

Revista Filosófica de Coimbra

vol.14 | n.º28 | 2005

Mário Santiago de Carvalho

Diogo Ferrer

Carlos Morujão

Giannina Burlando

Alain David

José Reis

PENSER L'ÉPOQUE AVEC LÉVINAS ET DERRIDA¹

ALAIN DAVID

Au moment de prendre la parole, au moment de remercier le professeur Fernanda Bernardo de son invitation à parler en son séminaire, de vous remercier de l'honneur que vous me faites en étant là, je ne puis qu'avouer mon désarroi. Désarroi qui est d'une part un sentiment évident, écrasant, d'intimidation de me trouver en ce lieu si prestigieux, la conscience du privilège qui m'est accordé, le trac de ne pas être à la hauteur (mais de tout cela, qui à y insister pourrait passer facilement pour une pose ou une coquetterie, je ne dirai plus rien): surtout par ailleurs le désarroi, qui nous est commun, ici, qui est désormais le lot commun de quiconque veut continuer à travailler sur Derrida, à telle enseigne que ce désarroi me semble constituer un point de départ forcé, même si un tel point de départ a quelque chose de contradictoire – pour ne pas dire, en un mouvement déjà très mimétique de Derrida – la mimétique sera inévitablement comme un penchant, une pente et un risque de cet exposé – pour ne pas dire, donc, *double bind*, ou contradiction performative. Un point de départ, par conséquent, qui signifie peut-être – peut-être – l'impossibilité de continuer, le soupçon d'une perte sans mesure (accrue pour ce qui me concerne par la chance de la rencontre personnelle – mais là encore je ne voudrais pas en parler, sauf à répéter ce qui est public, publié, la grâce d'un texte, ce texte nommé «La forme et la façon», préface de Derrida pour un livre que j'ai écrit – j'y insiste aussi pour mentionner, par-delà l'émotion et un immense sentiment de gratitude, la valeur politique de cette préface). Impossibilité, à laquelle renvoie,

¹ Jacques Derrida est mort dans la nuit du 8 au 9 octobre 2004. Le texte qui suit a été prononcé sous la forme d'une conférence à l'ENS de la rue d'Ulm, au séminaire de Marc Crépon intitulé « Politiques de Derrida ». J'espère pouvoir y trouver l'argument d'un livre à venir. Mais pour plusieurs raisons, et d'abord pour des raisons de fond, j'ai considéré qu'il n'était pas souhaitable de lui retirer la forme orale et adressée qui était en l'occurrence la sienne.

ici comme à chaque fois, et sans doute davantage ici qu'à chaque fois, la mort – mais «ce davantage ici qu'à chaque fois» est lui aussi de chaque fois, la mort n'engage-t-elle pas, chaque fois, l'unique et l'incomparable – sollicitant au-delà de l'hommage, pierre d'attente et pierre dressée telle un jalon, pour prendre date, en attendant que se fasse l'hypothétique «travail du deuil» – expression, ce qui n'est ni anecdotique ni neutre, que Derrida refusait – elle veut dire que le deuil lui-même s'oublie, et qu'on se sent après lui ou par-dessus lui, qu'on se sent nonobstant le deuil, en mesure de parler, de l'œuvre, sur l'œuvre, de construire ou de reconstruire à partir d'elle, par-delà ce qui a été perdu. Mais un tel propos, ainsi énoncé, avoue dans les termes qu'il utilise, son inconvenance, l'avoue suffisamment en tout cas pour que je n'aie pas besoin de le commenter ni de m'en démarquer : je m'en tiendrai donc d'abord, déjà, sans essayer de la contourner, à la réalité, à cette interruption de portée indécidable – événement personnel, c'est-à-dire anecdotique, ou déjà événement de l'œuvre : sur quoi s'ajoute encore une question – de l'œuvre, certainement : est-il jamais sûr que l'anecdote ne soit pas déjà l'œuvre, le plus décisif de l'œuvre ?

Nous en sommes à l'anecdote de la mort. A cette tristesse, que la pudeur demande de ne pas étaler, à tout ce qui a entouré la tristesse : l'étrange, l'irréelle cérémonie de ce cimetière de Ris-Orangis, cérémonie sans cérémonial, devant la foule d'amis venus, dans des conditions parfois improbables, du monde entier, pour se retrouver, dans une demi-ignorance les uns des autres, dans l'anonymat, puis pour s'en retourner comme ils étaient venus, après avoir pris congé de celui qui n'était pas là, sans savoir se retrouver comme il est d'usage au sein d'une communauté blessée, sans entendre de discours sur la tombe, le discours au mort qui aurait emblématisé la perte, l'élevant en ce symbole que chacun puisse emporter avec lui comme viatique dans l'avion, dans le lointain de son retour et de sa vie.

Il y avait eu pourtant un discours : je ne l'ai pas entendu, je l'ai vu, de loin, murmuré, si je puis dire, par l'un des fils de Derrida, quelques paroles de Derrida lui-même, m'a-t-on assuré, que j'ai reçues par la suite, significativement (ça lui ressemble bien), sans garantie, sans garantie d'authenticité, sur mon mail. Je les donne, puisque c'est devant elles que, peut-être, nous nous tenons désormais, que c'est par là donc qu'il faudrait commencer, tout recommencer :

« Mes amis ! Je vous remercie d'être venus. Je vous remercie pour la chance de votre amitié. Ne pleurez pas. Souriez comme je vous aurais souri. Je vous bénis. Je vous souris, où que je sois. »

Ces paroles ont-elles été lues ainsi? Sont-elles de Derrida? Dans la mesure où elles ont été retranscrites, l'ont-elles été correctement? Qu'en est-il, par exemple, de leur ponctuation?

Mais quoi qu'il en soit ce message est vraisemblable, il semble de Derrida, il lui ressemble. Cependant, que veut dire, qu'est-ce que, *ressembler à Derrida*? Cela veut dire cette situation, déjà, cette conjonction de situations, d'être placé devant le message (peut-être prononcé) d'un mort – indélivrable et indécidable. Et puis encore la manière de l'adresse: *mes amis!* Mes amis, il n'y a pas d'amis: l'adresse, qui est celle d'une politique de l'amitié. Mes amis: combien sont-ils? Plus d'un ami. Beaucoup d'amis: innombrables sont les amis de Derrida. Beaucoup d'amis donc. Mais pas d'amis, puisque entre deux amis toujours l'un d'eux meurt avant l'autre. C'est structurellement que l'ami est absent. L'amitié est le lien avec un mort, elle vient contresigner la parole d'un mort.

(Il me faut ajouter ici une parenthèse: j'avais commencé à écrire tout cela lorsque, en début d'année j'ai pris connaissance du numéro de Rue Descartes, la revue du Collège, publiant l'hommage à Derrida. Au début de cet hommage, comme un exergue, on trouve, attestées cette fois-ci par la photocopie d'un autographe de Derrida, ces lignes :

«Jacques n'a voulu ni rituel ni oraison. Il sait par expérience quelle épreuve c'est pour l'ami qui s'en charge. Il me demande de vous remercier d'être venus, de vous bénir, il vous supplie de ne pas être tristes, de ne penser qu'aux nombreux moments heureux que vous lui avez donné la chance de partager avec lui.

Souriez-moi, dit-il, comme je vous aurai souri jusqu'à la fin.

Préférez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie.»

Faudrait-il estimer que ce deuxième texte est le vrai, l'original attesté dont le premier ne serait qu'une approximation mal entendue et retranscrite de façon incertaine? C'est possible, mais je ne le crois pas. Je ne le crois pas car le deuxième texte, qui dit presque la même chose que le premier, remplit cependant une autre fonction. Parlant de Derrida («Jacques») à la troisième personne, comme d'un absent dont on rapporte les paroles ou les intentions, avant de clore par une citation directe, il réserve la place du sujet de l'énonciation, confié à lui mais de façon indécidable se confondant éventuellement avec le sujet de l'énoncé. Jacques parlerait alors de Jacques, ou, plus précisément Jacques vivant parlerait depuis sa mort anticipée, absent lui-même – c'est-à-dire mort – dans cette anticipation, du Jacques mort, présent-absent dans l'énoncé qu'il aurait anticipé: dispositif complexe de la survie et improbable chassé-croisé, ou *crossing over*, des sujets, au

cours duquel la présence attestée de l'énonciation *indécide* l'énoncé même qu'elle profère. Ou encore c'est le témoignage du disparu qui témoigne pour le témoin disparu, de ce fait laissant disparaître jusqu'à la disparition du témoin. L'indécision au contraire dans le premier texte porte sur la réalité de l'énonciation elle-même. Les deux versions se complètent ou se superposent, comme souffle le vent dans un cimetière, se ressemblent si la ressemblance est comme le dit Blanchot la ressemblance cadavérique, improbable et inaudible parole d'un mort.

Cette parole d'un mort, si c'est bien de cela qu'il s'agit, je ne peux ni ne veux, l'explicitier, et non plus, je ne peux vouloir (par décence, mais pour bien d'autres raisons encore), la commenter (même si tout commentaire, comme il aurait dit, pu le dire, n'aura jamais porté que sur la parole d'un mort). Il s'agit plutôt, maintenant, d'essayer de se placer devant elle, d'entrer en résonance avec elle. «Je vous remercie d'être venus» dit-elle, en quoi j'entends un lointain écho à l'injonction, formulée à l'occasion de cette réunion d'amis, il y a longtemps, en 1980, au premier colloque de Cerisy sur Derrida, sur les fins de l'homme. Ceux qui ont eu la chance de vivre cet événement se souviendront de l'extraordinaire atmosphère qui y régnait, l'invention débridée, le foisonnement, le bonheur de l'échange, et puis par-dessus tout cela, comme le surplomb de ce rendez-vous des amis, la parole tirée de la grande conférence de Derrida «D'un ton apocalyptique en philosophie», en résonance avec saint Jean, et que nous nous répétions entre amis, en guise de salut amical dans les allées de Cerisy: «Viens!» «Viens», l'appel qui noue et programme l'amitié, qui convoque à l'impossible. Et puis encore, il faudrait s'y arrêter, le «je vous remercie», le merci, avec toutes les nuances, toutes les occurrences de ce mot dans l'œuvre, et le sourire. Quant au sourire je pense à cet autre sourire, au sourire qui reste, comme la restance elle-même, au sourire du chat, dans Alice: «Et il disparut très lentement, en commençant par le bout de la queue et en finissant par le sourire, qui resta un bon moment quand tout le reste eut disparu.» Sourire du chat, autrement que ce qui serait *weltlos*, *weltarm* ou *weltbildend*, insistant dans le texte sans avoir à configurer ou à ne pas configurer un monde. Ou encore cette autre référence, dont j'ignore le rôle qu'elle a pu jouer pour Derrida, dans le commentaire que Lévinas avait consacré à Agnon («Poésie et résurrection», dans Noms propres), et qui évoque le sourire de ceux qui dans un *Schtettl*, après le passage des Allemands et la destruction, ne sont plus: «ils m'ont souri alors comme sourient les morts quand ils voient que nous pensons qu'ils ne sont plus vivants.» Je n'essayerai pas de me demander comment sourient les morts. C'est pourtant bien de ce sourire, du bon

sourire de Derrida, mort, dont « nous pensons qu'il n'est plus vivant », que me plaçant devant ses mots, je crois que nous avons à parler. De ce lieu également, qui n'est nulle part – *khôra* – « où que je sois » : étrange positivité d'un rien qui n'est pas simplement rien, auquel, dès son Diplôme d'études supérieures, dans l'usage singulier qu'il fait du mot dialectique, Derrida n'a cessé d'être attentif.

Mais quittons, provisoirement peut-être, ces paroles incertaines du cimetière de Ris-Orangis. Elles ont posé, dans l'anecdote, seulement l'anecdote, mais sans doute plus que l'anecdote, la question de ce qui reste. Que reste-t-il lorsqu'il ne reste rien ? Dans un séminaire du mercredi, d'une manière que j'avais alors mal comprise (suis-je sûr de beaucoup mieux comprendre aujourd'hui ?), Derrida s'était longuement arrêté sur la question des restes, divisant l'humanité en deux immenses sectes, sociétés secrètes de morts, à laquelle obligatoirement s'intègre et par avance appartient chacun, chacun de nous, celle des *inhumants* et celle des *incinérants*, sans pour autant, selon mon souvenir, proposer une préférence ou une règle de choix. Qu'il ait finalement, lui qui a cependant écrit sur la cendre, choisi les *inhumants* ne préjuge pas du statut du reste ni ne porte atteinte au caractère indéfiniment ouvert de l'alternative. Mais quoi qu'il en soit il ne reste rien, rien ne reste.

Il ne reste rien, il ne restera rien : c'est cette promesse que deux mois avant sa mort Derrida, dans une interview donnée au Monde, parue au mois d'août 2004, avait formulée : interview testament, au sens aussi où, selon le mot de Char cité par Arendt, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». Un testament est ce qui donne le présent. Sans testament il n'est pas de donation, il ne règne qu'une incertitude quant à l'événement. Paroles de Lévinas : un diplomate qui fait à un autre diplomate une proposition exorbitante, mais en des termes tels que si l'on veut rien n'a été dit. On sonne à la porte mais il n'y a personne, a-t-on sonné ?

A-t-on sonné ?

Prenons pourtant acte de l'interview, telle qu'elle avait paru, c'est-à-dire justement comme une interview, relue soigneusement, mise en scène et programmée sans doute pour jouer ce rôle de dernières paroles, destinées au public. Paroles à cet égard pesées, calculées, pour prendre et donner la mesure de l'œuvre entière. Et en même temps interview qui semble ne rien dire, texte quasiment apophatique. Je retiens trois points principaux de cette apophasie. Le premier est, au rebours de la philosophie, le caractère inéluctable de la mort. La philosophie peut-elle consister à « apprendre à vivre », selon l'injonction initiale de *Spectres de Marx* : « quelqu'un, vous ou moi, s'avance et dit : je voudrais apprendre à vivre enfin... » Mais « apprendre à vivre » « c'est la vieille injonction

philosophique: philosopher c'est apprendre à mourir.» «Je crois à cette vérité sans m'y rendre. De moins en moins». Toute l'interview voisine ainsi avec, dans l'horizon du vivre et du mourir, le rapport de Derrida à la philosophie, comme métaphysique, l'inéluctable de la métaphysique – «je crois à cette vérité» - et l'impossibilité de cet inéluctable – «sans m'y rendre. De moins en moins». Beauté et séduction par exemple de Spinoza, que Derrida (pas davantage que Heidegger) n'a jamais commenté. Souvenons-nous, pour esquisser le parallèle vers lequel cet exposé s'oriente, de cette anecdote quelque peu perplexe rapportée par Lévinas sur Léon Brunschvicg (en l'occurrence l'un des noms éponymes de Spinoza – il appartient, c'est l'occasion de le rappeler, à la loi de l'exposé que de faire et de laisser résonner en chaque nom propre l'infinité des autres qui s'y absorbent: combien d'amis? Politiques de l'amitié!) répondant à Gabriel Marcel «Je pense que la mort de Léon Brunschvicg préoccupe moins Léon Brunschvicg que la mort de Gabriel Marcel ne préoccupe Gabriel Marcel». A coup sûr la mort de Derrida a été une préoccupation constante pour Derrida, qui l'a empêché à jamais de considérer que «le philosophe ne pense à rien moins qu'à la mort» (Spinoza) «je reste inéducable quant à la sagesse du savoir-mourir».

Le deuxième aspect de l'article – sans doute lié de plusieurs façons au premier, et l'on voit sans peine comment – est celui de l'urgence: l'urgence qui signifie d'abord la politique. En l'occurrence des prises de position quant à ce qu'impose la mondialisation, avec des déclarations en faveur d'une alter-mondialisation, une orientation plus insistante sur le Proche-Orient, le rapport, politiquement énoncé, au judaïsme, l'hostilité, par-delà le 11 septembre et ses retombées, à l'égard de la politique américaine. Tout cela que je reprends ici sans ordre ressortit apparemment d'un niveau infra-philosophique, si l'on veut, pour le dire grossièrement, des «opinions politiques de Derrida», mais, je crois, pas seulement et sans doute, comme je le suggérais il y a un instant, obéit à une stratégie élaborée de l'exposition. Sans m'interroger dès maintenant sur cette stratégie je voudrais en venir à un troisième point, qui me semble être le vrai centre de l'interview, la teneur paradoxale du testament: «j'ai simultanément, je vous prie de me croire, le double sentiment que, d'un côté, pour le dire en souriant et immodestement, on n'a pas commencé à me lire, que s'il y a, certes, beaucoup de très bons lecteurs (quelques dizaines au monde, peut-être), au fond, c'est plus tard que tout cela a une chance d'apparaître; mais aussi bien que, d'un autre côté, quinze jours ou un mois après ma mort, il ne restera plus rien. Sauf ce qui est gardé par le dépôt légal en bibliothèque. Je vous le jure, je crois sincèrement et simultanément à ces deux hypothèses.»

Comment dire? Si elles ne sont pas simplement de la coquetterie, je ressens ces paroles, ces dernières paroles, sur l'œuvre, comme incroyables, insupportables, blessantes. Blessure à l'idée qu'il ne restera rien, et blessure, encore davantage si cela se peut, à l'idée qu'on, moi entre autres, n'aurait pas commencé à lire Derrida – moi qui depuis bientôt trente ans avais le sentiment de mener ce que je prends pour ma vie intellectuelle en sa compagnie, et, pour une part essentielle, grâce à lui. Sans doute ne faut-il pas effectivement exclure la part de la coquetterie (relayée peut-être par la dénégation «je vous le jure», «je vous prie de me croire»): mais il ne faut pas exagérer cette part avec laquelle Derrida a sans doute toujours rusé et calculé. Il demande qu'on le croie, et par hypothèse de lecture, par hypothèse épistémologique si j'ose dire, je le crois. Dès lors, en dépit des milliers de lecteurs de Derrida, des nombreux amis (plus d'un, innombrables) «il n'y a pas d'amis». *De Derrida, d'ores et déjà tout a disparu. Inhumants, incinérants, il ne reste rien, que les restes, ou la cendre. Presque rien. Il ne reste du reste que la restance.*

Nous nous tenons ainsi devant l'œuvre, devant les derniers mots qui en consignent la disparition. Devant la tâche de lire, également, une œuvre qui a disparu. Est-ce dire que nous en sommes au commencement? («On n'a pas commencé à me lire»!) Mais le commencement comporte un *pathos* qui lui est propre, le commencement est un dieu, rappelle Heidegger après Platon. Il ouvre sur des perspectives, engage un *telos*, qui même, si on le déclare inassignable, oriente néanmoins et porte la lecture, ouvre la tâche de l'interprétation. Une finalité sans fin est d'ailleurs ce qui définit chez Kant la beauté. Nous n'en sommes pas là. Nous en sommes à la mort, c'est-à-dire nulle part, et, si je puis citer Derrida lui-même, j'en suis à la mort, «avec des mots nus, aussi enfantins et désarmés que ma peine». C'était adressé à Lévinas sur sa tombe, afin de dire Adieu, de citer le mot d'Adieu, en toute équivocité, devant celui qui n'était pas là pour l'entendre, devant *personne*. Mais justement ce mot, personne ne l'a adressé sur la tombe de Derrida, à moins que celui-ci – ce qui est indécidable, aussi indécidable que l'œuvre – ne se le soit envoyé à lui-même.

Qu'ai-je reçu de l'adieu adressé, non adressé, de l'adieu aux amis, de Derrida? J'avais lu, lorsqu'il est paru l'article du Monde. Ça m'avait décidé de donner suite à un projet que j'avais depuis quelque temps: celui d'écrire à Derrida pour lui exprimer – là encore comment dire? – pour lui exprimer un malaise, peut-être un désaccord. En août j'ai commencé, puis recommencé, plusieurs fois, cette lettre, avant de l'abandonner. Qu'aurais-je dit? Une lettre n'aurait pu, effectivement, qu'aller jusqu'à l'expression d'un désaccord et le mot de désaccord est bien trop fort,

et je ne saurais contester vraiment aucune des positions politiques de Derrida, ni sur la globalisation, ni sur les Etats-Unis, ni sur Israël. Et là où je pourrais être amené à objecter, je crois que mon avis n'a à peu près aucune importance. Pourtant le malaise reste: la focalisation sur le Proche-Orient, quasiment investi, pour une certaine opinion, de la charge du crime contre l'humanité, la latéralisation corrélative des lieux effectifs, aujourd'hui, de ce crime: l'Afrique, la Tchétchénie, la Chine, la Corée du nord, entre autres – autant de registres répandus, mais que Derrida, avec une méconnaissance des faits et des paramètres politiques (qui, à tort ou à raison, me paraissait au moins aussi grande que la mienne) acceptait plus ou moins. Et de surcroît, pour accentuer encore le malaise, le sentiment intime que c'est en tant que juif que Derrida s'exprimait (ce que d'une certaine manière lui-même confirme jusque dans l'article du Monde); que le rapport à son judaïsme – même et surtout quand il protestait contre le chantage à l'antisémitisme que l'on faisait peser sur la critique d'Israël. Et jusqu'à quel point peut-on dire, faut-il dire, peut-on ou doit-on éviter de dire «nous les Juifs – conditionnait ses prises de position. Voilà donc quelle aurait pu être la teneur de cette lettre non envoyée, non écrite. Non écrite: non parce que le malaise n'existerait finalement pas, mais parce que rien de ce que je viens d'énoncer ne correspond vraiment à ce qui pourrait en être, plus profondément, la vérité. Il ne peut pas s'agir en fin de compte de discuter les prises de position politiques de Derrida, y compris (et si je puis dire surtout) en ce séminaire où il y va de la politique de Derrida: aucune discussion probablement ne s'imposait ni ne s'impose dans la mesure où la récusation de ces positions était apportée par Derrida lui-même («je suis en guerre contre moi-même, c'est vrai, vous ne pouvez pas savoir à quel point, au-delà de ce que vous devinez, et je dis des choses contradictoires, qui sont, disons, en tension réelle, me construisent, me font vivre et me feront mourir.») A nouveau, par-delà les dernières paroles il ne reste rien, les dernières paroles (celles de l'article du Monde, celles du cimetière, d'autres encore, auxquelles je vais venir), n'étant les dernières qu'à répéter qu'elle ne disent rien, et que rien n'a été dit. Et néanmoins dans ce vide, c'est tout le contraire d'une frivolité que je pressens: nulle position ici aventurée, au seul motif de l'intelligence (comme, mettons, chez Baudrillard), pas non plus d'engagement militant relevant d'un combat ou d'une stratégie organisée (ce que l'on voit chez Balibar, qui écrit et signe des textes engagés dans la cause palestinienne); ni de position générale de géo-politique, rapportées elles-mêmes à une analyse de l'idéologie (Badiou, Toni Negri). Les prises de position de Derrida se font, référées à l'urgence, avec la mauvaise conscience du sentiment

d'avoir simplifié, et se portant parfois en des lieux inattendus dans lesquels aucune des grandes voix militantes que j'ai citées n'aurait songé à s'impliquer (ainsi, cette présidence d'honneur d'une association de lutte contre la taumachie). La pensée de l'époque, par Derrida revient à une présence de l'époque, sur le mode de l'urgence, mais qui, disons déjà cela, ne consent pas à se convertir en un savoir de l'époque.

Comment entendre ce que je viens par deux fois de désigner comme ressortissant de l'urgence? Comment l'entendre au moment où le critère de l'urgence tient dans cette conjonction de la mort et de l'incessant de l'événement – ce qui, tout bien pesé, définit la mise en scène de l'article du Monde? Une autre scène évoquée dans l'un des derniers textes (à cet égard lui aussi texte testament, dans cette position spéciale du testament, sans testament, qui nous retient à présent) une conférence prononcée en 2001, *Fichu*, appelée par des causes circonstancielle et prononcée en des circonstances où encore une fois l'anecdote porte ce qui n'est pas simplement anecdotique, donne, me semble-t-il une réponse.

Les circonstances, ce sont d'abord le discours prononcé à Francfort le 22 septembre 2001 pour la remise du prix Adorno et d'emblée l'évocation d'une lettre de Benjamin à Gretel Adorno, où celui-ci racontait un rêve. Rêve rêvé en français et raconté en français. Mais avant d'en venir au contenu de ce rêve Derrida s'attarde sur la forme «rêve» elle-même. «Supposez que je rêve» demande-t-il à l'assistance, «tout se passe comme si j'étais en train de rêver», ajoute-t-il, rejoignant, en s'associant ainsi lui-même au rêve de Benjamin, un moment très cartésien de l'histoire de la philosophie. Qu'en est-il alors du rêve? Précisément, au carrefour de la lecture de Descartes (carrefour dont, dans le passé Derrida avait, dans une polémique célèbre avec Foucault, interrogé les perspectives) deux possibilités, deux sortes de réponses s'offrent à répertoire: d'une part la réponse philosophique, «on ne peut tenir un discours sérieux et responsable sur le rêve, personne ne saurait même raconter un rêve sans s'éveiller. Cette réponse négative, dont on pourrait donner mille exemples de Platon à Husserl, je crois qu'elle définit peut-être l'essence de la philosophie»; d'autre part «la réponse du poète, de l'écrivain ou de l'essayiste, du musicien, du peintre ou du scénariste de théâtre ou de cinéma. Voire du psychanalyste.» (p. 13) Cette dernière réponse (à laquelle évidemment il faudrait ajouter celle de certains philosophes, des philosophes d'une autre sorte, faut-il dire déjà déconstructeurs? ou les mêmes, mais reconsidérés à l'aune de la déconstruction) serait plus dilatoire: «ils diraient: oui, peut-être, parfois» «Oui il n'est pas impossible parfois de dire, en dormant, les yeux fermés ou grands ouverts, quelque chose comme une vérité du rêve,

un sens, une raison du rêve qui mérite de ne pas sombrer dans la nuit du néant» (p. 13).

Beaucoup de séquences exemplaires pourraient être citées, qui donnent tout leur poids à ces hypothèses. Que disent-elles? Toujours, d'une manière ou d'une autre, la disparition. Elles signifient une autre phénoménologie, une phénoménologie de l'inapparent. Elles disent à leur façon que «tout a disparu» et que «tout a disparu apparaît», pour reprendre un mot de Blanchot. Ouverture de la nuit et à la nuit, que commande par exemple les premières lignes de la *Recherche du temps perdu* (œuvre qu'étrangement Derrida, pour ce que j'en sais, n'a jamais citée, je me demande pourquoi, alors que je le perçois si proche d'elle) et au-delà de ces premières lignes l'ensemble de l'œuvre ainsi placée sous la gouvernance de l'éveil à l'intérieur de la nuit. Rêve, ou rêves de Descartes, contraignant le sujet à un degré supérieur d'évidence, à moins qu'au contraire ils ne le conduisent à se prononcer tout autrement qu'en rapport avec une évidence – avec l'idée d'infini, selon la lecture qu'en donne Lévinas; dans la différence entre la présence à soi et la présence au monde, selon celle de Michel Henry). Rêve qui est encore celui de Kafka: «un matin, au sortir d'un rêve agité, Grégoire Samsa se réveilla transformé en une véritable vermine». Arrêtons-nous un instant sur ce rêve de Kafka – rêve de l'œuvre, rêve quant à l'œuvre. Qu'on me permette de citer une anecdote, fausse, fausse et vraie, que j'ai déjà racontée ailleurs, qui donne une mesure pour le rêve, et qui situe par avance la portée de celui auquel a affaire Derrida. Cette histoire me vient de Stéphane Mosès. Le jeune Lukacs, comme tout bon marxiste avait coutume de distinguer entre la littérature réaliste et la littérature idéaliste. Le réalisme était naturellement le réalisme socialiste, traduisant dans la forme littéraire la réalité des rapports de production, l'idéalisme, l'idéalisme bourgeois, celui de Thomas Mann, représentant le point de vue de la classe dominante, mais révélant, cette réserve faite, la vérité de la réalité sociale. Et puis, à côté de cela, il y avait l'idéalisme délirant de celui qui pouvait écrire: «un matin, au sortir d'un rêve agité Grégoire Samsa se réveilla transformé en une véritable vermine.» Phrase sans rapport avec quelque réalité que ce soit. La carrière de Lukacs se poursuit, il devient le grand intellectuel que nous savons, témoin des événements terribles du siècle. En 1956 Lukacs, de retour en Hongrie, est ministre de la culture du gouvernement Nagy. En octobre arrivent les Soviétiques, le gouvernement est arrêté, Lukacs et ses amis sont chargés sur des camions, qui s'enfoncent dans la nuit. Lukacs se tourne alors vers l'un de ses compagnons pour lui confier: «*Kafka war doch ein Realist*», Kafka c'était quand même un réaliste.». Il s'agit bien entendu d'une blague, mais comme tout Witz elle a sa vérité, elle élève la vérité du

rêve à sa dimension, celle de la politique en un sens inouï, celle des sombres temps, celle de la nuit et du brouillard qui entourent la vérité du siècle, celle de la terreur.

On peut soupçonner que la vérité du rêve de Benjamin, et/ou du rêve de Derrida (l'un se laisse-t-il séparer de l'autre?) a quelque chose, et davantage que quelque chose, à voir avec les histoires oniriques de Kafka. Poésie et terreur: depuis le camp d'internement où il se trouve, en 1939, après la déclaration de guerre, Benjamin écrit en français son rêve à Gretel Adorno: «il s'agissait de changer en fichu une poésie.» Quel est ce fichu, et qu'est-ce qu'un fichu, ou qu'est-ce que fichu? Un *Halstuch*, un foulard pour le cou, dit la traduction allemande des lettres de Benjamin. Le tissu de ce foulard porte dans le rêve la lettre d. «Entre autres hypothèses commente Derrida, ce d est peut-être la première lettre de Detlef, le nom que Benjamin adoptait parfois, par exemple dans ses lettres à Gretel Adorno. Dès lors l'un des messages adressés en rêve, par le rêve, selon la polysémie française du mot fichu est «moi, Detlev, je suis fichu.» «Moins d'un an avant son suicide, commente alors Derrida, quelques mois avant de remercier Adorno de lui avoir souhaité de New York son dernier anniversaire, qui fut aussi comme le mien un 15 juillet, Benjamin aurait rêvé, le sachant sans le savoir, quelque hiéroglyphe poétique et prémonitoire: «moi d, je suis dorénavant ce qui s'appelle fichu.» (p.41) Phrase saisissante: elle identifie Benjamin et Derrida dans ce rêve jusqu'à un point que, auditeur de la conférence de Francfort, je ne pouvais pas, au moment où je l'entendis, comprendre. Je n'y avais discerné qu'un dispositif rhétorique: Derrida détournant le propos, dans un discours de circonstances, occasionné par la remise du prix Adorno, pour qui il n'avait sans doute pas une grande considération et dont il n'avait pas grand chose à dire, sur Benjamin, et assimilant, avec quelque coquetterie, devant un public qu'il voulait contenter, sa position à celle de Benjamin. La vérité m'apparaît à présent tout autre: elle est celle – je retourne à la lettre de la conférence – d'un discours prémonitoire. Prémonitoire: que signifie ce terme? L'annonce d'un événement à venir, de l'événement de la mort à venir. Acceptons pour l'instant cette interprétation, aussi irréaliste pourtant, ou insolite, ou incroyable que le rêve lui-même. C'est néanmoins elle qui joue ici d'abord. Benjamin pressent à travers son rêve de 1939 qu'il est «fichu». Mais qu'en est-il de Derrida? Dans quelle mesure s'identifie-t-il à Benjamin, né comme lui, rappelle-t-il, un 15 juillet? Et également cette confidence, glissée à la p.36: «un jour de septembre 1970, voyant venir sa mort, mon père malade me confia: je suis fichu». Cette confidence prend une étrange et terrible résonance si l'on sait que le père de Derrida décéda à l'âge de 74 ans, d'un cancer: comme Derrida lui-même.

Comme si, donc, en l'occasion de cette conférence du 22 septembre 2001 Derrida, avec une lucidité somnambulique et, ai-je dit, prémonitoire, rêvant les yeux ouverts, avait confié, sans le savoir lui-même, à un auditoire qui ne l'avait pas entendu: «comme Benjamin je vous dis que je suis fichu, dans trois ans, à 74 ans, je mourrai, comme mon père, d'un cancer.»

Savoir prémonitoire du rêve, savoir de médium: en vérité la sentence qui en ressort, qu'on l'applique à Benjamin ou à Derrida, est pauvre, trop pauvre pour qu'il soit acceptable de sacrifier à son bénéfice la plus élémentaire rationalité, de verser, nouveaux Swedenborg, dans l'évocation des esprits, de faire tourner les tables. «Je suis fichu», mais cela nous le savons tous, nous savons d'un impossible savoir et selon la lucidité la plus alertée, que nous sommes «à la mort», et il n'est pas besoin pour le savoir de le rêver. C'est autre chose que dit le rêve, autre chose que sans l'entendre sans doute lui-même de son entendement, de son oreille veillante, Derrida n'a cessé de dire, depuis le début, de manière inspirée et comme sous hypnose. Depuis le début, c'est-à-dire depuis les premières lignes, et même dès avant ces premières lignes, depuis l'exergue de son tout premier ouvrage publié: «J'ai parlé à la fois de son et de voix. Je veux dire que le son était d'une syllabisation distincte, et même terriblement, effroyablement distincte. M. Valdemar parlait, évidemment, pour répondre à la question... Il disait maintenant: – Oui, – non, – j'ai dormi, – et maintenant, – maintenant, je suis mort.»

J'ai très longtemps entendu sans l'entendre la parole de M. Valdemar, en exergue à *La voix et le phénomène*, j'ai cru très longtemps que Derrida, face à Husserl, restituait la signification d'un «à la mort», la possibilité de l'impossible, pour inquiéter le thème de la présence. Mais ce n'est pas *ich bin zum Tode* ou «je suis mortel» que dit M. Valdemar, mais bien «je suis mort». Parole impossible, impossibilité du possible, comme l'écrivait Lévinas, plutôt que possibilité de l'impossible. Parole de spectre, où s'adressent aux vivants les morts, de leur parole audible-inaudible et apaisée, dite et dédite, sourire des morts «à ceux qui croient qu'ils ne sont plus vivants». «Et maintenant – maintenant – je suis mort»: ce savoir secret, déposé au fond du rêve, n'est pas celui de métaphysiciens, lesquels ne savent pas qu'ils rêvent. Supposer que l'on rêve c'est à la fois, parlant depuis le rêve, voir les esprits – être un *Geisterseher* – et sortir de la métaphysique, la déconstruire. C'est écrire, parler de cette autre voix absente, absente au monde, *différente*. «Depuis mon enfance j'étais déjà mort bien des fois» écrit Proust. Un tel secret explique la terrible mélancolie de Derrida, l'adresse permanente aux amis: «ô mes amis, il n'y a pas d'amis». Néanmoins cette parole, comme toujours la parole des morts aux vivants, déguise sa vérité en une hypallage essentielle: ce ne sont pas les amis qui manquent à celui

qui parle, mais lui qui depuis l'indicible de cette absence prononce l'amitié – le dire même de la mort.

Politiques de l'amitié: «je suis mort», en un sens extraordinaire dont il faudra prendre la mesure – mais qui reste, parions-le, au voisinage de ce que l'on peut pressentir de Kafka – de ce que Lukacs découvre de Kafka – a une portée politique. Derrida décline, en clôture de sa conférence, et en tant que chapitres pour un livre à venir, son livre à venir, le livre vers lequel oriente son œuvre, sept points de fixation de son programme, tels les sept sceaux de l'Apocalypse, dont l'ouverture se conclut chaque fois par l'appel de l'agneau – «viens»: «une histoire comparée des héritages français et allemands de Hegel et de Marx, le rejet commun mais combien différent de l'idéalisme et surtout de la dialectique spéculative, avant et après la guerre. Ce chapitre, à peu près dix mille pages, serait consacré à la différence entre critique et déconstruction...» (p. 45). Dix mille autres pages discuteraient ensuite de la réception et de l'héritage de Heidegger, engageant, par-delà Heidegger ou à côté de lui Nietzsche, Freud, Husserl, Benjamin. Puis, troisième énorme chapitre, viendrait la réception de Freud. Le nom de Adorno est aussi l'occasion de se tourner vers le syntagme «après Auschwitz», dans le quatrième chapitre. Le cinquième chapitre porterait sur l'histoire compliquée des relations entre penseurs français et penseurs allemands: histoire compliquée et tumultueuse, apaisée néanmoins, récemment dit Derrida, sur le fond de l'urgence politique, signifiée par la mondialisation, la question de l'Europe, le 11 septembre, antérieur de quelques jours à la conférence, à propos de quoi Derrida souligne que la vraie date, la date prévue de la conférence de Francfort avait été justement le 11 septembre 2001, et qu'un concours de circonstances, un voyage en Chine, avait contraint de la repousser (p. 51): accumulation de coïncidences contribuant encore à souligner la dimension onirique, spectrale du texte de Derrida. Le sixième chapitre concernerait, en France et en Allemagne, l'implication de la littérature dans la pensée. Enfin le septième, comme il se doit le plus important – «que je prendrais le plus de plaisir à écrire, parce qu'il emprunterait le chemin le moins frayé mais à mes yeux parmi les plus décisifs dans la lecture à venir d'Adorno. Il s'agit de ce qu'on appelle, d'un singulier général qui m'a toujours choqué, *l'Animal*» (p. 54) – mot souligné par Derrida, en dépit de ce singulier contesté, ajoutant aux multiples façons de ne pas parler de l'animal (pour reprendre l'expression de Françoise Dastur), précisément en commençant par l'appeler «l'animal». Comment y venir: ici, dans le contexte de la conférence, dans cette annonce du livre à venir, par le chemin d'Adorno, la prise en compte de la violence envers «l'animal», les «animaux» étant par rapport à l'idéalisme qui les exclut dans la situation des Juifs par rapport au fascisme.

Pardonnez-moi de ne pouvoir, pas directement maintenant, tenter de retrouver autrement que par cette allusion rapide, le chemin sans chemin de Derrida vers l'animal, chemin improbable ouvert – la méthode de l'animal. Mais comme il est convenu de dire, j'ai essayé d'en dire davantage et mieux ailleurs.

Quoi qu'il en soit, ces indications, dans lesquelles l'humour a sa part, signent le livre à venir de Derrida, la démesure de ce livre, qui est en même temps le livre de la démocratie à venir. Mais «à venir» s'entend ici différemment: pas seulement comme l'ouverture de ce qui vient et qui n'est pas encore là, ni même comme l'utopie au sens de Bloch du non encore présent. Sur le fond du «je suis fichu» le livre à venir ne sera pas écrit, ne saurait l'être, et est toujours déjà écrit, de son écriture impossible qui inscrit son «je suis mort en filigrane». Livre non lu et pour une part illisible – «on n'a pas commencé à me lire» – parce que nous croyons qu'il est écrit par un vivant; nous le croyons, c'est-à-dire que en un sens chacun le croit, et Derrida également, pour qui la question devient celle de l'urgence; de même Proust notait: «Ces morts successives si redoutées du moi qu'elles devaient anéantir, si indifférentes, si douces une fois accomplies et quand celui qui les craignait n'était plus là pour les sentir, m'avaient fait depuis quelque temps comprendre combien il serait peu sage de m'effrayer de la mort. Or c'était maintenant qu'elle m'était depuis peu devenue indifférente que je recommençais à la craindre, sous une autre forme il est vrai, non pas pour moi, mais pour mon livre, à l'éclosion duquel était, au moins pendant quelque temps, indispensable cette vie que tant de dangers menaçaient» (III p. 1038). Derrida, comme le narrateur proustien, n'écrit-il pas, n'a-t-il pas écrit, de plus en plus, sous la pression de la mort, précipitant les publications, dans un sentiment d'urgence quant à ce qui vient, au peu de temps qui reste, à l'urgence politique?

C'est de ce sentiment, du rapport entre l'urgence du livre à venir et la radicalité de la distance dont il procède, ou si l'on veut de ce qui fait que l'amitié est une politique, que je voudrais tenter à présent de parler. C'est-à-dire, encore, tenter de faire apparaître le lien entre la distance et l'urgence.

«Et maintenant je suis mort»: nous nous tenons maintenant devant la mort, devant le mort. Condition, par-delà le travail du deuil pour lire, recommencer à lire, à nouveau, classer, interpréter. La mort transforme la vie en destin et rend l'œuvre disponible. Mais en vérité l'œuvre de Derrida ne l'est pas: elle ne l'est pas déjà empiriquement. Dans sa facture elle a quelque chose d'océanique, comme le Talmud selon Rachi: des livres dont on ne connaît pas le nombre avec précision – plus de cinquante a dit la presse au moment de sa mort, mais il me semble qu'il y en a

beaucoup plus, au moins quatre-vingt. Des livres, plus d'un livre. Il y a partout des livres, en français, dans d'autres langues, pas encore parus, à paraître, épuisés. Et des articles, des conférences, des interviews, en attente de publication. Combien de livres? *Je n'ai pas lu tout Derrida*, avouerai-je. Cette phrase est en quelque sorte de méthode: «tout Derrida» prend l'allure d'une contradiction dans les termes, personne sans doute n'a lu «tout Derrida». A nouveau nous sommes renvoyés à «on n'a pas commencé à me lire».

Il faudrait (et si j'avais le temps j'essaierais d'y procéder) se demander comment, en quel sens, on ne lit pas Derrida, là même où on le lit, jusqu'à quel point écrire sur Derrida représente une impossible gageure. Serait-il pensable de lire Derrida selon un ordre des raisons, de lister des séquences, des thèmes, de rechercher une évolution, etc... On peut toujours le faire, mais pour des raisons de fond, qui se recoupent avec la raison anecdotique du caractère de fait immaîtrisable de l'œuvre, une telle tentative, qui remettrait Derrida à l'intérieur de l'université, est, aussi réussie soit-elle (ou même: justement si elle est réussie) vouée à l'échec (j'avais essayé, dans un séminaire en Autriche, d'engager cette interrogation, en prenant deux exemples, ici dans le domaine germanique, celui d'un livre d'introduction à Derrida écrit par Heinz Kimmerle et celui de Habermas. Il est vrai qu'à beaucoup de titres, et d'abord en raison de la personnalité de son auteur, le travail de Habermas est particulièrement représentatif de la difficulté d'écrire sur Derrida: par exemple lorsqu'il mesure Derrida à l'aune de l'argumentation. Mais y a-t-il une argumentation chez Derrida, y a-t-il une argumentation qui puisse conduire à la vérité du «et maintenant je suis mort»?)

En regard de cette tâche qui semble infinie empruntons, essayons au moins, un raccourci. Ce raccourci nous renvoie au moment où, de façon paradoxale, peut-être contradictoire, Derrida voulut entrer dans l'université. En 1980 il soutenait «sur travaux» sa thèse, à la Sorbonne devant un jury prestigieux présidé par Pierre Aubenque et composé en outre de Henri Joly, Gilbert Lascault, Jean-Toussaint Desanti et Emmanuel Lévinas (une célébration s'était exclamé Lévinas, tandis que Aubenque au contraire, un peu bougon et très universitaire avait protesté qu'il était là pour jouer son rôle de juge et qu'il le jouerait: toute la question dont je débats est en un sens dans cette anecdote). En liminaire de son propos, Derrida avait invoqué trois noms: Heidegger, Blanchot et Lévinas. Dois-je préciser que ce début m'avait transporté: étudiant et admirateur de Lévinas je pouvais tout à coup réunir dans une même ferveur tous ceux qui représentaient mon panthéon philosophique, Lévinas avec Derrida, Blanchot, Heidegger. Pendant longtemps par suite j'avais, depuis cette citation, placé sur le même plan tous ces noms.

Ils ne le sont évidemment pas. Il y aurait place ici pour trois exposés, voire trois thèses, qui s'intituleraient par exemple «Derrida lecteur de Heidegger», «Derrida lecteur» de Blanchot, «Derrida lecteur de Lévinas» mais non, ce ne serait pas pertinent. A nommer ensemble, d'un même souffle de voix, les trois noms Derrida sans les identifier l'un à l'autre les implique dans une éponymie de son œuvre – Derrida-Heidegger-Blanchot-Lévinas – chacun engageant l'autre, s'engageant par rapport à l'autre, d'une façon spéciale, d'une façon qui interrompt toute thèse, ce qui rendait d'ailleurs vaine, ironique ou paradoxale la cérémonie à laquelle il s'était soumis. En faisant court, je soutiendrai que le centre de cette constellation, ou plutôt son orientation est Lévinas. Il faudrait certainement beaucoup de temps, d'attention et de patience pour le dire convenablement, pour essayer de le vérifier. Je prends ici le risque d'avancer que Heidegger constamment sollicité et commenté par Derrida, n'est finalement pas l'interlocuteur d'une *Auseinandersetzung*. Fournissant un langage, un point de vue d'où s'élançait la pensée de Derrida il est absent du registre de ses affirmations: ce qui n'est pas le cas de Blanchot, ni surtout celui de Lévinas. Qu'on me permette de m'autoriser de cette hypothèse pour me référer alors à un souvenir qui faisant écho à la perplexité de notre situation actuelle devant l'œuvre, donne, je crois, la possibilité, à la hauteur de cette perplexité, de répondre au «on n'a pas commencé à me lire». Derrida venait de publier, dans le recueil consacré à Lévinas chez Jean-Michel Place, son texte «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», et, invité chez Lévinas je lui demandais ce qu'il en pensait. Il me répondit qu'il ne l'avait pas lu, et que de toute manière il n'y comprenait rien – «qu'est-ce que c'est?» – pour ajouter ensuite, visiblement agacé: «mais que veut Derrida, vous savez, vous, ce que veut Derrida?» Et comme je balbutiais une réponse: «je vais vous dire ce que veut Derrida: il veut la réduction».

Formule on ne peut plus énigmatique. La réduction, par-delà les diverses voies qui y conduisent, reste chez Husserl un problème infini. Lévinas racontait à ce sujet une histoire reprise par Stephan Strasser dans le volume I des *Husserliana*: Husserl de passage à Strasbourg avait expliqué au jeune Lévinas comment enfant on lui avait donné un canif, qu'il avait voulu aiguiser, et qu'il avait aiguisé encore et encore jusqu'à ce qu'à la fin il n'y eût plus de lame. Racontant cela, précise Lévinas, avec une certaine tristesse, il y voyait le destin de la phénoménologie. Par ailleurs, relève Lévinas, il est d'autres moments de la phénoménologie, exceptionnels, comme ces paragraphes des *Méditations cartésiennes* où Husserl, où Husserl oppose à l'adéquation des visées une évidence apodictique qui ne se confondrait plus avec

elles : apodicticité du sujet donc, par-delà l'adéquation. Lévinas engage sa lecture de la phénoménologie sur de tels moments. S'il sait ainsi si bien ce que «veut Derrida» (tout en prétendant ne pas l'avoir lu) c'est que tout penseur, à commencer par lui-même Lévinas, ne peut vouloir que la réduction. Ainsi, en identifiant Derrida au problème ouvert de la réduction il lit Derrida pris lui-même dans un champ de lecture au centre duquel il y a non seulement Husserl et Heidegger, mais Lévinas lisant Husserl et Heidegger. Cela s'appelait, dans un certain contexte d'époque, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Je traduirai ici: «En pensant l'épochè avec Lévinas et Derrida.» La décision quant à l'épochè, trouve pour Lévinas un relais – fût-ce dans des termes comme «indécidable» ou «dissémination» – dans l'œuvre de Derrida.

Avant de dire – de redire plutôt – ce qu'il en est de l'épochè pour Derrida, je voudrais tenter de m'approcher un peu plus du complexe que constitue cet éponyme Derrida-Lévinas (je disais tout à l'heure Derrida-Heidegger-Blanchot-Lévinas : admettons qu'il s'agisse de la même chose). Derrida/Lévinas : Lévinas lit Derrida, mais il lit Derrida déjà le lisant, puis Derrida lisant Lévinas ayant lu Derrida., ayant lu etc... Concrètement, ou pratiquement, cela revient *d'une part* à un échange de textes: *La voix et le phénomène*, qui est le seul livre auquel Lévinas se réfère, «Violence et métaphysique», auquel répond «Tout autrement» et surtout, indirectement mais c'est la plus forte réponse *Autrement qu'être*; puis vient la réponse à la réponse: «En ce moment même, dans cet ouvrage, me voici», puis, après la mort de Lévinas, devant la tombe *Adieu*. Et après coup encore deux longs chapitres de *Le toucher*. Jean-Luc Nancy. Sans compter d'autres allusions, multiples, ou des textes plus occasionnels ou plus courts (tels l'interview que Derrida m'avait accordée pour le Magazine littéraire) Il n'est pas possible maintenant de rentrer dans les détails de cet échange. Je dirai seulement qu'il me paraît, *d'autre part*, correspondre à deux postures de pensée, deux figures de penseurs, également: d'un côté Lévinas, qui vient du cœur de *la Mitteleuropa*, enraciné dans une vie juive de légende, connaisseur des textes de la tradition, contemporain de la phénoménologie en ses temps héroïques, élève de Husserl, sachant parfaitement le russe, l'allemand, l'hébreu; de l'autre Derrida, d'une génération plus jeune, juif d'Afrique du nord, mais ne découvrant le judaïsme comme objet de pensée que comme les autres juifs de l'après-guerre, tardivement, et finalement à travers l'œuvre de Lévinas; et ne parlant que la langue de la mondialisation. Lévinas interprétant d'emblée le suspens de l'épochè comme la transcendance de l'autre, introduisant pour le dire des termes d'une inventivité inouïe, repris par Derrida pour une part, mais avec toujours la nuance de la prudence: le sentiment sans cesse réitéré que

Lévinas va trop vite, que les choses sont finalement plus lentes, nécessitent davantage d'attention, de précautions. Pour l'exprimer en des termes qui n'appartiennent pas au vocabulaire de l'un et de l'autre, mais qui en l'occurrence ne me paraissent pas déplacés, l'éthique lévinassienne relève, comme la morale kantienne, d'un jugement déterminant, ce que Derrida ne cesse de questionner. La permanente référence à Heidegger, dont j'avais tout à l'heure que je ne voyais pas que Derrida en ait jamais fait quelque chose d'affirmatif – par exemple ce qu'on pourrait prétendre au contraire à propos de Didier Franck, au sens d'une certaine affirmation de la vérité – cette référence, donc, a peut-être comme signification de marquer une réserve inquiète quant au caractère affirmatif, trop vite affirmatif de la pensée de Lévinas. Précisons encore: le scrupule de Derrida, en même temps qu'il questionne le caractère déterminant du jugement – l'introduction, très tôt, dès le travail autour de la traduction de *L'origine de la géométrie*, d'un mot comme «indécidable» – concerne ce qui confère son style propre à cette détermination: son caractère juif, et, si j'ose dire, *tranquillement juif*. «Le judaïsme, c'est l'humanité au bord de la morale», dit par exemple Lévinas, ce qui implique, réciproquement, que la morale est juive. La pensée correspond ainsi à une inflexion, juive, de l'écriture grecque des philosophes: «Les écritures saintes, lues et commentées en occident, ont-elles incliné l'écriture grecque des philosophes ou ne se sont-elles unies à elle que tétatologiquement? Philosophe, est-ce déchiffrer dans un palimpseste une écriture enfouie?» Cette question, posée en 1972 dans *L'humanisme de l'autre homme* reprend, et répond en quelque façon aux critiques formulées quelques années plus tôt dans «Violence et métaphysique» avec la citation de Joyce: «*greekjewish is jewgreek, extremes meet*». Autrement dit la pensée ne saurait être autre que grecque. Pourtant Lévinas n'a peut-être jamais prétendu autre chose, à cette nuance près que, conduite jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au point où la distance se retourne en détermination, la pensée grecque est juive. Qu'on me permette encore de tenter un raccourci, passant lui aussi par Joyce. Dans *Ulysse* Joyce interroge sur les rapports entre Bloom et Stephen, ou si l'on veut Ulysse et Télémaque; la réponse est celle-ci «Il pensait qu'il pensait qu'il était juif, tandis qu'il savait qu'il savait qu'il ne l'était pas». Je traduis rapidement: Bloom pensait que Stephen pensait que Bloom était juif, tandis que Bloom savait que Stephen savait que Bloom savait que Stephen n'était pas juif. Stephen n'est pas juif: cela Bloom le sait et ce que Bloom sait tout homme, donc Stephen le sait également. Le savoir, universalisable, est celui du non judaïsme. Le judaïsme, celui de Bloom, ou le mien, celui de chacun, n'est que pressenti, il est une pensée, et même une pensée de pensée. Tout le débat entre Derrida et Lévinas, dans ses multiples étapes, porte

sur l'évaluation de cette pensée, l'évaluation de son caractère déterminant. L'enjeu, mesuré à cette aune, ou si je puis m'autoriser ce glissement, l'enjeu de l'épochè est celui de l'époque, rapportée elle-même à la portée juive du suspens, c'est-à-dire au crime contre l'humanité. Corrélativement à la prudence philosophique que Derrida oppose à la hardiesse lévinassienne on est frappé en effet par le souci manifeste qui est le sien d'occuper le terrain politique, de ne pas laisser sans réponse ou sans réaction l'événement. Cette réaction n'est pas organisée, elle n'est pas celle d'un homme de parti, et je l'ai dit elle peut irriter ou décevoir par des prises de position finalement convenues. Comparée à ce qui a été l'attitude de Lévinas on peut parier que sur bien des sujets elle s'y oppose (notamment, cela va sans dire, sur Israël), que sur bien des sujets Lévinas n'aurait pas dit cela, n'aurait pas réagi de la même façon, qu'il n'aurait simplement pas réagi. On invoquera la différence des sensibilités. Mais par-delà ce qui relève des dispositions psychologiques personnelles, je vois une nuance, et elle porte sur la lecture du crime contre l'humanité. L'exergue d'*Autrement qu'être* est significatif: Lévinas s'y adresse à tous les hommes, «victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme», alors que Derrida se demande si le rapport à Auschwitz (je le dis en reprenant la métonymie consacrée, en particulier dans la conférence de Lyotard de Cerisy 1980, à laquelle Derrida avait déjà réagi par une question inquiète, inquiétude répétée allusivement dans *Fichu*) si le rapport à Auschwitz, donc, ne masque pas d'autres crimes contre l'humanité: d'où peut-être cette frénésie du questionnement politique, et l'inquiétude particulière, et récemment obsédante, exprimée quant à Israël. *Force de loi* me semble contenir la confirmation théorique de cette hypothèse. Le «fondement mystique de l'autorité» – la formule de Pascal sert de sous-titre – y signifie que l'autorité ne se justifie d'aucune règle, autrement dit qu'il n'y a pas de jugement déterminant. Toute règle est à déconstruire, cet impératif est la justice elle-même. Mais la justice est indéconstructible. Les trois apories terminales de la première partie du livre précisent la portée de cette politique derridienne. La première est l'épochè de la règle. L'épochè, donc, ne donne pas la règle, elle en est au contraire la suspension. Cette suspension (deuxième aporie) articule la décision sur l'indécidable. Mais l'indécidable et le suspens de la règle engagent en même temps la nécessité, qui est celle de chaque instant, de la décision, l'urgence dont nous avons noté plusieurs fois la prégnance chez Derrida «l'urgence qui barre l'horizon du savoir». L'étrange post-scriptum de *Force de loi*, texte hors texte, inassimilable par le texte, inintégré à sa continuité, se surimpose comme pour dire que l'épochè qui débouche sur la lecture, dans la deuxième partie, de *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin, a néanmoins une règle, que ce texte

conjugue en lui l'illimité de la violence et de la terreur et la limite que vient marquer l'expression «solution finale»; limite elle-même illimitée.

En 1973 Lévinas avait identifié par la figure du chiasme son rapport à Derrida – «en soulignant l'importance primordiale des questions posées par Derrida nous avons voulu dire le plaisir d'un contact au cœur d'un chiasme». Qu'en est-il de ce chiasme, Derrida lui-même l'avait déclaré «très effilé», entendons peut-être – quant à moi je l'entends ainsi – aussi effilé qu'on veut. Qu'est-ce à dire? J'invoquerai à nouveau la formule de Joyce: «il pensait qu'il pensait qu'il était juif, tandis qu'il savait qu'il savait qu'il ne l'était pas.»: formule qui, dans l'indécidabilité des sujets convient à l'un et à l'autre, convient au sujet de l'épochè. Et convient à la prudence de Derrida tempérant la témérité philosophique de Derrida, comme à la timidité politique de Lévinas questionnée par la hardiesse de Derrida. Mais timidité et témérité, à un certain niveau, dans la proximité et le contact que signifie d'abord le chiasme, doivent s'entendre comme voulant dire le même, dans la radicalité de l'épochè. Cette radicalité est celle d'un «avant le monde» – ce que Derrida retrouve avec l'animal. Elle nous a placés devant la tombe, devant les derniers mots, et en ce sens devant les textes; et nous a conduits à réécouter ce qui je crois est le plus profond message de Derrida: «et maintenant, maintenant je suis mort.»

Nous en sommes là, aux prises avec l'œuvre, en déprise et dans l'incertitude quant à elle, incertains d'entendre, étrangement déterminés dans cette incertitude.

Nous en sommes là, j'en suis là. «Là, dit Kafka, *personne ne pénètre, même avec le message d'un mort*» «*Mais toi ajoute-t-il, tu es assis à ta fenêtre, et tu rêves le message quand vient le soir*».