



JACOB ROGOZINSKI

Marko Blocho universitetas, Strasbūras, Prancūzija

LE TOURNANT DE LA GÉNÉROSITÉ

Dosnumo posūkis

RÉSUMÉ

Ni commentaire mimétique ni réfutation polémique, l'exposé de Jacob Rogozinski se place sous le signe de «l'infidèle fidélité», en s'efforçant de suivre le trajet de la déconstruction derridienne jusqu'aux points-limites où elle se déconstruit elle-même. Il tente de tracer une ligne de partage entre ce qui, chez Derrida, se laisse déconstruire et ce qui reste, ce qui résiste à toute déconstruction, les «cryptes» de cette pensée, qu'il va s'agir alors de circonscrire, de *dé-crypter*, afin de nous la rendre intelligible. Rogozinski se centre sur les derniers écrits de Derrida, où il repère un «tournant de la générosité», une «mutation du regard et de l'écoute» qui témoignerait de la confiance retrouvée du penseur dans les ressources quasi-infinies de la langue. A travers une relecture plus «accueillante» des auteurs qu'ils critiquait auparavant, et notamment de Lévinas, Derrida en est venu à reconnaître qu'il y a *du tout-Autre*, de «l'indéconstructible», et à l'identifier à la *justice*. Et pourtant, que l'on ait affaire à une promesse messianique sans messie, à une amitié qui «loge l'ennemi au cœur de l'ami», à une hospitalité «qui ne cesse de s'inverser en hostilité», ou à une étrange «démocratie» sans *dēmos* (sans Peuple-Sujet) et sans *cratie* (sans souveraineté), les nouveaux concepts qu'il élabore restent à chaque fois aporétiques et ambivalents, se contredisent eux-mêmes. Rogozinski montre ce qui fait obstacle à ce virage éthico-politique qu'il tentait d'amorcer. Il s'agit de l'*aporie du don* -Derrida met en question la possibilité d'un don désintéressé, c'est-à-dire d'une véritable donation- et de l'*aporie de l'arrivée* : pour lui, tout ce qui arrive «n'arrive qu'à échouer». Ce qui voudrait dire que, dans sa pensée, il n'y a en fin de compte aucune place pour l'événement, la rencontre, la venue de l'Autre : aucune politique, aucune éthique ne sont plus possibles, ni aucun rapport à l'avenir.

SANTRAUKA

Nebūdamas nei pamėgdžiojantis komentaras, nei polemizuojantis paneigimas, Jacobo Rogozinskio pranešimas paženklintas „neištikimos ištikimybės“ žyme. Jis stengiasi sekti Derrida dekonstrukcijos nubrėžta

RAKTAŽODŽIAI. Derrida, dekonstrukcija, dovana, aporija, Kitas, demokratija.
KEY WORDS. Derrida, deconstruction, gift, aporia, Other, democracy.

vaga iki pat kraštutinių jos ribų, ties kuriomis ji pati save dekonstruoja. Jis mėgina nubrėžti liniją, skiriančią tai, ką Derrida filosofijoje galima dekonstruoti, ir tai, kas priešinasi bet kokiam dekonstravimui – būtent šias Derrida mąstymo „kriptas“ reikės apibrėžti ir iššifruoti, idant jos taptų mums suvokiamos protu. Rogozinski daugiausia dėmesio skiria paskutiniams Derrida tekstams, kuriuose jis įžvelgia tam tikrą „dosnumo posūkį“, „žvilgsnio ir klausos pasikeitimą“, liudijantį mąstytojo atrastą pasitikėjimą kone begaliniais kalbos resursais. Iš naujo daug „palankiau“ skaitydamas autorius, kuriuos jis iki šiol kritikavo (konkrečiai, Leviną), Derrida galiausiai pripažįsta, kad *esama visiškai Kito*, kad esama to, ko negalima dekonstruoti ir ką jis tapatina su *teisingumu*. Vis dėlto, nors Derrida kalba apie mesinį pažadą be mesijo, apie draugystę, kuri „draugo širdyje apgyvendina priešą“, apie svetingumą, „kuris nesiliauja virtęs priešišku“, apie keistą „demokratiją“ be *demos* (be liaudies-subjekto) ir be *kratijos* (be suverenumo) – visos šios naujos sąvokos, su kuriomis jis dirba, lieka aporetiškos ir dviprasinės, sau prieštaraujančios. Rogozinskis parodo, kas sudaro kliūtį šiam etiniam-politiniam posūkiui, kurį Derrida mėgino atlikti. Čia susiduriame su *dovanos aporija* – Derrida suabejoja nesuinteresuoto dovanojimo, t. y. tikro davimo galimybe, ir su *atsitikimo aporija*, mat pasak jo, viskas, kas atsitinka, „[i]t[er]vyksta tik nepavykdamas“. O tai reiškia, kad jo mąstyme galiausiai nėra vietos įvykiui, susitikimui, Kito atėjimui: jokia politika, jokia etika, joks santykis su ateitimi nebeįmanomas.

« *‘Lisez !’, dit-il. ‘Je ne peux pas’, dit le voyageur (...) ‘Il est écrit : sois juste’, dit l’officier (...). ‘C’est possible, dit le voyageur, je crois volontiers que c’est inscrit là-dessus’. ‘Bien’, dit l’officier, au moins partiellement satisfait et, le papier à la main, il monta sur l’échelle ; avec de grandes précautions, il le plaça dans la dessinatrice et eut l’air de modifier entièrement la disposition des rouages. »*

Kafka, *La colonie pénitentiaire*

« Il n’y a jamais eu, comme on le prétend parfois, de *political turn* ou de *ethical turn* de la « déconstruction » (...). Ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, qu’il ne se passe rien de nouveau entre, disons, 1965 et 1990. Simplement, ce qui se passe reste sans rapport et sans ressemblance avec ce que pourrait donner à imaginer la figure du *turn*» (*Voyous*, p. 64). Que s’est-il donc passé, au cours de son trajet ? Quels déplacements se sont-ils accomplis qui ne se laisseraient pas réduire aux figures classiques de la *Kehre* ou de la « coupure », avec la démarcation décidable de l’Avant et de l’Après (d’un « jeune » et d’un « vieux » Derrida...) qu’elles impli-

quent ? Se pourrait-il que ces déplacements aient à voir avec la vérité ? Avec une mutation dans son rapport-sans-rapport à la vérité ? Ce qui est en jeu, c’est la question de l’œuvre, de l’unité que l’on peut attribuer à une « œuvre » ou une « pensée », par-delà tous les glissements, les revirements, les fractures qui l’affectent. *Pas d’œuvre, pas de pensée, pas de langue, rien*, aurait-il pu répliquer, en pastichant le désœuvré de Rodez. Pour le dire autrement, il y a toujours plus d’un envoi, plus d’un « Derrida ». Certes, mais cette multiplicité disséminée en vient malgré tout à se rassembler dans l’unité d’un paraphe. Trait de vérité, *einzigiger Zug*. Même si ce trait se

divise, inévitablement, impossible de ne pas en tenir compte, si l'on espère dé-

gager la vérité de l'œuvre de tout ce qui la recouvre et tend à l'effacer.

L'HOSPITALITÉ DE LA LANGUE

Déconstruire, c'est décrypter : c'est arracher une trace ou une série de traces à la non-vérité qui les cerne et menace de les recouvrir. En ce sens, rien n'est plus *vrai* que la déconstruction, aucune pensée ne se plie aussi fidèlement à la loi de la vérité, au chiasme où elle s'entrelace à la non-vérité –et aucune ne lui est autant infidèle, ne s'aveugle aussi profondément sur elle-même. Ce qui permettrait de décider du sens ultime de la déconstruction, c'est la dominance au sein du chiasme, le primat qu'elle confère à la vérité ou à la non-vérité. Laquelle prime ici sur l'autre, laquelle est plus ample ou plus puissante ? A lire ses premiers écrits, ceux des années 60-70, il semble bien que la rechute l'emporte à chaque fois sur l'excès : toute tentative de transgression de la métaphysique s'y dénonce comme une *fausse sortie*. Dès 1968 -la date n'est certes pas indifférente- il en énonçait la règle : «je ne crois pas à la rupture décisive (...). Les coupures se réinscrivent toujours, fatalement, dans un tissu ancien qu'il faut continuer à défaire, interminablement» (*Positions*, p. 35). Sisyphe serait donc l'emblème de la déconstruction – ou plutôt Pénélope, une Pénélope doublement maudite, puisqu'elle ne se contente pas de détruire la nuit venue son ouvrage de la veille, mais se trouve aux prises avec un tissu qui se reforme sans cesse et reconstitue ce qu'elle venait de

déchirer. Hantise d'un deuil sans fin, mélancolie de la déconstruction. Cette toile monstrueuse est celle de la langue, qui est le langage du Même, l'idiome de la métaphysique –et c'est le malheur de la déconstruction qu'elle doit forcément s'énoncer dans le lexique et la syntaxe de ce qu'elle doit déconstruire. Tel est le «cercle» où toutes les stratégies, tous les discours déconstructeurs de notre époque sont captifs, celui de Heidegger comme ceux de Nietzsche ou de Freud, «ce qui permet alors à ces destructeurs de se détruire réciproquement» (*L'écriture et la différence*, p. 412-413). Qu'en est-il alors du dernier déconstructeur, celui qui, plus lucide, plus *roué* que ses prédécesseurs, sera parvenu à percer à jour la logique du Cercle, à démasquer l'illusion d'un deuil réussi, d'une sortie possible du système circulaire ? Il en aura fini avec le *ton d'apocalypse*, l'annonce d'un dévoilement ultime où se révéleraient un Ciel nouveau et une Terre nouvelle. Récusant la possibilité même de s'ouvrir au dehors et à l'Autre, il s'exercera à décrire l'inévitable rechute de toute pensée. Pas de dévoilement qui ne se re-voile aussitôt, pas de percée qui n'échoue et retombe, pas de promesse ni de salut qui ne s'inversent en menace : cette pensée de la trace est une pensée traquée.

C'est-à-dire aussi une pensée en guerre, encerclée, assiégée, qui se déplace sans cesse afin d'ouvrir de nou-

veaux fronts, de repartir à l'assaut des positions adverses, de se rendre *imprenable*¹. Que l'on relise ses premiers textes, et d'abord ceux où il s'attaque à ces «maîtres» contemporains, ces rivaux paternels ou fraternels que sont Lévi-Strauss, Foucault, Lévinas, Lacan : à chaque fois, une machine paranoïde et belliqueuse tourne leurs défenses, déjoue leurs ruses, disloque l'économie et la logique de leur pensée, repère leur appartenance cachée à une lignée de la métaphysique et ne laisse derrière elle que des ruines. Victime de l'un de ses assauts, Lévinas allait jusqu'à évoquer la débâcle de 1940 : avec la déconstruction, le paysage philosophique se vide, tout est désolé, «rien n'est plus habitable pour la pensée»². Disons, en d'autres termes, que le «jeune» Derrida (s'il a un jour existé...) ne rend pas toujours justice aux œuvres qu'il analyse : que la violence de sa lecture manque de respect, de générosité. L'on pourrait aisément lui retourner le reproche que lui-même adressait à Foucault lisant Descartes ou à Lacan lisant Poe : autant de lectures arraisonantes qui méconnaissent la *restance* du texte, ses ressources secrètes, ses cryptes –tout ce qui, dans une œuvre, résiste aux tentatives d'appropriation qui prétendraient fixer son sens. Une autre manière de lire est cependant possible : il suffirait de rester fidèle jusqu'au bout au double mouvement de la trace, c'est-à-dire à la loi de l'*alèthéia*, au point de repérer *dans* la chute elle-même un trait de vérité. Cette lecture, il la pratiquait depuis longtemps sur les écrivains ou les classiques de la philosophie : Platon, Hegel, mais aussi

ces classiques de notre temps que sont Nietzsche et Heidegger. Il la désigne parfois comme une «lecture idiomatique» ou encore (à propos de l'interprétation heideggérienne de Kant) comme une «répétition généreuse» (*Marges*, p. 54). Une lecture plus fidèle, plus respectueuse de la singularité de chaque idiome, se réclamerait donc de cette vertu cartésienne, la *générosité* –terme d'autant plus remarquable qu'il est rare sous sa plume.

Or, à un certain moment, quelque chose se passe, un déplacement imprévu se produit : il entreprend de relire généreusement ces mêmes auteurs qu'il abordait naguère de manière essentiellement négative. Ainsi dans le cas d'Artaud : mesure-t-on assez la distance qui sépare les textes de *L'écriture et la différence*, où il critiquait sa «métaphysique de la représentation originaire», de l'admirable analyse qu'il lui consacra vingt ans plus tard dans «Forcener le subjectile»³? Mais l'exemple le plus significatif est sans aucun doute celui de Lévinas. Dans «Violence et métaphysique» (1964), l'on avait affaire à une lecture destructrice - «sceptique», si l'on veut- qui ébranlait les fondements mêmes de cette pensée : la démarcation tranchée du Juif et du Grec, la requête d'une non-violence originaire, l'affirmation du tout-Autre, l'infinitude du Visage, rien de tout cela ne résistait à l'analyse. Tournons-nous maintenant vers ce très beau texte de 1980, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» (repris dans *Psyché*), ou vers *l'Adieu* de 1997 : la machine de guerre

des premiers textes a cédé la place à une écoute attentive, qui s'efforce d'accueillir cette pensée étrangère, de lui *donner toute sa chance*. Changement de style et de ton, qui engage un rapport différent à l'Autre et à son dire. Selon le «jeune» Derrida, ce qui condamne l'éthique du Visage à une inévitable rechute est la *finitude de la langue* : ce dont Lévinas s'efforce de nous guérir - l'emprise du Neutre et du Même, le «narcissisme ontologique» du Moi, son «allergie à l'Autre»- tout cela trouverait sa source dans la limitation d'une langue où «l'infini ne se dit pas», ou «ne se dit qu'en se trahissant», si bien que «l'Autre devient impensable, impossible, indicible» (*L'écriture et la différence*, p. 167-168). C'est ce manque de confiance dans les possibilités de la langue qu'il aura réussi à surmonter quelques années plus tard. Il accorde désormais une grande importance à l'écriture de Lévinas, à ses interruptions et ses reprises, à ces expressions qui semblent connoter l'identité et la présence à soi («en ce moment même», «dans cet ouvrage», «me voici»...), mais pour les laisser *contaminer* par la révélation de l'Autre. Il y découvre une manière exemplaire de «forcer la langue à contracter avec l'étranger», en gardant dans son tissu la trace de ses déchirures. Relisant Lévinas, il a compris qu'il est toujours possible, non pas de dépasser la finitude de la langue, mais de *traiter* avec elle, de la «traiter autrement», de la *déliier* pour qu'elle puisse accueillir le tout-Autre sans le trahir absolument. «Comment fait-il pour inscrire ou laisser s'inscrire

le tout autre dans la langue de l'être, du présent, de l'essence, du même ? (...) Ne faut-il pas renverser la question, du moins en apparence, et se demander si cette langue n'est pas *d'elle-même déliée*, donc ouverte au tout autre, à son propre au-delà, de sorte qu'il s'agisse moins de l'excéder, cette langue, que de traiter autrement avec ses propres possibilités ?» (*Psyché*, p. 166). Il s'agit bien d'une sorte de «tournant», d'un «renversement» de la question, d'une mutation du regard et de l'écoute : je l'appellerai le *tournant de la générosité*, en donnant à ce mot toute sa valeur affirmative, celle qui qualifie la puissance générique de la langue, sa capacité à engendrer du nouveau.

Sans doute la possibilité de ce tournant s'origine-t-elle dans le rapport le plus singulier de Derrida à sa «propre» langue, dans cette relation ambivalente qu'il entretient depuis toujours avec la langue française comme *langue de l'autre*, à la fois interdite, interdictrice, et passionnément désirée⁴. Il en parle dans l'un de ses plus beaux livres, *Monolinguisme de l'autre* : en analysant sa situation de «Juif franco-maghrébin» voué à écrire dans une langue qui n'est pas la sienne -sans qu'il n'en ait jamais eu d'autre- il évoque l'étrange interdit qui, dans son enfance, pesait sur le français, «langue du maître» venue d'ailleurs, d'une Métropole spectrale, et qui n'a cessé de lui imposer sa loi : son ton, son rythme, son exigence de «pureté». Tout son travail d'écriture aura été un «supplément de fidélité», une tentative «aimante et désespérée» pour s'inscrire

dans cette langue inhospitalière en la retournant contre elle-même, pour «lui faire *arriver* quelque chose, à cette langue» (p. 85), pour l'obliger à accueillir cet étranger intime. A ce désir doit répondre une certaine disponibilité de la langue elle-même, qui se révèle comme «langue de l'autre, encore, mais tout autre que la langue de l'autre comme langue de maître ou de colon» (p. 118-119) : langue de la promesse, de l'arrivée, de l'à-venir, exposée à la venue du tout autre. Il me semble que c'est cette ambivalence -ce double jeu de la langue, ce retournement initial de son rapport au français- qui a rendu possible le tournant de la générosité, qu'elle aura permis à la déconstruction de passer d'un combat sans espoir et sans merci contre une langue ennemie, marquée de part en part du sceau de la métaphysique, à un autre geste, une autre stratégie d'écriture, qui s'efforcera au contraire d'inscrire *dans* le rapport à soi de la langue (...) un dehors absolu, une zone hors la loi»⁵.

On commettrait une méprise en considérant ce tournant comme une rupture théorique, car il ne porte pas tant sur des thèses ou des concepts que sur la manière de lire et d'écrire, de *frayer* avec la langue et en elle -et cependant cette générosité, cette confiance retrouvée dans les ressources du dire doivent aussi pouvoir s'énoncer théoriquement, sous la forme d'une thèse, ou plutôt d'une série d'(a)thèses. Heidegger lui aura servi ici de médiateur, lorsqu'il évoquait la *Zusage*, l'assentiment au dire qui précéderait toute parole et toute interrogation (cf. *De l'esprit*, p. 147-154). C'est cela

que Derrida désigne, nous l'avons vu, comme l'«adresse prévenante» de la langue. On dira alors que le tournant de la générosité le fait passer de la *prévention* -de ces parades préventives qu'il voulait imparables- à la *prévenance*. Ou, plus sobrement, de la *Question* au *Oui* : des interrogations polémiques de ses premiers écrits à l'affirmation d'un «Oui pré-originaire», d'un dire-oui à la langue plus ancien que toute question⁶. Pour le dire dans un style nietzschéen, il accomplit ici la dernière métamorphose, celle où le lion devient un enfant, car l'enfant est un *oui sacré*... C'est, me semble-t-il, le même mouvement qui le mène du primat de la *non-vérité* à celui la *vérité* - plus exactement : de la position fictive de la «vérité» *comme* non-vérité à l'affirmation de la vérité à *travers* la non-vérité. Ce qui caractérisait la première période de la déconstruction, c'est en effet sa hantise de la «fausse sortie» et du deuil impossible, la certitude d'une inévitable retombée dans l'illusion. Avec le tournant de la générosité, la rechute se retourne en excès, impliquant à chaque fois une traversée de la limite, un deuil du deuil, l'incision d'un trait de vérité. Plutôt que d'une rupture, il faudrait donc parler d'un déplacement d'accent, d'un primat qui s'inverse au sein d'une même configuration. Nous nous demandons ce qui, dans le nouage de la vérité à la non-vérité, permet de décider, d'accorder la préférence à l'une ou à l'autre. Il devient maintenant possible de répondre : c'est la déconstruction elle-même, sa générosité affirmative, sa confiance retrouvée dans les pouvoirs de la langue, c'est cela qui est la réponse.

L'INDÉCONSTRUCTIBLE DE LA DÉCONSTRUCTION

Déconstruire, c'est la vérité. Tout tentative de déconstruire décèle de la vérité, l'une des vérités encore impensées d'une pensée – et il faut aussi affirmer, à l'inverse, la dimension déconstructrice de tout événement de vérité, sa force disruptive qui brise avec les certitudes sédimentées d'une tradition d'une institution, d'une situation. Mais cette vérité de la déconstruction reste elle-même impensée : c'est une crypte scellée, l'une des nombreuses cryptes de la pensée de Derrida. Cette décision en faveur de la vérité qui traverse son œuvre, jamais il n'a consenti à la reconnaître, à la nommer de son nom. S'il lui faut la vérité, s'il y a chez lui de la vérité, à chaque fois la vérité de cette vérité se donne comme de la non-vérité, comme autre que la vérité, sous un autre nom. C'était sa loi, c'était sa vérité. Le vieil anathème ne sera pas levé, et la vérité ne pourra que se mi-dire, se dire sans se dire vraiment, de manière déplacée, métaphorique. Quelles sont dans son œuvre les *métaphores de la vérité*, les substituts de ce nom maudit ? S'il y a bien un tournant -vers plus de générosité, plus de vérité- laisse-t-il une trace dans ses écrits ? A première vue, il semble facile de répondre : ce qui caractérise la seconde période de la déconstruction n'est pas seulement une nouvelle manière de lire, mais aussi l'apparition de nouveaux concepts, de questions encore inédites -la justice, le messianisme, l'amitié, l'hospitalité, la promesse, la démocratie, autant de motifs dont on ne trouve aucune trace

dans ses textes avant les années 90. De là l'hypothèse d'un *ethical turn*, d'une *Kehre* éthico-politique, qui s'est imposée chez plusieurs commentateurs -et l'on admettra volontiers que le nouveau visage de sa pensée paraît plus avenant, plus ouvert, plus à même de susciter un consensus bienveillant : qui, de nos jours, oserait blâmer un virage vers l'éthique ? décrier une exigence de justice, d'amitié, de démocratie ? Et pourtant, l'on aurait tort de majorer ces nouveaux motifs : aussi louables soient-ils, aussi dignes de respect, ils ne suffisent pas à déterminer le véritable tournant. J'y vois tout au plus des effets, de simples conséquences d'une décision plus radicale. D'une double décision, imprévisible, injustifiable, souveraine et folle comme toute décision (car «l'instant de la décision est toujours une folie», il aimait à citer cet aphorisme de Kierkegaard). Elle s'énonce en deux thèses indissociables : (I) *il y a de l'indéconstructible* – (II) *il y a du tout-Autre*. Appelons-les les *thèses du tournant* : il s'agit bien de thèses (et non de prothèses ou d'athèses), affirmées sans détour, sans ces réserves, ces dénégations plus ou moins rhétoriques qui agrémentent la plupart des prises de position derridiennes et les rendent indécidables ou aporétiques. Comme elles sont *posées*, quasiment imposées sans discussion, on pourrait aussi bien les qualifier d'axiomes, de postulats, ou même d'actes de foi. Si elles reviennent toutes les deux à poser une limite absolue à la déconstruction, elles n'ont pas seulement une

portée restrictive. Avec ces deux thèses, *il y va de l'Autre* : quelque chose d'autre émerge, un «nouveau» Derrida, un autre visage de la déconstruction –et il y sera question de l'Autre, d'un rapport différent à l'Autre.

C'est en 1989 qu'apparaît la thèse de l'indéconstructible, dans une conférence prononcée aux USA lors d'un colloque sur «la déconstruction et la possibilité de la justice». Le contexte n'est pas indifférent : devant l'intérêt croissant de certains juristes américains pour la déconstruction, il s'agissait de répondre aux accusations rituelles de relativisme et de nihilisme, au reproche de dédaigner la justice et le droit. L'argument de Derrida consiste précisément à opérer une démarcation tranchée entre le droit -qui serait intégralement déconstructible- et la justice. A affirmer que «la justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible. Pas plus que la déconstruction elle-même (...). *La déconstruction est la justice*» (*Force de loi*, p. 35, c'est lui qui souligne). L'on a affaire à une série de postulats qui s'enchaînent logiquement : (a) il y a de l'indéconstructible – (b) c'est la déconstruction elle-même qui est indéconstructible – (c) la déconstruction est la justice – (d) conclusion : la justice est donc indéconstructible. Or, rien de tout cela ne va de soi : chacune de ces allégations implique un coup de force, transgresse certaines règles admises auparavant. Dès que l'on introduit un élément indéconstructible, l'on impose à l'exercice de la déconstruction une limite infranchissable, un point d'ar-

rêt fixe, une valeur absolue qui resterait absolument indemne, préservée de toute mise en question : cela même que le «jeune» Derrida dénonçait naguère comme métaphysique, comme *le* geste métaphysique par excellence. On peut tenter de justifier une telle décision : sans doute est-il nécessaire, pour les protéger contre elles-mêmes, de tracer une limite à la déconstruction, à l'écriture ou à la mimésis ; de mettre un terme à la prolifération mortelle des *ogkoi*, des simulacres de simulacres, sans quoi tout s'effondrerait dans le non-sens. Ce qui revient à marquer un arrêt, à poser un élément indéconstructible et à en faire la *condition* de toute déconstruction : ce qu'elle ne saurait contester sans risquer aussitôt de s'anéantir. Mais de quel droit assimiler ce garde-fou à la déconstruction *elle-même*, comme si elle s'identifiait à sa propre condition de possibilité ? Les conséquences en seraient redoutables : non seulement on postule qu'elle possède un Soi-même, une identité, une essence déterminable, mais surtout, en décrétant que la déconstruction est indéconstructible, on lui interdit de se déconstruire, de revenir sur soi pour interroger ses propres présuppositions. Admettons qu'elle n'est pas «réflexive», au sens des philosophies classiques de la réflexion⁷ : cela ne veut pas dire qu'elle n'aurait pas le droit de se remettre en question, de s'appliquer à elle-même ses protocoles de lecture, de rechercher ses points de rechute ou d'excès. Sinon, en quoi se distinguerait-elle d'une Révélation religieuse ? Enfin, à supposer qu'elle soit indéconstructible, est-il juste de

l'identifier d'emblée à la justice ? Même si l'on reconnaît qu'elle *rend justice* aux textes qu'elle déconstruit, que l'absence de déconstruction, l'adhésion massive aux préjugés de la tradition, est toujours injuste et violente, l'on pourrait seulement en conclure qu'elle est *juste*, qu'elle s'exerce avec justice -mais non *qu'elle est la Justice* en tant que telle. Il nous avait pourtant averti que «toute phrase de type 'la déconstruction est X' ou 'la déconstruction n'est pas X' manque a priori de pertinence, disons qu'elle est au moins fausse (...) Qu'est-ce que la déconstruction ? Mais rien !» (*Psyché*, p. 392). En lui assignant un nom unique, on tend à en faire un signifié transcendantal, la «clef» de toute l'œuvre. Et s'il fallait absolument lui trouver un nom, pourquoi celui-là ? Pourquoi ne pas la baptiser autrement, par exemple du nom d'*amour*, puisqu'il suggère parfois qu'elle «ne va pas sans amour» ? Ou de celui de *deuil* ? Ou même de *vérité* ? C'est bien un coup de force qu'il accomplit dans *Force de loi*, en imposant une interprétation déterminée de sa pensée au détriment des autres, en s'exposant ainsi au risque de l'infidélité, de l'injustice. Comme dans le récit de Kafka, l'introduction de l'impératif de justice dans le dispositif de la déconstruction pourrait bien détraquer toute la machinerie.

Qu'est-ce que cette indéconstructible justice, qui serait identique à la déconstruction ? La réponse qu'il nous donne a de quoi surprendre : si on pouvait la définir, la justice serait «la venue de l'autre comme singularité toujours autre» (*Force de loi*, p. 55), elle serait

l'«expérience de l'altérité absolue» (p. 61). La référence à Lévinas s'impose là comme une autorité incontestable et il cite -sans aucune réserve critique- ce passage de *Totalité et infini* qui évoque «la relation à autrui – c'est-à-dire la justice». Que nous avait-il enseigné jadis dans «Violence et métaphysique» ? que l'Autre se donne toujours dans la langue du Même, comme un autre moi-même ; qu'il n'y a donc pas de tout-Autre, mais seulement une «altérité dans le Même». Voilà maintenant qu'il soutient qu'il y a une altérité absolue, un Autre qui ne revient pas forcément au Même –et la révélation de cet Autre est la condition de la justice et/ou la déconstruction. L'on ne s'empressera pas d'y voir un «tournant théologique». Comme chez Lévinas -plus fortement encore que chez lui- le tout-Autre derridien ne saurait s'identifier à Dieu : il faut reconnaître que *tout autre est tout autre*, c'est-à-dire qu'il convient d'attribuer «cette infinie altérité du tout autre à tout autre : autrement dit à chacun, à chaque un, par exemple à chaque homme ou femme» (*Donner la mort*, p. 80). En vérité, ce Dieu auquel Abraham s'apprête à sacrifier son fils, c'est autrui, ce sont tous ces autres auxquels, à chaque instant, nous sacrifions notre fidélité, notre amitié, notre amour. Mais cela pourrait signifier aussi que n'importe quel autre est «Dieu», avec les conséquences assez vertigineuses qu'il faudrait en tirer... Contentons-nous pour l'instant de repérer un virage décisif, une nouvelle décision, aussi violente, aussi imprévisible que celle d'admettre un indéconstructible. Il la dési-

gnera un peu plus tard comme la *décision de l'autre* (cf. *Politique de l'amitié*, p. 87 ou *Voyous*, p. 123), expression à entendre à tous les sens du génitif : à la fois comme la décision prise *par l'Autre* de se révéler -et comme une décision *en faveur de l'Autre*, celle de poser qu'il y a du tout-Autre. Le plus remarquable est l'étrange chassé-croisé qui s'opère entre les deux penseurs : 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...

Aurions-nous donc affaire à une conversion tardive à l'éthique de Lévinas ? Je n'en suis pas certain : s'il y a une rupture, elle ne saurait être seulement l'effet d'une influence extérieure, mais doit aussi répondre à une exigence essentielle de sa pensée. Voici l'hypothèse que je propose : les thèses en question ne feraient que traduire sur le plan théorique ce nouveau style de déconstruction, cette mutation du regard que j'appelle le tournant de la générosité. Désormais, la quête de l'excès l'emporte sur l'affirmation d'une inévitable rechute, ce qui revient à pointer, en chaque texte, les traces d'une *autre pensée* qui ne retomberait pas forcément dans le même, ne se laisserait pas réinscrire dans le système de la métaphysique. En s'attachant à la restance du texte, à ses points de résistance irréductibles, cette approche pose une limite à la déconstruction. Elle postule qu'il y a toujours, dans un texte à déconstruire, un élément indéconstructible et qu'il s'agit de

lui rendre justice : de lui faire accueil dans notre lecture, de le reconnaître sans chercher aussitôt à le réduire ou à l'écarter. Avant de faire signe vers l'altérité d'autrui, le tout-Autre derridien désignerait l'altérité immanente d'une pensée, son impensé ou sa crypte : c'est cet étranger intime qu'il convient d'accueillir sans réserve ; c'est à lui que s'adresse d'abord l'exigence de justice, l'impératif d'hospitalité. Ce qui s'exprime ici sous la forme de décisions théoriques et d'axiomes n'est autre que la *Zusage*, le «Oui, viens !», la confiance dans les ressources quasi-infinies de la langue qui guide désormais son travail : les thèses du tournant ne font qu'explicitement les conditions de la générosité.

Si mon hypothèse est fondée, le caractère arbitraire de ces décisions disparaît. Ce qui pose problème en revanche, c'est la démarche consistant à réinterpréter une stratégie de lecture en la transposant sur un plan éthique (ou éthico-politique). C'est là que l'influence lévinassienne se fait le plus lourdement sentir : dans les derniers écrits de Derrida, nous retrouvons cette «surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques»⁸ et qui permet à Lévinas de traduire la passivité originaire du Soi en accusation, en persécution, en expiation, ou de comprendre l'indétermination ontologique d'autrui comme une dénudation, un dénuement, celui «d'un corps qui a faim, qui a froid»... Une telle opération présuppose que ces concepts soient intégralement traduisibles dans la langue de l'éthique, ou encore, comme le déclare

Lévinas, que «les tropes du langage éthique se trouvent adéquats à certaines structures de la description»⁹. C'est ce postulat d'une traductibilité intégrale, d'une merveilleuse «adéquation» entre les phénomènes à décrire et les catégories éthiques qu'il est temps d'interroger. Je me demande s'il n'implique pas une *metabasis*, une transposition illégitime qui fait violence aux phénomènes -et sans doute aussi à l'expérience éthique. A-t-on le droit, par exemple, d'identifier l'altérité la plus radicale à celle du Visage d'autrui qui accuse mon égoïsme ? Chez Lévinas, la violence de ce geste est ouvertement assumée : il affirme dès les premières pages de *Totalité et infini* que «l'absolument Autre, c'est Autrui». Dans le cas de Derrida, tout se complique, puisqu'il commence par nier qu'il y ait un tout-Autre, avant de l'admettre quelques années plus tard -et que cette altérité radicale serait d'abord celle d'une trace d'écriture, d'une certaine strate du texte, avant d'être reportée sur chaque autre, sur chaque homme. Est-il juste d'assimiler la différence *interne* d'un texte ou d'une pensée à la différence entre moi et autrui ? Respecte-t-on suffisamment cette altérité anonyme en lui donnant ainsi un visage et un nom, en la rabattant sur une figure *humaine* ? Lui qui dénonçait jadis la rechute de Husserl et de Heidegger dans l'humanisme (cf. *Marges*, pp. 145-161), ne s'est-il pas finalement converti à cet «humanisme de l'autre homme» prôné par Lévinas ? En fin de compte, tous les deux seront restés les fidèles héritiers de Husserl -d'un certain Husserl, celui qui affirmait que

«le premier autre en soi (le premier 'non-moi'), c'est l'autre moi»¹⁰. Le moment est peut-être venu de rompre avec cet héritage, de reconnaître que le Premier Etranger n'est pas un autre moi, qu'il n'a pas les traits d'autrui : qu'il s'agit d'un «autre» *en moi*, d'une altérité immanente, encore inconnue, innommée, qui traverse toute pensée, tout sujet, toute vie.

Ce chemin-là, Derrida ne s'y engagera pas -car il s'est soumis à la «décision de l'autre», celle de reconnaître qu'il y a un Autre absolument autre et de l'identifier à autrui. Les différents motifs qu'il élaborera dans ses derniers textes ne feront que décliner sous toutes ses formes cette décision inaugurale et il doit être alors possible de restituer leur enchaînement de façon systématique. Si l'on se demande quel est le mode de donation de cette altérité -comment la trace de l'autre s'inscrit dans l'ordre du même- il faudra distinguer (a) la donation *de* l'autre, sa manière de se révéler à moi, et (b) la donation *à* l'autre, la manière que j'ai de me rapporter à lui, de *me donner*, c'est-à-dire de m'exposer, de me vouer, de me dévouer à lui. Cette double donation croisée -cette *révélation* et cette *dévotion*- n'est sans doute pas symétrique. Elle n'en définit pas moins (c) une relation mutuelle, une sorte de «communauté» entre le même et l'autre, entre le moi et autrui. En quoi consiste la révélation de l'Autre ? Il ne saurait être question de le constituer à partir du moi, de le préfigurer, de l'imaginer, ni même de l'inventer («l'autre, c'est ce qui ne s'invente jamais») : si l'Autre advient, ce sera *contre toute attente*, en déjouant

tout calcul et toute anticipation. L'imprévisible, l'inattendu qui interrompt le cours ordinaire de l'histoire, on peut le désigner comme un *événement*. Alors que ce terme n'apparaissait quasiment jamais dans ses premiers écrits, il va s'imposer de plus en plus massivement, et il deviendra possible de définir la déconstruction comme ce qui «laisse venir l'aventure ou l'événement du tout autre» (*Psyché*, p. 61). Quel est cet Autre à chaque fois singulier qui arrive de cette manière, sur le mode de l'événement, de la «surprise absolue»? A partir des années 90, peut-être sous l'influence de Benjamin, il va recevoir un nom nouveau -et très ancien : celui de messie. Il s'agit certes d'une «espérance messianique absolument indéterminée», d'un «messianique sans messianisme» (*Spectres de Marx*, p. 111-112), c'est-à-dire d'un messie anonyme et sans figure, comme c'est le cas dans la tradition juive¹¹, mais qui condense tous les traits de l'absolument-Autre, toute la thématique du tournant. Entendu en ce sens, le messianique «serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre *comme justice*»; il «s'inscrit d'avance dans la promesse, dans l'acte de foi ou dans l'appel à la foi qui habite tout acte de langage et toute adresse à l'autre»; «il est la décision de l'autre dans l'indécidable» (*Foi et savoir*, p. 27-29). Les termes qu'il emploie attestent : comme toutes les thèses, tous les postulats du tournant, la promesse messianique relève d'une croyance, de cette expérience de la *fiance* (de la confiance, de la fidélité, de la foi...) qui serait selon lui l'un des deux foyers du religieux.

Elle se distingue donc radicalement de son autre source, de l'expérience de l'*indemne*, du sauf ou du sacré (*heilig*), dont il souligne désormais le caractère «auto-immunitaire», c'est-à-dire auto-destructeur et sacrificiel. Ce qui conduirait finalement à une nouvelle décision, discrètement esquissée dans *Foi et savoir* : elle nous appellerait à prendre parti pour l'une des deux sources, à trancher dans «l'alternative entre une sacralité sans croyance» -de type païen ou heideggérien- et «une foi dans une sainteté sans sacralité», messianique ou lévinassienne (p. 84).

Si l'on se tourne maintenant vers l'autre versant de la donation, celui de l'ouverture à l'Autre, la relation pourra se définir comme *hospitalité* -dans le sillage de Lévinas, là encore, puisqu'il saluera dans *Totalité et infini* «un immense traité de l'hospitalité» (*Adieu*, p. 49). Si l'on considère enfin la relation dans son intégralité, de nouveaux concepts seront requis pour penser cette double donation, ce double mouvement dissymétrique qui reconduit du moi à l'autre et de l'autre au moi. Il serait possible de parler ici de «communauté», si ce terme ne lui inspirait une certaine méfiance, pour tout ce qu'il présuppose d'une mise-en-commun égalisatrice, d'une fraternisation excluante, d'un nivellement des singularités (c'est le lieu d'un litige amical avec Nancy, qui s'efforce de concevoir autrement la communauté). A moins de la penser dans les termes de Bataille, comme «la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté». A cette entente précaire, tou-

jours en promesse, toujours en différance d'elle-même, conviendrait alors le nom d'*amitié*, ou bien, sur un registre plus politique, celui de *démocratie*. Dans les années 90, il en était venu à se réclamer d'une «démocratie ajournée» (cf. *L'autre cap*, p. 103), puis d'une «démocratie à venir»; mais, je 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 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 différenciel (...), alors il y a toujours de la trace de démocratie, toute trace est trace de démocratie»¹². Ce qui veut dire, en toute rigueur, que le mot «démocratie» ne désigne chez lui *rien* de particulier, aucune théorie ni aucune expérience politiques singulières.

Comment évaluer ces nouveaux concepts? Comment rendre justice à cette exigence de justice, d'amitié, d'hospitalité? Comment la remettre en question sans manquer de générosité envers une pensée si généreuse? S'il serait assez vain de se réclamer du «jeune» Derrida pour critiquer ses derniers écrits (ou l'inverse), l'on doit cependant se demander si les thèses et les concepts du tournant peuvent ou non s'inscrire dans la stratégie de la déconstruction, si elles sont compatibles avec l'économie

générale de cette pensée, ou si elles se confrontent à d'autres motifs qui les contredisent. On pourrait certes souligner qu'il s'agit de quasi-concepts aporétiques et ambivalents qui se contredisent eux-mêmes. Ainsi avons-nous affaire à une promesse messianique *sans messie*, qui suscite en même temps une espérance *et* une terreur, une haine insoutenables (cf. *Politiques de l'amitié*, p. 198); à une démocratie sans *demos* (sans fondation dans un Peuple-Sujet) et sans *cratie* (sans souveraineté); à une *hospitalité* qui s'inverse sans cesse en *hostilité* (conformément au double sens du mot *hostis*); ou encore à une pensée de l'amitié qui «loge l'ennemi au cœur de l'ami -et réciproquement» (id., p. 77). Mais une telle ambivalence caractérise *tous* les motifs derridiens sans exception: tous sont pris dans des paradoxes et des *double-binds*, se présentent à la fois comme des conditions de possibilité et d'impossibilité. Il me semble néanmoins qu'il y a des cas où l'impossibilité l'emporte de façon décisive: des apories radicales, absolument incompatibles avec les concepts du tournant -celle du *don* et celle de l'*arrivée*. Si les deux versants de la relation à l'Autre -sa révélation à moi et ma dévotion à lui- sont deux modes de donation, deux manières de se donner, ils vont se heurter à une *aporie du don* qui menace de les anéantir. Pour qu'un don soit vraiment un don, il devrait se soustraire entièrement à l'économie de l'échange, de la réciprocité, de la reconnaissance -y compris dans «l'image gratifiante de la bonté *ou de la générosité*» que le dona-

teur s'attribue narcissiquement (*Donner le temps*, p. 38 –c'est moi qui souligne : toute la thématique du «tournant» et de la «générosité» tomberait donc sous cette objection...). Puisque la seule conscience de donner disqualifie le don, il faudrait que le donateur puisse donner sans savoir qu'il donne ; que le donataire puisse recevoir sans savoir qu'il reçoit ; bref, que le don n'apparaisse jamais en tant que don. Mais de telles conditions sont impossibles à satisfaire, et il faut en conclure qu'aucun don n'a jamais lieu, que «la vérité du don (...) suffit à annuler le don» (*Donner le temps*, p. 42). Si cette analyse est exacte, l'aporie du don [*l'aporie de l'aporie du don*] interdirait toute possibilité de donation, qu'elle me vienne de l'Autre ou qu'elle s'adresse à lui, qu'elle se manifeste sous la forme de l'événement messianique, de l'hospitalité, de l'amitié, ou comme donation originaire du phénomène ou de l'être¹³.

Ce qui revient à dire que le don *n'arrive jamais*. L'impossibilité de la donation serait un cas extrême d'une autre aporie, qui concerne la possibilité même de l'arrivée : de l'événement, de l'avènement, de la venue, de la singularité de ce qui n'arrive *qu'une seule fois*. Depuis toujours, il était en quête d'une trace radicalement singulière, celle du seing ou de l'idiome -sans pouvoir l'atteindre, car toute trace se soumet, nous le savons, à la loi de l'itérabilité, de la répétition comme altération. Si elle n'était pas répétable, la trace resterait intacte, mais absolument idiomatique, c'est-à-dire indéchiffrable et muette. *Einmal ist*

keinmal, «une seule fois» n'a aucun sens, n'est même pas une seule fois. Pour devenir lisible, la trace ou la fois doit se répéter, en risquant ainsi de s'altérer, de s'effacer, si bien que «sa lisibilité se paye du terrible tribut de la singularité perdue»¹⁴. Sa venue n'est donc qu'une re-venue, une *revenance* spectrale : dans les textes que nous lisons, dans les réseaux de traces que nous traversons, nous n'avons affaire qu'à des traces de traces se répétant sans fin, à des traces-fantômes, des simulacres de simulacres, des *ogkoi*. C'est pour cela que, comme le don ou le messie, la trace n'arrive jamais *vraiment* : elle n'arrive qu'en s'effaçant dans le mouvement même de sa venue, en se répétant aussitôt comme une *autre* trace. Elle arrive sans arriver, elle *n'arrive qu'à* ne pas arriver. Cette locution, que l'on rencontre dans toute son œuvre, nous devons évidemment la prendre dans les deux sens, en jouant sur l'ambiguïté du verbe arriver : «il n'arrive qu'à...» signifie qu'il n'advient qu'à certaines conditions, mais aussi qu'il ne réussit pas totalement, n'atteint qu'un résultat limité. Dans les deux cas, l'expression est l'indice d'une limitation fondamentale, de l'impossibilité ou de l'imposture de l'arrivée. Ainsi, lorsqu'il se confronte dans les poèmes de Celan à cette trace cryptée de l'événement, l'énigme de la date, il souligne que «la date *n'arrive qu'à s'effacer*» (*Schibboleth*, p. 89). Il en va de même de cette autre marque de singularité qu'est le nom propre : «il ne vient que dans son effacement (...), *il revient à s'effacer*. *Il n'arrive qu'à s'effacer*» (*La carte postale*, p. 382,

c'est encore lui qui souligne). Nous retrouverons la même logique vingt ans plus tard, quand il cherchera à montrer -contre la leçon de Husserl- que le geste de se toucher touchant vient forcément buter sur un écart irréductible, un intervalle, un intrus, et se condamne ainsi à «se toucher sans toucher», dans un chiasme qui «réussit à s'interrompre», ne peut établir le contact qu'en s'interrompant aussitôt¹⁵. Autant de manières de dire que rien n'arrive de neuf, que rien n'arrive jamais -«comme s'il n'y avait que des arrivées, donc des événements, sans arrivée» (*Monolinguisme de l'autre*, p. 118). Il ne suffit pas d'affirmer que la lettre, le nom, le chiasme, le deuil du deuil, le messie ou l'ami *peuvent* ne pas arriver, que la possibilité de leur absence ou de leur disparition appartient à leur apparition : il faut aller plus loin, jusqu'à soutenir que «cela doit aussi ne pas arriver de toute façon. Même en arrivant (...), la lettre se soustrait à l'arrivée» (*La carte postale*, p. 135). En ce paysage désolé où de sublimes clochards attendent sans fin Godot, il n'y a, quoi qu'on en dise, aucune place

pour l'événement, la rencontre, la venue de l'Autre -et si sa révélation s'avère impossible, ma dévotion à lui, mon hospitalité, mon amitié, mon amour ou ma haine deviennent impensables et absurdes. Quel sens y aurait-il à espérer la venue de celui dont *je sais* qu'il ne viendra pas, qu'il n'arrivera qu'à s'absenter ? Ce qui signifie que toute *communauté* avec les autres est strictement impossible, qu'elle s'auto-détruit nécessairement en déchaînant contre l'autre et contre elle-même la logique mortelle de l'auto-immunité. Aucune politique, aucune éthique ne sont plus possibles, ni aucun rapport à l'avenir : puisque rien n'arrive, aucun événement, aucune histoire ne peut advenir. C'est le «terrible tribut» à payer pour une pensée qui disjoint à ce point l'événement et la vérité, qui s'acharne tant à écarter la vérité, à la dénier, à l'exclure, qu'elle s'interdit de penser l'archi-événement de l'aléthéia, la part de vérité qui se découvre en tout événement. Car la vérité arrive : il arrive qu'il y ait de la vérité -et, le poète nous l'enseigne, *le vrai est toujours neuf*.

Literature

¹ «La puissance assiégée reste imprenable parce qu'elle n'a pas de lieu figurable (...). Instable et déstabilisante, elle harcèle à son tour tous les autres, sans relâche» (*Psyché*, p. 605). Ce qu'il dit ici de la stratégie de Lacoue-Labarthe vaut tout autant pour sa propre pensée.

² «Tout autrement», *Noms propres*, Fata Morgana, 1976, p. 82. Il fait également allusion dans ce texte à la «voie du scepticisme», «que peut-être Derrida lui-même n'a pas toujours dédaignée dans sa polémique» (p. 85). Manière élégante de suggérer que la déconstruction, comme tout

scepticisme, se démentit elle-même ? Il était, semble-t-il, plus acerbe en privé puisqu'il qualifiait *Violence et métaphysique* d'«assassinat sous narcose».

³ Sans oublier ces lignes décisives d'Artaud *le Moma* : «Avant d'accuser Antonin Artaud de cette rage métaphysique de la réappropriation, je crois qu'il faut s'en prendre (...) à un réseau philosophico-politique qui s'est allié à des forces plus obscures pour réduire cette foudre vivante à un corps meurtri (...). Chez ceux qui, au-dedans de l'enfermement métaphysique, se

laissent néanmoins électrocuter au passage de la limite hyperbolique, je trouve toujours plus d'intérêt et de passion que chez tant d'autres, qui croient critiquer ou déconstruire depuis un confortable dehors» (p. 20-21).

⁴ Comme le note Hélène Cixous, «le principal personnage de son œuvre est le Français (...) son éternel adversaire ami interlocuteur, le Français avec lequel il aura eu toute sa vie à s'expliquer» – *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Galilée, 2001, p. 105.

⁵ Op. cit. p. 123. Je saisis l'occasion de remercier Marc Crépon qui, en m'indiquant cette piste, m'a amené à relire *Monolinguisme de l'autre* dans la perspective du «tournant».

⁶ Cf. «Nombre de Oui», *Psyché*, p. 639-650. Dans *Les trois temps de la loi* (Seuil, 1996), A. Didier-Weill articule le Oui de Derrida à la conception freudienne de la *Bejahung*, de l'«affirmation originaire» constitutive du sujet, et en tire une série de conséquences remarquables sur les plans de la clinique et de l'éthique.

⁷ Ainsi que le soulignait R. Gasché dans *Le tain du miroir* (Galilée, 1986).

⁸ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, 1974, rééd. LGF, p. 183. Dans son *Adieu à Lévinas*, Derrida tentera de justifier cette surdétermination (cf. p. 97-98).

⁹ *Autrement qu'être*, p. 192.

¹⁰ *Méditations cartésiennes* §49, (1929), Vrin, p. 90.

¹¹ Comme le note G. Bensussan dans son beau livre sur *Le temps messianique* (Vrin, 2001), *messie* représente dans cette tradition un «signifiant polymorphe» et indéterminé, et l'on «peut parler du messianisme juif comme d'un messia-

nisme sans messie ou 'anonyme'...» (p. 45-46). Dans ses commentaires talmudiques, Lévinas insistait également sur la pluralité irréductible des noms et des «identités» du messie.

¹² *Voyous*, p. 64. J'ai tenté d'analyser de manière un peu moins cavalière sa conception de la «démocratie à venir» dans «Une politique à corps perdu», *Textuel* n°44, juin 2004.

¹³ Dans *Etant donné* (PUF, 1997), J.L. Marion discute cet argumentaire : selon lui, les «conditions d'impossibilité du don» énoncées par Derrida concerneraient seulement son interprétation «économique» (c'est-à-dire métaphysique) comme étant-présent servant d'objet d'échange, et sa déconstruction permettrait de dégager *a contrario* la possibilité d'une «pure donation» non-métaphysique (p. 108-123). Sur cette controverse entre Derrida et Marion, on lira les analyses éclairantes de F.D. Sebbah dans *L'épreuve de la limite*, PUF, 2001, p. 120-152.

¹⁴ *Schibboleth*, p. 67. Sur l'aporie de «l'une seule fois», la fatalité de la répétition, la «vengeance» comme revenance spectrale, et les conséquences qui s'ensuivent pour toute pensée de la singularité, de l'événement ou du messianique, je voudrais renvoyer aux pages admirables que nous a léguées Françoise Proust dans *L'histoire à contretemps*, Cerf, 1994. En laissant ainsi résonner une voix fantôme, si singulière et qui ne reviendra plus.

¹⁵ *Le toucher*, p. 51, ainsi que pp. 199-207, etc. Pour une critique de cette analyse, cf. mon étude sur «Le chiasme et le restant», *Rue Descartes* n°35, février 2002.