçu de la complexité des liens qui unissent et séparent les trois penseurs. C'est cette langue vivante, « animée », de Levinas, qui vient de l'autre et porte le moi à autrui, qu'É. Grossman appelle son « grain de folie ».

Or, dans le même texte de 1980 où se lit son admiration pour l'écriture levinassienne, Derrida s'inquiète aussi des écueils qu'il voit dans la pensée de Levinas. Nous avons dit son / notre inquiétude à propos de la place secondaire du féminin dans certains écrits de Levinas. Il y a aussi le motif de la fraternité, récurrent dans sa manière d'envisager la socialité humaine. Si Levinas n'hésite pas à prendre des libertés avec la tradition philosophique, comme le suggère É. Grossman[1600], cela n'est pas le cas des écrits saints qui demeurent une source d'inspiration constante, mais qu'il ne soumet pas au questionnement. Levinas se passionne pour la riche tradition herméneutique que la Bible judaïque a générée. On peut penser à sa lecture talmudique « Et Dieu créa la femme », où Levinas rend compte de deux traditions interprétatives de la Genèse, mais il ne commente pas l'interprétation problématique de la femme dans ces textes. Nous en avons donné un bref aperçu dans la première partie de la thèse. Des expressions telles que « (il y a) que je m'appelle Dieu » seraient impensables sous sa plume. C'est là l'influence de

[1599] *Cf*. Emmanuel Levinas, « Tout autrement », *op. cit*..
[1600] Voir sur une note plus critique le texte de Michael Haar, « L'obsession de l'autre », *op. cit*., p. 525-538.

la littérature sur l'œuvre derridienne. Cette obstination de tout soumettre au questionnement, c'est aussi ça « le motif judaïque » chez Derrida. Or cela est aussi le mouvement désirant de la déconstruction, ce qui contraste avec le sens grave que Levinas donne à la corporéité et à la sensibilité à partir du texte *Totalité et infini*, rompant avec la connotation sensuelle de ses textes d'après-guerre. Le contentement naïf de la vie est désormais rapporté aux choses essentielles de la vie, le pain et la soupe.

Ce genre de phrase, comme par exemple, « je suis le dernier des Juifs » ou encore le prophète Élie, devenu anodin au lecteur de Derrida, Levinas aurait eu peine à l'écrire, et l'aurait mis possiblement sur le compte de ce ludisme esthétique, aux accents nihilistes, qu'il critiquait dans une certaine littérature et l'art contemporains[1601]. On lit dans *De Dieu qui vient à l'idée* : « C'est ce retournement de la crise du sens en irresponsabilité du jeu qui est, peut-être, malgré son ambiguïté, la modalité la plus perversement subtile du fiasco humain. »[1602] C'est une inflexion dans les sciences humaines et les arts qu'il fait ici remonter à Heidegger. Son rapport à la littérature, et à l'art en général, est difficile à saisir, et mérite certainement une étude plus approfondie. Il y aurait notamment lieu d'interroger la place et l'usage de la métaphore dans son œuvre. Le langage n'est jamais jeu chez lui, mais empreint de gravité, de « rectitude », alors que Derrida amène à se demander si l'ordre ludique n'est pas déjà responsabilité. C'est en un sens comme si dans les textes de maturité Levinas avait reculé devant l'originalité de son approche initiale de la sensibilité. Ou n'est-ce pas le véritable sens de la sensibilité humaine, « l'être pour l'autre », qui se révèle plutôt ? L'inflexion de la notion d'amour que nous avons constatée plus tôt, ne désigne-t-elle pas le mouvement de l'être vers l'autre ? Reste que ce mouvement est

[1601] Voir Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 42-62.
[1602] Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 85. Cité par Guy Petitdemange, « L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie : Heidegger-Levinas », dans Jacques Rolland, *Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 48.

marqué par une certaine équivocité, ce dont témoigne le statut particulier de l'érotisme dans la trame argumentative de *Totalité et infini*, à la fois besoin et désir d'autrui, immanence et transcendance[1603]. Nous pensons que la publication récente de ses *Oeuvres complètes* permettra d'apporter des nuances importantes à ces questions.

Les deux pensées font montre d'affinités incontestables. Celles-ci se mesurent à cette épreuve de sortie de « chez soi » ou d'expropriation qu'est pour les deux penseurs le mouvement de la subjectivité, et dans une certaine mesure à la force rhétorique des deux écritures qui s'alimentent (bien que différemment) aux registres de l'émotion et de la corporéité. Il y a néanmoins une différence d'intonation qui distingue les deux gestes de pensée, et cela ne nous semble pas être seulement une question d'allure, il en va « d'une déclaration de responsabilité »[1604]. Bien que nous n'ayons pas véritablement engagé la question du style des deux pensées et des deux écritures[1605], nous y avons néanmoins été entraînée à travers ce qui fut d'abord un questionnement sur le corps et la place du sensible au regard de la critique du rationalisme dans la deuxième moitié du 20ème siècle. Nous avons pris les deux philosophes pour les témoins d'une « configuration affective »[1606] de la réflexion philosophique et éthique d'après-

[1603] Voir la partie A. « L'ambiguïté de l'amour » de la section IV. « Au-delà du visage », de *Totalité et infini*, op. *cit*., p. 284-286.
[1604] Mireille Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, *op*. *cit*., p. 11.
[1605] Nous l'avons dit, sans en faire une étude spécifique, c'est plutôt au style de la pensée de Derrida que nous nous sommes attardée. Pour une étude de cette question voir entre autres Rudy Steinmetz, *Les styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, coll. « Le point philosophique », 1994; Marcos Siscar, *Jacques Derrida, rhétorique et philosophie*, *op*. *cit*..
[1606] Cette expression est de Jean-Luc Nancy qui parle d'une « configuration affective » de la réflexion philosophique et de la littérature. Voir sa préface au troisième volume des *Œuvres complètes* d'Emmanuel Levinas. Jean-Luc Nancy, « Préface. L'intrigue littéraire de Levinas », dans Emmanuel Levinas, *Oeuvres complètes, Tome 3: Eros, littérature et philosophie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle et IMEC Éditeur, 2013, p. 9-30.

guerre. À cet égard, plusieurs commentateurs ont souligné l'« inquiétante étrangeté »[1607] du geste derridien, que nous avons vu osciller entre extase jubilatoire et expropriation douloureuse, « une sorte de jouissance douloureuse et indéchiffrable »[1608], comme il le dit lui-même. Sarah Kofman avait pointé déjà en 1973 à cette expérience limite (l'*Unheimliche*) qu'inspire son œuvre. Son geste de pensée pourrait être pris pour un projet de nature narcissique, relevant d'une quête de soi, voire d'un travail d'individuation. Alain Beaulieu a néanmoins souligné la fécondité heuristique de l'hyperbole de Derrida, « cet *unheimlich*, à l'ouverture de l'impossible en excès par rapport à toute signification »[1609], y voyant une contribution majeure à l'histoire des idées. Comme l'écrit encore Evelyne Grossman : « Sa trouvaille la plus singulière à mes yeux fut ainsi l'invention progressive d'un autre dispositif de pensée, le lieu paradoxal d'une vérité qui n'exclue pas cet Autre qui parle en moi, la folie, le rêve, l'écriture poétique, la mise en espace théâtralisée des mots et des voix. »[1610] Le rêve, le fantasme, l'érotisme, au croisement de la littérature et de la psychanalyse, font partie intégrante des considérations théoriques de la déconstruction. En bref, c'était Derrida le philosophe « fou » qui se prenait pour Dieu.

Le mot « folie » prend dans sa pensée un tout autre sens que l'acception pathologique qu'on lui confère généralement, ce dont témoignait déjà son quiproquo avec Foucault autour de Descartes, où Derrida argumente contre Foucault que la folie est partie prenante de la pensée, ce qu'il avait vu chez Descartes à la différence du second[1611]. Levinas semble, lui, réserver cet aspect fantasmatique à ses notes privées – songeons à ses esquisses du roman *Eros* qui font montre entre

---

[1607] Dans *L'angoisse de penser*, Évelyne Grossman écrit à son sujet : « Alors il n'y a plus de maison mais du *Unheimliche* à demeure. » p. 60.
[1608] Jacques Derrida, « Desceller ("la vieille neuve langue"), *op. cit.*, p. 128.
[1609] Alain Beaulieu, « La dette calculée de Derrida envers Levinas », *op. cit.*, p. 193.
[1610] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 46.
[1611] Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 86. Voir aussi Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, p. 46-47.

autres d'une fascination pour le corps ou le mystère féminin. Certes, ce n'est pas là l'attrait de cet écrit où il réfléchit à l'étrangeté du contact érotique en tant qu'approche de l'altérité inaccessible de l'autre; « il s'agit de faire et/ou de laisser apparaître une nudité décidément soustraite à la phénoménalité […] une sensation, un contact. »[1612] Il faudrait étudier plus avant la distinction que semble faire le philosophe dans ces notes entre l'écriture fictionnelle et la philosophie; on y trouve d'une part les « Notes philosophiques », intitulées « Eros », et d'autre part l'ébauche d'un roman qui porterait le même nom, bien que les éditeurs manifestent une réserve quant au titre dudit roman, qui pourrait tout aussi bien s'intituler *Triste opulence*. Cette réflexion double de la question de l'érotique explique peut-être les tensions que nous avons relevées au sujet de sa compréhension de l'amour dans les textes philosophiques[1613]. Nous ne pourrons entreprendre ce travail ici. Un bref retour dans la prochaine section sur les tensions dans la manière dont les premières œuvres abordent le corps permettra de donner, nous l'espérons, un aperçu de l'enjeu, et d'indiquer la direction d'une étude future.

Nous voudrions dans cette troisième section revenir encore une fois à ces textes fondamentaux, les premiers essais de 1934-1935, ainsi qu'à ceux de 1946-1947, où se révèle le geste philosophique de Levinas. C'est dans l'émotion et la sensualité que Levinas ancre sa réflexion philosophique. C'est vers l'amour érotique que le philosophe porte d'abord son regard, pensant qu'il permet d'échapper à la honte d'être, et c'est la jouissance de la vie qui conditionne l'ouverture à l'autre dans *Totalité et infini*. Comment expliquer alors que Levinas épure

[1612] Jean-Luc Nancy, « Préface. L'intrigue littéraire de Levinas », *op. cit.*, p. 15.
[1613] *Idem*, p. 21. Notre découverte récente de ces écrits ne nous permet pas d'étudier plus avant cette question ici. Nous pensons néanmoins que l'intérêt de Levinas pour la littérature a nourri sa pensée philosophique. Le titre de la préface de Jean-Luc Nancy au dernier volume des inédits, « L'intrigue littéraire de Levinas », nous paraît particulièrement parlant et en dit long sur la relation complexe de la pensée levinassienne à la littérature. Nous avons déjà mentionné son admiration pour Blanchot. Ce sera pour un travail ultérieur.

progressivement sa pensée des références à cette sensibilité naïve ? Lors d'une rencontre autour de la pensée levinassienne, en présence de Levinas, Jean-François Lyotard pointe vers la proximité entre sa pensée de l'autre et la pensée heideggérienne de l'être, notamment quant à cette structure de convocation dans leur approche respective du langage. Au cours de la discussion, il est suggéré que le motif de l'amour, si fondamental pour la notion levinassienne de responsabilité, est absent de l'analytique heideggérienne. On en vient à suggérer une distinction entre la « sensibilité littéraire » de Heidegger et la « sensibilité biblique » de Levinas[1614]. Il nous semble que l'œuvre de Derrida (absent de la rencontre[1615]) déploie les deux formes de sensibilité. Dans un passage cité un peu plus tôt, nous avons vu Derrida dire que la jouissance est centrale à son expérience de l'écriture. Nous allons nous demander comment le plaisir de l'écriture et la relation passionnée de Derrida à la littérature se rapportent à son « désir de justice ». Ce sera le moment d'interroger le lien entre les notions d'amour et de justice.

2.4 « Sensibilité biblique » ou « sensibilité littéraire », amour ou justice ?

Dans cette section, nous mettrons en parallèle la tonalité que les œuvres de Levinas et de Derrida déploient, ainsi que leur considération respective de la corporéité, avec la place que ces thèmes occupent dans la pensée heideggérienne. Il est permis de soupçonner que la référence heideggérienne a occupé une place importante dans le rôle que Levinas a accordé à la dimension

[1614] Voir Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, *op. cit.*, en particulier p. 77-78 à propos des deux sensibilités. Voir aussi p. 78-79 pour l'échange entre Lyotard et Levinas et p. 81 pour l'« amour comme commandement d'aimer ». Il y a aussi les pages 29-32 pour la première intervention de Lyotard à la source de ce débat, et p. 74-75 et 76 pour l'intervention de Jean-Luc Marion sur la question de l'amour.

[1615] Ce qui ne veut pas dire qu'il fut absent du débat. L'on sentait sa présence fantomatique. *Cf.* E. Levinas, qui dit : « J'ai tenu à soulever toutes ces questions et à y répondre, parce qu'elles m'ont beaucoup tourmenté, parce qu'elles me viennent notamment d'un homme aujourd'hui absent, mais aussi proche, lucide et neuf que Derrida », tient à préciser Levinas au cours de la discussion. Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, *op. cit.*, p. 70.

corporelle de l'existence humaine dès ses premiers textes, ce, alors que Derrida semble partager avec Heidegger une certaine omission délibérée du corps, étant donné entre autres sa charge métaphysique. Nous avons vu cependant que le corps revient en force dans l'écriture derridienne, dont nous avons souligné la vivacité ou « la quasi-corporéité de la lettre »[1616]. Il convient d'interroger de plus près le geste ambigu de Levinas dans ses premières œuvres, au sujet de sa considération de la corporéité, qui tient à se démarquer de Heidegger bien qu'il soit aussi influencé par lui. L'objet sera de voir si cela permet d'étayer les tensions que nous avons identifiées dans sa considération du corps, qui est à la fois le lieu de la jouissance et du contentement de la vie, ainsi qu'un poids irrémissible. Nous en seront conduits, dans un deuxième temps, à reposer la question de la tonalité affective des deux oeuvres à partir d'une étude de la passion derridienne pour la langue et la littérature. Celle-ci nous permettra de tenter enfin une ébauche de réponse aux questions formulées plus haut autour du rapport entre l'amour et la justice.

Avant de procéder, il importe toutefois de préciser les limites de notre compétence sur la question du corps et de l'affect chez Heidegger. Ceci explique que nous recourons à la littérature secondaire pour développer notre argumentaire sur ces questions. Aussi, nous n'avons pas pu, faute de temps, traiter de la relation autrement ambiguë qu'a Derrida avec l'œuvre de Heidegger, qu'il prend en un sens comme contre-exemple et ne se lasse pas d'interroger[1617]. Pendant son

---

[1616] Cette formule est de Pierre-Yves Ruff, qui l'emploie à propos de Maurice Merleau-Ponty. Nous pensons néanmoins qu'elle vaut aussi pour Derrida. Pierre-Yves Ruff, *Derrida, l'écriture et la place de l'autre*, Theolib, coll. « Philosophies », 2011, p. 249.

[1617] Il y aurait lieu d'étudier ici la série d'études que Derrida a consacrée à la pensée de Heidegger, *Geschlecht I à IV*. Pensons à l'essai « Différence sexuelle, différence ontologique (*Geschlecht I*) », publié initialement dans le numéro des *Cahiers de l'Herne* consacré à Heidegger en 1983; « La main de Heidegger (*Geschlecht II*) », de 1985; l'étude de 1987 *De l'esprit*, *Heidegger et la question*. Ces trois études ont été republiées ensemble dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autre essais*, Paris, Flammarion, 1990. Il y a aussi *Geschlecht IV* de

entretien avec Richard Bernstein, il évoque un « intérêt existentiel » pour Heidegger. Aussi tient-il à distinguer son usage de la langue de celui qu'en fait Heidegger, prenant soin de préciser que cela concerne leur rapport différent à la littérature et à la poésie[1618]. La discussion dans cette section se veut ainsi l'ébauche d'une étude ultérieure, plus approfondie, du rapport entre la littérature et la philosophie chez Levinas et Derrida, permettant d'étayer la réflexion menée ici sur la place de la sensibilité et de l'affect dans leur oeuvre philosophique.

2.4.1 Retour sur les premières œuvres levinassiennes

Nous l'avons dit, le geste fondamental de Levinas aura consisté, dans le contexte de la Deuxième guerre, à placer la problématique de la corporéité au centre de l'interrogation philosophique. Ce n'est pas tant que l'intérêt pour la question du corps soit un enjeu nouveau en philosophie. La particularité de Levinas est plutôt d'avoir fait de la corporéité le lieu du rapport interhumain et donc un enjeu éthique, voire spirituel. Ceci peut paraître surprenant à la lumière de ses textes de jeunesse, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » et *De l'évasion*. Le jeune philosophe s'inquiétait de l'importance qu'avaient les « sentiments élémentaires » dans la « philosophie » de l'hitlérisme. L'idéologie hitlérienne « accule au corps » rompant avec la manière traditionnelle de valoriser plutôt l'âme ou l'esprit, le propre de l'homme étant

---

1989 : « L'oreille de Heidegger », qui figure en complément à *Politiques de l'amitié*, ainsi que *Geschlecht III* consacré à l'intérêt de Heidegger pour la poésie, plus particulièrement à Trakl, qui n'a pa été publié.

[1618] Voir l'entretien de Jacques Derrida avec Richard Bernstein, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 10-11 : « J'écris dans une autre *langue* — et je ne veux pas simplement dire en français plutôt qu'en allemand —, même si cette *altérité* ne peut être expliquée dans la terminologie de la philosophie elle-même. La différence réside en dehors de la philosophie, dans le lieu non philosophique de la langue ; c'est en cela que les poètes et les écrivains qui m'intéressent (Mallarmé, Blanchot, etc.) sont très différents de ceux qui intéressent Heidegger (Hölderlin, Rilke). Dans ce sens, mon profond rapport à Heidegger est aussi et en même temps un non-rapport. »

précisément sa capacité d'échapper à la détermination corporelle.

Dans son commentaire du texte sur l'hitlérisme, Miguel Abensour avait néanmoins remarqué l'ambivalence de la discussion levinassienne. Comme l'indique aussi Cristian Ciocan, d'une part, Levinas fait sienne la dualité entre l'âme et le corps prévalant dans la tradition philosophique, concevant l'attachement au corps dans l'idéologie nazie comme un indice de « barbarie ». On lit en effet dans *De l'évasion* : « Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare. »[1619] D'autre part, Levinas, au fait des analyses husserliennes du corps et de la critique heideggérienne de l'anthropologie métaphysique, n'embrasse pas jusqu'au bout l'interprétation idéaliste du corps, et reconnaît que le phénomène de la corporéité est fondamental à l'expérience de soi : « à cette perspective traditionnelle du corps, Levinas en ajoute une autre, introduite par l'idée que "le corps n'est pas seulement l'éternel étranger" », note Ciocan[1620].

Nous avons vu plus haut avec le phénomène de la honte que cette adhésion au corps rend compte du fait insupportable d'être, ce qui est notamment exprimé dans *De l'évasion* à l'aide de la thématique de la « nudité ». Le jeune Levinas s'intéresse donc à la dimension ontologique des phénomènes corporels, ce qui pourrait laisser croire à une influence heideggérienne[1621]. Jean-Luc Nancy remarque à cet égard que Levinas s'est tourné tôt après sa thèse sur Husserl vers Heidegger qui avait décrit l'ancrage existential de la pensée, qui ne se résume pas à l'activité

[1619] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 127.
[1620] Cristian Ciocan, « L'expérience de la corporéité chez le jeune Levinas », *Les études philosophiques*, vol. 3. no. 2, 2013, p. 204.
[1621] Cela serait d'autant plus perceptible dans la thèse que Levinas avait consacrée en 1930 à la phénoménologie husserlienne, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, dont les commentateurs soulignent l'accent heideggérien. *Cf.* Guillaume Fagniez, « En découvrant l'existence avec Emmanuel Levinas », *Studia Phaenomenologica*, no. 6, 2006, p. 173-174. Voir aussi Guy Petitdemange, « L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie : Heidegger-Levinas », *op. cit.*.

noétique de la conscience transcendantale[1622]. L'affectivité est à cet égard, pour Heidegger, la condition fondamentale de l'être au monde. Levinas analyse les affects de honte et de nausée dans une logique qu'il hérite de Heidegger, en tant qu'épreuves ontologiques. Dans la honte, et la nausée constitue une accentuation de celle-ci, se manifeste la fatalité d'être. Ceci veut dire qu'on n'a pas honte de quelque chose, ni devant quelqu'un, mais plutôt que la honte exprime l'épreuve même d'être et concerne le rapport à soi-même, ce qui se révèle avant tout lorsqu'on fait l'expérience de sa corporéité. Or la comparaison avec Heidegger s'arrête là, car l'objectif de Levinas est de révéler la dimension négative de cette interprétation ontologique de l'existence. Les phénomènes corporels analysés dans les textes des années 1930, la honte, la nausée, la douleur, s'emploient à montrer que « la dimension "véritable" de l'existence du sujet ne se montre pas dans les instances où le soi est "bien dans sa peau", mais au contraire, dans les situations dramatiques où il est "mal dans sa peau"»[1623], ce qui annonce déjà la subjectivité traumatisée des derniers écrits. Dans sa préface au troisième volume des *Œuvres complètes* d'Emmanuel Levinas, Jean-Luc Nancy remarque au sujet de la notion levinassienne de la nausée :

> [L]a "nausée" – écœurement par la tautologie de l'être – n'apparaît pas dans *Être et temps* de Heidegger d'où provient l'interrogation initiale de Levinas sur le sens de "l'être", mais il se pourrait qu'elle représente une réélaboration de l'"angoisse" : on pourrait y voir ainsi à la fois la marque d'une recherche de distance envers Heidegger (et, en amont, Kierkegaard) et la marque corrélative d'un mouvement littéraire, la *nausée* offrant d'emblée un motif plus sensible et plus événementiel que l'*angoisse* ou le *souci*. C'est dire, à partir de ce seul détail, que la question littéraire chez Levinas est indissociable de sa démarche philosophique, et cela sans doute à un point tel qu'une simple préface à ce volume ne peut certainement pas prétendre en démêler toute l'intrigue ni en déplier tous les enjeux[1624].

Nancy s'intéresse à la tentative littéraire de Levinas, inconnue jusqu'à tout dernièrement

[1622] Jean-Luc Nancy, « Préface. L'intrigue littéraire de Levinas », *op. cit.*, p. 13. Il va sans dire que cela est l'interprétation que nous faisons de ses remarques et que toute erreur nous revient.
[1623] Cristian Ciocan, « L'expérience de la corporéité chez le jeune Levinas », *op. cit.*, p. 208.
[1624] Jean-Luc Nancy, « Préface. L'intrigue littéraire de Levinas », *op. cit.*, p. 10, note a. Italiques dans le texte.

même à ses proches, où se dégage un intérêt marquant pour la dimension émotionnelle et sensuelle de l'expérience. Pour saisir toute la portée de cet aspect longtemps inconnu de l'œuvre levinassienne, une étude de ses écrits philosophiques de ces années s'avère indispensable, laisse entendre Nancy. L'ébauche de la réflexion que nous tentons ici, qui demeure certes incomplète et provisoire, voudrait œuvrer en ce sens, tout en étant consciente de ses limites.

Dans leurs commentaires respectifs des essais de 1934 et de 1935, Jacques Rolland et Miguel Abensour[1625] ne cachent pas leur surprise devant l'interprétation qui y est indirectement proposée de la pensée heideggérienne. Ils suggèrent, comme nous l'avons déjà mentionné dans la première partie, que la modalité ontologique de l'« être rivé » est une reprise de la structure d'être du Dasein, que Heidegger conçoit comme « être jeté dans le monde » (*Geworfenheit*) ou être hors de soi, « ek-stase ». Levinas traduit cela par le terme « déréliction », en détournant son sens pour l'entendre comme attachement « irrémissible » de l'étant à l'être. Levinas accentue l'emprise de l'être sur l'étant, laissant entendre à une préséance du « passé » dans la disposition du *Dasein* sans véritablement prendre acte des possibilités que le thème tout aussi important d'« avenir » laisse entrevoir. Levinas le dit clairement dans un texte de 1932, « Martin Heidegger et l'ontologie » :

> Mais la disposition affective […] nous révèle le fait que le Dasein est *rivé* à ses possibilités, que son "ici-bas" s'impose à lui. En existant le Dasein est d'ores et déjà jeté *au milieu* de ses possibilités et non pas placé devant elles. *Ce fait d'être jeté* au milieu de ses propres possibilités et d'y être abandonné, Heidegger le fixe par le terme *Geworfenheit* que nous traduisons d'une manière plus libre, par le mot *déreliction* [*sic*]. La déréliction est la source et le fondement nécessaire de l'affectivité. L'affectivité est un phénomène compréhensible seulement là où l'existence présente cette structure d'être livré à son propre destin. La déréliction […] donne à l'existence humaine un caractère de *fait* dans le sens le plus fort et dramatique du terme […]. Avoir été jeté dans le monde, abandonné et livré à soi-même, voilà la description ontologique du fait[1626].

[1625] Jacques Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », *op. cit.* p. 91-93.

[1626] Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », *op. cit.*, p. 417. Italiques dans le texte. Cité par Guillaume Fagniez, « En découvrant l'existence avec Emmanuel Lévinas », *op. cit.*, p. 179.

Guillaume Fagniez écrit au sujet de cette emphase mise sur le « fait d'être » qu'elle occulte la dimension dynamique de la structure de *Geworfenheit*, l'interprétant plutôt comme inamovibilité : « Levinas semble retourner Heidegger contre lui-même. » De même dit-il, au sujet de la notion levinassienne d' « il y a » qui décrit dans *De l'existence à l'existant* l'expérience d'être comme pesanteur : « les thèses lévinassiennes viennent s'inscrire comme en négatif des propositions heideggériennes ». Et il demande : « Les deux philosophes parlent-ils au fond de la même chose ? Rien n'est moins sûr. » « L'être est donc, pour Heidegger, rien moins qu'une plénitude mutique, mais au contraire une adresse en vue de l'advenir – de l'à-venir – d'un monde. »[1627]

Nous avons vu que dans son analyse du phénomène de l'hitlérisme, Levinas rend compte de l'attachement à l'être en termes d'enchaînement au corps. Sans aller aussi loin que de tracer un lien entre la pensée heideggérienne de l'être et le phénomène de l'hitlérisme, plusieurs éléments de son analyse laissent soupçonner que c'est elle qui est avant tout visée, lorsqu'il exprime la nécessité de « sortir de l'être ». Les essais de 1934-1935 examinent l'attachement à l'être comme un fait de la « civilisation » occidentale, montrant en quelque sorte la dérive de cette civilisation se rapportant à l'être comme à une fatalité. « Mais il est indéniable que Lévinas use ici de la terminologie "ontologisante" par laquelle il interprète la pensée de Heidegger », note toujours Guillaume Fagniez[1628]. Ce faisant, Levinas prête indirectement à Heidegger la conception biologique du corps qu'il critique dans son analyse de ce qu'il appelle de façon suggestive, « la philosophie de l'hitlérisme ». Il insinue de la sorte qu'il y aurait un lien entre la pensée heideggérienne de l'être (la *Geworfenheit* qu'il analyse comme « fait d'être ») et la valorisation

[1627] Guillaume Fagniez, « En découvrant l'existence avec Emmanuel Lévinas », *op. cit.*, p. 181 et p. 182. Il remarque notamment que Georges Gurvitch, qui y avait plutôt relevé le motif de l'avenir, avait conclu au « caractère éthique » de la pensée heideggérienne de l'être.
[1628] *Idem*, p. 184.

hitlérienne des « sentiments élémentaires ». Tout cela peut paraître d'autant plus surprenant, qu'il semblerait que l'analyse existentiale de l'*Être et le temps* se fait remarquer par l'absence d'une étude de la corporéité. Dans un article consacré à la place du corps dans *Être et temps*, Cristian Ciocan s'intéresse précisément aux raisons de cette marginalisation des phénomènes du corps et de la vie :

> La propriété du corps propre, son appartenance à l'être de cet étant ne suscite ainsi aucun intérêt ontologique. Le corps apparaît seulement en passage, sans être thématiquement abordé en lui-même, plutôt comme une absence, intervenant dans l'enquête heideggérienne seulement d'une manière minimale pour clarifier d'autres problèmes. […] De même façon qu'au sujet de la vie, les occurrences de la corporalité sont toujours raccordées à une prise de position plutôt négative. Il paraît que l'éclaircissement de l'être du Dasein, qui explicite la structure unitaire de l'*In-der-Welt-seinen*, son noyau temporel ekstatique, doit se dispenser de cet obstacle substantialiste qui réifie l'être de l'homme et le transforme dans un étant composé de parties sous-la-main. Il semble donc que le corps entre dans l'interprétation ontologique de Heidegger strictement pour être éliminé et écarté. Le fait que Heidegger évite de traiter ontologiquement et phénoménologiquement la corporalité paraît avoir un caractère nécessaire et obligatoire, dicté par les exigences d'une recherche originaire[1629].

La marginalisation de la vie et de la dimension corporelle dans le cadre de l'analyse du Dasein s'expliquerait, selon l'auteur, par l'importance déterminante qu'a dans *Être et temps* l'interrogation sur l'être, déployée à partir de l'horizon de la temporalité, alors que le corps relève dans la tradition métaphysique de la spatialité. Les questions de la vie et du corps – que le texte *Être et temps* aborderait essentiellement dans leur dimension physique, entraîneraient notamment sur le terrain de la science biologique qui est un domaine dérivé de l'ontologie[1630]. Il y a aussi les difficultés attachées au motif du « vivant » qui interpelle à la fois le vivant humain et le vivant animal, alors que la vie animale est difficilement accessible à l'étude théorique. Quoi qu'il en

[1629] Cristian Ciocan, « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. IIème partie : Le problème de la corporalité », *Studia Phaenomenologica I*, 3-4, 2001, p. 156-157.
[1630] *Idem*, p. 179 : « Il paraît que le rejet de la corporalité est réalisé sous la pression dominante de la question de l'être et de ce qui en résulte: la possibilité, la totalité, le temps, l'unité originaire du Dasein. Il semble ainsi que le corps du Dasein, tout comme sa vie, constitue ce qui est le plus opposé (ou peut-être même le contre-phénomène) par rapport à la compréhension possibilisante de l'être qui lui est spécifique, comme totalité unitaire et originaire, obtenue dans l'horizon du temps. » L'auteur remarque notamment que selon Didier Franck, la marginalisation du corps résulte « de la primauté de la temporalité sur la spatialité existentiale ». Voir note 47, p. 179.

soit, il serait surprenant de voir Heidegger s'en remettre ainsi au concept métaphysique du corps, alors même qu'il a comme projet de déconstruire l'interprétation substantialiste de l'être humain. Sa démarche prend en fait ses distances tant avec le cadre anthropologique qu'avec la vision mécaniste de la biologie (biologisme que Levinas critique dans son étude de l'hitlérisme). Dans les deux cas, on procède à une objectivation du corps – ce dont rend compte le terme *Vorhendenheit* (sous la main) qui est la manière dont Heidegger rend compte du rapport aux choses[1631]. Cela étant dit, si plus tard dans son œuvre il consent que la phénoménologie permet d'accéder à une réalité plus originaire du corps, au moment d'*Être et temps*, « Heidegger ne soulève pas la question d'une *Leiblichkeit* phénoménologique », écrit toujours Cristian Ciocan[1632]. L'auteur précise néanmoins que bien que le phénomène de la corporalité ne soit pas étudié comme tel dans le cadre de l'analytique existentiale, le corps y intervient à plusieurs occasions afin d'éclaircir d'autres phénomènes, principalement la mort, la maladie, la naissance, et notamment la spatialité. Et lorsqu'il en est fait mention, les capacités et les fonctions corporelles, telles que voir, écouter, toucher, sont à chaque fois renvoyées à la structure fondamentale de l'être-au-monde. « Dans la logique du discours heideggérien, il semble qu'on déduit non pas l'espace à partir de la corporalité, mais que, à l'inverse, on déduit le corps humain à partir de la structure spatiale de l'être-au-monde. »[1633] Il n'y aurait donc pas, si nous avons bien suivi, une portée ontologique de la corporéité, et encore moins une acception biologique du corps ou de

[1631] Cristian Ciocan, « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. Ière partie : Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie », *Studia Phaenomenologica I*, 1-2, 2001, p. 65.
[1632] Cristian Ciocan, « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. IIème partie : Le problème de la corporalité », *op. cit.*, p. 183. Cette remarque concerne le propos d'*Être et temps* et non l'œuvre tardive. Il semble que dans les années 1940, au moment de son étude de Nietzsche, Heidegger révise ses positions. Voir Cristian Ciocan, « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. Ière partie : Le problème de la vie », *op. cit.*, p. 64-65.
[1633] Cristian Ciocan, « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. IIème partie : Le problème de la corporalité », *op. cit.*, p. 194.

l'humain dans *Être et temps*, étude qui demeure selon les commentateurs la source principale de la conception levinassienne de l'être; les phénomènes corporels lorsque évoqués par Heidegger à ce stade de son oeuvre sont appréhendés dans l'horizon de la compréhension : « cette problématique n'intervient pas comme tâche de l'analytique existentiale », insiste plus d'une fois Cristian Ciocan.

Levinas laisse entendre le contraire dans ses essais de jeunesse, où la terminologie employée pour rendre compte de la « philosophie de l'hitlérisme » étudiée comme un assujettissement au corps, ou de la honte et de nausée en tant que symptômes de l'« être rivé », résonne avec l'analytique heideggérienne. Cela amène à interroger les motifs derrière l'équivalence qui est ainsi suggérée entre le phénomène d'être et l'existence corporelle, notamment dans la description des affects de honte et de nausée, et en un certain sens entre l'ontologie heideggérienne et l'idéologie nationale-socialiste qui accule au corps. Il faut néanmoins repréciser que cela n'est jamais affirmé explicitement dans les textes de 1934 et de 1935. Plusieurs commentateurs s'entendent pour dire que c'est la pensée heideggérienne qui est ainsi visée, fut-ce indirectement. Guillaume Fagniez suggère que cela aurait à avoir avec l'expérience personnelle de Levinas :

> [P]eut-être Lévinas a-t-il été davantage homme que philosophe dans sa manière d'aborder la pensée de Heidegger ? Il est clair en tout cas que l'"être" dont il parle dès lors n'est plus celui dont le penseur allemand poursuit l'interrogation, et que par conséquent le dialogue entre Heidegger et Lévinas est un dialogue mené par ce dernier avec le Heidegger *de* Lévinas. Pour ce qui reste de Heidegger et de sa phénoménologie *dans*, ou sans doute plus justement *avec* Lévinas, la beauté des analyses des *Stimmungen* en leur "événement", entre autres, parle d'elle-même[1634].

[1634] *Cf*. Guillaume Fagniez, « En découvrant l'existence avec Emmanuel Levinas », *op. cit*., p. 187. On prête cette distinction entre vie personnelle et travail philosophique à Heidegger qui aurait dit dans un cours à propos d'Aristote que tout ce qu'il y a à savoir à son compte c'est « qu'il est né, il a travaillé et il est mort ». On trouve cette remarque dans les « Repères biographiques » d'un numéro que la revue *Tumultes* a consacré à Günter Anders : « Repères biographiques », *Tumultes* 1/2007 (n° 28-29), p. 15-16. Derrida y a déjà fait allusion dans ses textes.

L'auteur note ici l'influence des analyses heideggeriennes de l'affectivité sur Levinas, bien qu'il faut dire que nous ne souscrivons pas à la distinction qu'il établit ainsi entre « l'homme et le philosophe ». On peut supposer que Levinas était au fait du « Discours du rectorat » de 1933, dont maints passages font frémir[1635]. Notre objet n'est pas ici de montrer que Levinas prend des libertés avec la pensée heideggérienne, ni de juger si la complicité qu'il insinue trouve des résonances dans les textes du philosophe allemand; nos connaissances limitées ne nous le permettraient pas. Il s'agit encore moins de disculper Heidegger de ses responsabilités quant à sa compromission problématique avec le nazisme et le silence qu'il a gardé par la suite. Il s'agit plutôt de voir, dans les limites qui sont les nôtres, comment cela a influencé la pensée levinassienne. L'importance de la dimension corporelle de l'humain dans l'œuvre levinassienne est-elle liée à la marginalisation de cette question dans l'ontologie heideggérienne ?

Si les textes jumeaux de 1934 et de 1935 ne mentionnent pas le philosophe allemand, la référence à la pensée de Heidegger devient plus explicite dans les textes de l'immédiat après-guerre, qui interprètent l'existence comme « être incarné ». On y trouve, tel que montré dans la première partie, des nombreux renvois à l'analytique heideggérienne, qui aurait négligé cet aspect de l'existence, notamment en ce qui concerne la différence entre les sexes que Levinas interprète comme une différence ontologique. Dans une note des *Carnets de captivité*, il conçoit explicitement sa phénoménologie de l'éros, qui rend compte dans les premiers temps de la rencontre de l'altérité, comme un contrepoint à la pensée heideggérienne de l'être qui avait négligé le fait que *Dasein* est sexué. On y lit : « Un élément essentiel de ma philosophie – ce par quoi elle diffère de la philo. de Heidegger – c'est l'importance de l'Autre. Eros comme moment

[1635] Nous avons consulté la version du « Discours de rectorat » de Martin Heidegger, du 27 mai 1933, « L'université allemande envers et contre tout elle-même », qui se trouve sur le site Paris-Philo, http://www.paris-philo.com/article-17768771.html, consultée le 3 février 2014.

central »[1636]. L'analyse de Cristian Ciocan du problème de la vie et du corps dans *Être et temps* vient en un sens appuyer les conclusions de Levinas :

> L'exil du corps vivant commence ainsi avec le banni de la vie qui fonde essentiellement ce corps même. Le corps vivant, automouvant, qui ouvre, par la naissance, son existence et qui trouve sa limite ultime par le décès, le corps vivant situé toujours par sa vie dans l'horizon périclitant de la mort, le corps exposé inlassablement aux maladies, affecté par la peine, la souffrance et la fatigue, le corps affaibli, le corps déterminé par la sexualité, corps vivant propre et corps vivant d'autrui, le corps doté avec des sens, qui engage l'insondable "parenté corporelle avec l'animal", voilà plusieurs aspects qui sont laissés de côté par l'analytique existentiale du Dasein. Ainsi, dans *Être et temps*, le corps humain n'a pas un statut ontologique déterminé[1637].

Comment ne pas songer ici aux belles analyses, par Levinas, de la fatigue, du vieillissement, de la souffrance ou de la rencontre érotique dans les textes d'après-guerre où c'est précisément ce corps souffrant, pesant, qui est mis de l'avant ? On trouve aussi dans les *Carnets* la remarque suivante, qui permet de voir plus clair au sujet du retournement de la pensée de l'être discuté plus haut, à savoir le fait que Levinas éclipse la dimension active dans la structure d'être du *Dasein*. « Dans ma philo. rupture avec le substantialisme – dans ce sens que l'intersubjectivité de l'amour et de l'abnégation devient l'événement qui domine l'être lui-même. Mais cela n'est possible que si l'on substitue à l'acte – manifestation première de la substance – la volupté qui n'est ni acte ni pensée »[1638]. Nous avons vu rapidement que la philosophie heideggérienne est pourtant explicitement dirigée contre la compréhension de l'être comme substance dans l'histoire de la philosophie. L'affirmation que le rapport intersubjectif a préséance sur l'être permet de soupçonner que c'est possiblement la pensée heideggérienne de l'être qui est en cause. Cela est explicitement le cas de la notion d'« il y a », développée dans *De l'existence à l'existant*. Nous

---

[1636] Emmanuel Levinas, *Œuvres complètes, Tome 1, Carnets de captivité et autres inédits*, Paris, Grasset et Éditions Fasquelle, IMEC, 2009, p. 134.
[1637] Cristian Ciocan, « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. IIème partie : Le problème de la corporalité », *op. cit.*, p. 158.
[1638] Ces extraits sont tirés de Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, *op. cit.*, cités par Cristian Ciocan, « L'expérience de la corporéité chez le jeune Levinas », *op. cit.*, p. 214, note 87.

avons vu que cet essai décrit l'individuation du sujet comme « substantialité ». Il est notable que Levinas pense la position du sujet à partir de la temporalité du présent qui est considéré comme « poids d'être ». On lit dans *De l'existence à l'existant* : « Le sujet n'est pas libre comme le vent, mais déjà une destinée qu'il ne tient pas d'un passé ou d'un avenir, mais de son présent. […] Le temps et autrui son nécessaires à la libération. »[1639] Quelques lignes plus loin il est dit que cette manière de concevoir le sujet comme hypostase vise à se distinguer tant du moi idéaliste que de l'analytique existentiale : « de l'engagement dans le monde du *Dasein* heideggerien, toujours débordant le *hic et nunc*. » Plutôt, « elle est le fait de se poser sur le sol, dans cet ici inaliénable qu'est la base [le corps]. Elle permet de rendre compte et de la substantialité et de la spiritualité du sujet. »[1640]

Il s'agit donc d'abord de poser le sujet dans l'être pour ensuite montrer comment il se constitue comme « moi » dans la rencontre avec l'autre, qui est dans un premier temps le féminin. À cet égard, la notion d'« il y a » dit l'impersonnalité de l'être, l'horreur de l'être sans étant, rappelant l'« être rivé » des premiers essais, alors que l'« élémental » évoque la matérialité ou une sorte de sensibilité primaire et indéterminée où le « protosujet » est immergé et où il s'agit de se constituer un « chez soi ». L'élémental, ou la sensation sans qualités dont se nourrit en un sens l'hypostase entretient la menace de l'anonymat dans lequel le moi risque de retomber à tout instant, ce que viendra étayer l'étude de la jouissance érotique dans *Totalité et infini*. La jouissance, comme l'écrivent Rodolphe Calin et François-David Sebbah, est une manière de « conférer une valeur affective à l'existence, l'aimer ou encore la savourer »[1641]. Il est à noter à cet égard que la notion de jouissance vient d'abord marquer une différence avec la pensée de

[1639] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 170.
[1640] *Idem*, p. 171.
[1641] Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, *op. cit.*, p. 41.

l'être. On lit dans *Totalité et infini* : « Il est curieux de constater que Heidegger ne prend pas en considération la relation de jouissance […]. Le *Dasein* chez Heidegger n'a jamais faim. »[1642] Dominique Janicaud, qui s'est intéressé à la relation de Levinas à Heidegger, écrit à propos de ce texte majeur :

> Même en s'en tenant à l'analyse de l'arrière-plan heideggérien, toujours présent comme repoussoir, il serait possible de suivre les détails d'une réecriture des thèmes existentiels d'*Être et temps* dans un sens strictement inverse ou radicalement différent : la joie et l'amour de la vie se substituent à l'angoisse et à l'être-pour-la mort, la sensibilité, la jouissance et le face-à-face viennent briser la neutralité affective du dévoilement de l'étant. […] Dans cette clarification, le franc retournement contre Heidegger a joué le rôle absolument central d'un pivot. Il n'y a aucun doute possible là-dessus, même si le texte de *Totalité et infini* offre d'autres entrées[1643]…

Plusieurs éléments laissent donc penser que le mouvement de la subjectivité dans l'œuvre levinassienne en tant que sortie de soi concerne l'« évasion » de l'ontologie heideggérienne. Dans ce contexte, la corporéité change de valeur. Sans perdre toutefois sa dimension ontologique, elle ne dit plus l'enfermement en soi comme c'est le cas de la honte, mais rend compte de la dislocation du moi. Au moment des textes d'après-guerre le corps exprime la position de l'existence, le but de Levinas étant de souligner le rapport concret et sensible à l'existence, d'où l'emphase mise sur la sexualité, l'effort, la douleur, etc. Le corps n'a pas encore la charge spirituelle et morale que lui confère *Totalité et infini*. Cela se remarque notamment avec la reformulation du motif de la « nudité ». Nous avons vu dans l'étude de la honte que la nudité évoquait l'intimité à soi. La nudité exprime dans les textes de l'après-guerre la modalité de l'altérité, qui n'est pas de l'ordre de la présence. La nudité dit ici l'absence de forme, ce qui contraste avec la phénoménalité de l'être dans le monde[1644]. C'est à partir de *Totalité et infini* que le motif de la nudité acquiert une dimension morale, et devient la caractéristique même du visage, évoquant sa « droiture », ainsi que son dénuement.

[1642] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 142.
[1643] Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Vol. 1, *op. cit.*, p. 201 et p. 202.
[1644] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 84.

Dans les débuts de notre travail, nous avons vu comment Levinas analyse l'existence dans l'optique ontologique qu'il hérite de Heidegger, si ce n'est qu'il conçoit l'être en tant qu'« être rivé », mettant l'emphase sur le lien irrémissible de l'étant à l'être, ou de l'existant à l'existence, comme il le dira plus tard. Cela forme l'horizon conceptuel de son étude de l'hitlérisme ainsi que des affects ontologiques de honte et de nausée. Plusieurs commentateurs disent leur surprise devant cette interprétation levinassienne de l'ontologie heideggérienne. Dans ses textes ultérieurs, le philosophe s'emploie à creuser la distance face à l'être, montrant que c'est dans la relation à l'autre que réside le sens de l'existence humaine. Son approche de la sensibilité entend dès les premiers textes marquer une distance décisive avec l'approche heideggérienne de l'affectivité qui est rapport de soi à soi. La nausée d'être, si elle s'inscrit dans cette optique ontologique, n'est pas révélatrice du néant ou de la finitude, telle l'angoisse, et n'enferme aucune ressource ou possibilité en elle-même, si ce n'est qu'elle exprime l'épreuve contradictoire de l'impossibilité d'être et de la nécessité d'en sortir. Elle ouvre, comme l'ont remarqué J. Rolland et M. Abensour, à la sensibilité comme inquiétude pour l'autre. Levinas s'en explique lors d'un entretien avec Philippe Nemo : « toute émotion [pour Heidegger], à cause de ce retour sur soi, remonte à l'angoisse. Il nous a semblé que la peur pour l'autre n'a pas ce retour sur soi. »[1645] Évelyne Grossman développe : Levinas interprète l'angoisse dans *Être et temps* comme « une structure réfléchie de l'affectivité où "le *de* et le *pour* coïncident : angoisse *de* la finitude, elle est angoisse *pour* ma finitude". » Or poursuit-elle : « On pourrait aisément montrer […] une mauvaise foi de Levinas vis-à-vis des analyses de Heidegger qu'il s'ingénie à éviter, voire à renverser, avant parfois de leur rendre justice. […] Déformer et sciemment "mal comprendre" Heidegger, comme

[1645] Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 118.

il l'indique dans une belle note, est une façon de ne pas "renier la dette" à son égard. »[1646]

Quelle est cette dette, convient-il de se demander ? Certes Levinas n'a pas manqué de dire la nouveauté du geste philosophique de Heidegger qui ancre la pensée dans l'existence, ouvrant des avenues nouvelles pour la réflexion philosophique. Cela n'empêche pas qu'il trouve aussi cette pensée dangereuse, insistant sur la nécessité d'en quitter l'« atmosphère ». Encore en 1988, lorsque appelé à s'expliquer sur sa notion du temps comme diachronie, il renvoie à Heidegger et à Rosenzweig :

> Je pense alors à l'importance des notions comme celle que Heidegger appelait "extases du temps", où le passé, le présent et l'avenir sont pensés par Heidegger à partir des conjonctures concrètes de l'humain : le *déjà* de la *Geworfenheit*, le *présent* de l'être-auprès-des-choses, l'*avenir* de l'être-à la mort. De même Rosenzweig a pensé le temps à partir des références à la Création, de la Révélation et de la Rédemption, termes entendus comme plus intelligibles dans leur concrétude de la vie religieuse que le formalisme de l'écoulement temporel. – Je ne dis pas qu'il faille nécessairement reprendre les formules mêmes de Rosenzweig et de Heidegger, mais leur attitude fondamentale me semble importante[1647].

Or, il nous semble que c'est « cette attitude fondamentale » que ses textes de jeunesse critiquent avec virulence, la conception extatique de l'être, l'émotion égoïste où il en va de l'être même, etc. C'est dire l'ambivalence de l'attitude levinassienne qui nous semble se répercuter sur son approche de la sensibilité, doublement déterminée comme jouissance de l'existence et comme passion ou vulnérabilité. Aussi malaisé que cela puisse sembler (Jean-François Lyotard parle en effet d'« embarras »)[1648], on ne peut s'empêcher de penser que le passage par l'angoisse dans *Être et temps* s'est avéré nécessaire au développement de la pensée levinassienne de la subjectivité obligée à l'autre et de la sensibilité conçue à la fin comme passion ou souffrance pour l'autre. C'est en un sens le propos du livre d'Évelyne Grossman, *L'Angoisse de penser*, qui voit dans l'angoisse d'être (qui n'est pas nécessairement la tonalité heideggérienne) le point de départ

[1646] Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, *op. cit.*, note 13 (italiques dans le texte), p. 15.
[1647] Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, *op. cit.*, p. 92.
[1648] Dans Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, *op. cit.*, p. 88.

de plusieurs écritures du 20ème siècle qui ont en commun un certain évidement du sujet. Certains diraient que ce geste de mise en question et de dissolution du sujet s'inscrit dans la suite de la démarche heideggérienne. Et en effet Levinas a lui-même dit dans *De l'existence à l'existance* l'importance de *Etre et temps* pour ses réfexions. « Si nos réflexions s'inspirent dans une large mesure – pour la notion de l'ontologie et de la relation que l'homme entretient avec l'être – de la philosophie de Martin Heidegger, elles sont commandés par un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l'on ne saurait en sortir vers une philosophie qu'on pourrait qualifier de préheideggerienne. »[1649] Autrement dit, remarque Jacques Taminiaux, « sa démarche reste tributaire de Heidegger en se voulant "post-heidegerrienne". Tributaire par ce qu'elle a pour pivot non pas la conscience mais l'être-en-situation de l'individu. Mais non heideggerienne dans la mesure où elle est centrée sur l'éthique que l'on cherche en vain dans *Sein und Zeit*. »[1650] Et en effet, c'est l'absence de toute sollicitude envers autrui que Levinas reproche à l'analytique heideggerienne où il n'en va que du souci d'être.

2.4.1.1 Un concept d'amour chez Heidegger ?

Dans un petit texte qui ne manque pas d'intriguer, Giorgio Agamben relève le défi de montrer que l'analytique existentiale pourrait s'entendre comme amour. À ceux qui lui avaient reproché « de n'avoir fait aucune place à l'amour dans son analytique du Dasein, fondée sur le souci » Heidegger avait répondu que « le souci, entendu correctement, c'est-à-dire de façon ontologico-fondamentale, n'est jamais séparable de l'amour, mais il nomme la constitution extatico-temporelle du caractère fondamental du *Dasein*, c'est-à-dire la compréhension de

[1649] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.* p. 19
[1650] Jacques Taminiaux, « Une autre phénoménologie », *Europe. Revue littéraire mensuelle*, no. 991-993, nov.-déc. 2011, p. 15.

l'être. »[1651] Les sources de Heidegger sur cette question seraient Pascal et Saint Augustin, cités dans *Être et temps*, qui avaient vu dans l'amour la condition de « la possibilité de la connaissance et de l'accès à la vérité ». Heidegger reprendrait de Saint Augustin sa compréhension de la « facticité » comme « non-originarité constitutive ». Cela dispose l'être d'emblée comme ouverture, entendue comme retrait ou opacité, ce qu'exprimera plus tard la notion de *Dasein*. L'analyse d'Agamben laisse de la sorte entendre que l'émotion, en tant que constitution fondamentale du Dasein, n'est pas cet « être rivé » que Levinas y a vu. Ce seraient les tonalités affectives qui disposent le *Dasein* dans l'être et le portent devant les autres étants. Dans son cours sur Nietzsche de 1936, Heidegger ferait de l'amour et de la haine les deux dispositions émotives fondamentales. La particularité de ces passions, comme les appelle Agamben, c'est d'exprimer une coappartenance de la puissance et de l'impuissance, ce qui ouvrerait à une compréhension de soi ou de l'« appropriation » comme « expropriation »[1652].

Ce qui nous importe ici, c'est cette acception de l'amour comme passion ainsi que la configuration hétéronome de la pensée de l'être, éléments qu'on retrouve tant chez Levinas que chez Derrida. Agamben résume ainsi son étude du concept d'amour chez Heidegger : « C'est pourquoi en définitive il n'y a aucun sens à distinguer entre l'amour authentique et l'amour inauthentique, l'amour céleste de l'amour *pandeimos*, l'amour de Dieu et l'amour propre. »[1653] Ceci l'amène à dire qu'« [e]n fait, l'homme ne demeure pas originellement dans le propre, mais il n'habite pas davantage (selon la trop facile suggestion du nihilisme contemporain) l'impropre et l'infondé; *il est plutôt celui qui se passionne proprement à l'impropre, celui qui, unique parmi les*

[1651] Giorgio Agamben, « La passion de la facticité », dans Giorgio Agamben et Valeria Piazza, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger,* Paris, Éditions Payot & Rivages, 2013, p. 9 et note 2, p. 53.
[1652] *Idem*, p. 49.
[1653] *Idem*, p. 52.

vivants, peut son impuissance. »[1654] Levinas dira en un sens, contre Heidegger, que l'être humain n'est pas cantonné à sa finitude, qu'il peut donner infiniment[1655], prêt à tout sacrifier au prochain. L'impuissance devient alors, « ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité »[1656]. Toute la question est de savoir d'où vient ce « [p]ouvoir fait d'"impuissances" », alors que la subjectivité est passivité absolue, pâtir pour l'autre. Nous avons vu que la réponse de Levinas est l'inspiration prophétique.

Il nous est impossible de dire si cela est véritablement la vision de Heidegger. Ce peut être une interprétation de Heidegger tout aussi discutable que celle de Levinas. Là où ce dernier a vu un égoïsme ontologique, la persistance à être, Agamben suggère qu'il en va d'un amour compris comme dépassement de soi dans le retrait. Dans le même livre, Valeria Piazza interprète l'amour chez Heidegger comme l'« ouverture à quelque chose qui doit rester obstinément caché », un « laisser être ce qui est », « se maintenir en présence d'une absence ». Cela nous semble proche de la manière dont Levinas décrit la caresse dans *Le temps et l'autre*. Quant à Heidegger, ce serait dans ses lettres à Hannah Arendt qu'il rendrait compte d'« une identification radicale entre ontologie et amour »[1657]. Valeria Piazza conclut à partir de ces lettres à une approche de l'amour comme « condition par laquelle nous sommes livrés à ce qui nous dépasse, à ce que nous ne pouvons nous approprier ni comprendre tout à fait mais seulement subir. L'essence de l'amour ne peut être éprouvée qu'en acceptant l'inassumable qui nous échappe en nous abandonnant à

[1654] *Idem*, p. 52-53. Italiques dans le texte.
[1655] Voir Miguel Abensour, « Le mal élémental », *op. cit.*, p. 93-95 et p. 102-103.
[1656] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 53 et p. 54.
[1657] Valeria Piazza, « L'amour en retrait », dans Giorgio Agamben et Valeria Piazza, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, *op. cit.*, p. 87-89. « Le rang ontologique de l'amour est ici une dernière fois confirmé : être dans l'amour équivaut purement et simplement à faire l'expérience de l'existence la plus "propre" et à découvrir, ensemble, que cet être "contraint" dans l'existence signifie aussi vouloir l'existence de l'autre. », p. 90.

lui.»[1658] Encore une fois, nous sommes loin des conclusions de Levinas à propos de l'ontologie heideggerienne. Levinas avoue néanmoins que sa référence principale demeure le texte *Être et temps*[1659].

2.4.1.2 La responsabilité, « ordre d'aimer que seul l'amour peut donner »

Nous allons nous intéresser, pour conclure cette section, à la discussion déjà mentionnée réunissant entre autres, Emmanuel Levinas lui-même, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Marion et Alain David, autour de la tension dans son œuvre entre la phénoménologie et l'influence biblique. La discussion débouche sur la notion d'amour, qui est le dernier nom que Levinas donne à la responsabilité pour l'autre. Alain David demande à Levinas :

> Il me semble qu'on pourrait l'envisager sous cet angle, à savoir ce qui est la sensibilité littéraire de Heidegger et ce qui serait la sensibilité – je n'ose pas dire littéraire – en référence à la Bible. Je complèterais cette hypothèse par une citation de vous; dans *L'humanisme de l'autre homme*, je crois, vous posez cette question : "L'Écriture sainte, lue et commentée en Occident, a-t-elle incliné l'écriture grecque des philosophes ou ne s'est-elle unie à elle que tératologiquement, philosopher est-ce déchiffrer dans un palimpseste une écriture enfouie ? " Ma question est celle-ci : qu'est-ce que c'est que cet infléchissement ? C'est-à-dire quelle sorte de signification, de sensibilité arrive à travers l'Écriture sainte ? […] qu'est-ce que c'est que cette sensibilité si elle n'a pas été entendue par Heidegger[1660]?

« Vous m'embarrassez », répond Levinas. Et on sent en effet cet embarras tout au long de ses interventions, où il a à débattre de son appartenance à la phénoménologie et de l'influence biblique que Levinas, certes, ne nie pas, bien qu'il insiste pour dire que c'est à partir de la relation avec autrui que les notions bibliques, de révélation notamment, prennent sens. Cela fait suite à une remarque de J.-F. Lyotard au tout début de la discussion qui interroge les proximités qu'il

[1658] *Idem*, p. 101.
[1659] Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, *op. cit.*, p. 88.
[1660] Dans Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, p. 78. Voir aussi sur la question de la responsabilité comme « amour sans concupiscence » l'entretien avec Emmanuel Levinas, « Philosophie, justice et amour », publié dans *Entre nous*, *op. cit.*, p. 113. Levinas dit que « [l]a responsabilité pour le prochain […] est, sans doute, le nom sévère de ce qu'on appelle l'amour du prochain, amour sans Éros, charité, amour où le moment éthique domine le moment passionnel, amour sans concupiscence.»

constate entre les pensées heideggérienne de l'être et levinassienne de l'autre, pointant vers la structure hétéronomique que nous avons déjà évoquée. La particularité du geste heideggerien serait selon Lyotard d'avoir importé dans la philosophie grecque des éléments judaïques. « En relisant récemment des textes de Heidegger, j'ai été extrêmement frappé par ceci : tout se passe comme si Heidegger reprenait une tradition de pensée à laquelle appartient E. Levinas, et qui en effet relève de l'éthique telle que vous l'entendez, et comme s'il essayait de rapporter cette tradition de pensée sur une ontologie. Comme s'il mettait l'être à la place de l'autre… »[1661] Lyotard va même jusqu'à parler de « rapt, d'une pensée qui est de source juive, et qu'il essaie de traduire dans un autre idiome ». Ceci ne veut pas dire, selon lui, qu'il faille ignorer l'élément de violence (le mot « rapt » le suggère déjà d'une certaine façon) qu'il peut y avoir, ni les implications politiques de cette pensée[1662]. Mais si Lyotard avait espéré une ouverture de la part de Levinas ou un semblant d'intérêt pour les dits éléments judaïques de la pensée heideggérienne, il reste, malgré les nombreuses échanges, que Levinas réitère sa méfiance profonde à l'égard de ce que lui semble fondamental dans l'œuvre heideggérienne, une vision de l'existence et du sensé qui se fonde sur l'idée de persévérance à être qui ne fait aucune place à la sollicitude pour l'autre.

L'enjeu de la discussion est la définition de la responsabilité inconditionnelle pour l'autre en termes d'amour, alors que Levinas avait déjà manifesté des réserves à appeler cela de ce nom, étant donné sa connotation sexuelle. P.-J. Labarrière note à cet égard, que Levinas « osait […] mais rarement en public – l'appeler "amour" ». Il fait allusion à une remarque que Levinas lui aurait faite : « Ce qui n'est pas questionnable c'est l'altérité de l'autre, ou encore, je dirais l'amour. » Dans le courant de la discussion, Levinas laisse entendre que c'est la contribution de J.-L. Marion à l'étude de l'amour qui l'a amené à en faire usage à nouveau, pour dire « le rapport

[1661] *Idem*, p. 31-32.
[1662] *Idem*, p. 32.

avec l'unique ». P.- J. Labarrière commente : « peut-on, doit-on affirmer que cette réalité ou la réalité visée par ce terme excède la sorte de co-respondance structurelle que Jean-François Lyotard perçoit entre la pensée de Heidegger et celle de Levinas ? »[1663] Nous venons de le voir brièvement, Heidegger n'a peut-être pas « osé » nommer amour son analytique dans *Être et temps*. Ce fut surtout dans ses correspondances privées qu'il a abordé la question de l'amour, et peut-être est-ce le mouvement de la vie qui l'y a conduit. Ce qui ressort des interprétations d'Agamben et de Piazza, c'est que l'amour est « un double processus de proximité et de distance », « de voilement et de dévoilement », ouverture à l'altérité, au secret de l'autre, qui permet en retour de se découvrir passif et désintéressé.

La question qui revient dans la discussion autour de Levinas est celle de la coappartenance de l'obéissance et de l'amour dans la notion levinassienne de la responsabilité. J.-F. Lyotard va jusqu'à demander à Levinas si ce qu'il décrit comme rencontre de l'autre n'est pas l'expérience biblique de la Révélation, et demande si dans le dessaisissement qui se produit dans la rencontre de l'autre, il n'est pas davantage question d'un commandement à obéir que d'un don d'amour. La notion juive de justice dont Levinas hériterait ne serait pas l'amour chrétien du prochain : « Dieu dans cette tradition, ne demande pas à être aimé mais à être obéi, ce qui est tout à fait autre chose; c'est une responsabilité. »[1664] J.-L. Marion se montre plus proche de Levinas et partage son idée d'un amour asymétrique entendu comme don. Il soutient que c'est précisément cet excès de bonté qui rend possible la justice : « Il ne suffit pas d'obéir à la loi pour obéir à la loi : il faut encore l'aimer. »[1665] Qui plus est, cela peut se décrire phénoménologiquement, sans devoir passer par la Bible, l'amour étant l'acte premier de la pensée :

L'amour, dans son développement phénoménologique concret, est donc toujours originaire. C'est

[1663] *Idem*, p. 34.
[1664] Dans Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, *op. cit.*, p. 79.
[1665] *Idem*, p. 82.

> un point fondamental : l'amour est toujours à l'origine parce que c'est dans le temps que sa non-réciprocité se marque. Donc on peut dire phénoménologiquement ce que la parole biblique dit par ailleurs : c'est dès l'origine que l'amour a lieu. C'est sans doute pour ce motif que l'amour précède le moment où l'aimé le lui rend, se rend à lui; ou que l'amour peut, aucune difficulté, avoir pour objet un non-étant (ainsi dans l'expérience de la paternité). Une question difficile demeure cependant – savoir si l'amour peut lui-même n'être pas. Mais, en tout état de cause, il doit y avoir moyen de transcrire en termes de l'amour le fait d'être au-delà de l'essence. Le fait d'être au-delà de l'essence doit pouvoir s'inscrire en termes d'amour et de temporalité[1666].

C'est bien ce que Levinas a argué tout au long : c'est en phénoménologue qu'il a pensé l'amour comme « être pour autrui » ou bonté originelle, ainsi que l'altérité infinie de l'autre. Nous citons un passage qui rend néanmoins compte de l'ambiguïté de son approche :

> Voici la rencontre de l'autre homme où – sous les apparences ou le masque qu'il se donne ou supporte et que perçoit le moi pensant, raisonnant et négociant, […] voilà que dans cette rencontre se dénude le visage d'autrui, la misère du vulnérable, de l'opprimé et aussi du coupable, du contingent et du mortel, et voici que le moi jusqu'alors intéressé peut répondre de l'autre, comme s'il était appelé et élu, et par là précisément moi et unique. N'a-t-il pas entendu la parole de Dieu ? Dieu vient à l'idée. Il ordonne le moi comme moi, comme allégeance à autrui, dans cet ordre d'aimer que seul l'amour peut donner; amour comme commandement d'aimer remettant en question l'antique opposition de l'amour et de l'ordre ! Toute cette phénoménologie est-elle inspirée par la Bible ? Je la crois libre. Mais peut-être la référence au visage et à l'unicité hors genre de l'autre homme opprimé et persécuté par les "autres", par ses semblables, par les individus du genre humain, est-elle un rappel de la "veuve, de l'orphelin, de l'étranger" dans la justice biblique, métaphore admirable et profonde de l'altérité[1667].

C'est à la fois le fini et l'infini qui définissent l'amour. L'amour s'adresse à autrui en tant qu'il est mortel et vulnérable. Et il faut donner des choses concrètes, car « vous ne venez pas au Temple les mains vides » comme dit Levinas. « D'autre part il est aussi don gratuit. […] Un don qui est ordonné en même temps qu'il est gratuit. »[1668] Il n'empêche que c'est à l'approche phénoménologique que Levinas recourt pour étayer sa démarche : « Je retourne à Heidegger, pour qui j'ai en effet beaucoup d'admiration comme phénoménologue. La description du sentiment, par exemple est une merveille de phénoménologie… »[1669] Ce serait là un de ces « traits qui sont "formellement" heideggeriens » dans l'éthique levinassienne, bien qu'elle se soit voulue

[1666] *Idem*, p. 76.
[1667] *Idem*, p. 81.
[1668] *Idem*, p. 75.
[1669] *Idem*, p. 86.

ouvertement anti-heideggérienne, explique Marc Richir. Traitant de la sensibilité levinassienne il dit : « l'on passe de la dimension de l'expérience dans la présence *à une sensibilité entièrement nouvelle de l'éthique*, selon une différence immaîtrisable parce que sans terme, et qui, comme chez Heidegger, peut conduire à tous les contresens possibles dont le plus massif de faire de la dimension éthique une sorte d'hypostase ontologique de second degré, un "sur-être". »[1670]

Levinas retient de Heidegger l'impossibilité pour une pensée axée sur la connaissance théorique de rendre compte de l'ensemble de l'expérience humaine, ce que Husserl avait déjà vu à propos des questions du temps et de l'autre, dont on ne peut faire l'expérience. Levinas reproche cependant à Heidegger d'avoir oublié l'humain dans son analytique du *Dasein*. Le désintéressement de la subjectivité que Levinas pense « n'est pas la responsabilité pour le sens de l'être » comme il dit. Le questionnement philosophique chez lui ne prend sens qu'à partir de la proximité humaine; c'est en cela que réside la dimension spirituelle de sa pensée. C'est ce fait de se vouer à autrui que le philosophe appelle « sainteté ». Cette insistance sur la proximité humaine permet peut-être d'éclairer une remarque que Levinas aurait faite un jour à Derrida, alors qu'ils assistaient tous les deux à une conférence d'André Néher : « Voyez-vous, lui, c'est le Juif protestant, moi je suis le catholique.»[1671] En tout cas, c'est cette proximité sensible que le philosophe nous demande de retenir de sa pensée, qui est certes ancrée dans un certain héritage biblique. Mais ce n'est pas cela qu'il est important de retenir, cependant.

Ceci nous laisse avec la question de l'amour : a-t-on affaire dans l'appel à l'amour à une obligation d'aimer ? Ou est-ce de la bonté ? Ce qui semble ressortir de toute cette discussion autour de l'amour dans la pensée levinassienne, c'est que le propre de l'amour est d'être donné,

---

[1670] Marc Richir, « Phénomène et infini », Miguel Abensour et Catherine Chalier (dir.), *Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 224-225. Italiques dans le texte.
[1671] Cité par Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 25.

et la responsabilité qui est demandée du sujet est considérable. D'où vient cet amour qui commande à l'amour ? Levinas réitère que c'est « un ordre du bien. C'est à partir de cette éventualité que la voix qui me commande doit être entendue »[1672] Comment articuler cela avec les motifs de la persécution et du traumatisme qui sont la manière dont le texte d'*Autrement qu'être* conçoit la condition de la subjectivité ? J.-L. Marion qui conçoit l'amour à partir du don soutient à cet égard que l'aimé est second, dans le sens que l'amour concerne en premier celui qui aime : « je dirai que celui qui aime est premier en ceci qu'il est le premier à être affecté. C'est dire que, fondamentalement, la priorité de l'amour appartient au plus faible et le caractérise. Le principe de raison insuffisante définit l'amour. »[1673] Ceci n'est pas très loin de l'amour comme impuissance qu'Agamben prête à Heidegger, ni de la subjectivité archi-passive de Levinas. Le livre de Grossman auquel nous nous sommes intéressée brièvement nous a amenée à nous demander si le geste d'écriture vers lequel elle pointe, qui oriente vers une désidentification, n'est pas en un sens l'héritage de Heidegger. Cela soulève la question de la sensibilité littéraire que nous n'avons pas pu éclaircir ni chez Heidegger, ni chez Levinas. En revanche, il est significatif à cet égard que ce soit en rapport avec la littérature que Derrida réfléchisse la passion.

2.5 De Levinas à Derrida? La signification de l'amour

Nous avons vu à la fin du chapitre précédent que l'écriture sert à Derrida à ouvrir à des nouvelles possibilités de penser qui permettent de frayer la voie à la venue de l'autre, à cette « démocratie à venir » sur laquelle s'achève *Politiques de l'amitié* notamment. Pour cela, il faut épuiser la conceptualité existante, inventer une nouvelle syntaxe et faire dire aux mots autre chose qu'ils disent, voire même proscrire certains mots. Il ne s'agit pas de revenir à ces questions.

[1672] Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, p. 83.
[1673] *Idem*, p. 84-85.

Notre but est plutôt d'interroger l'expérience affective qu'une telle démarche suppose afin de montrer que cela participe de la valeur éthique et politique qu'on a prêtée aux écrits de Derrida depuis les années 1990.

2.5.1 La passion de la langue

Nous avons suggéré que l'influence de Levinas sur Derrida se mesurait peut-être aussi au niveau de la pratique de l'écriture. Par ailleurs, les commentateurs s'entendent pour dire que ce fut la critique de Derrida dans « Violence et métaphysique » qui avait sensibilisé Levinas à la question du langage[1674]. La manière d'écrire peut parfois être plus « déstabilisante » que l'argumentation théorique, dit en effet Derrida dans un entretien avec Derek Attridge qui porte sur la littérature. « Parfois ce questionnement [de la philosophie] passe plus efficacement par la pratique même de l'écriture, la mise en scène, la composition, le traitement de la langue, la rhétorique, que par des argumentations spéculatives. Parfois des arguments théoriques comme tels, même s'ils sont de forme critique, sont moins "déstabilisants" ou disons simplement moins inquiétants pour les "*metaphysical assumptions"* que telle ou telle "manière d'écrire". »[1675] En effet, ce fut le pari de Levinas dans *Autrement qu'être*. Paul Ricœur parle à cet égard d'une « accumulation d'expressions *excessives*, *hyperboliques*, destinées à dérouter la pensée commune »[1676]. Jean-Luc Marion dit de la violence du texte d'*Autrement qu'être* que « sa brutalité résulte de la rencontre de deux lexiques et de deux modes de questionnement, qui jouent

[1674] Ce serait suite aux commentaires de Derrida qui avait pointé une certaine incohérence de sa démarche dans *Totalité et infini* que Levinas aurait été amené à distinguer entre deux manières de la langue, le « Dire » et le « Dit », ainsi qu'à développer des stratégies d'écriture permettant de faire passer l'obligation éthique dans le langage courant. Voir Stéphane Mosès, « Autour de la question du tiers », *op. cit.*.

[1675] Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 269. Précisons que cet entretien date de 1989.

[1676] Paul Ricœur, « Emmanuel Levinas, penseur du témoignage », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 99-100.

comme deux plaques telluriques, s'opposant et s'appuyant en même temps l'une sur l'autre »[1677]. Marion décrit ici la rencontre entre les deux modalités du langage évoquées, le « Dire » de l'injonction à la responsabilité et le « Dit » ou le *logos* philosophique. La différence de ton entre les deux textes majeurs de Levinas, *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*, semble donc se mesurer surtout au niveau de la pratique de l'écriture. Or cette opération langagière n'est pas propre aux textes dont l'objet est la « destruction » de la métaphysique, insiste Derrida dans l'entretien tout juste cité. Cela peut même être à l'œuvre dans des textes jugés « réactionnaires » ou métaphysiques, comme si l'écriture venait en quelque sorte s'inscrire en faux contre l'intention de l'auteur ou le « vouloir dire » du texte :

> Par exemple, certains œuvres très "phallocentriques" dans leur sémantique, leur vouloir dire, leurs thèses même, peuvent produire des effets paradoxaux, paradoxalement antiphallocentriques par l'audace d'une écriture, qui, de fait dérange l'ordre ou la logique du phallocentrisme ou touche à des limites où les choses se renversent : alors la fragilité, la précarité, la ruine même de l'ordre apparaît mieux. Je pense ici aussi bien à l'exemple de Joyce qu'à celui de Ponge. Il en va de même d'un point de vue politique. L'expérience, la passion de la langue et de l'écriture (je parle ici aussi bien de corps, de désir, d'épreuve) peut traverser des discours dont la thématique est "réactionnaire" ou "conservatrice" et leur conférer un pouvoir de provocation, de transgression ou de déstabilisation[1678]…

Comme si l'auteur se trouvait enveloppé dans un monde textuel, la rencontre avec la lettre l'égarerait, son vouloir reculant devant la prolifération de la langue, inversant le sujet de l'écriture en objet de l'écrit. Dans le passage ci-haut, Derrida donne à entendre que la performativité de la langue participe d'une expérience affective, d'une « passion » comme il dit, qui est pure passivité du sujet devant l'autre, affection de l'autre qui semble ici être la langue. Qui plus est, cette « passion pour la langue » serait productrice de sens, d'un autrement du sens. Dans ses propres mots : « Ces forces de "ruine" ne sont pas négatives, elles participent à la force

[1677] Jean-Luc Marion, « La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprit Heidegger », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, *op. cit.*, p. 52.
[1678] Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 269-270.

productrice ou instituante de cela même qu'elles semblent tourmenter. » Ou encore : « Cette expérience d'écriture est "sujette" à un impératif : donner lieu à des événements singuliers, inventer du nouveau sous la forme d'actes d'écriture qui ne constituent plus un savoir théorique… »[1679] C'est ce à quoi s'est employé son texte *Glas*, où il a tenté un nouveau genre d'écrits qu'il appelle catachrèses, « une écriture violente qui met en évidence les failles, les déviations du langage. Ce qui se "passe", c'est que le texte se met à produire son propre langage en lui-même, qui, tout en continuant à s'inscrire dans la tradition, émerge à un moment donné comme un monstre, comme une mutation monstrueuse sans tradition, ni précédant normatif. »[1680] Nous retrouvons dans l'épreuve d'écriture que décrit Derrida, l'idée levinassienne d'une expérience de pensée qui ne prétend pas au savoir, d'une parole qui est sollicitée par l'autre et s'adresse à l'autre, car Derrida le dit bien, « la déconstruction est préoccupée par l'autre du langage ». Et dire que Derrida avait critiqué dans « Violence et métaphysique » la pensée hétéronome de Levinas, la traitant de « non-philosophie »[1681]. Quoi qu'il en soit, le but ici est de montrer que la déconstruction est un geste incorporé, désirant, en cela qu'elle « donne du plaisir en ce qu'elle suscite du désir »[1682]. Le philosophe s'en explique longuement dans son entretien avec Derek Attridge :

> Peut-être peut-on lier cela à votre question sur "*enjoyment*"? Je ne sais pas si on peut traduire ce mot par "plaisir" ou "jouissance" (ce mot que nous avons tant de mal à traduire en anglais). L'expérience de "déconstruction", de question, de lecture ou d'écriture "déconstructrice" ne menace ou ne suspecte en rien l'"*enjoyment*". Je crois plutôt le contraire. Chaque fois qu'il y a "jouissance" (mais le "il y a" de cet événement est en lui-même fort énigmatique), il y a la "déconstruction". De la déconstruction efficace. La déconstruction a peut-être pour effet, sinon pour mission, de libérer de la jouissance interdite. Voilà de quoi il faut prendre son parti. C'est peut-être cette jouissance qui irrite le plus les adversaires patentés de la déconstruction. Ceux-ci d'ailleurs reprochent à ce qu'ils appellent les "déconstructionnistes" de les priver de leur

[1679] *Idem*, p. 271-272 et p. 273.
[1680] Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 25.
[1681] Voir la discussion de Lyotard dans *Autrement que savoir*, *op. cit.*, p. 89-90. Il fait allusion en passant aux « objections de Derrida [qui] n'étaient pas très généreuses, disons ».
[1682] Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 28-29.

> délectation habituelle dans la lecture des grandes œuvres ou de riches trésors de la tradition et simultanément de trop jouer, de prendre trop de plaisir, de dire ce qui leur plaît pour se faire plaisir, etc. Contradiction intéressante et sympathique. Ces maîtres de l'"argument du chaudron" comprennent plus ou moins obscurément que les "déconstructionnistes", pour me servir de ce langage ridicule, ne sont pas ceux qui se privent le plus de plaisir. C'est quelque fois difficile à supporter[1683].

Il y aurait lieu d'interroger ici, avec cet « argument du chaudron » qui réfère à Freud, la relation de Derrida à la psychanalyse, ce qui va au-delà de nos compétences. Sans entrer dans la polémique qui travaille la remarque de Derrida, le moins qu'on puisse dire c'est que cela atteste de son rapport affectif à son propre travail de pensée. Nos questions sont plutôt : d'où vient cette passion de la langue, qu'est-ce qui explique la passion du philosophe pour la littérature, quel rapport à l'inflexion politique et éthique de son œuvre, en somme y a-t-il rapport, et si oui, quel est ce rapport entre l'amour de la langue et la justice ? Cela permet de reposer autrement le rapport entre le corps et la langue, traité dans la deuxième partie. Le philosophe pointe dans l'entretien vers la suspension des présupposés métaphysiques que la littérature permettrait, ce serait cette subversion de la métaphysique qui procure du plaisir. « "Déconstruire" un texte, c'est révéler comment il fonctionne comme désir, comme une recherche de présence et d'accomplissement sans cesse reportée. »[1684] L'écriture littéraire permet aussi de montrer que le philosophe est une « subjectivité vivante », ce qu'il entend cependant « à sa manière ». Il dit plutôt : « la littérature est aussi "dans la vie" à sa manière, dans la "*real life"* comme disent tranquillement ceux qui croient pouvoir distinguer entre la "*real life*" et l'autre. » Vient ensuite une précision importante : « Le plaisir est lié au jeu qui se joue à cette limite, à ce qui se suspend à cette limite. » La limite est entre mot et chose, signifiant et signifié, penser et être, que la déconstruction cherche à complexifier. Tout cela est donc une affaire de représentation et de

[1683] Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 274-275.
[1684] Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 28-29.

référence, de « *mimésis* » comme Derrida le dit : « la "logique" du *mimesthai* est indéconstructible ou plutôt déconstructible comme la déconstruction "elle-même". Celle-ci est à la fois identification et désidentification, expérience du double, pensée de l'itérabilité, etc. »[1685] Nous avons déjà évoqué la fascination de Derrida pour l'écriture mallarméenne visant à bouleverser la hiérarchie entre signe et signifié ou entre original et copie dans la littérature et la philosophie classiques. Jouant sur la textualité ou la corporalité de la lettre, Mallarmé espace le même, bouleverse les distinctions entre corps et idée, matière et forme, etc. La jouissance qui vient avec l'écriture tient donc à ce jeu de l'itérabilité du signe, qui consiste à produire l'identité en l'altérant, et soumettre la singularité à la répétition et à la généralité. C'est comme s'il y avait une affection entre la lettre et l'auteur, une sorte de rencontre entre les deux corps. Or ce n'est pas une intrigue esthétique, insiste le philosophe, qui perçoit plutôt la littérature moderne comme une institution qui « désinstitue ».

2.5.1.1 L'institution littéraire

Il en va dans la littérature, telle que Derrida l'entend, d'un rapport singulier à la loi, ce qui la distinguerait « des belles lettres et de la poésie », bien que le philosophe soit le premier à avouer l'arbitraire d'une telle distinction. La littérature permettrait de rendre compte de la dimension performative et en un sens de l'essence fictive de toute institution. Pensons ici aux développements de *Fors de loi*, lorsque le philosophe souligne avec Benjamin l'élément de violence dans l'institution de la loi.

Il y a deux dimensions à ce rapprochement entre le droit et la littérature. L'institution littéraire est productrice de droit, pensons aux conventions qui discriminent entre ce qui relève de

[1685] Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 275.

la fiction, de la biographie, etc. Cette légalisation est à son tour dépendante du contexte juridico-politique. Or, en interrogeant ses propres conditions de possibilité, l'écriture littéraire n'a de cesse de remettre en question et de transgresser sa loi ainsi que la loi juridique et politique qui la rend possible. Cela est du moins le cas d'un certain geste d'écriture, que Derrida appelle oblique. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est cette transgression de la loi qui procure du plaisir, telle la subversion de la métaphysique. D'où l'affirmation de Derrida que la littérature est une institution qui excède l'institution, ou dit autrement, c'est une institution qui s'auto-déconstruit :

> [L]e trait paradoxal : c'est une institution qui consiste à transgresser et à transformer, donc à produire sa loi constitutionnelle […]. Dès lors, si la littérature partage un certain pouvoir et une certaine destinée avec la "juridiction", avec la production juridico-politique des fondements institutionnels, de la constitution des États, de la législation fondamentale, et même des performativités théologico-juridiques qui se trouvent à l'origine de la loi, à un certain point elle peut aussi l'excéder, les interroger, les "fictionnaliser" : en vue de rien, bien sûr, ou de presque rien, et en produisant des événements dont la "réalité" ou la durée n'est jamais assurée mais qui par là même donnent d'autant plus à "penser", si cela veut encore dire quelque chose[1686].

Cette « juridicité subversive » de l'écriture littéraire est une conséquence de la logique d'itération du signe déjà évoquée. Il y a aussi l'équivocité des mots, des tournures syntaxiques, l'élément de fiction, qui font qu'on n'est jamais assuré du sens du texte. Tout cela fait que « la littérature peut *jouer la loi*, la répéter en la détournant ou en la contournant »[1687]. On ne s'en étonnera pas, le philosophe joue sur deux plans lorsqu'il rend compte de la jouissance que procure la transgression de la loi : de lui-même en tant que subjectivité vivante, avec ses plaisirs et ses goûts, et de la théorie de déconstruction qui s'emploie à déstabiliser le système de pensée et la configuration oppositionnelle du langage métaphysique.

Ces deux plans sont évidemment indissociables. Le goût de Derrida pour la littérature ainsi que pour l'écriture s'est manifesté tôt, participant d'un sentiment adolescent de « révolte

---

[1686] Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 290.
[1687] Jacques Derrida, « Préjugés, *devant la loi* », dans Jacques Derrida *et al.*, *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, p. 134.

contre la famille et la société algérienne des années 1940 ». Ce sentiment correspond à un désir narcissique d'identification, ce désir de présence évoqué plus haut, dont le philosophe souligne la part de fantasme et de fabulation : « (une identification difficile qui s'attachait souvent, dans des cahiers de jeunesse, au thème gidien de Protée) ». Le philosophe décrit ce désir adolescent d'écrire comme un désir de « totalisation » qui le pousse à tout noter, à tout documenter, frénésie obsessionnelle qu'il gardait encore à la maturité :

> Aujourd'hui encore, le désir reste obsédant de sauver dans l'inscription ininterrompue, sous la forme d'une mémoire, ce qui arrive – ou *manque d'arriver*. Ce que je serais tenté de dénoncer comme un leurre, à savoir la totalisation ou le rassemblement, n'est-ce pas ce qui continue de me faire courir ? L'idée du polylogue intérieur, tout ce qui, plus tard, de manière, je l'espère, un peu plus raffinée, a pu aussi bien me conduire vers Rousseau (à qui j'ai voué une vraie passion dès mon enfance) ou vers Joyce, C'était d'abord le rêve adolescent de garder trace de toutes les voix qui me traversaient – ou *faillirent le faire*, et qui devait être si précieux, unique, à la fois séculaire et spéculatif[1688].

Les gestes littéraires de Gide, Sartre, Camus, avaient montré que l'appartenance n'avait rien de naturel ou de prédéterminé et qu'on pouvait s'inventer en quelque sorte sa propre identité. Une fois le désir d'écriture éveillé il devient impossible de l'éteindre, au risque de donner lieu à une modalité d'appartenance, une « hyper-totalisation », que le philosophe critique. D'où les multiples voix contradictoires qui l'habitent aussi. On pourrait à ce compte se demander si se prendre pour Dieu ou le prophète Élie ne participe pas aussi de cela. Cet aspect de façonnement d'une autre forme d'identification se porte au-delà de sa propre personne, ce que nous avons décrit dans la deuxième partie comme « appartenance sans appartenance ». Il y a aussi le rêve d'une nouvelle loi et d'une écriture qui puisse donner naissance à « un non-lieu, ou lieu non philosophique depuis lequel questionner la philosophie »[1689]. C'est à cet aspect du rapport

[1688] Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 254-255. Italiques dans le texte.
[1689] Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 9.

singulier à la loi que nous allons nous intéresser de plus près, avant de poursuivre avec la question de la passion.

La littérature moderne serait inséparable du destin de la démocratie, en tant que « possibilité de tout dire » : « Non qu'elle dépende d'une démocratie installée, mais elle paraît inséparable de ce qui appelle une démocratie à venir […] celle dont le concept se lie à l'à-venir, à l'expérience d'une promesse gagée, c'est-à-dire toujours d'une promesse infinie. »[1690] Cette possibilité de tout dire, il faut l'entendre dans un double sens, la frénésie de tout documenter évoquée, et la subversion de la loi.

> L'espace de la littérature n'est pas seulement celui d'une *fiction* instituée mais aussi une *institution fictive* qui permet de tout dire. Tout dire, c'est sans doute rassembler en traduisant toutes les figures l'une dans l'autre, totaliser en formalisant, mais tout dire c'est aussi franchir les interdits. C'est *s'affranchir* – et dans tous les champs où la loi peut faire la loi. La loi de la littérature tend, en principe, à défier ou à lever la loi. Elle donne donc à penser l'essence de la loi dans l'expérience de "tout dire". C'est une institution qui tend à déborder l'institution[1691].

En ce sens le geste de l'écrivain qui résiste au pouvoir « est peut-être la forme la plus haute de la responsabilité. » Or, dit aussitôt le philosophe, « [l]a performativité dont nous venons de parler appelle, de la part du lecteur, la même responsabilité. » Ainsi, le rêve de Joyce d' « une nouvelle institution littéraire » est avant tout le rêve d'un lecteur qui saurait « déambuler dans son espace » et contresigner son œuvre. C'est en tout cas ainsi que Derrida décrit sa rencontre avec le texte de Joyce. Ce qui ne veut pas dire que le rêve de Derrida soit en fin de compte le rêve de Joyce, puisque, comme nous l'avons dit, il y a une part de façonnement et de transformation qui tient à la performativité de l'écriture et à la structure itérable du signe induisant un effet de « destinerrance » ou de dissémination qui amène le texte de Joyce ailleurs.

> Le rêve dont nous parlions concerne ce qui dans l'œuvre produit son lecteur, un lecteur qui n'existe pas encore, […] un lecteur qui serait "formé", entraîné, instruit, construit, engendré

[1690] Jacques Derrida et Derek Attridge, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 257-258.
[1691] *Idem*, p. 256.

> même, disons *inventé* par l'œuvre. […] Si on faisait confiance à la distinction courante de la compétence et de performance, on dirait que la performance de l'œuvre produit ou institue, forme ou invente une nouvelle compétence du lecteur ou du destinataire qui devient dès lors un contresignataire. Elle lui apprend, *s'il le veut bien*, à contresigner. Ce qui intéresse ici, c'est donc bien l'invention d'un destinataire capable de contresigner et de dire "oui" de façon engagée et lucide. Mais ce "oui" est aussi une performance inaugurale et nous retrouvons la structure de l'itérabilité qui nous empêcherait à ce point de distinguer en toute rigueur entre la performance et la compétence, comme entre producteur et récepteur. Pas plus d'ailleurs qu'entre le destinataire et le signataire, l'écrivain et le lecteur. C'est l'espace dans lequel s'est engagé *La carte postale*[1692].

Nous reviendrons à la question de la jouissance de la langue ainsi qu'au rapport au lecteur un peu plus tard dans ce chapitre. Il convient pour l'instant de nous intéresser de plus près au rapprochement que fait Derrida entre l'institution littéraire et l'institution juridique. Cette question fait l'objet de son commentaire du récit de Kafka, « Devant la loi ». Nous avons dit que c'est le pouvoir instituant de la littérature que lui confère la performativité linguistique qui ferait selon Derrida la particularité de l'écriture littéraire et la distinguerait d'autres formes d'écriture. Ce rapport singulier à la loi, le récit de Kafka le décrit admirablement. De quelle loi s'agit-il, de la loi de la langue, de la loi morale, de la loi politique, de la loi juridique ? Les textes de Kafka et de Derrida ne le disent pas. Sans pouvoir entrer dans les détails de l'analyse que fait Derrida de ce récit, c'est précisément ce non-savoir dans le rapport à la loi que révélerait la littérature : « je parlerais d'une *comparution* du récit et de la loi, qui comparaissent, paraissent ensemble et se voient convoqués l'un devant l'autre […] et pourtant […] rien ne se présente vraiment en cette comparution »[1693]. Derrida tente ici des rapprochements entre le geste littéraire de Kafka et la psychanalyse freudienne. S'interrogeant sur l'origine de la loi, Freud en est venu à inventer la notion de « refoulement », montrant l'investissement affectif et l'« origine organique » de la loi « liée à la station debout, autrement dit à une certaine *élévation*. »[1694] Ce n'est pas dire que le philosophe partage l'analyse freudienne, cependant, critiquant plutôt « la pauvreté initiale de

[1692] *Idem*, p. 292. Italiques dans le texte.
[1693] Jacques Derrida, « Préjugés, *devant la loi* », *op. cit.*, p. 109. Italiques dans le texte.
[1694] *Idem*, p. 111.

cette notion de refoulement ». Il reconnaît néanmoins que Freud « avait eu du nez pour cela ». Comme ce fut par ailleurs le cas de Kafka pour ce qui en est de l'origine de la loi, car Derrida conclut l'analyse de « Devant la loi » en pointant vers la structure « exégético-talmudique » de la section du *Procès* où figure le récit.

Ceci impose de s'arrêter un moment à cette « affaire de nez » pour voir ce qu'il en est. On lit dans « Préjugés, *devant la loi* » : « Si nous avions poursuivi dans cette direction [du refoulement chez Freud], nous aurions dû parler aussi de la forme du nez, proéminente et pointue. Elle a beaucoup fait parler d'elle dans les salons de la psychanalyse, mais peut-être n'a-t-on pas toujours été assez attentif à la présence des poils qui ne se cachent pas toujours pudiquement à l'intérieur des narines, au point qu'il faut parfois les couper. »[1695] Difficile de dire à qui appartient ce nez dont il faudrait couper les poils : à Freud qui fabule sur l'origine de la loi à partir de ses fantasmes sexuels ou à ceux qui affabulaient sur la forme de son nez, pointant vers cet appendice par lequel on a toujours caricaturé le Juif. Comment comprendre dès lors la remarque de Derrida, surtout qu'il dit lui-même que Freud « avait du nez pour cela » ? En quoi réside au juste le flair de Freud ? Est-ce que cela réfère à son intérêt « démesuré » pour la sexualité ? Ou fait-il plutôt allusion à ses spéculations controversées sur Moïse et l'origine du monothéisme ? L'on connaît en effet le rapport ambigu que Freud avait à l'égard de son identité juive. Le ton moqueur et ironique de Derrida n'élude pas le sérieux de l'enjeu, surtout que l'on sait que la démarche de la déconstruction a connu son lot de mépris, ce dont témoigne par ailleurs la référence à Freud dans la réponse polémique de Derrida au sujet de la jouissance de la déconstruction. Derrida appelle ses détracteurs, des « maîtres de l'argument du chaudron », ce qui est la manière pour Freud de rendre compte des désirs contradictoires dans les rêves. Nous avons vu qu'il y aussi de la

[1695] *Idem*, p. 112.

spéculation autour de l'inspiration judaïque de la démarche de la déconstruction et son allure prophétique. Afin d'espérer éclairer cette question du lien entre la psychanalyse et l'appartenance juive de Freud et des rapprochements entre le geste de pensée de Freud et celui de Derrida, il faudrait faire intervenir le dialogue de Derrida avec Jousef Yerushalmi dans *Mal d'archive*[1696]. Nous n'allons pas nous y employer ici. L'intérêt de cette brève allusion à Freud n'était en somme que d'introduire à la question du « désir de la déconstruction ».

Derrida laisse entendre que le plaisir de la déconstruction tient à la déconstruction de la loi (et on a vu que différents registres se trouvent mêlés à cette question, religieux, moraux, politiques, littéraires) que permettrait l'écriture, d'où l'intérêt qu'il porte à la « juridicité subversive » de la littérature. Or, n'est-ce pas aussi sur la trace de l'origine de la loi que s'est portée la déconstruction ? Le désir ne révèle-t-il pas aussi une quête de l'origine, un désir de présence, comme il dit aussi ? Qu'est-ce sinon le « désir de justice » dont traite *Force de loi* ? Comment comprendre alors la « souffrance de la déconstruction » ? La souffrance vient-elle de l'impossibilité d'atteindre à l'origine ? Derrida dit plutôt : « la différ*a*nce pourrait être un autre nom pour passion »[1697]. Derrida ajoute en post-scriptum de son analyse de « Devant la loi » de Kafka, que lorsque interrogé par Gustav Janouch sur le sens de ce récit (quelle était la fonction de Kafka, de critique, de juge, de huissier ?) Kafka aurait répondu d'un « sourire embarrassé ». C'est Gustav Janouch qui raconte :

> [Kafka répond] « …Je ne suis pas un critique. Je suis seulement celui qu'on juge et celui qui assiste au jugement.
> - Et le juge », demandai-je.
> Kafka eu un sourire embarrassé :
> « A vrai dire, je suis également l'huissier du tribunal, mais je ne connais pas les juges. Sans doute suis-je un tout petit huissier auxiliaire. Je n'ai rien de définitif. » Kafka se mit à rire. Je l'imitai, bien que je ne l'aie pas compris.

[1696] Nous y avons brièvement référé dans la section consacrée à l'appartenance juive de Derrida, lorsqu'il s'agissait de discuter des notions de « judéité » et de « marrane ».
[1697] Jacques Derrida, « Demeure. *Fiction et témoignage* », *op. cit.*, p. 21.

« Il n'y a de définitif que la souffrance, dit-il gravement. Quand écrivez-vous ? »[1698]

Ceci n'est pas bien loin de la réponse qu'avait fournie l'abbé à K, lorsque celui-ci l'avait questionné sur le sens du même récit : « L'écriture est immuable et les gloses ne sont souvent que l'expression du désespoir que les glossateurs en éprouvent. Dans le cas que nous considérons, il y a même des commentateurs qui voudraient que ce fût le gardien qui eût été trompé. Voilà qui va loin, dit K… Et comment le prouvent-ils ? »[1699] Derrida a lui-même renvoyé à cet extrait un peu plus tôt dans son commentaire de Kafka. Ces deux extraits invoquent une souffrance dans le rapport à la langue qui serait porteuse d'un secret inaccessible et font penser à un passage d'un petit texte de Derrida, *Sauf le nom*, qui se présente aussi sous forme de dialogue. C'est un texte qui pose la question du secret et de la nomination à partir de la théologie négative. Le texte de *Sauf le nom* participerait avec les essais *Passions* et *Khôra*, publiés en même temps (1993), d'« une sorte d'*Essai sur le nom* – en trois chapitres ou trois temps. Trois fictions aussi »[1700] :

> - Selon vous, cette dénonciation normative sur fond d'impossibilité, cette douce rage contre le langage, cette colère jalouse du langage en lui-même et contre lui-même, c'est cette passion qui laisse la marque d'une cicatrice en ce lieu où l'impossible a lieu, n'est-ce pas ? Là-bas, de l'autre côté du monde ? L'autre côté *du* monde, est-ce encore le monde, dans le monde, l'autre monde ou l'autre *du* monde, tout sauf le monde ?
> - Oui, la blessure est là, là-bas. Y a-t-il autre chose, jamais, qui soit lisible ? Autre chose que la trace d'une blessure ? Et autre chose qui jamais ait lieu ? Connaissez-vous une autre définition de l'événement[1701]?

Comment entendre ce propos mystérieux, la référence insistante à un lieu auquel le texte derridien n'a de cesse de revenir, ce « non-lieu » qu'il a appelé « *khôra* », vers lequel semble se porter son écriture ? Quelle parenté avec le lieu vide de la loi que met en scène *Le procès* ? Quel

---

[1698] Cet extrait est de *Conversations avec Kafka*, de Gustav Janouch. Cité par Jacques Derrida, « Préjugés, *devant la loi* », *op. cit.*, p. 138-139.
[1699] Cité par Jacques Derrida, « Préjugés, *devant la loi* », *op. cit.*, p. 137. Nous remercions à Jean François Bissonnette d'avoir attiré notre attention sur ce rapprochement.
[1700] Jacques Derrida, « Prière d'insérer », incise qui ouvre la discussion de *Passions*, *op. cit.*, et de *Khôra*, *op. cit.*.
[1701] Jacques Derrida, *Sauf le nom*, *op. cit.*, p. 63-64.

rapport avec le secret de la littérature ? Cela a-t-il à voir avec l'appel à la justice à la source du questionnement philosophique ? C'est en tout cas vers ce lieu qu'est dirigée la passion de la déconstruction.

Le philosophe est appelé à traiter de la passion lors du Colloque international de l'Université de Louvain, de 1995, intitulé *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*. On comprend que le choix du titre, par Michel Lisse qui a organisé la rencontre, n'est pas fortuit. Le colloque « Passions de la littérature » se veut un rappel du texte derridien du même nom, *Passions* où il est dit de cette passion qu'elle se porte « *au lieu du secret* », qui s'avère être le lieu de la littérature. On lit dans *Passions*, quelques pages avant la fin du texte :

> Une confidence pour finir. Peut-être ai-je seulement voulu confier ou confirmer mon goût (probablement inconditionnel) pour la littérature, plus précisément pour l'écriture littéraire. Non que j'aime la littérature en général ni que je la préfère à quoi que ce soit, et par exemple, comme le pensent souvent ceux qui ne discernent finalement ni l'une ni l'autre, à la philosophie. La littérature, je m'en passe au fond, et en fait, assez facilement. […] Mais si, sans aimer la littérature en général et pour elle-même, j'aime quelque chose *en elle*, qui ne se réduise surtout pas à quelque esthétique, à quelque source de jouissance formelle, ce serait *au lieu du secret*. Au lieu d'un secret absolu. Là serait la passion. Il n'y a pas de passion sans secret, ce secret-ci, mais pas de secret sans cette passion. *Au lieu du secret* : là où pourtant tout est dit et où le reste n'est rien – que le reste, pas même de la littérature[1702].

Cette expression « *au lieu du secret* », comment l'entendre ? Est-ce tenant lieu de…? Ou concerne-t-elle la localisation de la loi ? Pour rendre compte des différentes acceptions que peut prendre l'expression « au lieu du secret », nous ferons encore un détour par le commentaire derridien de « Devant la loi », pour aborder ensuite la question de la référence qui semble être l'enjeu de *Passions*, où on apprend que la déconstruction se porte « au lieu du secret » dans la littérature. Cela met la table pour la discussion de la conférence de Derrida au colloque « Passions de la littérature », qui permet de voir comment toutes ces questions s'emboîtent l'une

[1702] Jacques Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 2006 [1993], p. 63-64. Italiques dans le texte.

dans l'autre, à la manière de la crypte qui est la configuration du secret dans l'œuvre derridienne, que nous avons suggéré d'interpréter comme une sorte d'intériorité.

Dans son commentaire de « Devant la loi », Derrida se rend à un passage du livre de Jean-François Lyotard, *Au juste*, « qui traite de la "pragmatique du judaïsme" ». Précisons par ailleurs que l'analyse du récit de Kafka est en fait censée éclairer ce texte de Lyotard. Nous reproduisons en sa longueur l'extrait du texte de Lyotard que Derrida cite, et qui nous ramène au point de départ de toute cette discussion, lorsque Lyotard demande à Levinas comment peut-il s'agir d'amour dans sa notion de responsabilité, alors que, lui, il y voit de l'obligation. On ne devrait pas obliger à la bonté, soutient-il. Lyotard écrit dans *Au juste* :

> Dieu ordonne. On ne sait pas très bien *ce* qu'il ordonne. Il ordonne *d'obéir*. C'est-à-dire de se mettre dans la position de ce jeu pragmatique qui est celui de l'obligation. […] On appelle ça Dieu, mais finalement on ne sait pas ce qu'on dit quand on dit *Dieu*. On ne sait rien de ça. On dit simplement : "Il y a une loi". Et quand on dit une "loi", cela ne veut pas dire que cette loi est définie et qu'il suffise de s'y conformer, car justement il y a une loi mais on ne sait pas ce que dit cette loi. Il y a une espèce de loi des lois, il y a une méta-loi qui est : "Soyez justes". Voilà la seule affaire dans le judaïsme : "Soyez justes". Mais justement nous ne *savons* pas ce que c'est qu'être juste. C'est-à-dire que nous *avons* à "être juste". Ce n'est pas "Soyez conformes à ceci", ce n'est pas : "Aimez-vous les uns les autres", etc., tout cela c'est de la blague. "Soyez justes" : coup par coup, il faudra à chaque fois, décider, se prononcer, et puis méditer si c'était ça, être juste[1703].

« Voilà, voilà de quoi je vais parler dans cette lecture de Kafka », dit Derrida à la suite de l'extrait. Il doute que « les experts en judaïsme, et même Levinas » se reconnaîtraient dans cette pragmatique judaïque, « mais ce n'est pas un critère. Si je m'y reconnaissais, moi, cela ne rassurerait ni les Juifs ni les autres et c'est d'ailleurs sans importance. En tout cas je serais assez tenté d'y reconnaître, moi, Lyotard, ou "mon" Lyotard ». Dans sa lecture du récit de Kafka, sa réponse au texte de Lyotard, Derrida nous entretient de la littérature se *jouant* de la loi qui est, elle, inaccessible, et on comprend que la littérature tient ici lieu de loi (précisons encore une fois que les niveaux se superposent, il s'agit autant du contexte juridique et politique déterminant ce

[1703] Jacques Derrida, « Préjugés, *devant la loi* », *op. cit*, p. 107.

qui peut être dit dans une société donnée à un moment historique donné, que des critères propres à l'institution littéraire qui déterminent ce qui relève de la littérature; il y a enfin un registre religieux qui se superpose à tout cela)[1704]. Nous avons déjà remarqué le rapport paradoxal de la littérature au secret, l'exposant et l'abritant à la fois. Est-ce dire qu'il faudrait abandonner la recherche du sens de la loi sous prétexte qu'il n'y a pas de contenu déterminable à celle-ci ? N'est-ce pas plutôt que cela oblige à un questionnement perpétuel et qu'il appartient à chacun de chercher à l'interpréter à sa façon, ce que suggère le récit de Kafka ainsi que l'extrait de Lyotard ? La littérature est la modalité privilégiée par Kafka pour questionner la loi. C'est peut-être là le « désespoir » ou la « souffrance » dont parle Kafka, car la littérature ne fait qu'exposer le lieu vide de la loi et ne peut rien contre l'angoisse que ce vide suscite, ou la possibilité qu'on s'est peut-être trompé de mode d'accès. D'où l'oscillation de Derrida entre la philosophie, la littérature et la psychanalyse, en somme entre la jouissance que procure la subversion de la conceptualité métaphysique et l'affliction du questionnement infini qui ne décharge pas de l'obligation de décider. Par ailleurs, cette question de modalité est en effet chère à Derrida, dont la particularité

[1704] Nous renvoyons à un extrait du texte de Derrida, ne pouvant développer cette réflexion ici, bien que la question de la passion qui nous concerne tienne à celle de la loi ou de la juridicité de la littérature, avec toutes ces facettes : « Mais, quelle que soit la structure de l'institution juridique et donc politique qui vient à garantir l'œuvre, celle-ci surgit et reste toujours *devant la loi*. Elle n'a d'existence et de consistance qu'aux conditions de la loi et ne devient "littérature" qu'à une certaine époque du droit réglant les problèmes de propriété des œuvres, de l'identité des corpus, de la valeur des signatures, de la différence entre créer, produire et reproduire, etc. […]. Il reste que le concept de littérature qui soutient ce droit des œuvres reste obscur. […]. Ce qui m'importe ici, c'est que ces présuppositions obscures sont aussi le lot des "gardiens", critiques, universitaires, théoriciens de la littérature, écrivains, philosophes. Tous doivent en appeler à une loi, comparaître devant elle, à la fois veiller sur elle et se laisser surveiller par elle. Tous ils l'interrogent naïvement sur le singulier et l'universel, aucun d'eux ne reçoit de réponse qui ne relance la différance : plus de loi et plus de littérature. » Ce qui fait la fécondité du texte de Kafka est qu'il expose cette problématique de « l'être-devant-la loi » de la littérature qu'il aborde de façon oblique « par où il déborde la littérature dont il parle ». C'est ce genre de littérature, qui interroge par la fiction ses propres conditions de possibilité, que Jacques Derrida affectionne. Jacques Derrida, « Préjugés, *devant la loi* », *op. cit.*, p. 133.

nous semble être de cultiver le non-savoir qui fait souffrir et jouir à la fois. Pensons à l'usage dans ses écrits de performatifs censés semer le doute et brouiller le sens du texte, les modes syntaxiques, « peut-être », « comme si », ou encore des organes sensoriels, le nez, l'oreille, etc. qui visent à remettre en question la généralité du savoir et redonner de la sorte une place au corps dans le langage philosophique. Ces éléments idiomatiques particularisent le texte, et relèvent de la problématique de la signature mentionnée, qui est à son tour une manière de problématiser le rapport entre singularité et généralité. Derrida ajoute en effet un peu plus loin dans le texte sur Kafka : « L'idiome français qui fait ici la loi, il dit aussi la loi : "il y a lieu de" veut dire "il faut", "il est prescrit, opportun ou nécessaire de…". C'est commandé par une loi. »[1705] Ceci donne un autre éclairage à l'expression « *au lieu de la loi* ».

Outre l'élément de supplémentarité, ou de fiction, que pourrait signifier l'expression « *au lieu de la loi* », celle-ci confronte aussi, voire peut-être avant tout, à la question de la localisation de la loi. L'homme de la campagne cherche après tout à pénétrer, à entrer *dans* la loi. Derrida s'attarde longuement sur la forme ou le cadre du texte qui délimite la possibilité de ce qui y est dit et tient lieu de loi. Prenons comme exemple l'expression « Devant la loi », qui agit à la fois comme titre, extérieur au corpus du texte qu'il vient de la sorte autoriser et nommer, et d'incipit qui est partie prenante de la fiction. Ce qui montre encore une fois que l'institution littéraire est comme toute institution productrice de lois et de signification, si ce n'est qu'elle nie ces conventions et entretient la polysémie.

2.5.1.2 Au lieu de la passion

Portons-nous, avant de passer au commentaire de Blanchot, à ce qui nous semble être l'enjeu du secret dans le texte *Passions*. Il pose la question de la référentialité du langage, le lieu

[1705] Jacques Derrida, « Préjugés, *devant la loi* », *op. cit.*, p. 127.

du secret étant précisément le seuil de la distinction qui reste fondamentale pour le philosophe entre mot et chose, car il n'est pas question pour Derrida d'annuler cette différence comme cela lui a été souvent imputé. C'est plutôt, telle est du moins notre interprétation, que la question de l'origine du langage demeure une énigme : on n'en sait rien au fond. C'est précisément cela la problématique de la trace, en tant que présence de l'absence ou absence de la présence; la notion de trace nie qu'il y ait origine ou qu'il y ait référent, tout en maintenant l'allusion à l'« autre du langage » qui demeure, comme Derrida y insiste dans son entretien avec R. Kearney, la préoccupation de la déconstruction[1706]. C'est ce que vient rappeler le sous-titre du texte « Passions », l'« offrande oblique » où Derrida fait remonter la question de la référence dans la problématique phénoménologique à la scène eucharistique. L'objet est de contester qu'il puisse y avoir un accès direct à la chose, à la loi, ou au corps christique. Cela permet aussi à Derrida de dire que la passion de la déconstruction n'est ni la sensibilité pathologique que Kant avait condamnée, ni le martyr, c'est une passion sans pathos et sans martyr. Enfin, l'obliquité de l'écriture littéraire, qui à la fois exhibe et abrite le secret, permet à Derrida de poser la question du sens en terme de « non-réponse ». Nous retrouvons ainsi la problématique de l'impossible déjà discutée. La thématique de la passion serait donc une manière de pointer vers l'ouverture de la transcendance, ou encore vers le don du réel, dont on ne sait rien au fond. Cela n'est pas de l'ordre du savoir ou de la connaissance, mais plutôt de la foi, du don, et de la promesse, qui relèvent de l'émotion. Cela fait penser à « la souffrance de la déconstruction » dont parle Derrida dans *Force de loi*, au seuil du droit et de la justice[1707]. Comment ne pas penser aussi, à propos de cette question de la « non-réponse », à Emmanuel Levinas ? Or nous savons, grâce à Derrida dans *Adieu*, que la « *non-réponse* » est la manière dont Levinas conçoit la mort d'autrui. Derrida cite

[1706] Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 26.
[1707] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op. cit.*, p. 14.

Levinas : « Il y a là une fin qui a toujours l'ambiguïté d'un départ sans retour, d'un décès, mais aussi d'un scandale ("est-il possible qu'il soit mort?") de non-réponse et de ma responsabilité. »[1708] Cette non-réponse est une expérience d'inquiétude du survivant, que Levinas a appelée « culpabilité sans faute », qui se voit ainsi confiée une responsabilité absolue.

Dans un texte remarquable, Georges Leroux propose une lecture de la passion de la déconstruction à l'œuvre dans la problématique derridienne de la signification, en la mettant en dialogue avec la métaphysique platonicienne et la théologie négative depuis Platon. C'est un terrain sur lequel nous n'entendons pas nous avancer. Sans prétendre réduire la richesse et la difficulté de la réflexion qui y est menée, le philosophe montre l'enracinement de la problématique derridienne du langage « dans un amour et une sérénité » qui maintiennent la déconstruction dans la pensée métaphysique qu'elle prolonge par le fait même, un peu comme la littérature qui à la fois se maintient dans la loi et l'excède, laisse être le secret qu'elle expose. L'indécidabilité de la déconstruction « en brise les effets de clôture [du *logos*], elle renverse une théologie qui n'aurait qu'un seul autre, pour laisser le passage à tout autre, et donc laisser être l'autre. Ainsi se conclut dans l'ouverture cette relecture d'une tradition qui cherchait à penser d'abord la clôture. »[1709] C'est vers le geste de Derrida que le texte de Georges Leroux pointe, « qui doit être d'abord attitude, regard et donc prière ». Il n'hésite pas à le dire nostalgique de la loi, de la chose, ou de la présence. D'où son titre « "Passion : Transcendance" ». Or, nous avons vu que cette manière de se rapporter à l'autre en laissant être l'autre serait le sens de l'amour selon Heidegger, d'après l'interprétation que proposent Agamben et Valeria Piazza.

[1708] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 16-21. La citation d'Emmanuel Levinas se trouve à la p. 17.

[1709] Georges Leroux, « "Passion : transcendance" Derrida lecteur du platonisme négatif », *Derrida en castellano*, http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/platonisme-negatif.htm#_edn25, page consultée le 30 janvier 2014.

C'est dans son commentaire de *L'instant de ma mort* de Blanchot, « Demeure. *Fiction et témoignage* », que Derrida discute véritablement de la signification du mot « passion ». À travers ce qui semble relever d'un problème de « genre », ce qu'il appelle la « loi du genre », le fait de savoir si le récit de Blanchot constitue une fiction ou un témoignage, le texte pose la question du sens de la littérature, le rapportant à la vie de cet auteur. C'est encore une fois un texte extrêmement riche et difficile. Nous allons nous restreindre à la problématique de la « passion ».

Derrida identifie sept manières de concevoir le rapport de la passion et de la littérature. La passion dans la littérature réfère à la passion christique et plus largement à la culture chrétienne, et ce plus particulièrement à l'époque romaine, « liée à l'histoire du droit, de l'État, de la propriété, puis de la démocratie moderne »; en tant qu'expérience d'amour, la « passion courtoise » et romanesque connote aussi le « désir de l'aveu, du témoignage confessionnel et de la véracité »; la passion évoque aussi la finitude, l'acception kantienne de l' « expérience comme sensibilité » ou encore la passivité dans le rapport hétéronomique à la loi. Derrida renvoie ici à l' « archi-passivité » qu'on trouve chez Levinas et chez Blanchot, qui se porte « au-delà de l'opposition entre passivité et activité ». Plutôt que le sujet levinassien « mis à l'accusatif », il se dit plus proche de la « voix sans personne » que déploie la littérature blanchotienne. Il y a aussi la passion comme « l'être-devant-la-loi » que nous avons discutée plus haut; Derrida considère aussi la passion comme le pâtir de la souffrance qui est « expérience sans maîtrise », telle la voix neutre de Blanchot ou « la grammaire d'une certaine voix moyenne » qui fait que la « différ*a*nce pourrait être un autre nom pour passion »[1710]; il mentionne également le martyre du témoin dans la lignée de la passion christique qui prétend à la vérité mais « a toujours partie liée avec la *possibilité* au moins de la fiction, du parjure et du mensonge »; il y a enfin la passion comme

[1710] Jacques Derrida, « Demeure. *Fiction et témoignage* », *op. cit.*, p. 21.

« l'endurance d'une limite indéterminable ou indécidable quand […] la littérature doit tout souffrir ou supporter, *pâtir de tout précisément parce qu'elle n'est pas elle-même*, n'a pas d'essence mais seulement des fonctions »[1711]. Nous le voyons bien, ces différentes dimensions dont la déconstruction hérite se recoupent. On ne s'en étonnera pas, cependant : c'est la septième piste que privilégie Derrida dans son analyse de Blanchot.

La littérature n'est rien de déterminable et tient sa loi d'autre chose que d'elle-même. « Alors qu'elle recèle le droit inconditionnel de tout dire, et la plus sauvage des autonomies, la désobéissance même, son *statut* ne lui est pourtant jamais assuré ou garanti à demeure, chez elle, dans le dedans d'un "chez soi". Cette contradiction est son existence même, son processus extatique. Avant son écriture même, elle dépend de la lecture et du droit que lui confère une expérience de lecture. »[1712] L'écriture littéraire se produit ainsi à la limite entre la vérité et la non-vérité, le témoignage et la fiction, « *au lieu du secret* », pour reprendre la belle expression que le philosophe utilise dans *Passions*, situation limite qu'il faut endurer. Cette endurance de l'indécidabilité est une forme d'ouverture à l'autre et atteste en un sens de la fragilité ou de la finitude humaine, ce dont rend compte le problème du langage, se trouvant dans l' « impossibilité de tout dire ». Cette « impossibilité de dire » fait penser à la situation des témoins survivants des camps que décrit Giorgio Agamben dans *Ce qui reste d'Auschwitz*.

Si on entend généralement le témoignage comme une promesse de tout dire, Derrida l'analyse plutôt comme une expérience du secret, garder le secret étant une manière de tenir parole. Cela fait du témoignage une expérience qui endure le secret, une épreuve de responsabilité et un engagement envers l'autre. Comme le dit Jean-Philippe Pierron dans sa belle analyse du témoignage, l'écriture testimoniale « profile une manière d'être homme et un style de

[1711] *Idem*, p. 22. Italiques dans le texte.
[1712] *Idem*, p. 23.

rapport à la vérité »[1713]. Ce serait en effet, selon lui, « dans une culture traumatisée comme le fut celle de l'Occident du XXe siècle », « la manière contemporaine d'avancer la vérité ». Le témoignage consiste alors en l'invention d'un style d'écriture qui, « sorte de littérature négative », fonctionne par « l'exténuation des mots » ou encore du sujet, comme le révèle l'analyse derridienne du texte blanchotien. Précisons à cet effet l'exergue qui figure à son analyse de l'*Instant de ma mort,* extrait d'un autre texte de Blanchot, *L'écriture du désastre*. L'écriture du désastre écrit le sujet qui se meurt. Il en va dans l'extrait mis en exergue d'« une certaine *hospitalité* » du lecteur qui se voit confier la charge (l'embarras et la responsabilité) de cette mort. « S'écrire, c'est cesser d'être pour se confier *à un hôte* – autrui, lecteur – qui n'aura désormais pour charge et pour vie que votre inexistence. »[1714]

Ce qui revient tout au long des textes derridiens qui traitent de la passion de la littérature, c'est que la littérature et/ou la déconstruction sont une épreuve de la souffrance, affect qui serait le corollaire de l'ajournement de la présence ou de la différ*a*nce. C'est ce que donneraient à lire les textes de Blanchot, « une passion de l'être en instance », instance qui connote chez lui « l'imminence de la mort impossible nécessaire ». La mort serait dans son récit une « expérience inéprouvée », expression certes contradictoire du point de vue du sens commun, aussi impossible que le « toucher intouchable » dont traite *Le toucher*, car les deux « expériences impossibles » font montre d'un même « différemment » ou détournement de la présence. Cela est d'autant plus significatif que Blanchot nous confierait dans *L'instant de sa mort* son autobiographie, « faisant semblant d'être une fiction et donc en tant que fiction de fiction, comme s'il s'agissait de prendre une responsabilité en n'en répondant plus et de manifester la vérité en vous laissant la

[1713] Renvoyons sur ce point au livre de Jean-Philippe Pierron, *Le passage du témoin. Une philosophie du témoignage*, Paris, Éditions du Cerf, coll. La nuit surveillée, 2006, p. 60, voir aussi p. 55-64.
[1714] Jacques Derrida, « Demeure. *Fiction et témoignage* », *op. cit.*, p. 32-33.

responsabilité de la recevoir à travers le mensonge et la fiction »[1715]. Nous retrouvons ainsi les éléments à l'œuvre dans le texte derridien. La « demeure » serait en ce sens, pour Blanchot, le lieu de la mort, ou plutôt la mort serait ce qui arrache à la demeure. C'est aussi, si nous avons bien suivi, le lieu de l'intrication de la fiction et du témoignage, le lieu « du miraculeux et de l'extraordinaire », le lieu du secret où se porte la passion :

> …La testimonialité, et là où elle partage sa condition avec la fiction littéraire, appartient *a priori* à l'ordre du miraculeux. C'est pourquoi la réflexion sur le témoignage a toujours dans l'histoire privilégié les exemples du miracle. Le miracle est le trait d'union essentiel entre témoignage et fiction. Et la passion dons nous parlons a partie liée avec le miraculeux, le fantastique, le phantasmatique, le spectral, la vision, l'apparition, le toucher de l'intouchable. L'expérience de l'extraordinaire, l'histoire sans nature, l'anomalie. C'est aussi en cela qu'elle est une passion canonique, canonisable, au sens européano-christiano-romain[1716].

Ce passage décrit autrement l'aporie de la référentialité liée à l'énigme du langage, évoquée plus tôt, que Derrida complique à l'aide du simulacre, du fantasme et du fantôme. Dans *L'instant de ma mort*, l'« expérience de l'extraordinaire » se rapporte à la mort. Quelques pages plus loin dans le commentaire de Derrida, on apprend que cet enjeu de la mort concerne une expérience d'injustice. Le récit de Blanchot raconte l'histoire d'un jeune homme, vivant dans un Château, qui devait être fusillé par un peloton allemand qui l'avait pris pour un résistant. Par un concours de circonstances, notamment une bataille dans les environs, il a pu échapper à l'exécution, les Allemands devant quitter à la hâte. Le récit médite sur les circonstances de cette survie envisagée comme une épreuve d'injustice. Ce qui ne manque pas de surprendre, l'injustice tient au fait que le jeune homme ait survécu, qu'il ait peut-être survécu à la place d'un autre, bien que ce ne soit pas tout à fait ce que dit Derrida. Derrida écrit : « À travers son salut personnel, le salut de sa vie, mais aussi à travers le salut de sa demeure, un jeune homme a fait l'expérience de l'injustice sociale et politique, une expérience révolutionnaire. Ce tourment n'a jamais cessé la

[1715] *Idem*, p. 33. On y trouve l'extrait de Blanchot.
[1716] *Idem*, p. 54.

souffrance née de cette mort qui n'en fut pas une. Pas même une, mais aussi plusieurs, en nombre incalculable. »[1717] On aurait envie d'ajouter que tous les écrits de Blanchot témoignent de cette souffrance, s'il n'eût été de ce doute que Derrida se plaît néanmoins à semer au sujet de l'identité du jeune homme dont témoigne le narrateur (ce récit n'est après tout qu'une fiction). Cet événement fut en tout cas une « expérience révolutionnaire » pour le jeune homme. Qui qu'il fût, il est mort de toute façon, car on ne survit pas à une telle épreuve. C'est un autre qui a survécu, le jeune homme, qui, vieilli tout d'un coup, en est sorti transformé. Derrida insiste longuement sur la souffrance liée à cette injustice :

> Celui qui sans mourir meurt à demeure aura bénéficié d'une injustice, lui et sa maison, c'est-à-dire sa famille. Il a bénéficié d'une injustice et de ce privilège il ne cessera de souffrir. Ce tourment sera le tourment de toute sa vie, la vie comme tourment d'une injustice, comme une faute inexpiable…Tout se passe comme s'il avait à tenter l'impossible rachat d'un péché ou d'une tentation qui furent aussi bien celles des autres, oui la souffrance d'une sorte de Passion. Une passion non rédemptrice, une passion qui ne souffrirait pas seulement pour le salut, le pardon ou le rachat mais d'abord une passion comme transgression de l'interdit[1718].

Pour éclairer cette question de la transgression dans le texte de Blanchot, que nous n'avons pas saisie tout à fait, Derrida renvoie à un extrait d'un autre essai de l'auteur, *Le pas au-delà* : « La transgression transgresse par passion, patience, passivité. » Il fait un rapprochement avec la manière dont il conçoit, lui, la décision passive, car la transgression ne saurait être la libre décision d'un moi maître de ses actes. Retenons qu'il s'agit dans l'épreuve de la passion de l'expérience de la finitude, du déploiement d'une pensée inquiète, ce qui fait penser à l'épreuve du tremblement comme ébranlement du sujet, que nous avons discuté un peu plus tôt dans ce chapitre. Derrida insiste, ce n'est pas d'une ouverture à l'infini qu'il s'agit, dans la passion, ou si transcendance il y a, cela se donne comme une épreuve de la finitude, comme nous l'avons vu dans la discussion de l'expérience de la responsabilité dans *Donner la mort*. Rappelons-nous

[1717] *Idem*, p. 62.
[1718] *Idem*, p. 63.

Évelyne Grossman, qui dit des écritures du 20ème siècle, de Derrida et de Blanchot notamment, que ce sont des écritures qui ont fait l'épreuve de l'angoisse et qui fonctionnent par exténuation, déployant un sujet disjoint, fini, ce qui serait précisément, selon Jean-Philippe Pierron, « la manière contemporaine d'avancer la vérité »[1719].

2.5.2 La mélancolie pour finir : l'amour, la condition de l'être mortel

La discussion de la passion (de la littérature) nous a permis de voir qu'il est question dans l'affect de la passion, ou l'épreuve de la souffrance à laquelle Derrida n'a de cesse de revenir dans plusieurs de ses textes, d'un épuisement du sujet et du langage conceptuel, passivité qui est une expérience de responsabilité et d'ouverture à l'autre. Paradoxalement, cette passion est le corollaire d'une écriture performative et désirante, qui use de différentes stratégies rhétoriques afin d'éveiller la langue et le lecteur à autre chose, à l'autre, et faire dire aux mots autre chose qu'ils ne disent. C'est là le côté affirmatif de la déconstruction qui rêve : d'une autre langue (la « vieille neuve langue » comme dit le philosophe, ce qui complique évidemment les choses); d'un autre lieu ou « non lieu », aporie dont rend compte la notion de « *khôra* », qui permettrait la mise en question de la philosophie; voire même de la présence, comme y consent le philosophe par ailleurs. C'est à cet aspect désirant de la déconstruction que nous allons nous intéresser pour finir, car nous avons vu autour de l'affect mélancolique plus haut que le philosophe y tient peut-être même davantage qu'au côté endeuillé, comme il dit, de la déconstruction.

2.5.2.1 L' « Éros de la déconstruction »

L'aspect affirmatif de la déconstruction se rapporte à ce « oui » à l'autre qui est en un sens la problématique même de la justice dans *Force de loi*, ce que le texte appelle « le désir de

[1719] Jean-Philippe Pierron, *Le passage du témoin*, *op. cit.*, p. 60.

justice ». Or, nous l'avons vu aussi, le désir c'est une affaire de langue, d'amour de l'altérité de la langue, et on peut supposer que cela a avoir avec le secret. Ce rapport affectif à la langue serait essentiel à la lecture des textes ainsi qu'à la pratique d'écriture, dit Derrida dans l'entretien avec R. Kearney :

> "Déconstruire" un texte, c'est révéler comment il fonctionne comme désir, et ainsi comme une recherche de présence et d'accomplissement sans cesse reportée. On ne peut pas lire sans s'ouvrir au désir du langage, à cette recherche de ce qui demeure absent et autre que soi-même. Sans un certain amour du texte, aucune lecture ne serait possible. Dans chaque lecture se joue un véritable corps-à-corps entre le lecteur et le texte, une incorporation du désir du lecteur dans le désir du texte. Là réside le plaisir tout à l'opposé d'un intellectualisme aride dont la "déconstruction" a été si souvent accusée[1720]

Ceci nous ramène au début de cette section où nous avons vu que ce dont rêve l'écrivain, c'est en fait d'un lecteur. Ce n'est donc pas un hasard si Michal Ben-Naftali, interrogeant le philosophe sur la notion de justice dans son œuvre, décrit la déconstruction comme un « discours amoureux », là où d'autres peuvent concevoir l'aporie du droit et de la justice comme un « intellectualisme aride ». Certainement, la disposition du lecteur est pour quelque chose dans l'expérience du texte, avions-nous déjà suggéré dans une section précédente, ce que Derrida vient en un sens confirmer. C'est ainsi qu'il décrit dans l'entretien sa relation au lecteur ou à la lectrice: « il y a toujours une sorte d'engagement physique qui fait que je suis touché par ce dont je parle, touché au plus près de moi, dans mon cœur si vous voulez, et puis j'essaie de toucher le lecteur, la lectrice, de la même manière. Et ces effets affectifs font partie de la déconstruction. »[1721] Nous l'avons dit, il s'agit d'inventer son lecteur de façon à ce qu'il accueille (incorpore ?) son rêve d'une autre langue ou d'une « démocratie à venir ». C'est donc moins de la persuasion théorique qu'il s'agit dans le travail de déconstruction que de la séduction, voire d'un ébranlement de soi qui est aussi une mise à l'épreuve du corps, de deux corps, de l'écrivain et du lecteur. Ceci

[1720] Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », *op. cit.*, p. 28-29.
[1721] Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 34.

permet d'expliquer l'articulation des deux pôles affectifs de la déconstruction, le plaisir et la souffrance, l'affirmation et la passivité. Michal Ben-Naftali rend bien ce dont il s'agit, c'est du moins ainsi qu'elle l'a perçu :

> Comme si vous aviez dit : parler d'une responsabilité ultime, gardée en secret, parler du "donner la mort" et du sacrifice — là où une telle discussion transcende l'ordre de la connaissance et de la généralité — oblige tout d'abord l'écrivain, mais également le lecteur, à une autre écoute et une autre quête, à une écoute et une quête en lesquelles il faut mettre à l'épreuve, par l'imaginaire, les corps de l'écrivain et du lecteur. Or cette mise à l'épreuve de l'écrivain, comme du lecteur, les fait trembler et en elle se fait sentir le secret de leur tremblement, là où ils peuvent perdre la capacité de résister. Ce sont là, en quelque sorte, les conditions d'alliance entre l'écrivain et le lecteur suggérées dans ces textes, ce que la déconstruction nomme la « chance », disons aussi, peut-être, la séduction et le risque impliqués par leur rencontre[1722].

Ce lien affectif entre Derrida et son lecteur ou sa lectrice, comment se rapporte-t-il au « désir de justice » de la déconstruction affirmée dans *Force de loi* ? Y a-t-il un fil qui relie les différents moments affectifs que nous avons constatés à l'œuvre dans le texte derridien, la souffrance, le tremblement, le plaisir de l'écriture, la passion de la littérature et du secret, et le désir de justice ? Et si oui, ce liant serait-il l'amour ? Lors de son entretien avec le philosophe, Michal Ben-Naftali l'interroge sur l'articulation entre amour et justice. Quel est le rapport entre les concepts de « droit », de « justice » et d'« amour » ? Y a-t-il un lien entre l'« Eros de la déconstruction », comme Michal Ben-Naftali désigne le côté performatif de l'écriture derridienne, et la « responsabilité absolue de la déconstruction »[1723]? Le tremblement de la déconstruction, qui serait le nœud affectif entre écrivain et lecteur, est-ce le tremblement d'Abraham ?

Voilà pour finir, les questions que nous voudrions poser, à partir de cet entretien, au philosophe, ce qui permettra de projeter un éclairage nouveau sur la discussion antérieure de l'articulation de l'amour et de la justice dans la notion levinassienne de responsabilité. Étant

[1722] *Idem*, p. 46.
[1723] *Idem*, p. 31.

donné la complexité et la difficulté du questionnement, nous allons procéder à tâtons, donnant aussi souvent que possible la parole à Derrida.

Ce questionnement autour du lien entre l'amour et la justice est en un sens le problème de *Donner la mort*. Le philosophe prête cette problématique à Kierkegaard. On pourrait lire le problème que pose le « sacrifice d'Isaac » comme un sacrifice de l'amour humain (son fils, sa femme) à l'amour de Dieu ou encore de la loi humaine à la justice divine, Abraham étant appelé à sacrifier celui qu'il aime le plus pour prouver sa fidélité à Dieu, ce qui fait de lui un criminel aux yeux de la loi et de la morale humaines : « Du point de vue des hommes et de l'éthique, et même de l'amour humain, c'est un criminel prêt à tuer ce qu'il aime. » Voilà ce qui fait trembler. Derrida poursuit : « Donc, là, dans cette interprétation en tout cas, qui est plutôt kierkegaardienne, on peut dire à la fois qu'Abraham choisit un amour contre l'autre, l'amour absolu et singulier de Dieu contre l'autre. Et aussi bien, peut-être n'aime-t-il pas Dieu […] peut-être craint-il Dieu plus qu'il ne l'aime, peut-être est-il terrifié par Dieu, de sorte qu'il décide de sacrifier l'amour à la responsabilité dans sa présentation devant le devoir absolu, devant la forme du devoir absolu qui est toujours, comme tout devoir, singulier et unique. »[1724]

Derrida semble donc dans un premier temps suggérer qu'Abraham « sacrifie l'amour à la responsabilité absolue. Parce qu'il trouve ça *plus* juste. La responsabilité est un de ces concepts qu'il est plus facile à associer à l'idée de droit et de justice qu'à l'idée de l'amour. »[1725] Permettons-nous d'interrompre la réponse de Derrida. Cela rappelle le commentaire qu'avait fait Jean-François Lyotard à Emmanuel Levinas à propos de sa notion de responsabilité. Et nous avons vu que dans son commentaire de « Devant la loi » Derrida l'appelle affectueusement « "mon" Lyotard », et les guillemets qui s'immiscent viennent de suite mettre en doute le signe

[1724] *Idem*, p. 34-35.
[1725] *Idem*, p. 35. Italiques dans le texte.

d'affection ou d'approbation qu'on aurait pu voir dans cette déclaration. On se rappelle que dans *Donner la mort*, Derrida tient à montrer l'aporie, l'incertitude qu'inspire le récit biblique : on ne sait pas ce qu'avait éprouvé Abraham, son entente avec Dieu doit demeurer secrète. C'est ce que dit aussi, mais d'une autre façon, l'extrait de *Au juste* de Lyotard cité par Derrida. Le contenu de la loi, on n'en sait strictement rien, d'où l'emphase de Lyotard sur l'aspect formel, l'injonction d'obéir. Or, Lyotard dit aussi : « "Aimez-vous les uns les autres", etc., tout cela c'est de la blague. »[1726] Il n'est pas sûr que Derrida soit prêt à lui concéder cela, lui qui s'est parfois dit plus chrétien que juif[1727], et c'est peut-être là le sens des guillemets dans « "mon" Lyotard ». L'entretien avec Michal Ben-Naftali se poursuit ainsi :

[1726] Extrait de *Au juste*, cité par Jacques Derrida, « Préjugés, *devant la loi* », *op. cit.*, p. 107.

[1727] Lors de la session du « Parlement des philosophes », consacrée à Jacques Derrida, à Strasbourg, en juin 2004, revenant sur la signification qu'avait pour lui la ville de Strasbourg, – certes lieu philosophique, lieu politique maintes fois disputé entre la France et l'Allemagne – , Jacques Derrida dit avoir une affection particulière pour la Cathédrale de Strasbourg. Il remarque : « Strasbourg, c'est aussi pour moi la synagogue aux yeux bandés de votre cathédrale. J'idolâtre cette idole, cette femme privée de vue et de voix, cette figure muette et douloureuse. C'est à elle que j'ai rendu visite la première fois. […] Car au-delà du mal et de la calomnie qu'elle insinue sans doute, à savoir un certain aveuglement juif à la vérité de la révélation chrétienne, il m'a semblé que cette synagogue aux yeux bandés nous interrogeait. Elle nous adressait une demande silencieuse, à tous les trois et à nous proches. Comme seule une femme peut le faire, elle ne nous demanderait pas naïvement : qu'est-ce que la vérité de la révélation, qu'est-ce que la vue, le voile ou le dévoilement ? Qu'est-ce que le judaïsme, le christianisme, ou l'islam dans l'Europe d'aujourd'hui et de demain ? Elle nous presse d'une question préliminaire : que signifie bander, bander les yeux ou avoir les yeux bandés pour la pensée, l'écriture, la philosophie, la politique, l'existence en général ? Cette question nous vient aussi depuis l'épreuve d'une judéité qui a toujours été un souci profond et constant, pour nous trois, chacun à sa manière, Jean-Luc [Nancy] le juif, Philippe [Lacoue-Labarthe] le judéo-catholique, et moi qui suis, chacun le sait, à moitié catholique, à moitié calviniste. » Jacques Derrida, « Le lieu dit : Strasbourg », dans Jacques Derrida et al., *Penser à Strasbourg*, *op. cit.*, p. 34-35. Il faudrait méditer longuement ces mots de Derrida, le motif (juif ?) de cette femme « naïve », « privée de vue et de voix » qui soumet à la question. Elle fait penser à cette altérité féminine qui vient dans l'hommage de Derrida à Levinas dans « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » mettre en abîme l'éthique levinassienne, et la tradition rabbinique dont elle porte l'empreinte. Cette remarque est d'autant plus significative, qu'elle semble faire écho à la remarque d'Emmanuel Levinas à Derrida, lors d'un Colloque des Intellectuels Juifs, dont ce dernier rend compte dans *Adieu* : « au moment où nous écoutions une conférence d'André Neher, Emmanuel Lévinas me

> Quelques fois, la responsabilité exige qu'on rompe avec l'amour ou qu'on fasse passer l'amour en second. J'ai insisté sur cette situation parce qu'elle marque bien l'aporie terrifiante de la responsabilité qui doit être unique, qui doit s'élever au-dessus de l'amour, qui doit excéder aussi l'amour et qui impose qu'on place le devoir absolu au-dessus même de la morale au sens de l'éthique humaine générale ou des lois générales. Cette "excédance", c'est ce que j'appelle l'"éthique hyperbolique", une éthique au-dessus de l'éthique. C'est un devoir au-dessus de la morale et du droit. Donc c'est une justice ![1728]

C'est ce genre de passages qui ont amené Rorty ou Habermas à dire que Derrida a finalement opté pour l'éthique juive de Levinas. Rappelons-nous, en effet, que le mot « excédance » désigne chez Levinas le mouvement vers le Bien[1729]. Cela n'est pas le dernier mot de Derrida sur la question de l'articulation de l'amour et de la justice, cependant, car après avoir exposé la problématique telle que la pose Kierkegaard, il dit vouloir la « reprendre à sa manière » :

> Or, il y a là un divorce entre non seulement la justice et l'amour, mais encore entre la justice et le droit. On va revenir toute à l'heure à cette distinction entre la justice et le droit […] mais avant d'y revenir je voudrais reprendre à ma manière, ce que vous avez très bien dit sur l'amour fini et l'amour infini comme affect qui nous rapporte à un être mortel, fragile, précaire […] l'amour, de ce point de vue, est toujours mélancolique, il est *a priori mélancolique*. Parce qu'il est amour de quelque chose ou de quelqu'un dont on sait qu'on le perdra[1730]…

Il est difficile de dire à quel point le philosophe se reconnaît dans la mélancolie qui est l'affect que lui impose en un sens Michal Ben-Naftali pour discuter de ces questions. Derrida se montre en tout cas réceptif au propos à consonance psychanalytique de Ben-Naftali, « touché au plus près…au cœur ». La preuve, il s'y attarde longuement. Nous le citons *in extenso* car cela nous semble le cœur du propos :

> Évidemment, si on parle de l'amour de Dieu, ce qu'on peut faire dans un langage plus chrétien que juif, à ce moment-là, l'amour de Dieu n'est pas l'amour d'un mortel, c'est l'amour, au

---

dit en *a parte*, avec la douce ironie qui nous est familière : "Voyez-vous, lui, c'est le Juif protestant, moi je suis le catholique", boutade qui mériterait une longue et sérieuse réflexion. » Jacques Derrida, *Adieu*, *op. cit.*, p. 25. Il faudrait en effet réfléchir ces deux remarques ensemble, surtout en ce qui a trait à cette tension chez les deux philosophes entre leur judéité et leur soi-disant catholicisme ainsi qu'à la manière dont cela se rapporte à cette autre tension entre finitude et infini constitutive de leur notion d'amour, qui ne semble pas être la même.

[1728] Jacques Derrida et Michal Ben-Naftali, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 35.

[1729] *Cf.* l'avant-propos d'Emmanuel Levinas à *De l'existence à l'existent*, *op. cit.*. Levinas écrit « ex-cendance ».

[1730] Jacques Derrida et Michal Ben-Naftali, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 35-36.

> contraire, de l'immortalité, c'est l'amour de l'éternel. Mais l'amour dont nous parlons, dont nous avons l'expérience, l'affect dont nous parlions tout à l'heure [référence à la discussion qui précède à propos de l'écriture performative qui implique d'être touché par la langue et de toucher à son tour], implique cette finitude, cette mortalité, et par conséquent dans l'amour il y a toujours l'expérience d'une ruine possible, d'une disparition possible. On ne peut aimer autrement. Et la question que vous posiez, celle du droit d'aimer, on peut l'aborder ainsi, à savoir qu'on n'a le droit d'aimer, nous, êtres finis, que ce qui peut ou bien disparaître dans la mort ou bien s'éteindre dans la non-réponse. Autrement dit, l'amour d'une certaine manière ne devrait pas être narcissique, il devrait toujours être hétéronome et se mettre sous la loi de l'autre. J'aime quelqu'un qui ne m'aime pas, voilà… Et même si un tel ou une telle ne m'aime pas, je l'aime. Or c'est très rare, c'est presque impossible, un amour sans narcissisme, c'est-à-dire aimer l'autre en tant qu'autre et pas simplement l'autre pour moi ou l'autre en moi, ou l'autre que j'intériorise… Je crois que c'est impossible. Là il faudrait compliquer et problématiser ce concept de narcissisme. J'ai écrit sur le concept de narcissisme qui n'est pas opposé à l'altruisme : il y a plusieurs mesures et espèces de narcissisme. Il y a un narcissisme qui se ferme sur lui-même et qui ne s'élargit pas, et puis il y a également un narcissisme qui permet l'amour, qui conditionne l'amour d'une certaine façon : je porte l'autre en moi…d'où le vers de Celan que je cite souvent : *Die Welt ist fort, ich müss dich tragen* – le monde est parti, il n'y a plus de monde, je dois te porter, te porter en moi. Dans l'amour, il n'y a plus de monde, dans l'amour duel ce qui disparaît, c'est le monde. […] L'une des interprétations, pas la seule, c'est une sorte de deuil qui voudrait que le monde ayant disparu, c'est-à-dire que les autres, la terre, le sol s'étant abîmés, l'autre n'ayant plus de terre, ni de sol, je dois alors le porter dans mes bras, en moi ou sur moi[1731]…

Il y a donc deux modalités de l'amour, l'amour de l'autre absolu, du Dieu immortel, et l'amour entre êtres finis, mortels. La question est comment ces deux dimensions se reflètent l'une dans l'autre, comment la relation à Dieu se reflète dans la relation au mortel, ce que soulève en un sens l'éthique levinassienne. « Autrement dit, l'amour envers l'autre implique-t-il toujours Dieu, l'idée d'un Dieu, la figure d'un Dieu ou d'un père aimant et qui ne recèle aucune obligation dogmatique ? », demande Michal Ben-Naftali[1732]. Or, il nous semble que la réponse de Derrida ci-haut est proche de la notion heideggerienne d'un amour-propre qui permet l'amour de l'autre, tel que l'interprètent Agamben et Piazza. Nous avons vu que Derrida recule en un sens sur la question de la bonté ou de la grâce divine dans *Donner la mort*, disant qu'on ne sait pas au fond s'il s'agit d'amour ou de crainte dans la relation à Dieu. Comme on ne sait pas *qui* appelle, *d'où* vient l'appel à la justice qui alimente le questionnement philosophique et tient la déconstruction

[1731] *Idem*, p. 36-37.
[1732] *Idem*, p. 47.

en haleine, fait souffrir. C'est un secret qui est appelé à demeurer à jamais inaccessible, telle la loi au paysan de Kafka, et pourtant la porte était ouverte. D'abord, y avait-il la Loi ? Le texte de *Donner la mort* interprète le thème chrétien de la responsabilité comme une épreuve de la mort. Et c'est à l'autre mortel que l'amour s'adresse. Est-ce à cette condition de finitude que tient l'amour, ou est-ce seulement l'Amour qui donne l'amour comme Levinas semble le penser ? Derrida ne le dit pas. Il se dit plutôt porteur d'un secret qu'il ne connaît pas, renvoyant à un inassumable qu'il faut accepter. Est-ce de là que vient sa quête de justice ? Y a-t-il rapport entre ce non-savoir et la polarité affective de son œuvre ?

> Souvent je dis cela par métaphore ou un peu en jouant : dans mon discours, je transporte un secret qui est plus grand que moi et auquel je n'ai pas moi-même accès. Je ne sais pas qui je suis, qu'est-ce qui me fait parler, au fond, ni non plus ce que je veux dire... et je parle beaucoup, et des gens écoutent. Mais le fond de ces choses demeure toujours secret — même à moi-même. Et je suis comme un voyageur de commerce qui transporte quelque chose qu'il ne connaît pas. Or dans le travail de la déconstruction, il existe quelque chose de semblable, un mouvement pour énoncer, dire, écrire quelque chose qui se rapporte à un secret, mais auquel nous n'avons pas accès, auquel nous n'aurons jamais accès. Peut-être n'y a-t-il pas même de secret — le secret c'est ça —, peut-être n'y a-t-il rien : pas de Dieu, pas de religion, pas d'inconscient, rien. Mais ce rien-là, c'est encore quelque chose, c'est encore un vide autour duquel je tourne, c'est un vide secret qui me fait parler sans savoir de quoi il s'agit : X[1733].

Derrida dit bien jouer tout en admettant le sérieux de ce jeu. Il y a bien une forme de narcissisme dans tout ça. Or, il vient de le suggérer, une certaine forme de narcissisme serait conditionnelle à l'amour de l'autre, ce que le style ou la forme de l'écriture derridienne a amplement montré. Il est difficile de dire quel rapport l'expérience de l'amour qu'il décrit entretient avec l'idée chrétienne d'un « don d'amour infini ». L'imminence de la mort de l'ami ou de l'aimé, ou de la mort propre, la précarité et la ruine comme il dit, l'hésitation, l'impuissance, nous semblent les conditions de l'amour derridien. Le philosophe dit par ailleurs la peur de la mort comme l'horizon même de sa vie et de son travail, d'où l'importance du motif de la survie. Nous pensons que c'est aussi à cette exposition à la mort, à la finitude, que renvoient les notions

[1733] *Idem*, p. 49-50.

du supplément et de la prothèse, plutôt que d'encourager la marche vers l'homme machine. C'est aussi ce que donne à penser son obsession de tout archiver qui l'entraîna à l'écriture[1734]. Cette mort fantomatique qui plane au-dessus de son œuvre ne s'est pas avérée paralysante, ce fut plutôt le contraire qui s'est passé, de Derrida qui ne se lassa pas d'écrire, de voyager, en somme d'aimer la vie. L'amour est d'un côté sortie vers l'autre, mais il y a aussi dans l'amour la promesse d'être aimé. Cela nous semble ressortir chez Derrida, et moins chez Levinas, où il y a peut-être davantage de cette passion-martyre qu'évoque Derrida dans sa discussion du récit de Blanchot, ce bien que nous nous opposions à prime abord à toute lecture psychologisante de l'œuvre levinassienne. C'est peut-être cette foi originaire en l'autre qui rapproche l'amour et la justice chez Derrida. La tension interne à l'amour évoquée plus haut, entre narcissisme et dévotion, entre finitude et infini, est aussi à l'œuvre dans la justice qui à la fois est et n'est pas le droit, car elle doit se déterminer dans des lois, résulter en des engagements concrets envers l'autre (asile, passeport, maison, etc.). Il semblerait donc que ce soit plutôt le droit qu'il faille aimer. Michal Ben-Naftali renvoie sur cet « amour du droit » à un passage de *Force de loi* que nous avons déjà mentionné :

> On ne peut aimer un monument, une architecture, une institution comme telle que dans l'expérience elle-même précaire de sa fragilité : elle n'a pas toujours été là, elle ne sera pas toujours là, elle est finie. Et pour cela même on l'aime en mortel, à travers sa naissance et sa mort, à travers le fantôme ou la silhouette de sa ruine, de la mienne — que donc elle est ou préfigure déjà. Comment aimer

[1734] « [J]'essaie de me rappeler ce qui s'est passé quand le désir d'écrire m'est venu, de façon aussi obscure que compulsive, à la fois impuissant et autoritaire. Eh bien, ce qui s'est passé ressemblait à un désir autobiographique. Au moment "narcissique" de l'identification "adolescente" (une identification difficile qui s'attachait souvent, dans les cahiers de jeunesse, au thème gidien de Protée), c'était surtout le désir d'inscrire seulement une ou des mémoires. Je dis "seulement" alors que je le ressentais déjà comme une tâche impossible et sans fin. » Le philosophe mentionne à propos de ce « rêve adolescent de garder trace de toutes les voix qui me traversaient », « j'étais absolument étonné devant la possibilité de confier des choses à du papier ». Jacques Derrida, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », *op. cit.*, p. 254, p. 256

autrement que dans cette finitude ? D'où viendrait le droit d'aimer, voire l'amour du droit[1735] ?

Or, comment aimer le droit dont l'objet premier est de contraindre et de sanctionner ? C'est la justice qu'il n'y a pas, et donc toujours promise, qu'on aime, qu'on désire. On voit bien l'aporie à laquelle est confrontée la déconstruction, d'où les multiples doublures, détours, l'étrangeté de son écriture qui se donne tous les moyens de faire advenir l'autre, qui, étrangement, l'aura toujours déjà précédée. Or, la loi de l'itérabilité nous a appris que la répétition est à chaque fois une différence, un déplacement. Ce qui vient remarquablement rappeler l'expression à la fois géniale et fatale « tout autre est tout autre », qui montre à la fois ce que doit la pensée derridienne à Levinas et en quoi elle inspire un nouveau départ. Ce fut le rêve du philosophe, de faire advenir l'autre, rêvant aussi d'un lecteur qui serait sensible aux tensions de son œuvre et qui partagerait son inquiétude, « la responsabilité – du sens à venir »[1736], comme le dit un autre de ses titres. Cette notion de sens ne nous semble pas absente de la pensée derridienne, malgré sa rareté dans ses textes, qu'il faut par ailleurs souligner. C'est plutôt que le philosophe en a étendu la portée pour y inclure la folie, le fantasme, la fiction, « plus de sens », dit-il en effet. Se dégage ainsi une acception du sens comme ouverture par l'autre ou pensée tournée vers l'autre. À cet égard, son « désir d'écrire est désir de penser dans le mouvement du sens se faisant » « un acte entier du corps et de la pensée »[1737], comme l'écrit avec justesse Jean-Luc Nancy, à propos de l'écriture romanesque du jeune Levinas.

[1735] Cité par Michal Ben-Naftali, « La mélancolie d'Abraham », *op. cit.*, p. 31.
[1736] Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, « La responsabilité – du sens à venir », *op. cit.*.
[1737] Jean-Luc Nancy, « Préface. L'Intrigue littéraire de Lévinas », *op. cit.*, p. 19.

Conclusion

Pour conclure, nous nous proposons de revenir à l'idée d'un nouveau geste matérialiste dans la pratique de la philosophie, auquel appelle Adorno dans le paragraphe que nous avons cité en introduction, dans la dernière partie de *Dialectique négative*. Rappelons que le point de départ de notre recherche était la remise en question de la matrice rationaliste, ou comme le dit Adorno, de la discursivité de la métaphysique. Cette exigence impérieuse de penser autrement était le défi que les événements tragiques de la Deuxième guerre avaient imposé à la philosophie et à la culture occidentales[1738]. Il peut sembler hasardeux de suggérer l'existence d'un lien entre les œuvres de Levinas et de Derrida et une critique matérialiste. Et en effet, il ne s'agira pas de conjecturer ici sur les rapports que les deux pensées ont pu entretenir avec la théorie marxienne. Nous avons vu cependant que les deux philosophes ont procédé à leur manière à l'ébranlement de l'ordre de la Raison, travaillant en marges du concept : Levinas faisant explicitement du registre de la sensibilité une considération éthique, alors que Derrida ouvre à un espace de pensée qui fait place à la folie, au rêve, au fantasme, à la fiction. Cela ne veut surtout pas dire que Levinas ou Derrida donneraient par là dans l'irrationalisme ou le nihilisme, pas plus que dans le pathos, mais qu'ils se sont employés à frayer de nouvelles avenues à la pensée, se devant de composer avec l'inquiétude, avec l'ébranlement du moi que suscite l'événement de l'autre, introduisant ainsi à une autre modalité de la raison. Pour le dire autrement, ils engagent la pensée (la métaphysique et l'ontologie) dans un mouvement, allant du même à l'autre, et faisant du sentir et du pâtir le lieu même d'une nouvelle expérience philosophique.

L'affection que leurs oeuvres décrivent ne correspond pas à une émotion immédiate; plutôt, elle agit en quelque sorte à distance, en ce sens que le moi ne peut jamais faire corps avec

[1738] Theodor W. Adorno, *La dialectique négative*, *op. cit.*, p. 286.

l'autre, comme le montre la problématique levinassienne de la caresse et le toucher à distance que Derrida pense avec Nancy. Il s'agit en somme, et pour le dire grossièrement, de remettre en question l'idée d'une subjectivité sûre d'elle-même, en montrant qu'elle est fissurée de l'intérieur par une altérité irréductible. C'est dans cette auto-hétéro-affection que naît le moi, au sens où le moi n'existe pas avant cette sollicitation par l'autre. Ce décalage dans le rapport à soi ouvre à l'existence éthique, donnant lieu à un mode d'identification qui consiste en un sujet affecté, inquiété par l'autre. Le sujet se détermine comme instance d'inquiétude. C'est cette expérience inquiète que nous avons qualifiée de matérialiste, indiquant par là une certaine orientation de la pensée qui va dans le sens d'une humilité. Cette structure de l'exister qu'est la subjectivité humiliée, blessée, à la sortie de la guerre, nous l'avons interprétée comme celle d'un corps marqué, bouleversé par la souffrance de l'autre, donnant lieu à un corps qui pense et écrit d'une façon particulière. Nous voudrons pour conclure nous essayer à esquisser ces quelques éléments dans la pensée de Levinas et de Derrida qui nous ont amenée à y voir une sorte de matérialisme, sans prétendre pour autant épuiser cette question difficile; en revendiquant donc une naïveté du regard, car il s'agit moins pour nous de prétendre repenser le matérialisme historique, ou le matérialisme dialectique, etc., que de montrer en quoi le geste de pensée incarnée que nous nous sommes employée à déplier ici pourrait être interprété en ces termes.

C'est dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas que ce geste matérialiste se donne à voir le plus clairement. En effet, le philosophe inscrit sa réflexion dans ses textes d'après-guerre, *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, au sein d'une démarche d'incarnation de la pensée. La matérialité traduit dans un premier temps la relation avec l'être, et correspond à la position d'un étant particulier dans l'être anonyme. L'identification s'accomplit dans le présent qui

désigne moins une catégorie du temps que la situation ontologique du sujet, dont Levinas rend compte en termes de substantialisation et de substantivité. Il en va dans cette position dans l'être tant de l'avènement d'un nom (d'une singularité) que d'un corps qui se pose sur la terre. D'où la dualité ontologique du sujet qui se conçoit comme moi rivé à soi. Or, c'est d'abord à la corporéité que s'intéresse Levinas, à l'existence pré-théorique et pré-langagière, dont rend compte la sensibilité comme jouissance qui est la première modalité de la conscience. C'est cette existence corporelle que les textes d'après-guerre nomment matérialité.

L'expérience de la vie en termes de jouissance conteste l'acception théorétique de la conscience chez Husserl et la neutralité du *Dasein* chez Heidegger. C'est aussi une manière de se rapporter au monde qui n'est pas d'abord un horizon de signification ou un réservoir d'outils mais davantage un ton, une atmosphère, une saveur, dira plutôt Levinas; les sensations ne sont pas la matière de la perception, ni des qualités rapportées à des objets, mais correspondent à une sensualité primaire. Cette sensation de la vie se confond avec la vie même. Cette manière de dire que la joie de la vie tient au fait de se nourrir, comme si la faim était déjà grâce et le besoin bonheur de vivre, est pour le moins inusitée. « Le besoin s'aime, l'homme est heureux d'avoir des besoins. »[1739] Il ne faudrait pas se méprendre, car Levinas ne minimise pas de la sorte les situations d'indigence et de précarité. Au contraire, le scandale, c'est lorsque le fait de la subsistance devient une souffrance; manière de dire selon lui l'absurdité de la déréliction ou de la facticité, qui n'est pas la condition première de l'être-au-monde[1740]. Il faut que l'existence soit jouissance pour éprouver l'hostilité de la vie et ainsi l'indignation de l'autre qui souffre. Cette interprétation de l'existence est d'autant plus remarquable qu'il est connu qu'elle a été conçue en grande partie en captivité.

[1739] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 156.
[1740] *Ibid.*

L'autre versant de cette existence matérielle est la gravité, la pesanteur qui est la caractéristique de la corporéité en tant que localisation de la conscience. Levinas insiste sur « l'extra-territorialité » du corps qui est comme une enclave dans l'« élémental » (le monde non-objectivé), aux interstices de l'intériorité et de l'extériorité. Cela est la disposition de la « demeure », qui confère au monde une familiarité. Nous avons dit la particularité de ce lieu qui introduit à une nouvelle modalité de l'intériorité tournée vers l'autre. Le recueillement permet l'appréhension et la possession du monde par le travail, qui, arrachant les choses à la matérialité indéterminée, leur attribue une finalité, leur confère de la durée, et les constitue, en somme, comme substance. Cette saisie préthéorique du monde, Levinas l'appelle l'existence économique. Tel est déjà le propos de *Totalité et infini*, qui introduit ainsi à une autre dimension de la matérialité qui n'est plus l'immédiateté sensible. Elle creuse une distance entre le corps et l'élément dont il vit. Cette distance signale l'avènement de la conscience que Levinas décrit comme « ajournement de la corporéité du corps »[1741]. En effet, le mouvement de subjectivation correspond à une désubstantialisation. D'où la position ambiguë de Levinas par rapport au corps, à la jonction de l'ontologie et de l'éthique, corporéité qu'il met en un sens de l'avant pour mieux l'exproprier. On pourrait y voir une nouvelle façon de considérer la propriété, de soi et des choses, qui soit moins possession qu'offrande, don. Les biens matériels sont aussi ce qu'on offre à autrui. On ne peut aborder l'autre les mains vides, dit en effet Levinas, ce qui indique d'emblée une dimension spirituelle à la matérialité corporelle et à la vie économique. Car la dimension de l'accueil, la pensée de la subjectivité éthique comme hospitalité développée dans *Totalité et infini*, doivent aussi s'entendre dans la concrétude du don de soi, « de mains pleines »[1742].

[1741] *Idem*, p. 179.
[1742] *Idem*, p. 224.

Comment comprendre dès lors cette désincarnation, qui est le mouvement même de la subjectivité dans le texte de 1961?

L'ordre des relations intersubjectives y tranche certes sur l'expérience sensible. La relation avec autrui se produit comme langage. Le langage s'entend comme mise en question par l'autre qui appelle à la responsabilité ainsi que comme réponse du moi qui répond : « Me voici ». Il n'en demeure pas moins que c'est dans son apparence sensible que le visage sollicite la responsabilité, met en question et interrompt l'existence égocentrée. Le visage est une sorte d'unité de parole et de corps, interdiction de tuer et expression de la mortalité. C'est dans cette nudité du visage, une autre sorte de matérialité, en tant que « lien entre l'expression et la responsabilité », que résiderait l'« essence éthique du langage »[1743]. Ce face-à-face inaugure le langage. Les mots nomment les choses afin de les communiquer à autrui. En tant que don du monde à autrui, la parole participe donc d'une démarche matérialiste, ouvrant à la possibilité d'un monde commun conçu dans une perspective de partage.

La matérialité indéterminée de la sensation, la vie économique, l'expression du visage et le langage comme partage, n'épuisent pas le sens de la corporéité et de la matérialité dans l'œuvre levinassienne. La relation érotique en est une autre manifestation. C'est la sensibilité comprise comme sensualité, dont la modalité est la caresse en tant que contact échappant à la possession. Le féminin qui est ainsi approché est dans les textes d'après-guerre la modalité première de l'altérité, destituant le moi (masculin) de sa maîtrise. Évidemment, l'altérité du féminin s'entend avant tout dans une perspective phénoménologique et correspond à une manière d'être comme mystère, inaccessibilité, tranchant sur la phénoménalité du monde. Elle ne doit pas être confondue avec la femme empirique. C'est davantage dans *Totalité et infini* que la

[1743] *Idem*, p. 219.

matérialité de la corporéité féminine se donne à voir, en deçà et au-delà du visage. Dans ce texte, la catégorie féminine se tient à proximité de l'indétermination du monde élémental qui à la fois ravit et inquiète. C'est la volupté, qui, plutôt que de faire sortir de soi, risque de se retourner en complaisance à soi. La gravité du corps féminin y est aussi le corps qui porte l'enfant et annonce l'avenir de la génération. Cela anticipe, bien que ce ne soit pas un geste explicite, sur la condition de la maternité dans *Autrement qu'être*, ce corps qui est d'emblée pour l'autre, ce corps qui porte en soi l'autre, ce corps dont la souffrance et la pesanteur sont d'elles-mêmes signifiantes. La maternité évoque de la sorte une existence qui est entièrement mise au service de l'autre.

Sans vouloir détourner le propos de Levinas, on peut néanmoins questionner le traitement qui est réservé dans son œuvre à la féminité, cette équivoque par excellence, dit bien le texte de *Totalité et infini*, qui exprime selon nous la tension de la corporéité dans cette oeuvre. Comment entendre cette préséance de la mère qui souffre, « incondition » qui définit la posture de la subjectivité éthique, sur la femme qui jouit et fait jouir, surtout que nous avons vu que cette jouissance de la vie était dans l'immédiat après-guerre la manière dont le philosophe concevait le rapport à l'existence ? Comment expliquer la méfiance grandissante par rapport à l'existence corporelle après *Totalité et infini*, comme s'il y avait tout à coup un danger d'impersonnalisation, d'indifférence, dans le plaisir ? Pour tout dire, il nous est difficile de comprendre pourquoi l'ambivalence grandissante du philosophe par rapport à l'amour érotique se confond avec l'équivocité de l'exister féminin (fût-ce comme il le voudrait une catégorie ontologique sans quelque rapport que ce soit avec la femme biologique), qui, étant donné cette complicité, se voit refuser la prérogative du langage. Que signifie pour la subjectivité féminine son renvoi à la sexualité et à la maison, fût-ce encore une fois à titre d'altérité intime qui accueille et ouvre à

l'accueil de l'autre (véritable) ? Comme si, au final, ce n'était qu'en sa qualité de corporéité souffrante que le corps, et ainsi la féminité, étaient signifiants.

Du reste, on assiste dans *Autrement qu'être* à une réincarnation de la pensée en tant que sensibilité subie. Ce serait donc dans sa dimension passive plutôt qu'active que la corporéité est valorisée par Levinas. Il faut dire cependant que la sensibilité comme vulnérabilité précède toute distinction entre activité et passivité. Cette passivité ne désigne pas une impuissance, car elle veut aussi dire l'impossibilité de se dérober à la responsabilité, urgence d'agir, pain arraché à ma bouche pour le donner à l'autre. La passivité viendrait de la sorte accentuer que ce n'est pas moi qui ai l'initiative de la réponse de responsabilité, que celle-ci a sa source dans l'autre, fût-ce l'autre en moi. Telle est la problématique de l'inspiration prophétique que le philosophe décrit admirablement en recourant à la métaphore corporelle de la respiration, comme s'il tenait encore à ce que cette élévation du corps échappe à toute interprétation théologisante et psychologisante de la subjectivation éthique. C'est cette façon inédite pour la réflexion philosophique de prendre sur soi le poids du corps, ou de se ressourcer au vécu corporel – une pensée qui pèse du poids du souvenir de la guerre – qui fait la particularité du motif matérialiste de la pensée levinassienne.

Le geste derridien de déconstruction propose une autre articulation de la matérialité qu'on pourrait appeler une « matérialité sans matérialisme »[1744]. Nous avons à cet effet pointé vers les éléments matériels de l'écriture : la texture, la spatialité de la lettre, l'opération d'écartement, ou encore la métaphoricité corporelle et sexuelle des écrits autobiographiques. « Car il y a bien un rapport entre l'écriture et la pulsion : le travail de déconstruction, de recomposition, de déplacement, de signifiants […]. C'est une opération économique qui passe par le risque d'une

[1744] *Cf*. Marc Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, *op*. *cit*., p. 224-228.

déconstruction pour produire de nouveaux corps, de nouveaux organismes »[1745], notait déjà Catherine Clément en 1973. Or, ce n'est pas cet aspect que les commentateurs ont retenu, relevant plutôt le formalisme ou l'abstraction de la pensée délibérément difficile de la différ*a*nce. Nous avons montré comment les commentaires sur Husserl dans les premiers essais donnaient déjà à voir l'intuition matérialiste de Derrida, en tant qu'ils réfléchissaient à partir de la phénoménologie husserlienne aux conditions matérielles du développement et de la transmission de la pensée. Derrida parlait, lui, d'historicité de la pensée. La problématique de l'écriture y avait certes dans un premier temps une acception abstraite, étant la condition de possibilité de la transmission du sens, assurant la répétition de l'idéalité, la possibilité que la signification survive à la disparition empirique du sujet, ce qui ne va pas sans altération. Il y a aussi une dimension matérielle à l'écrit, cependant, en tant qu'inscription empirique et temporelle de l'expression, ce qui est la seule manière d'assurer la transmission du savoir. Or, ce faisant, l'écriture compromet le sens, l'exposant à la destruction, à l'éphémère et à la mort. Ceci nous a amené à considérer l'écriture comme une autre sorte de corporéité « sans présence ».

Ce lien entre l'écrit et le corps fait selon nous la signature derridienne. Outre cette opacité qui remet en question la transparence de la signification, la matérialité se rapporte aussi à une certaine manière d'écrire qui donne accès à ce que nous avons interprété comme une nouvelle modalité de la subjectivité, divisée, oblique, disséminée. C'est ce que donnent à voir les textes autobiographiques qui explorent avec la pratique de la langue (plurivoque), la forme de l'écriture ou la disposition du texte, et procèdent ainsi à une désorganisation de l'espace textuel, bouleversant les conventions d'écriture, brouillant les catégories de pensée, défaisant les genres, etc. Or, cette exploration stylistique contribue par le fait même à différer l'identité, ouvrant à de

[1745] Catherine Clément, « À l'écoute de Derrida », *L'Arc*, no. 54, 1973, p. 17.

nouvelles formes d'appartenance. Telle est la performativité de l'écriture derridienne, et c'est notamment en ce sens qu'elle est productive[1746]. Nous l'avons dit, cela est l'enjeu même de la problématique de la signature qui procède à une transformation du nom propre, consistant en une dépossession du sujet qui est tout autant une affirmation de soi. La question de l'identification obéit en effet à une double logique qui est à la fois une mise en question et une reconduction de l'appartenance, d'où le néologisme « ex-appropriation » qu'invente Derrida pour dire ce double mouvement à l'oeuvre.

Il nous semble que c'est de cette double logique dont rend compte le jeu de la signature et du nom, qu'il faudrait cependant étudier plus en détail. Nous avons préféré nous intéresser plutôt aux différentes modalités d'identification dans le texte derridien : la langue maternelle, la judéité, la féminité, et l'animal, qui permettent de voir l'entrelacement de la vie et de l'œuvre. Telle est la manière derridienne d'incarner la pensée. Ces motifs offrent un aperçu des divers éléments matériels de l'écriture énumérés plus haut et sont autant d'exemples de la productivité de l'écriture derridienne. Il en va, dans l'opération d'écriture, de la production d'une nouvelle langue. Derrida invente son propre idiome afin de déjouer toute tentative d'appropriation de la langue. La discussion de la judéité incorpore le fantasme, la fiction ouvrant l'identité juive à son autre, et donne lieu chez Derrida à une « appartenance sans appartenance », ce qu'il nomme le

[1746] *Cf*. Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », dans *L'Arc*, no. 54, 1973, p. 26-27. L'auteure montre à partir d'un autre point de vue que le nôtre, celui de la théorie critique, comment l'écriture de Derrida, qui intègre la fiction et le simulacre, peut être interprétée comme une espèce de matérialisme. On y lit notamment, par rapport aux essais *Hors livre* et *Tympan* : « En prenant Hegel comme exergue et *pré-texte*, Derrida construit son propre *texte*, sans jamais opérer de renversement matérialiste, remettant la dialectique hégélienne sur ses pieds et autorisant la production d'un *contre-texte matérialiste*, ainsi qu'a tenté de le faire *Lénine* dans les *Cahiers philosophiques*. Dès lors, le débordement de l'idéalisme par le "logocentrisme" peut se penser à partir de l'interprétation de Hegel. On ne peut donc pas s'étonner qu'en ce lieu surgisse "la proximité" de la critique derridienne avec "toutes les opérations qui sont conduites contre la spéculation hégélienne" – dont le marxisme. » (p. 27)

« marrane ». La féminité évoque précisément ce côté affirmatif de l'écriture derridienne. Elle désigne l'opération d'espacement, participant d'une série de concepts qui visent à subvertir la logique oppositionnelle afin de donner lieu à une autre spatialité discursive. Il reste à savoir si rabattre de la sorte la féminité sur la chorégraphie fraie la voie à une nouvelle pensée de la femme ou si elle ne reconduit pas, fût-ce malgré elle, à l'impuissance de la femme, marginalisée qu'elle est dans le discours et les institutions dominants. Enfin, la question animale s'inscrit explicitement dans la logique d'une nouvelle pensée de la vie qui tienne compte du vivant animal. Peut-être l'animal n'a-t-il pas de langue, ni accès à un monde ou à l'expérience du mourir. L'on sait néanmoins que les animaux souffrent, qu'ils laissent des traces, éprouvent des formes de deuil, anticipent sur les périodes de pénurie de nourriture, autant de formes d'expressivité qui amènent à revoir la démarcation monolithique entre l'humain qui a le savoir et l'animal réduit à l'instinct vital. Aussi l'animal nous regarde-t-il, bien qu'il ne soit pas certain que cela suffise à le qualifier comme visage.

Les motifs de la technique et de la prothèse participent à cet égard de l'élaboration d'une nouvelle pensée de la vie comme « survie ». Ils relaient cette dimension de supplémentarité de l'écriture, élaborée au contact de la phénoménologie husserlienne, donnant lieu à ce que nous avons appelé un corps « prothétique » qui est le corollaire de la vie comme « survie », une espèce de matérialité qui tisse ensemble le corps physique, la technique en tant qu'extension du corps, et la textualité. Ceci peut paraître bien abstrait, si ce n'est que la prothèse, c'est aussi le clavier sur lequel je tape, les lunettes qui fixent l'écran, le papier qui recueille ces notes, le café qui tient éveillé, autant d'éléments qui conditionnent la matérialisation de la pensée, et rendent possible le rapport à soi à même la dépossession qu'ils engendrent. La supplémentarité, c'est aussi le cœur féminin qui bat dans la poitrine de Jean-Luc Nancy, ce qui fera dire à Derrida que la pensée de la

vie comme « survie », qui s'écrit dans *Le toucher* au contact du corpus nancyen, est une « cardiologie ». Le motif de la « survie » noue la vie à la mort, au fantôme, au deuil impossible, tel *Spectres de Marx*, où il est question de raviver ainsi le désir de justice. Ce texte témoigne d'une préoccupation réelle de la part du philosophe quant aux effets corrosifs de l'économie capitaliste pour l'individu comme pour la collectivité, mettant les institutions politiques au service des corporations. Ceci n'empêche pas Derrida de contester les distinctions dont le texte de Marx est tributaire, comme l'affirmation du réel par-delà l'idéologie. Il en va, dans la spectralité qu'il développe dans ce texte, d'une autre modalité d'appréhension du réel, à partir de la non-présence à soi. La spectralité, qui est une réplique à la notion phénoménologique de présent-vivant en tant que modalité de la subjectivité transcendantale, est la seule modalité de la subjectivité, s'il y en a, dans le texte derridien[1747]. D'où la difficulté de la cerner.

Si le motif de la matérialité se lie dans l'œuvre levinassienne à la sensibilité et au corps, c'est donc d'une toute autre modalité de la matérialité qu'il s'agit à prime abord dans le texte derridien, où elle opère comme textualité et effet de styles et intègre des éléments de fiction, le rêve et le fantasme. Il n'empêche qu'on a affaire chez les deux philosophes à un moment éthique de la pensée fonctionnant comme ces gestes que sont notamment la caresse et le toucher, qui laissent être ce qui est ainsi approché. C'est l'approche dont se revendique Derrida dans son abord des textes, où il en va d'un rapport affectif et d'une relation amoureuse à la langue. La

[1747] On lit à cet effet dans *Spectres de Marx* : « Pour essayer d'accéder à la possibilité de cette alternative même (la vie et/ou la mort), nous portons notre attention vers les effets ou les requêtes d'une sur-vie ou d'un retour de mort (ni la vie ni la mort) depuis lesquels seuls on peut parler de "subjectivité vivante" (par opposition à sa mort) : en parler mais aussi comprendre qu'elle puisse, elle, parler, et parler d'elle, laisser des traces ou des héritages par-delà le présent vivant de sa vie, (se) poser des questions à son propre sujet, bref s'adresser aussi à l'autre ou, si l'on préfère, à d'autres individus vivants, à d'autres "monades". Pour toutes ces questions, et telle est notre hypothèse de lecture, le travail du spectre tisse ici, dans l'ombre d'un labyrinthe couvert de miroirs, un fil conducteur ténu mais indispensable. » Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 179.

matérialité serait dès lors ce réseau différentiel d'affects et de désirs, cette sensibilité insensible ou plutôt ce matériau non tangible et éphémère que peut être une intonation, un rythme, une emphase, le souffle en somme. Il faudrait s'intéresser davantage à ce souffle qui se fait si insistant dans le texte d'*Autrement qu'être,* qui dit le langage en tant qu'il est animé par l'autre, comme si c'était cet autre qui insufflait à la subjectivité la force de supporter la charge de responsabilité, qui tenait lieu d'âme[1748]. Ce motif du souffle est aussi présent dans les textes derridiens, comme c'est le cas des commentaires de la voix soufflée chez Artaud. Comme à son habitude, Derrida en détourne le sens pour penser une « voix sans chair »[1749]. Ce motif du souffle serait la marque du sujet derridien, suggère François-David Sebbah. C'est ainsi, en tout cas, qu'il lit ce « oui archi-originaire » qui se fait de plus en plus insistant dans les textes derridiens après les années 1980, qui s'entend comme réponse à l'appel de responsabilité qui fait advenir le questionnement philosophique. Cette posture répondante n'est pas sans faire penser au « Me voici » qui est la modalité du sujet levinassien[1750]. Chez Derrida, ce « oui » se dédouble, signalant de la sorte un halètement et une reprise de souffle, les deux moments qui font advenir le soi, l'interruption par l'autre qui met devant l'urgence d'agir, mais aussi l'hésitation qui dédouble ou accompagne la précipitation, le ne pas savoir quoi faire qui responsabilise l'action. Loin de l'empêcher, l'indécidabilité réitère l'urgence de répondre. Dans son *Adieu*, Derrida renvoie

[1748] On lit dans une note d'*Autrement qu'être* : « L'Âme est l'autre en moi. Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose; l'âme est déjà grain de folie. » (p. 111)

[1749] Cette expression est de Jacob Rogozinski, « Vie et mort(s) de M. Valdemar », *Alter*, no. 8, « Derrida et la phénoménologie », 2000, p. 218.

[1750] François-David Sebbah, « La subjectivité spectrale selon J. Derrida », *op. cit.*, p. 214. Voir la note 4 renvoyant à un passage extrait du texte *Ulysse gramophone* de Derrida, qui permet d'étayer cette intuition : « Mais à la limite, un *oui* étant coextensif à tout énoncé, la tentation est grande, en français mais d'abord en anglais, de tout doubler par une sorte de oui continu, de doubler même les oui articulés par la simple marque d'un rythme, *les reprises de souffle* en forme de pause ou d'interjections murmurées, comme cela arrive parfois dans Ulysse : le oui vient, de moi à moi, de moi à l'autre en moi, confirmer le allo téléphonique primaire : oui, c'est ça, c'est bien ce que je dis […], oui, oui. » C'est F.-D. Sebbah qui souligne.

explicitement à Levinas sur cette question. Il mentionne cette façon si singulière qu'avait Emmanuel Levinas, parlant au téléphone, de couper la phrase d'un « allô, allô » inquiet, devant la crainte d'une « non-réponse », ce qui fait signe dans sa pensée à la mort d'autrui[1751].

Le bouleversement que les œuvres de Levinas et de Derrida ont fait subir à la pensée philosophique se comprend à partir de leur geste, avons-nous essayé de montrer dans ce travail. Par-delà les différences entre les deux pensées que nos discussions ont permis de révéler, il nous semble que leur apport se mesure à l'impératif d'hospitalité que Levinas a légué à la réflexion philosophique occidentale, dont Derrida, en bon héritier, a élargi la portée. Cette « mutation du regard » philosophique, on l'appelle désormais « le tournant de la générosité »[1752]. Le motif de la matérialité a permis de voir que l'inédit des deux pensées consiste dans le lien dont font montre les deux oeuvres entre l'affect et le langage. La posture éthique que nous avons cherché à cerner est l'effet de cette articulation. Que ce soit sous la forme du Dire hyperbolique d'*Autrement qu'être* ou de l'exercice de pensée provoquant auquel nous convie non sans un certain humour *L'animal que donc je suis*, faisant passer dans les mots les épreuves affectives de la perforation traumatisante des entrailles maternelles, ou de l'expérience honteuse (voire inconvenante) de se faire scruter le sexe par l'animal, ces œuvres produisent un certain type de lecteur qui n'a pas d'autre choix que d'en sortir transformé ou du moins de s'en trouver bouleversé. C'est dans ce nœud de l'affect et de la langue, qui se tisse certes différemment chez les deux philosophes, que réside le moment éthique, pour autant que ce mot convienne, d'ailleurs, car les deux philosophes

[1751] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 21.
[1752] Cette expression est de Jacob Rogozinski, *Faire part : Cryptes de Derrida*, *op. cit.*, p. 147. On retrouve la même idée dans le titre de Mireille Calle-Gruber, *La distance généreuse*, *op. cit.*.

s'y sont montrés réticents. Cette épreuve affective, nous l'avons interprétée comme étant le lieu même de la subjectivité, en tant qu'effet d'écriture et de lecture.

L'on s'entend en effet pour dire que c'est la redéfinition inouïe de la subjectivité par Levinas, appelée à accueillir sans réserve l'autre, qui fait la singularité de sa pensée. Cette interpellation institue le sujet en tant que singularité, étant à chaque fois l'unique à pouvoir répondre à l'appel au secours (ce qui est le sens du « Me voici » mentionné plus haut). Derrida, bien que réticent à se prévaloir de la notion de sujet, n'en a pas moins fait de la réponse de responsabilité l'origine du questionnement philosophique, conforme à ce « oui » originaire, qui, bien qu'en consonance avec la pensée levinassienne, a plusieurs sources. Et l'on peut se demander si les contorsions stylistiques de Derrida ne furent pas pour s'épargner l'embarras d'une pensée du sujet. Le souffle, dont nous avons suggéré plus haut qu'il est le lieu du sujet derridien, doit s'entendre en ce sens : des intonations qui viennent interrompre et marquer le rythme de la réflexion. Peut-être bien le sujet est-il un de ces mots que le philosophe nous demande de bannir, alors que nous nous sommes obstinée à en souligner la trace, les marques, à en montrer les lieux de « clignotement » dans ses textes. Peut-être est-ce là notre manière de répondre au texte derridien[1753].

Pour conclure, nous voudrions nous porter en un de ces lieux de tension qui font, comme nous l'avons déjà remarqué, la fécondité des deux œuvres, ouvrant à de nouvelles possibilités de penser. Ce lieu fut pour nous la pensée du féminin. Nous avons relevé le point de vue sexué de Levinas et de Derrida. On ne s'étonnera donc pas que la nécessité de prendre en compte la

[1753] « Il "faut bien du sujet" à propos du discours derridien sur le sujet lui-même », lit-on aussi en conclusion du texte déjà mentionné de François-David Sebbah, « La subjectivité spectrale selon J. Derrida », *op. cit.*, p. 231.

condition incarnée de la pensée décelée dans les deux œuvres nous ait conduite à l'expérience de penser en tant que femme. Nous voudrions donc provisoirement suggérer l'esquisse d'une posture philosophique féminine, à partir de l'expérience de lecture qui fut la nôtre. Les quelques éléments que nous venons de dégager, composant le geste matérialiste des deux œuvres, ont permis de voir que leur lieu commun est une pensée du sujet comme hospitalité, à entendre comme exposition et don de soi. Or, ces prérogatives sont aussi celles de la catégorie du féminin, participant de ce penser autrement auquel les deux œuvres appellent, d'une modalité de la subjectivité dépossédée, et d'un lieu de questionnement pensé comme non-lieu. La féminité se lie en effet chez tous deux à une dimension d'accueil, participant d'une opération de dépossession du soi et de reconfiguration du *logos* métaphysique. Le féminin serait de la sorte la figure capable de porter la pensée ailleurs.

Il reste cependant que la féminité connote aussi dans le texte levinassien la fragilité, le « sans langage », la corporéité « indécente » de l'amante ou encore l'« incondition » de la mère. Dans le corpus derridien, la féminité désigne l'« écartement » de la présence et « la joyeuse perturbation » du *logos* métaphysique. Qu'il soit réitéré, le féminin dans les deux œuvres n'est pas la femme empirique. Pourquoi alors appeler ainsi ces motifs, cette manière d'être en tant qu'impossibilité d'être, si ce n'est qu'on voulait tout de même maintenir un lien avec la femme « en chair et en os » ? Sinon, quel est le sens d'appeler encore cela le féminin ? Dans quelle mesure peut-on, doit-on acquiescer à ces gestes masculins qui procèdent ainsi à un évidement de la catégorie de la femme ? Est-il possible de penser un modèle de subjectivation féminine à partir de ces œuvres ? On nous rétorquera avec raison que cela n'a jamais été leur prétention. Pour Levinas, il fallait à la fin de la Deuxième guerre repenser le sens de l'humain. Il s'emploie donc à donner la voix à l'autre homme. Quant à Derrida, s'il a montré que la métaphysique de la

présence se soutenait d'une priorité du point de vue masculin, loin de lui l'idée d'imposer un nouveau modèle d'identité pour la femme. Une fois cet éveil de conscience, ce serait aux femmes d'en faire leur affaire. Une réflexion provisoire, disions-nous plus haut, car il est encore trop tôt pour juger de ce qu'ont été pour nous ces pensées, et nous n'en sommes encore qu'à l'étape des interrogations que les deux œuvres ont suscitées chez nous. Peut-être n'est-ce qu'en les quittant, fût-ce pour mieux y revenir, que nous pourrons dire ce qui en est resté.

Tentons néanmoins de mettre des mots sur ce qui reste chez nous de ces pensées et de tracer ainsi schématiquement les éléments d'une esquisse de posture philosophique féminine. Ce que nous retenons des deux gestes philosophiques tels qu'ils se sont donnés à nous, c'est l'aspect « essayant »[1754], provisoire, sans assurance, du mouvement de la pensée. Telle est bien l'orientation fondamentale de la posture féminine comme nous l'entendons. On ne saurait s'en tenir à une posture réceptive pour autant. Et en effet, l'emphase que les deux œuvres mettent sur l'humilité du penseur se soutient d'une audace et d'une créativité qui bousculent les lieux communs, permettant l'émergence d'une forme de pensée qui ne soit pas savoir et d'un rapport à l'autre qui échappe à l'appropriation. C'est la tension entre les deux pôles affectifs de la souffrance et de la jouissance qui est comme on l'a vu caractéristique de leurs pensées de la subjectivité, d'où sa position incertaine ou carrément son refus chez Derrida, et une certaine ambivalence qui persiste aussi chez Levinas.

Peut-être pouvons-nous dire, dès lors, considérant notamment ce qui vient d'être exposé, que les deux philosophes ont donné lieu à l'émergence d'une dimension féminine de la pensée philosophique, bien que nous maintenions notre réserve quant au fait de qualifier ces traits

[1754] Nous empruntons ce mot à Gérard Bensussan, « L'impatience messianique » un entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Gérard Bensussan, paru dans *Revista Reflexao*, Campinas, Filosofia e Messianismo, 33 (94), jul/dez. 2008, p. 16.

(l'humilité, le don de soi) de féminins. Ils participent de la sorte de tout un courant d'études dans la pensée française de la deuxième moitié du 20ème siècle, souvent menées par des hommes philosophes, qui ont accordé à la catégorie du féminin une place privilégiée dans la reconfiguration de l'espace discursif, permettant le décentrement de la subjectivité moderne[1755]. À ce titre, en œuvrant à de nouvelles pratiques discursives et d'écriture plus à même d'accueillir la différence, les travaux de Levinas et de Derrida constituent un apport significatif à la réflexion philosophique et politique contemporaines.

Il n'en demeure pas moins, et pour le dire brusquement, que ce sont des hommes qui font parler la femme à travers le féminin, et à ce titre, on peut se demander s'ils ne reconduisent pas la réduction au silence de la femme dans la pensée philosophique. Comment les femmes philosophes ont-elles reçu ces œuvres ? Ces pensées ont en effet impulsé tout un courant de réflexions philosophiques s'en étant réclamées, fût-ce pour les critiquer ou s'en inspirer. Nous souhaitons, pour la suite des choses, porter notre attention à la contribution des femmes philosophes qui se sont essayées à partir de ces pensées à redonner une consistance à l'existence féminine sans pour autant l'enfermer dans une identité close sur elle-même. Nous pensons notamment aux travaux de Luce Irigaray, qui, s'inspirant de Levinas, a pensé une théorisation originale de la corporéité féminine en s'employant à réhabiliter, voire à réinventer le corps féminin, retournant la passivité en affirmation de soi. L'originalité de son geste est de se porter au lieu même de la dépossession de la femme, le corps. Se prévalant d'une stratégie mimétique subversive, elle réinvestit le corps autrement. Cela donne lieu à une corporéité féminine se « jouant » le discours métaphysique afin d'ébranler le « monopole masculin » dans le but de

[1755] Louise Burchill, "Re-situating The Feminine in Contemporary French Philosophy", in Deborah Orr (ed.), *Beliefs, Bodies and Being : Feminist Reflections on Embodiment*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2006, p. 81-102. Pensons à Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard et Alain Badiou.

formuler la possibilité d'une subjectivité féminine qui échappe tant à la dépossession qu'aux écueils de l'essentialisme[1756]. Catherine Malabou a fait montre d'un geste semblable à partir de la pensée derridienne de la déconstruction, ouvrant sur ce qu'on pourrait appeler une ontologie matérialiste de l'expérience féminine, pariant sur une modalité de la subjectivité qui résiste à la déconstruction de l'identité et de l'essence. Pour contrer l'écueil d'une détermination figée de la femme et faire droit à une pluralité des modalités d'identification (dans son cas, il en va de son expérience de femme philosophe), elle se revendique « d'un nouveau matérialisme » qu'elle entend à partir du motif de la plasticité, qu'elle définit comme « l'aptitude à donner et à recevoir des formes »[1757] et qui emprunte tant à la tradition philosophique qu'à la biologie. Elle permettrait une compréhension de l'essence en termes de malléabilité. Son projet de redéfinition du matérialisme s'inscrit ainsi dans les avenues ouvertes par la reformulation par Althusser de la philosophie matérialiste, soit ce qu'il appelait un « matérialisme de la rencontre » privilégiant les motifs de la contingence, de l'aléatoire, de l'inachevé et du pluralisme des formes[1758].

Il est trop tôt pour nous prononcer sur les acquis théoriques de L. Irigaray ou de C. Malabou. Il en va néanmoins d'une démarche qui nous semble féconde et qu'il s'agira d'élargir à d'autres voix féminines ayant aussi travaillé la problématique d'une subjectivation et d'une

---

[1756] Luce Irigaray, *Spéculum : de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1975; Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977; Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984; *Cf*. Christel Marque, *L'u-topie du féminin. Une lecture féministe d'Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 290-291.

[1757] Catherine Malabou, *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction,* Paris, Éditions Léo Scheer, 2005, p. 34 et p. 113-114; Catherine Malabou, *Changer de différence*, *op. cit*., p. 75.

[1758] Catherine Malabou, "Wither materialism?", conférence prononcée dans le cadre d'un cycle de conférences à l'hiver-printemps 2013, organisé par The Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP) et the London Graduate School in collaboration with Art and Philosophy at Central Saint Martins – University of Arts London, Londres, 2 mai 2013, disponible sur internet à l'adresse : http://backdoorbroadcasting.net/2013/05/catherine-malabou-whither-materialism-althusserdarwin/.

identification féminines. Cela donne un aperçu des possibilités que la lecture de Levinas et de Derrida a ouvertes pour nous.

Bibliographie

Miguel Abensour, « Le Mal élémental », dans Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Éditions Payot & Rivages, 1997, p. 27-103.

Miguel Abensour et Catherine Chalier (dir.), *Emmanuel Lévinas*, Les Cahiers de l'Herne, Paris, Éditions de l'Herne, 2006.

Miguel Abensour, « Penser l'humain », *Europe. Revue littéraire mensuelle*, « Emmanuel Levinas », no. 991-992, nov.-déc. 2011, p. 21-48.

Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978.

Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, traduit de l'italien par Pierre Alferi, Paris, Édition Payot & Rivages et Petite Bibliothèque, coll. Poche, 2003.

Giorgio Agamben et Valeria Piazza, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger,* Paris, Éditions Payot & Rivages, 2013.

Sylviane Agacinski, « D'un sexe qui ne revient pas au même », dans Danielle Cohen- Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 339-353.

Sylviane Agacinski et Jean-Luc Nancy, « Jacques Derrida », dans Denis Huisman (dir.), *Le dictionnaire des philosophes*, 2ème édition revue et augmentée, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 540.

Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Éditions Gallimard, 1957.

Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Les Éditions Sils Maria, 2006.

Manola Antonioli, « Khôra », dans Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Les Éditions de Sils Maria, 2006, p. 118-121.

Manola Antonioli, « Jacques Derrida, de la "ville-refuge" au droit de résidence », dans Thierry Paquot et Chris Younès (dir.), *Les territoires des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XXème siècle*, Éditions La Découverte, Paris, 2009, p. 139-157.

Dan Arbib, « "L'élection de la souffrance". La captivité de l'Israélite comme "schéma émotionnel" », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris, Collège des Bernardins, Éditions Lethielleux, 2011, p. 31-47.

Hannah Arendt, « Seule demeure la langue maternelle », entretien avec Günter Gaus, *Esprit*, no. 1667, juin 1980, p. 19-38.

Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1985.

Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio histoire », 2002.

Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, coll. Points, 2005.

Hannah Arendt, « Questions de philosophie morale », dans *Responsabilité et jugement*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005, p. 93-198.

Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2007.

Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris, Nous, 2003.

Alain Badiou, « Derrida ou l'inscription de l'inexistant», dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), *Derrida et la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 171-182.

Renaud Barbaras, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », dans Jean-Christophe Goddard et Monique Labrune (dir.), *Le corps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, p. 242-280.

Stephen Barker, "Threshold (pro-)positions : Touch, *Techné*, Technics", *Derrida Today*, 2009, vol 2, no. 1, p. 44-65.

Flora Bastiani, *La conversion éthique : introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Alain Beaulieu, « La dette calculée de Derrida envers Lévinas », *Studia Phaenomenologica*, no. 6, 2006, p. 189-200.

Alain Beaulieu, « LEVINAS (Derrida et Emmanuel Lévinas) », dans Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Les Éditions Sils Maria, 2006, p. 124-128.

Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I. Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949.

Geoffrey Bennington, et Jacques Derrida, « Derridabase », dans Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, « Les contemporains », 1991, p. 7-292.

Gérard Bensussan, « L'impatience messianique », Entretien avec Danielle Cohen-Levinas, *Revista Reflexao*, Campinas, Filosofia e Messianismo, 33 (94), jul/dez. 2008, p. 11-24.

Bettina Bergo, « Chair métaphysique, chair de force », *Europe. Revue littéraire mensuelle*, « Emmanuel Levinas », no. 991-992, nov.-déc. 2011, p. 152-168.

Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

Rudolf Bernet, « La voie et le phénomène », dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), *Derrida et la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 65-85.

Frédérique Bernier, « Inventer une prière. Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), Cahier de l'Herne. Jacques Derrida, Paris, Éditions de l'Herne, n° 83, 2004 », *Contre-jour : cahiers littéraires*, no. 6, printemps 2005, p. 111-115

Jean-François Bernier, « Négation et révélation. L'ontologie et la question de l'au-delà dans la philosophie d'Emmanuel Levinas, *Les études philosophiques. Questions de phénoménologie*, juillet/septembre 2000, p. 333-353.

Maurice Blanchot, « Notre Campagne clandestine », dans François Laruelle (dir.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris, Place, 1980, p. 79-87.

Christian Boissinot, « Questions et réponses - Spectre de Marx. Entretien avec Jacques Derrida », *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 3, 1994, p. 619-627.

Geneviève Bouchard, *Ombilic. Texte dramatique portant sur le rapport entre le deuil et l'identité féminine, suivi d'une analyse de trois monologues selon le concept de crypte revu par Jacques Derrida*, Mémoire de maîtrise en théâtre, Université du Québec à Montréal, septembre 2007.

Benjamin Boudou, « La traversée du politique : Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action », *Raisons politiques*, 2012, no. 45, vol. 1, p. 211-233.

Elena Bovo, « Deuil », dans Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Les Éditions Sils Maria, 2006, p. 52-54.

David Brezis, « Messianisme et pensée sacrificielle », *Europe. Revue littéraire mensuelle*, « Emmanuel Levinas », no. 991-992, nov.-déc. 2011, p. 242-268.

Peter Brunette et David Willis, "The Spatial Arts: An Interview with Jacques Derrida", dans Peter Brunette and David Willis (eds.), *Deconstruction and the Visual Arts: Arts, Media, Architecture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 9-32.

Christine Buci-Glucksmann, « Déconstruction et critique marxiste de la philosophie », dans *L'Arc*, no. 54, 1973, p. 20-32.

Louise Burchill, "Re-situating The Feminine in Contemporary French Philosophy", in Deborah Orr (ed.), *Beliefs, Bodies and Being : Feminist Reflections on Embodiment*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2006, p. 81-102.

Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

Rodolphe Calin, « Le corps de la responsabilité, sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas », *Les études philosophiques*, 2006, vol. 3. no. 78, p. 297-316.

Rodolphe Calin, « La déduction de l'être. Didier Franck, l'un-pour-l'autre, Levinas et la signification », *Les études philosophiques*, 2009/2, no. 89, p. 292-294.

Rodolphe Calin et François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris, Ellipses Édition, 2002.

Mireille Calle-Gruber, « Le fil de soie », dans Marie-Louise Mallet (dir.), *L'animal autobiographique*, Paris, Galilée, coll. La philosophie en effet, 1999, p. 61-84.

Mireille Calle-Gruber, *Jacques Derrida, la distance généreuse*, Paris, La différence, 2009.

John D. Caputo, « Apôtres de l'impossible : sur Dieu et le don chez Derrida et Marion », traduit par Sophie-Jan Arrien, *Philosophie*, vol. 2, no. 78, 2003, p. 33-51.

Jean-Phillipe Cazier, « Animal », dans Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Les Éditions Sils Maria, 2006, p. 7-10.

Thibaut Chaix-Bryan, « L'angoisse de penser », *Acta fabula. Revue des parutions*, vol. 9, no. 3, mars 2008, URL : http://www.fabula.org/revue/document4029.php, page consultée le 6 janvier 2014.

Catherine Chalier, « Le désir de l'infini », *Magazine littéraire*, no 419, 2003, p. 43-44.

Catherine Chalier, *Figures du féminin*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2006.

Catherine Chalier, « L'acuité de l'espoir », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 527-541.

Catherine Chalier, Notes du cours « Le pardon », Université Paris X, Nanterre, 2008-2009.

Pierre-Antoine Chardel : « L'éthique du témoignage. Réflexions à partir de Primo Levi et Giorgio Agamben », *Symposium, Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 10, no. 2, 2006, p. 587-610.

Jean-Michel Chaumont dans « Le corps concentrationnaire », dans Jean-Christophe Goddard et Monique Labrune (dir.), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992, p. 290-309.

Fabio Ciaramelli, « De l'Évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 80, no. 4, 1982, p. 553-578.

Fabio Ciaramelli, « La déformalisation du temps et la structure du désir », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°1, 2002, p. 21-37.

Cristian Ciocan, « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. Ière partie : Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie », *Studia Phaenomenologica I*, 1-2, 2001, p. 61-93.

Cristian Ciocan, « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. IIème partie : Le problème de la corporalité », *Studia Phaenomenologica I*, 3-4, 2001, p. 153-197.

Cristian Ciocan, « L'expérience de la corporéité chez le jeune Levinas », *Les études philosophiques*, vol. 3. no.2, 2013, p. 201-219.

Catherine Clément, « À l'écoute de Derrida », *L'Arc*, no. 54, 1973, p. 16-19.

Joseph Cohen, « Ce qui demeure », *Rue Descartes*, Paris, Collège international de philosophie, 2006, vol. 2, no. 52, p. 39-52.

Joseph Cohen, Stéphane Habib, Raphaël Zagury-Orly, « Emmanuel Levinas : La métaphysique radicale », *Les Temps Modernes*, no. 664, mai-juillet 2011, p. 170-193.

Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

Jacques Colette, « Levinas et la phénoménologie husserlienne », *Les Cahiers de la nuit surveillée*, no. 3, 1983, p. 19-36.

Françoise Collin, « Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes », *Revue Futur Antérieur*, 1993, p. 205-235.

Jean-François Courtine, « L'ontologie fondamentale d'Emmanuel Levinas », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 99-119.

Jean-François Courtine, « Notes du cours de Master 1 : Emmanuel Levinas et la phénoménologie », suivi à l'Université de Paris-Sorbonne IV, 2008-2009.

Voir François Cusset, « L'ami, le texte, le monde : vies de Jacques Derrida », *Critique* , tome 60, no. 689, oct. 2004, p. 759-775.

Sylvie Courtine-Denamy, « Entre Deux Langues : Langue et Affect », conférence inédite, avril 2010, Facolta di Lingue et Letterature straniere, Pisa, mise en ligne le 4 juin 2012, disponible sur : http://www.item.ens.fr/index.php?id=578199, consulté le 14 septembre 2013.

Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), *Derrida et la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008.

Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992.

Simon Critchley, « Le traumatisme originel – Levinas avec la psychanalyse », *Rue Descartes*, no. 19, février 1998, p. 165-174.

Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought*, London – New York, Verso, 1999.

Simon Critchley, « Cinq problèmes de la conception levinassienne du politique et l'esquisse d'une solution », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2007, pp. 307-321.

Françoise Dastur, « Finitude et répétition chez Husserl et Derrida », *Alter*, no. 8, 2000, p. 33-52.

Alain David, « Penser l'époque avec Levinas et Derrida », *Revista Filosófica de Coimbra*, no. 28, 2005, p. 349-368.

Stéphane Dawans, *Sartre. Le spectre de la honte*, Liège, Les éditions de l'Université de Liège, 2001.

Olivier Dekens, *Politique de l'autre homme. Lévinas et la fonction politique de la philosophie*, Paris, Ellipses Édition, 2003.

Olivier Dekens, *La philosophie française contemporaine [1960-2005]*, Paris, Ellipses Édition, 2006.

Olivier Dekens, *Derrida, Pas à pas*, Paris, Éditions Ellipses, 2008.

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de minuit, 2005.

Martine Delvaux, *Histoire de fantômes. Spectralité et témoignage dans les récits de femmes contemporaines*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005.

Carole Dely, « Jacques Derrida : le peut-être d'une venue de l'autre-femme », *Sens Public*, 2006/06, p. 1-15, http://www.sens-public.org/spip.php?article297, consulté le 15 mai 2013.

Natalie Depraz, *Comprendre la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, 2006.

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France, 1967.

Jacques Derrida, « La double séance », *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 215-347.

Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 77-213.

Jacques Derrida, « Positions : entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta », *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 51-133.

Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1979 [1978].

Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1979 [1967].

Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 51-97.

Jacques Derrida, « Edmond Jabès et la question du livre », *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 99-116.

Jacques Derrida, « "Genèse et Structure" et la phénoménologie », *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 229-251.

Jacques Derrida, « La parole soufflée », *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 253-292.

Jacques Derrida, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.

Jacques Derrida, « Otobiographie de Nietzsche », dans Claude Lévesque et Christie V. McDonald (dir.), *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal. VLB Éditeur, 1982, p. 11-58.

Jacques Derrida, « Préjugés, *devant la loi* », dans Jacques Derrida *et al.*, *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985, p. 87-139.

Jacques Derrida, « Lettre à un ami japonais », *Psyché. Inventions de l'autre*, tome 2, Paris, Galilée, 1987, p. 387-393.

Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

Jacques Derrida, « Circonfession », dans Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, « Les contemporains », 1991, p. 7-291.

Jacques Derrida, « Chorégraphies », Entretien avec Christie McDonald, *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1992, p. 95-115.

Jacques Derrida, « Desceller ("la vieille neuve langue") », Entretien avec Catherine David, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 123-140.

Jacques Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 269-301.

Jacques Derrida, « Une “folie“ doit veiller sur la pensée », Entretien avec François Ewald, dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 349-375.

Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

Jacques Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993.

Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.

Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.

Jacques Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.

Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

Jacques Derrida, « Demeure. *Fiction et témoignage* », dans Michel Lisse (dir.), *Passions de la littérature*, Paris, Galilée, 1996, p. 13-73.

Jacques Derrida, *Monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1996.

Jacques Derrida, « Un témoignage donné… », dans Elizabeth Weber, *Questions au judaïsme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 73-104.

Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas,* Paris, Galilée, 1997.

Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997.

Jacques Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, p. 159-202.

Jacques Derrida, « L'animal que donc je suis (à suivre) », dans Marie-Louise Mallet (dir.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999, p. 251-301.

Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

Jacques Derrida, « Autrui est secret parce qu'il est autre », *Le Monde de l'éducation*, no. 204, septembre 2000, p. 19.

Jacques Derrida, *Foi et savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

Jacques Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris Galilée, 2000.

Jacques Derrida, « Entretien du 1er juillet et du 22 novembre 1999 », dans Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Vol. 2*, Paris, Hachette Littératures, 2001, p. 89-126.

Jacques Derrida, « La langue n'appartient pas », Entretien avec Évelyne Grossman, *Europe. Revue littéraire mensuelle*, janv-fév., 2001, p. 81-91.

Jacques Derrida, « Une hospitalité à l'infini », dans Mohammed Seffahi (dir.), *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Éditions La passe du vent, 2001, p. 115-127.

Jacques Derrida, « Responsabilité et hospitalité », dans Mohammed Seffahi (dir.), *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Éditions La passe du vent, 2001, p. 131-149.

Jacques Derrida, « Abraham, l'autre », dans Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, p. 11-42.

Jacques Derrida, « À Maurice Blanchot », *Chaque fois unique, la fin du monde*, présenté par Pascale-Anne Braul et Michael Naas, Paris, Galilée, 2003, p. 323-332.

Jacques Derrida, « Derrida avec Lévinas : entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée », Entretien réalisé par Alain David, *Magazine littéraire*, no. 419, « Emmanuel Lévinas, Éthique, religion, esthétique : une philosophie de l'Autre », avril 2003, p. 31.

Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin* : *entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2004.

Jacques Derrida, « Entretien. Jacques Derrida, penseur de l'événement », *L'Humanité*, 28 janvier 2004.

Jacques Derrida, « Je suis en guerre contre moi-même », Propos recueillis par Jean Birnbaum, *Le Monde*, 19 août 2004.

Jacques Derrida, *Surtout pas de journalistes*, Paris, Éditions de l'Herne, 2005.

Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

Jacques Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 2006

Jacques Derrida, « Cette étrange institution qu'on appelle la littérature », Entretien avec Derek Attridge, dans Thomas Dutoit et Philippe Romanski (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Galilée, 2009, p. 253-292.

Jacques Derrida, « La déconstruction et l'autre », Entretien réalisé par Richard Kearney, traduit de l'anglais par Corine Laidet, *Les Temps Modernes*, « Derrida l'événement déconstruction », nos. 669-670, juillet-octobre 2012, p. 7-29.

Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », Entretien avec Michal Ben-Naftali, *Les Temps Modernes*, « Derrida l'événement déconstruction », nos. 669/670, juillet/octobre 2012, p. 30-66.

Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*, Paris, Osiris, 1986.

Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, « Les contemporains », 1991.

Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

Jacques Derrida et Michel Wieviorka, « Accueil, éthique, droit et politique », dans Mohammed Seffahi (dir.), *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Éditions La passe du vent, 2001, p. 179-195.

Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, « Violences contre les animaux », *De quoi demain…*, Paris, Flammarion, 2001, p. 105-127.

Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, « Responsabilité – du sens à venir », dans Francis Guibal et Jean-Clet Martin (dir.), *Sens en tout sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004, p. 165-200.

Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe *et al.*, *Penser à Strasbourg*, Paris, Galilée, 2004.

Jacques Derrida et Mireille Calle-Gruber, « Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables, font événement d'écriture », *Littérature*, vol. 2, no. 142, 2006, p. 16-29.

Ignaas Devisch, « Entre crochets, la chose en chantier : Comment rendre hommage à Jean-Luc Nancy ? », *Symposium*, vol. 7, no.2, 2003, p. 185-196.

Guy-Félix Duportail, « La leçon de Levinas », *Intentionnalité et trauma. Levinas et Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 43-85.

Guy-Félix Duportail, « Le moment topologique de la phénoménologie française », *Archives de philosophie*, 2010, tome 73, v. 1, p. 47-65.

Roberto Esposito, « Chair et corps dans la déconstruction du christianisme », dans Francis Guibal et Jean-Clet Martin (dir.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004, p. 153-164.

Marc Faessler, « L'intrigue du Tout-autre. Dieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », dans Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Levinas*, *Les cahiers de la nuit surveillée*, no. 3, Paris, Éditions Verdier, 1984, p. 119-145.

Guillaume Fagniez, « En découvrant l'existence avec Emmanuel Levinas », *Studia Phaenomenologica*, no. 6, 2006, p. 171-187.

Ghislaine Florival, *Éthique et affectivité*, Productions Ggs, 2001.

Élisabeth de Fontenay, *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Paris, Éditions Albin Michel, col. « Bibliothèque des Idées », 2006.

Didier Franck, « L'âme et le corps », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 193-211.

Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

Eve Garrard, « Forgiveness and the Holocaust », *Ethical Theory and Moral Practices*, no. 5, 2002, p. 147-165.

Jean-Christophe Goddard et Monique Labrune (dir.), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992.

Marc Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Paris, Pocket, collection Agora, 2003.

Jean Grondin, « Derrida et la question de l'animal », *Cités*, 2007, vol. 2, no. 30, p. 31-39.

Évelyne Grossman, *Défiguration. Artaud, Beckett, Michaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004.

Évelyne Grossman, « Appartenir, selon Derrida », *Rue Descartes*, vol. 2, no. 52, 2006, p. 6-15.

Évelyne Grossman, *L'angoisse de penser*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2008.

Francis Guibal, « Un étrange amour. Sur le "style" philosophique de Jacques Derrida », *Études théologiques et religieuses*, tome 82, 2007/3, p. 361-378

Jean-Luc Guichet, « Ruses et distorsions animales du cogito – *L'animal que donc je suis* de Jacques Derrida », dans Jan-Ivar Lindén (éd.), *Animalité : six histoires animales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2011, p. 47-59.

Michel Haar, « Le jeu de Nietzsche dans Derrida », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 2, 1990, p. 207-227.

Michel Haar, « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme », dans Miguel Abensour et Catherine Chalier (dir.), *Emmanuel Lévinas*, Les Cahiers de l'Herne, Paris, Éditions de l'Herne, 2006, p. 525-537.

Martin Hägglund, « The Necessity of Discrimination : Disjointing Derrida and Levinas », *Diacritics*, vol 34, no.1, Spring 2004, p. 40-71.

Sarah Hammerschlag, *The Figural Jew. Politics and Identity in Postwar French Thought*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2010.

Georges Hansel, « Maurice Blanchot, lecteur de Lévinas », dans Éric Hoppenot et Alain Milon (dir.), *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 315-373.

Martin Heidegger, « L'université allemande envers et contre tout elle-même », discours du 27 mai 1933, http://www.paris-philo.com/article-17768771.html, consultée le 3 février 2014.

Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1983.

Patrick Hochart, « Les nourritures terrestres », *Europe. Revue littéraire mensuelle*, « Emmanuel Levinas », no. 991-992, nov.-déc. 2011, p. 169-178.

Nancy J. Holland, "The treble clef/t. Jacques Derrida and the female voice", *Philosophy and Culture; Proceedings of the Seventeenth World Congress of Philosophy*, V.2, Montréal, Éditions Montmorency, 1988, p. 654-658.

Vincent Houillon, « La suspension de la phénoménologie : la déconstruction (L'héritage ininterrompu de Lévinas à Derrida) », *Rue Descartes*, Vol. 1, no. 1, 2002, p. 29-46.

Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, Presses universitaires de France, 1961.

Luce Irigaray, *Spéculum : de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1975.

Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.

Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.

Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Vol. 1. Récit*, Paris, Albin Michel, 2001.

Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Vol. 2. Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001.

Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2000.

Peter Kemp, *Levinas : une introduction philosophique*, Copenhagen, Forlager, 1992.

Sarah Kofman, « Un philosophe "unheimlich" », dans Lucette Finas, Sarah Kofman, Roger Laporte et J.-M. Rey, *Écarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Paris, Fayard, 1973, p. 107-204.

Claude Lanzmann, *Shoah*, Paris, Éditions Fayard, 1985.

Hadrien Laroche, « Court traité de la décision en deux pages », *Les Temps Modernes*, vol. 2-3, no. 669-670, juillet-octobre 2012, p. 67-105.

François Laruelle, *Les philosophies de la différence. Introduction critique*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.

Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2002.

Leonard Lawlor, *Thinking Through French Philosophy: The Being of the Question*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

Leonard Lawlor, *The implications of immanence. Toward a New Concept of Life*, New York, Fordham University Press, 2006.

Hans Joachim Lenger : « Visage et violence première. Entretien avec Emmanuel Levinas sur phénoménologie et éthique », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris, Collège des Bernardins, Éditions Lethielleux, 2011, p. 135-149.

Georges Leroux, « De la voix au toucher. Jacques Derrida et l'affection », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *Jacques Derrida*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 422-430

Georges Leroux, « "Passion : transcendance" Derrida lecteur du platonisme négatif », *Derrida en castellano*, http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/platonisme-negatif.htm#_edn25, page consultée le 30 janvier 2014.

Claude Lévesque, « Deux lectures d'Emmanuel Levinas », *Études françaises*, vol. 38, no.1-2, 2002, p. 123-133.

Claude Lévesque, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, 2002.

Primo Levi, *Si c'est un homme*, traduit de l'italien par Martine Schruoffeneger, Paris, Juillard, 1987.

Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, traduit de l'italien par André Muagé, Paris, Éditions Gallimard, 1989.

Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mai-juin 1932, p. 395-431.

Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

Emmanuel Levinas, « Le judaïsme et le féminin », *Difficile liberté*, Paris, Éditions Albin Michel, 1976 [1960], p. 50-60.

Emmanuel Levinas, « Nom d'un chien ou le droit naturel », *Difficile liberté*, Paris, Éditions Albin Michel, 1976, p. 199-202.

Emmanuel Levinas, « Sans nom », *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

Emmanuel Levinas, « Tout autrement », *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 65-72.

Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Fata morgana, coll. Biblio essais, 1982 [1935].

Emmanuel Levinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Librairie Fayard, 1982.

Emmanuel Levinas, « Les villes-refuges », dans *L'au-delà du verset*, Minuit, 1982, p. 51-70.

Emmanuel Levinas, « De la conscience à la veille », *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 34-61.

Emmanuel Levinas, « De la déficience sans souci au sens nouveau », *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 77-89.

Emmanuel Levinas, « Dieu et la philosophie », *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 93-127.

Emmanuel Levinas, « La mauvaise conscience et l'inexorable », *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 258-265.

Emmanuel Levinas, « Notes sur le sens », *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 231-257.

Emmanuel Levinas, « Questions et réponses », *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 128-157.

Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, avec des études de Guy Petitdemange et Jacques Rolland, Paris, Éditions Osiris, 1988.

Emmanuel Levinas, « Diachronie et représentation », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1991, p. 165-184.

Emmanuel Levinas, « La souffrance inutile », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1991, p. 100-112.

Emmanuel Levinas, « Mourir pour… », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1991, p. 204-214.

Emmanuel Levinas, « Sur l'idée d'infini en nous » *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1991, p. 227-230.

Emmanuel Levinas, « Totalité et infini. Préface à l'édition allemande du 18 janvier 1987 », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1991, p. 231-234.

Emmanuel Levinas, « La réalité et son ombre », *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, p. 123-148.

Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1995.

Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* [1934], Éditions Payot & Rivages, 1997.

Emmanuel Levinas : « Être juif », dans *Cahier d'études levinassiennes*, no. 1, 2002 [1947], p. 99-107.

Emmanuel Levinas, « Une religion d'adultes », *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, Biblio essais, coll. « Le livre de poche », 3ème édition revue et augmentée, 2003, p. 27-46.

Emmanuel Levinas, « Aimer la Thora plus que Dieu », *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, Biblio essais, coll. « Le livre de poche », 3ème édition revue et augmentée, 2003, p. 218-223.

Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006 [1949].

Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur », dans Catherine Chalier et Miguel Abensour (dir.), *Emmanuel Lévinas*, Les Cahiers de l'Herne, Paris, Éditions de l'Herne, 2006, p. 50-74.

Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 [1948].

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Biblio essais, coll. « Le livre de poche », 2008 [1961].

Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Paris, Biblio essais, coll. « Le livre de poche », 2008 [1973].

Emmanuel Levinas, *Œuvres complètes, Tome 1, Carnets de captivité et autres inédits*, Paris, Grasset et Éditions Fasquelle, IMEC, 2009.

Emmanuel Levinas, « Le paradoxe de la moralité : un entretien avec Emmanuel Levinas », Entretien avec Tamara Wright, Peter Hughes, Alison Ainley, traduit de l'anglais par Alain David, *Philosophie*, no. 112, hiver 2011, p. 12-22.

Benny Lévy, « Commentaire de l'Être juif », dans *Cahiers d'études lévinasiennes*, no. 1, 2002, p. 107-117.

Catherine Malabou, « Gré », *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, tome LVI, no. 636, mai 2000, p. 440-456.

Catherine Malabou, « La compulsion de révélation », dans Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris,Galilée, 2003, p. 205-217.

Catherine Malabou, *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction,* Paris, Éditions Léo Scheer, 2005.

Catherine Malabou, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Paris, Galilée, 2009.

Catherine Malabou, "Wither materialism?", conférence prononcée à Central Saint Martins – University of Arts London, Londres, 2 mai 2013, disponible sur internet à l'adresse : http://backdoorbroadcasting.net/2013/05/catherine-malabou-whither-materialism-althusserdarwin/.

Francesca Manzari, *Écriture derridienne: entre langage des rêves et écritures littéraires*, Berne, Peter Lang SA, Éditions scientifiques internationales, 2009.

Jean-Luc Marion, « La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprit Heidegger », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 51-72.

Jean-Luc Marion, « L'impossible et le don », dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), *Derrida et la tradition philosophique*, Paris, Galilée, 2008, p. 155 sq.

Jean-Luc Marion, « Préface : D'où part Levinas? », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris, Collège des Bernardins, Éditions Lethielleux, 2011, p. 9-12.

Christel Marque, *L'u-topie du féminin. Une lecture féministe d'Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Paola Marrati, *La genèse et la trace : Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Boston, Kluwer Academic Publishers, « Phaenomenologica », 1998

Paola Marrati, « Idéalité et différence. Derrida et l'autre Husserl », *Alter*, no. 8, 2000, p. 179-198.

Paola Marrati, « Derrida et Lévinas : Éthique, écriture, historicité », texte non paginé disponible sur internet, http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/2/marrati-guenoun1.html.

Laurent Mattiussi, « Mallarmé et le féminin : Le mythe de Léda transposé, inversé, annulé », dans Christine Planté (dir.), *Masculin/féminin dans la poésie et les poétiques du XIXe siècle*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, p. 341-354.

Martin McQuillan, *Deconstruction without Derrida*, London/New York, Bloomsbury Academic, « Continuum Studies in Continental Philosophy », 2012.

Ginette Michaud, « La voix voilée : Derrida lecteur de soi (Fragment d'une lecture de Voiles) », *Études françaises*, Volume 38, Number 1-2, 2002, p. 239-261.

Ginette Michaud, « Le poème et son archive », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.) : *Cahiers de l'Herne. Jacques Derrida*, no. 83, 2004, p. 451-461.

Ginette Michaud, « Entretien avec Ginette Michaud autour de *Tenir au secret* (Derrida, Blanchot) », réalisé par Mathilde Branthomme, Post-scriptum.Org, www.post-scriptum.org%2Falpha%2Fentretiens%2Fentretien_michaud.pdf&ei=WYc4U6eECImpsQSo-oHYDw&usg=AFQjCNE6M123JQiOhK5S1nUO1CTOPiUFeg&bvm=bv.63808443,d.cWc, consulté le 25 janvier 2014, p. 9-12.

J. Hillis Miller, *For Derrida*, Bronx, NY, Fordham University Press, 2009.

Stéphane Mosès, « Autour de la question du tiers », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 235-244.

Stéphane Mosès, « Au cœur d'un chiasme, Derrida et Levinas, Levinas et Derrida », dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), *Derrida et la tradition philosophique*, Paris, Galilée, 2008, p. 109-134.

Aurore Mréjen, « Absence de pensée et responsabilité chez Hannah Arendt. À propos d'Eichmann», *Raison-publique.fr*, http://www.raison-publique.fr/article606.html#nh2, consulté le 23 février 2014.

Jean-Luc Nancy, « Présentation », *Cahiers Confrontation*, « Après le sujet qui vient », no. 20, hiver 1989, p. 5-11.

Jean-Luc Nancy, « Sens elliptique », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 180, no. 2, 1990, p. 325-347.

Jean-Luc Nancy, *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001.

Jean-Luc Nancy, « Rives, bords, limites de la singularité », *Revue Arches*, *Actes de l'Association Roumaine des Chercheurs Francophones en Sciences Humaines*, tome 3, 2002, disponible en ligne à l'adresse : http://www.arches.ro/revue/no03/no3art01.htm#_edn1, consultée le 12 avril 2013.

Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, Métailié, 2006.

Jean-Luc Nancy, « Hors tout », dans Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Épiméthée, 2007, p. 383-392.

Jean-Luc Nancy, « La pensée est le réveil du sens », *Philosophie Magazine*, no. 13, septembre 2007, p. 54-59.

Jean-Luc Nancy, « L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida », *Cités*, vol 30, no.2, 2007, p. 65-70.

Jean-Luc Nancy, « *Eros*, le roman d'Emmanuel Levinas ? – Conférence de clôture », dans Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris, Collège des Bernardins, Éditions Lethielleux, 2011, p. 107-124.

Jean-Luc Nancy, « Préface. L'intrigue littéraire de Levinas », dans Emmanuel Levinas, *Oeuvres complètes, Tome 3: Eros, littérature et philosophie*, Paris, Éditions Grasset & Faquelle et IMEC Éditeur, 2013, p. 9-30.

François Nault, « L'éthique de la déconstruction, "Comme si c'était possible…" », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2005, vol. 2, no. 234, p. 9-45.

Sophie Nordmann, *Philosophie et judaïsme. H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

Orietta Ombrosi, « "Ecce animot", La Passion des animaux selon Jacques Derrida », *Archives de philosophie*, 2010, no. 3, tome 73, p. 511-526.

Jan Patocka, « La phénoménologie du corps propre », *Études phénoménologiques*, no. 1, 1985, p. 41-63.

Benoît Peeters, *Derrida*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 2010.

Guy Petitdemange, « L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie : Heidegger-Levinas », dans Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Levinas*, *Les cahiers de la nuit surveillée*, no. 3, Paris, Éditions Verdier, 1984, p. 37-49.

Guy Petitdemange, *Philosophies et philosophes du XXème siècle*, Paris, Seuil, 2003.

Guy Petitdemange, « De la hantise : Le Marx de Derrida », *Cités*, no. 30, vol. 2, 2007, p. 17-30.

Silvano Petrosino, « D'un livre à l'autre », *Les Cahiers de la nuit surveillée*, no. 3, 1984, p. 194-210.

Silvano Petrosino, *La scène de l'humain. Pensée grâce à Derrida et Lévinas*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2012.

Jean-Philippe Pierron, *Le passage du témoin. Une philosophie du témoignage*, Paris, Éditions du Cerf, coll. La nuit surveillée, 2006.

Simone Plourde, *Avoir-l'autre-dans-sa peau. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2004.

François Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Paris, Actes Sud, 1996.

Patrick Poirier, « Veiller le siècle », *Spirale : arts, lettres, sciences humaines*, no. 195, 2004, p. 20-21.

François Raffoul, « Derrida et l'éthique de l'impossible », *Revue de métaphysique et de morale*, 2007, vol. 1, no. 53, p. 73-88.

François Raffoul, « Chez lui chez l'autre », *Les Temps Modernes*, 2012/3-4 (n° 669-670), p. 133-156.

François Raffoul, « Keynote address » au colloque *Between Heidegger, Levinas & Derrida*, University College Dublin, 9 février 2013.

Charles Ramond, « Matérialisme et hantologie », *Cités*, vol. 30, no 2, 2007, p. 53-63.

Maël Renouard, « Les mondes crépusculaires : Alain Badiou et la mélancolie », *Critique*, tome 63, no. 719, avril 2007, p. 295-308.

Jack Reynolds, "The Other of Derridean Deconstruction : Levinas, Phenomenology and the Question of Responsibility", *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*, vol. 5, 2001, http://www.minerva.mic.ul.ie/vol5/derrida.html, consulté le 14 septembre 2013.

Jack Reynolds, *Merleau-Ponty and Derrida : Intertwining Embodiment and Alterity*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 2004.

Lionel Richard, « Theodor W. Adorno. La culture est-elle morte à Auschwitz ? », *Le magazine littéraire*, numéro spécial : « La littérature et les camps de Primo Levi à Jorge Semprun », no. 438, janvier 2005, p. 38.

Marc Richir, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.

Marc Richir, « Phénomène et infini », dans Miguel Abensour et Catherine Chalier (dir.), *Emmanuel Lévinas*, Les Cahiers de l'Herne, Paris, Éditions de l'Herne, 2006, p. 224-256.

Paul Ricœur, « Emmanuel Levinas, penseur du témoignage », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 83-105.

Paul Ricoeur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

Régine Robin, « Freud en héritage : une identité postjudaïque ou marrane? », *Revue germanique internationale*, 14, 2000, p. 173-183.

Régine Robin, « Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida », *Études françaises*, vol. 38, no. 1-2, 2002, p. 207-218.

Jacob Rogozinski, « Vie et mort(s) de M. Valdemar », *Alter*, no. 8, « Derrida et la phénoménologie », 2000, p. 199-222.

Jacob Rogozinski, « Le chiasme et le restant, (la "phénoménologie française" au contact de l'intouchable) », *Rue Descartes*, Collège international de philosophie, 2002, vol.1, no. 35, p. 125-144.

Jacob Rogozinski, *Faire part : Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, 2005

Jacob Rogozinski, «*"Ego sum moribundus"*, ou l'appel de Heidegger », *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006, p. 21-58.

Jacob Rogozinki, « De la caresse à la blessure : outrance de Levinas », *Les temps modernes*, 2011, vol. 3, no. 664, p. 119-136.

Jacques Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », dans Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Fata morgana, coll. Biblio essais, 1982, p. 9-88

Jacques Rolland, « Annotations », dans Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Fata morgana, coll. Biblio essais, 1982, p. 129-158.

Jacques Rolland et Silvano Petrosino, *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions La Découverte, 1984.

Aukje von Rooden, « Poésie haptique », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 107, no. 1, 2009, p. 127-142.

Pierre-Yves Ruff, *Derrida, l'écriture et la place de l'autre*, Theolib, coll. « Philosophies », 2011.

Jean-Michel Salanskis, « La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du "linguistic turn" », dans Charles Ramond (dir.), *Derrida : la déconstruction*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 13-52.

Jean-Michel Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, coll. Continents philosophique, 2011.

Stella Sandford dans « Écrire en tant qu'homme, Levinas et la phénoménologie de l'Éros », *Sens public*, 2009, no. 11, 24 pages, http://www.sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_SSandford_Ecrire_en_tant_qu_homme.pdf.

Alexander Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

François-David Sebbah, « *The basic problem of phenomenology : an investigation of Derrida's interpretation of Husserl* de Len Lawlor », *Alter*, no. 8, 2000, p. 319 sq.

François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque du collège international de philosophie », 2001.

François-David Sebbah, « Levinas : father / son / mother / dauther », *Studia Phaenomenologica*, Vol. VI, 2006, p. 261-273.

François-David Sebbah, « Ambiguïté d'Erôs », *Alter. Revue de phénoménologie*, « Eros », no, 20, 2012, p. 143- 154.

Marcos Siscar, *Rhétorique et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Rudy Steinmetz, *Les styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, coll. « Le point philosophique », 1994.

Bernard Stiegler, *La technique et le temps, tome 1. La Faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1998.

Jacques Taminiaux, « Une autre phénoménologie », *Europe. Revue littéraire mensuelle*, no. 991-993, nov.-déc. 2011, p. 7-20.

Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1998.

Philippe Touchet, « La Souffrance », Projet *Europe, éducation, école*, Table ronde consacrée à la découverte de Levinas, http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/projet-eee.levinas.php, page consultée le 10 décembre 2013, 10 pages.

Elise Vandeninden, « Comment le texte touche le corps », *Études littéraires*, été 2010, p. 80-88.

Mario Vergani, « Itérabilité », in Manola Antonioli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Paris, Les Éditions Sils Maria, 2006, p. 109-110.

Christopher Watkin, *Phenomenology or Deconstruction?*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

Shmuel Wygoda, « Le maître et son disciple : Chouchani et Levinas », *Cahiers d'études lévinassiennes*, no. 1, 2002, p. 149-183.

Frédéric Worms, « Derrida ou la transition de la philosophie. Différence, vie, justice, du moment des années 1960 au moment présent », dans Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), *Derrida et la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 183-197.