

Passions

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Galilée

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE (Introduction à L'ESSAI SUR L'ORIGINE DES CONNAISSANCES HUMAINES, de Condillac), 1973.

GLAS, 1974.

OCELLE COMME PAS UN, préface à L'ENFANT AU CHIEN ASSIS, de Jos Joliet, 1980.

D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE EN PHILOSOPHIE, 1983.

OTOBIOGRAPHIES. L'ENSEIGNEMENT DE NIETZSCHE ET LA POLITIQUE DU NOM PROPRE, 1984.

SCHIBBOLETH. POUR PAUL CELAN, 1986.

PARAGES, 1986.

ULYSSE GRAMOPHONE. DEUX MOTS POUR JOYCE, 1987.

DE L'ESPRIT: HEIDEGGER ET LA QUESTION, 1987.

PSYCHÉ. INVENTIONS DE L'AUTRE, 1987.

MÉMOIRES. POUR PAUL DE MAN, 1988.

LIMITED INC., 1990.

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, réédition, 1990.

DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.

DONNER LE TEMPS. 1. LA FAUSSE MONNAIE, 1991.

Être juste avec Freud, dans PENSER LA FOLIE

(Essais sur M. Foucault, collectif) 1992.

POINTS DE SUSPENSION. ENTRETIENS, 1992.

PASSIONS, 1993.

SAUF LE NOM, 1993.

KHÔRA, 1993.

Jacques Derrida

Passions

galilée

Prière d'insérer

Olin
B
815
D47X
1993



Chacun de ces trois essais *Passions*, *Sauf le nom*, *Khôra*, forme un ouvrage indépendant et peut se lire comme tel. Si toutefois il a été jugé opportun de les publier simultanément, c'est que malgré l'origine singulière de chacun d'eux, le fil d'une même thématique les traverse. Ils forment une sorte d'Essai sur le nom – en trois chapitres ou trois temps. Trois fictions aussi. À suivre les signes qu'en silence les personnages de telles fictions s'adressent l'un à l'autre, on peut entendre résonner la *question du nom*, là où elle hésite au bord de l'appel, de la demande ou de la promesse, avant ou après la réponse.

Le nom : qu'appelle-t-on ainsi? qu'entend-on sous le nom de nom? Et qu'arrive-t-il quand on donne un nom? Que donne-t-on alors? On n'offre pas une chose, on ne livre rien et pourtant quelque chose advient qui revient à donner, comme l'avait dit Plotin du Bien, ce qu'on n'a pas. Que se passe-t-il surtout quand il faut surnommer, re-nommant là où, justement, le nom vient à manquer? Qu'est-ce qui fait du nom propre une sorte de surnom, de pseudonyme ou de cryptonyme à la fois singulier et singulièrement intraduisible?

Passions dit un secret absolu, à la fois essentiel et étranger à ce qu'on appelle en général du nom de secret. Pour en venir là, il fallait mettre en scène, dans la répétition plus ou moins fictive d'un « ceci est mon corps » et au cours d'une méditation sur les paradoxes de la politesse, l'expérience où s'emporte une dette incalculable : s'il y a du devoir, ne doit-il pas consister à ne pas devoir, à devoir sans devoir, à devoir ne pas devoir ? À devoir ne pas devoir agir « conformément au devoir », ni même, comme le dirait Kant, « par devoir » ? Quelles peuvent en être les conséquences éthiques ou politiques ? Que doit-on entendre sous ce nom, « devoir » ? Et qui peut se charger de le porter dans la responsabilité ?

Sauf le nom. Il y va du salut. Deux interlocuteurs s'entretiennent un jour d'été, c'est une autre fiction, de ce qui tourne autour du nom, singulièrement du nom de nom, du nom de Dieu et de ce qu'il devient dans ce qu'on appelle la théologie négative, là où le SurNom nomme l'innommable, soit à la fois ce qu'on ne *peut* ni ne *doit* nommer, définir ou connaître, parce que d'abord ce qu'on surnomme alors se dérobe, sans s'y tenir, *au-delà de l'être*. Là où la « théologie négative » semble ouvrir sur une « politique » à venir (aujourd'hui ou demain), une telle fiction risque aussi quelques pas d'héritier sur les traces ou vestiges d'un « errant chérubinique » (Angelus Silesius). Qu'est-ce qu'un SurNom, ce qui vaut *plus que* le nom mais aussi ce qui vient *à la place* du nom ? Et se donne-t-il jamais pour le salut du nom enfin

Sauf ? Pour le salut, tout simplement, le bonjour ou l'adieu ?

Khôra, le plus ancien des trois essais, n'en est pourtant pas la « matrice » ou le « porte-empreinte » originaire, comme on pourrait être tenté de le penser. Il situe seulement une aporie exemplaire du texte platonicien. Le Timée nomme *khôra* (localité, lieu, espacement, emplacement) cette « chose » qui n'est rien de ce à quoi pourtant elle paraît « donner lieu » — sans jamais rien *donner* pourtant : ni les paradigmes idéaux des choses ni les copies qu'un demiurge insistant, l'idée fixe sous les yeux, inscrit en elle. Insensible, impassible mais sans cruauté, inaccessible à la rhétorique, *khôra* décourage, elle « est » cela même qui désarme les efforts de persuasion — et quiconque voudrait avoir le cœur de croire ou le désir de faire croire : par exemple aux figures, tropes ou séductions du discours. Ni sensible ni intelligible, ni métaphore ni désignation littérale, *ni ceci ni cela, et ceci et cela*, participant et ne participant pas aux deux termes d'un couple, *khôra*, dite aussi « matrice » ou « nourrice », ressemble pourtant à un nom propre singulier, à un *prénom*, plus tôt, à la fois maternel et virginal (voilà pourquoi on dit ici *khôra* et non, comme toujours, la *khôra*) alors que pourtant, dans une expérience qu'il s'agit de penser, elle appelle en silence le surnom qu'on lui donne et se tient au-delà de toute figure maternelle, féminine — ou théologique. Et le silence au fond duquel ainsi *khôra* semble appeler son nom, mais en vérité le surnom d'un prénom, ce n'est peut-être même plus une

modalité ou une réserve de la parole. Pas plus que ce fond sans fond ne promet la nuit d'un jour. Il n'y a, au sujet de *khôra*, ni théologie négative ni pensée du Bien, de l'Un ou de Dieu au-delà de l'Être. Cette incroyable et improbable expérience est aussi, entre autres dimensions, *politique*. Elle annonce une pensée, plutôt, sans la promettre, une mise à l'épreuve du politique. Et Socrate, quand il fait mine de s'adresser aux autres et de parler de la *politeia* en passant (qu'il est, dans une vie trop courte), voilà qu'il se met à lui ressembler, à elle, *khôra*, à la jouer dans une fiction qui sera toujours passée inaperçue, à la figurer, elle, l'intangible, l'insaisissable, l'improbable, toute proche et infiniment lointaine, elle qui reçoit tout par-delà l'échange et par-delà le don. Elle comme ce qu'il faut encore, *Nécessité*, sans dette.

Passions « L'offrande oblique »

Imaginons un savant. Spécialisé dans l'analyse des rituels, il s'empare de cet ouvrage *, à moins, personne ne le saura

* Un certain « contexte » forme ici le thème ou le foyer de ces réflexions. Quelques indications contextuelles sont donc plus nécessaires que jamais à la lecture d'une « Réponse » dont la version originale (ici légèrement modifiée) fut d'abord traduite par David Wood et publiée en anglais dans un ouvrage intitulé *Derrida: A Critical Reader*, David Wood (ed.), Basil Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA. L'ouvrage comportait douze essais, dont celui-ci qui devait, en principe, répondre aux autres. Dans la tradition anglo-saxonne du « Reader », cet ensemble de travaux était toutefois moins conçu comme une introduction ou un commentaire, encore moins un hommage : plutôt, son titre l'indiquait, comme le lieu d'une discussion critique. Les participants en furent Geoffrey Bennington, Robert Bernasconi, Michel Haar, Irene Harvey, Manfred Frank, John Llewelyn, Jean-Luc Nancy, Christopher Norris, Richard Rorty, John Sallis, David Wood.

jamais, qu'on ne le lui ait offert. En tout cas il en fait sa chose, il croit y reconnaître le déroulement ritualisé d'une cérémonie, voire une liturgie, et cela devient pour lui un thème, un *objet* d'analyse. Le rite, certes, ne définit pas un champ. Il y a du rite partout. Sans lui, pas de société, pas d'institution, pas d'histoire. N'importe qui peut être spécialisé dans l'analyse des rituels, ce n'est donc pas une spécialité. Ce savant, disons cet analyste, peut être aussi, par exemple, un sociologue, un anthropologue, un historien, comme on voudra, un critique d'art ou de littérature, peut-être même un philosophe. Vous ou moi.

À tort ou à raison, il me paraît aujourd'hui justifié de publier simultanément, aux Éditions Galilée, deux autres essais, *Sauf le nom* et *Khôra*. Malgré tout ce qui les sépare, ils semblent se répondre et peut-être s'éclairer à l'intérieur d'une seule et même configuration. Sous la syntaxe mobile de ces titres, on pourrait lire *trois essais sur un nom donné* ou, si l'on préfère, sur ce qui *peut arriver au nom donné* (anonymat, métonymie, paléonymie, cryptonymie, pseudonymie), donc au nom *reçu*, voire au nom *dû*, sur ce que peut-être l'on *doit* (donner ou sacrifier) au nom, au nom du nom, soit au surnom, comme au nom du *devoir* (*donner* ou *recevoir*).

À quelque degré, par expérience et plus ou moins spontanément, chacun de nous peut jouer ce rôle d'analyste ou de critique des rites, personne ne s'en prive totalement. D'ailleurs pour jouer un rôle dans cet ouvrage, pour *jouer un rôle* où que ce soit, il faut à la fois être inscrit dans la logique du rite et, justement pour bien s'y conduire, pour éviter les fautes et les transgressions, être capable de l'analyser jusqu'à un certain point. Il faut en comprendre les normes et interpréter les règles de fonctionnement.

Entre l'acteur et l'analyste, quelle que soit la distance, quelles que soient les différences, la frontière paraît donc incertaine. Toujours perméable. Elle *doit* même être franchie en un certain point pour qu'il y ait analyse mais aussi pour qu'il y ait comportement approprié et normalement ritualisé.

Mais un « lecteur critique » (*critical reader*) objecterait à juste titre que toutes les analyses ne sont pas équivalentes : entre, d'une part, l'analyse de celui ou de celle qui, afin de participer *comme il faut* à un rite, doit donc en comprendre les normes, et une analyse qui ne vise

pas à s'ajuster au rite, mais à l'expliquer, à l'« objectiver », à rendre compte de son principe et de sa fin, n'y a-t-il pas une différence essentielle? Une différence critique, précisément? Peut-être, mais qu'est-ce qu'une différence critique? Car enfin s'il doit analyser, lire, interpréter, le participant doit, *lui aussi*, garder une certaine position critique. Et d'une certaine manière « objectivante ». Même si son activité est souvent proche de la passivité, sinon de la passion, le participant procède à des actes critiques et critériologiques : une discrimination vigilante est requise de celui qui, à un titre ou à un autre, devient partie prenante dans le processus rituel (l'agent, le bénéficiaire, le prêtre, le sacrificateur, l'accessoiriste, et même l'exclu, la victime, le vilain ou le *pharmakos*, qui peut être l'offrande même, car l'offrande n'est jamais une simple chose, mais déjà un discours, au moins la possibilité d'un discours, la mise en œuvre d'une symbolicité). Le participant doit faire des choix, distinguer, différencier, évaluer. Il doit procéder à quelque *krinein*. Le « spectateur » même, ici le lecteur, dans

le volume ou hors du volume, se trouve à cet égard dans la même situation. Au lieu d'opposer le critique au non-critique, au lieu de choisir ou de décider entre critique et non-critique, l'objectivité et son contraire, il faudrait donc, d'une part, marquer des différences entre les critiques et, d'autre part, situer le non-critique en un lieu qui ne soit plus opposable, ni même peut-être extérieur au critique. Le critique et le non-critique ne sont certes pas identiques, mais ils restent peut-être, au fond, le même. Ils y participent en tout cas.

I

Imaginons donc cet ouvrage proposé (livré, offert, donné) à un lecteur-analyste soucieux d'objectivité. Cet analyste peut être parmi nous : n'importe quel destinataire ou destinateur de ce livre. Nous pouvons imaginer cela sans ouvrir à un tel lecteur un crédit illimité. En

tout cas, l'analyste (je choisis ce mot, bien sûr, en pensant à l'usage qu'en fait Poe ¹⁾ serait sûr, peut-être par imprudence, d'être ici devant le déroulement codé, prévisible et prescrit d'une cérémonie. *Cérémonie* serait sans doute le mot le plus juste et le plus riche pour rassembler tous les traits de l'événement. Comment pourrais-je, donc, comment pourriez-vous, comment pourrions-nous, comment pourraient-ils ne pas être cérémonieux? Quel est le sujet, au juste, d'une cérémonie?

Or voici que dans la description et l'analyse du rituel, dans son déchiffrement ou, si vous préférez, dans sa lecture, tout à coup surgirait une difficulté, une sorte de dysfonctionnement, d'autres diraient une crise, traduisez : un moment *critique*. Peut-être affectait-il déjà le déroulement même du processus symbolique.

Quelle crise? Était-elle prévisible ou imprévisible? Et si ladite crise concernait encore le concept même de crise ou de critique?

Des philosophes se sont trouvés réunis dans cet ouvrage selon des procé-

dures académiques et éditoriales qui *nous* sont familières. Soulignons la détermination critique, impossible car ouverte, ouverte à *vous*, justement, de ce pronom personnel : qui est « nous », qui sommes-nous au juste? Ces philosophes, universitaires de différents pays, sont connus et se connaissent à peu près tous (ici devrait suivre une description détaillée de chacun d'eux, de leur type et de leur singularité, de leur appartenance sexuelle — une seule femme —, de leur appartenance nationale, de leur statut socio-académique, de leur passé, de leurs publications, de leurs intérêts, etc.). Ils s'étaient donc mis d'accord, sur l'initiative de l'un d'entre eux qui ne peut être n'importe lequel et dont les intérêts ne sont certes pas inintéressants, pour se réunir et participer à un livre dont le foyer (relativement déterminé, donc indéterminé, on pourrait dire secret jusqu'à un certain point — et la crise reste trop ouverte pour mériter encore ce nom de crise) sera un tel ou un tel (relativement déterminé, etc., relativement identifiable, en principe, par son travail, ses publications, son nom propre, ses

signatures. Laissons « signatures » au pluriel car il est impossible, au départ, et illégitime, quoique légal, d'en exclure la multiplicité). Or si une difficulté critique se produit dans ce cas et risque, mais ce n'est pas encore sûr, de mettre en difficulté les programmes du rite ou de son analyse, elle ne tient pas nécessairement au contenu, aux thèses, aux évaluations positives ou négatives, le plus souvent surdéterminées à l'infini, bref à la qualité des discours des uns et des autres, à ce qu'ils traduisent ou à ce qu'ils font de leur rapport au titre, au prétexte ou à l'objet du livre. Elle tient au fait qu'on a cru devoir demander, proposer, offrir (pour des raisons qu'il est possible d'analyser) au signataire supposé des textes qui sont au foyer du livre (« moi », n'est-ce pas?) d'intervenir, comme on dit, de « contribuer », ce qui signifie apporter son tribut, mais de le faire librement, *dans le livre*. Sur le degré de cette liberté nous aurons à dire un mot tout à l'heure, c'est presque le tout de la question. L'éditeur de l'ouvrage, chef de protocole ou maître de cérémonie, David Wood,

avait suggéré que le livre fût ici même ouvert en quelques pages par un texte qui, sans vraiment répondre à tous les autres, pût figurer sous le titre signifiant de « L'offrande oblique » (*An oblique offering*). Quoi? De qui? À qui? (reste à suivre).

Or tout à coup, disions-nous, le déroulement du rite risque de ne plus être conforme à son automaticité, c'est-à-dire à la première hypothèse de l'analyste. Il y a une seconde hypothèse. Laquelle? À une certaine place dans le système, un des éléments du système (un « moi », n'est-ce pas, même si ce n'est pas toujours, et « sans-*façon* ² » « moi ») ne sait plus ce qu'il doit faire. Plus précisément, il sait qu'il doit faire des choses contradictoires et incompatibles. À se contredire ou à se contrarier elle-même, cette double obligation risque par conséquent de paralyser, de détourner ou de mettre en péril l'accomplissement heureux de la cérémonie. Mais l'hypothèse de ce risque va-t-elle à *l'encontre* ou au contraire à *la rencontre* du désir des participants, à supposer qu'il n'y en ait qu'un, qu'il y

ait un seul désir commun à tous ou que chacun n'ait en soi qu'un désir non contradictoire? Car on peut imaginer qu'un ou plus d'un participant, voire le maître de cérémonie lui-même, souhaite de quelque manière l'échec de ladite cérémonie. Plus ou moins secrètement, cela va de soi, et c'est pourquoi il nous faudra *dire* le secret, non pas le révéler, mais sur l'exemple de ce secret-ci nous prononcer sur le *secret en général*.

Qu'est-ce qu'un secret?

Bien sûr, si cet ouvrage ne correspond en rien à une cérémonie secrète, on imagine qu'il n'est pas de cérémonie, si publique et exposée soit-elle, qui ne tourne autour d'un secret, même si c'est le secret d'un non-secret, sinon ce qu'on appelle en français un « secret de Polichinelle », un secret qui n'est un secret pour personne. Dans la première hypothèse de l'analyste, la cérémonie se déroulerait normalement, selon le rite; elle atteindrait sa fin au prix d'un détour ou d'un suspens qui non seulement ne l'aurait en rien menacée mais l'aurait peut-être confirmée, consolidée, augmentée, agrémentée ou intensifiée d'une

attente (désir, prime de séduction, plaisir préliminaire du jeu, *prélude*, ce que Freud appelle *Vorlust*). Mais que se passerait-il dans la seconde hypothèse? C'est peut-être la question qu'en guise de réponse et en signe d'infinie reconnaissance j'aurais envie de poser, moi, à mon tour et d'abord à tous ceux qui ont eu la générosité d'apporter leur tribut à cet ouvrage.

Pour l'amitié comme pour la politesse, il y aurait un double *devoir*: ne serait-ce pas d'éviter justement, à *tout prix*, et le *langage du rite* et le *langage du devoir*? La duplicité, l'être-double de ce devoir ne se compte pas en $1 + 1 = 2$, ou en $1 + 2$, mais se creuse au contraire en abîme infini. Un geste « d'amitié » ou « de politesse » ne serait ni amical ni poli s'il obéissait purement et simplement à une règle rituelle. Mais ce *devoir* d'échapper à la règle de la bienséance ritualisée commande aussi de se porter au-delà du langage même du *devoir*. On ne doit pas être amical ou poli par devoir. Nous risquons une telle proposition, sans doute, contre

Kant. Y aurait-il donc un devoir de ne pas agir *selon le devoir* : ni *conformément au devoir*, dirait Kant (*pflichtmässig*), ni même *par devoir* (*aus Pflicht*)? En quoi un tel devoir, un tel contre-devoir, nous endetterait-il? Auprès de quoi? Auprès de qui?

Prise au sérieux, cette hypothèse en forme de question suffirait à donner le vertige. Elle ferait trembler, elle pourrait aussi paralyser au bord du gouffre, là où vous seriez seul, tout seul ou déjà requis par un corps à corps avec l'autre, un autre qui chercherait en vain à vous retenir ou à vous précipiter dans le vide, à vous sauver ou à vous perdre. À supposer, nous y reviendrons, qu'on ait jamais le choix à cet égard.

Car déjà nous risquons de ne plus savoir où pourrait nous entraîner l'évidence, osons dire le double axiome engagé dans l'hypothèse ou dans la question par laquelle il a bien fallu commencer. Sans doute serait-il impoli de paraître faire un geste, par exemple en répondant à une invitation, *par simple devoir*. Il serait aussi inamical de répondre à un ami *par devoir*. Il ne

vaudrait pas mieux répondre à une invitation ou à un ami conformément au devoir, *pflichtmässig* (plutôt que par devoir, *aus Pflicht*, et nous citons de nouveau la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de Kant, notre « *critical reader* » exemplaire, endettés que nous sommes, en tant qu'héritiers, auprès du grand philosophe de la critique). Cela ajouterait en effet au manquement essentiel une faute de plus : croire se rendre irréprochable en jouant de l'apparence là où l'intention fait défaut. Le « il faut » de l'amitié, comme celui de la politesse, c'est donc peu de dire qu'*il ne doit pas être de l'ordre du devoir*. Il ne doit même pas prendre la forme d'une règle, et surtout pas d'une règle rituelle. Dès qu'il se rendrait à la nécessité d'appliquer à un cas la généralité d'une prescription, le geste d'amitié ou de politesse se détruirait lui-même. Il serait vaincu, battu et rompu par la rigidité régulière de la règle, autrement dit de la norme. Axiome dont il ne faut pas davantage conclure qu'on n'accède à l'amitié ou à la politesse (par exemple en répondant à l'invitation,

voire à la demande ou à la question d'un ami) qu'en transgressant toute règle et en allant contre tout devoir. La contre-règle est encore une règle.

Un lecteur critique sera peut-être surpris de voir ici régulièrement associées l'amitié et la politesse, toutes deux distinguées, d'un seul trait, du comportement ritualisé. C'est qu'ici l'hypothèse concernerait, dans la politesse, dans la détermination aiguë de cette valeur, qu'elle soit ou non liée à telle ou telle tradition culturelle (occidentale ou non), ce qui enjoint de se porter au-delà de la règle, de la norme et donc du rite. La contradiction interne du concept de politesse, comme de tout concept normatif dont il serait l'exemple, c'est qu'il implique la règle et l'invention sans règle. Sa règle, c'est qu'on connaisse la règle mais ne s'y tienne jamais. Il est impoli d'être seulement poli, d'être poli par politesse. Nous avons donc ici une règle — et cette règle est récurrente, structurelle, générale, c'est-à-dire chaque fois singulière et exemplaire — qui commande d'agir de telle sorte qu'on n'agisse pas seulement par conformité

à la règle normative mais pas même, en vertu de ladite règle, par respect pour elle.

N'y allons pas par quatre chemins : il s'agit du concept de devoir, et de savoir si ou jusqu'à quel point on peut se fier à lui, à ce qu'il structure dans l'ordre de la culture, de la morale, de la politique, du droit, et même de l'économie (notamment quant au rapport entre la dette et le devoir³); c'est-à-dire si et jusqu'à quel point on peut se fier à ce que le concept de devoir ordonne dans tout discours responsable sur la décision responsable, dans tout discours, toute logique, toute rhétorique *de* la responsabilité. En parlant de discours responsable sur la responsabilité, nous *impliquons* déjà que le discours doive se soumettre lui-même aux normes ou à la loi dont il parle. Cette implication paraît inéluctable mais elle reste déroutante : que pourrait être la responsabilité, la qualité ou la vertu de responsabilité, d'un discours conséquent qui prétendrait démontrer qu'une responsabilité ne saurait jamais être prise sans équivoque et sans contradiction?

que l'auto-justification d'une décision est impossible et ne saurait, *a priori* et pour des raisons de structure, répondre absolument d'elle-même?

Nous venons de dire : « *n'y allons pas par quatre chemins* [locution française à peu près intraduisible qui invoque la croix ou le crucial, la croisée des voies, le quatre et la fourche du carrefour (*quadrifurcum*) pour dire : procédons directement, sans détour oblique, sans ruse et sans calcul] : *il s'agit du concept de [...] et de savoir si [...]* ». Que suppose un mot d'ordre aussi impératif? Qu'on puisse et qu'on doive aborder un concept ou un problème de front, de façon non oblique. Il y aurait un concept et un problème (de ceci ou de cela, du devoir, par exemple, peu importe pour l'instant), c'est-à-dire quelque chose de déterminable par un savoir (« il s'agit de savoir si ») et qui se trouve devant vous, là devant (*problema*), *in front of you*; d'où la nécessité d'aborder de front ou de face, de façon à la fois directe, frontale et capitale, ce qui se trouve devant vos yeux, votre bouche, vos mains (et non dans votre dos), là-devant comme

un *objet* pro-posé ou pré-posé, une question à traiter, un *sujet* proposé, donc, aussi bien (c'est-à-dire livré, offert : on offre en principe toujours par-devant, n'est-ce pas? en principe). À suivre la sémantique de *problema*, il s'agirait aussi d'un *ob-sujet avancé* comme une jetée ou comme le promontoire d'un cap⁴, une armure ou un vêtement de protection. *Problema* dit aussi, dans certains contextes, l'excuse mise en avant pour se dérober ou se disculper, mais encore autre chose qui nous intéresserait peut-être, ici, davantage : par métonymie, si l'on veut, *problema* peut en venir à désigner celui qui, comme on dit en français, sert de couverture en endossant la responsabilité d'un autre ou en se faisant passer pour l'autre, en parlant au nom de l'autre, celui qu'on met en avant ou derrière lequel on se dissimule. Pensons ici à la passion de Philoctète, à Ulysse l'oblique – et au tiers (*terstis*), à la fois témoin (*testis*) innocent, *acteur* – participant mais *acteur* aussi à qui on fait jouer un rôle, instrument et délégué agissant *par représentation*, à savoir l'enfant *problématique*, Néoptolème⁵. De ce

point de vue, la responsabilité serait *problématique* dans la mesure supplémentaire où elle pourrait être parfois, peut-être même toujours, celle que l'on prend non pour soi, *en son propre nom* et *devant l'autre* (définition métaphysique la plus classique de la responsabilité) mais celle qu'on doit prendre pour un autre, à la place, au nom de l'autre ou de soi comme autre, devant un autre autre, et un autre de l'autre, à savoir l'indéniable même de l'éthique. « Dans la mesure supplémentaire », disions-nous, mais nous devons aller plus loin : dans la mesure où la responsabilité non seulement ne déchoit pas mais surgit au contraire dans une structure elle-même supplémentaire. Elle s'exerce toujours en mon nom *comme* au nom de l'autre, et cela n'affecte en rien sa singularité. Celle-ci se pose et doit trembler dans l'équivoque et l'inassurancé exemplaire de ce « comme ».

Si l'expérience de la responsabilité ne se réduisait pas à celle du devoir ou de la dette; si le « répondre » de la responsabilité ne s'annonçait plus dans un concept dont il faudrait « savoir si... »;

si tout cela défait l'espace du *problème* et revenait non seulement en deçà de la forme *pro-positionnelle* de la réponse mais même en deçà de la forme « *question* » de la pensée ou du langage, alors ce qui ainsi n'est plus ou pas encore problématique ou questionnable, donc critique, à savoir de l'ordre de la décision judiciaire, nous ne pourrions plus, nous *ne devrions surtout pas* l'aborder de façon directe, frontale, *projective*, voire thétique ou thématique. Et ce « ne pas le faire », ce « ne devoir surtout pas » qui semble fausser compagnie au problème, au projet, à la question, au thème, à la thèse, à la critique, ce ne serait en rien un manquement fautif, une défaillance dans la rigueur logique ou démonstrative, bien au contraire (à supposer d'ailleurs que l'impératif de la rigueur, *stricto sensu*, de la plus *stricte* rigueur, soit à l'abri de toute question⁶). Si manquement il y avait, à la justice autant qu'à la lecture, il surviendrait plutôt du côté où l'on voudrait faire comparaître un tel « ne-pas-le-faire », « ne-devoir-surtout-pas-le-faire » devant quelque tribunal phi-

losophique ou moral, c'est-à-dire devant une instance à la fois critique et juridique. Exiger plus de frontalité, plus de thèse ou plus de thématisation, supposer qu'on a ici la mesure, rien ne paraît à la fois plus violent et plus naïf. Comment choisir entre l'économie ou la discrétion de l'*ellipse* dont on crédite une écriture, et une *a-thématicité*, une explicitation insuffisamment thématique dont on croit pouvoir accuser un philosophe?

II

Au lieu d'aborder la question ou le problème de front, directement, tout droit, ce qui serait sans doute impossible, inapproprié ou illégitime, devrions-nous procéder obliquement? Je l'ai souvent fait, en allant jusqu'à revendiquer l'obliquité sous son nom⁷, en l'avouant même, penseraient certains, comme un manquement au de-

voir puisqu'on associe souvent la figure de l'oblique au manque de franchise ou de droiture. C'est sans doute en pensant à cette fatalité, une tradition de l'oblique dans laquelle je me trouve en quelque sorte inscrit, que, pour m'inviter, m'encourager ou m'obliger à participer à ce volume, David Wood m'offre d'intituler ces quelques pages « L'offrande oblique » (*An oblique offering*). Il l'avait même imprimé d'avance sur le projet de la *Table of Contents* du manuscrit général avant que j'aie écrit une ligne de ce texte-ci⁸.

Saura-t-on jamais si cette « offrande » est la mienne ou la sienne?

Qui en prend la responsabilité?

Cette question est aussi grave et intraitable⁹ que la responsabilité du nom donné ou du nom porté, du nom qu'on reçoit ou du nom qu'on se donne. Les paradoxes infinis de ce qu'on appelle si tranquillement le narcissisme se profilent ici : supposez que X, quelque chose ou quelqu'un (une trace, une œuvre, une institution, un enfant) porte votre nom, c'est-à-dire votre titre. Traduction naïve ou fantasme courant : vous

avez donné votre nom à X, donc tout ce qui revient à X, de façon directe ou détournée, en ligne droite ou oblique, vous *revient*, comme un bénéfice pour votre narcissisme. Mais comme vous *n'êtes* pas votre nom ni votre titre et que, comme le nom ou le titre, X se passe justement fort bien de vous, et de votre vie, à savoir du lieu vers lequel quelque chose pourrait *revenir*, comme c'est là la définition et la possibilité même de toute trace, de tout nom et de tout titre, votre narcissisme est *a priori* frustré de ce dont il bénéficie ou espère bénéficier. Inversement, supposez que X ne veuille pas de votre nom ou de votre titre; supposez que, pour une raison ou une autre, X s'en affranchisse et se choisisse un autre nom, opérant une sorte de sevrage réitéré du sevrage originaire; alors votre narcissisme, doublement blessé, s'en trouvera *par là même* d'autant enrichi : ce qui porte, a porté, aura porté votre nom paraît assez libre, puissant, créateur et autonome pour vivre seul et se passer radicalement de vous et de votre nom. Il revient à votre nom, au secret de votre nom, de pou-

voir disparaître *en votre nom*. Et donc de ne pas revenir à soi, ce qui est la condition du don (par exemple du nom) mais aussi de toute expansion de soi, de toute augmentation de soi, de toute *auctoritas*. Dans les deux cas de cette même passion divisée, il est impossible de dissocier le plus grand bénéfice et la plus grande privation. Il est par conséquent impossible de construire un concept non contradictoire ou cohérent du narcissisme, et donc de donner un sens univoque au moi. Impossible de le parler ou de l'agir, comme « moi », et selon le mot de Baudelaire, « sans façon ». C'est le secret de l'arc ou de la corde instrumentale (*neura*) pour Philoctète, pour la passion selon Philoctète : l'enfant est le problème, toujours, voilà la vérité.

À la réflexion, l'*oblique* ne paraît pas offrir la meilleure figure pour toutes les démarches que j'ai tenté de qualifier ainsi. J'ai toujours été mal à mon aise avec ce mot que j'ai pourtant si souvent utilisé. Même si je l'ai fait de façon surtout négative, pour rompre plutôt que pour prescrire, pour éviter ou dire

qu'on devait éviter, que d'ailleurs on ne pouvait pas ne pas éviter l'affrontement ou la confrontation directe, l'abord immédiat. Aveu ou autocritique, donc : on devrait sourire à l'hypothèse de l'*hybris* la plus hyperbolique, à savoir l'hypothèse que tout ce « lecteur critique » (*Critical Reader*) serait en somme un « lecteur autocritique » (*autocritical reader*) (critique de soi, mais critique de qui au juste? À qui renverrait ici le réfléchi?), un lecteur qui se porte et s'emporte lui-même, n'ayant surtout plus besoin de « moi » pour cela, d'un moi qui lui-même n'aurait besoin de personne pour se poser toutes les questions ou s'opposer toutes les objections critiques qu'on voudra. (Dans la syntaxe de « X : un lecteur critique », il sera d'ailleurs toujours difficile de savoir qui est le lecteur de qui, qui le sujet, qui le texte, qui l'objet, et qui offre quoi – ou qui – à qui.) Ce qu'il faudrait critiquer dans l'oblique, aujourd'hui, c'est sans doute la figure géométrique, le compromis encore passé avec la primitivité du plan, de la ligne, de l'angle, de la diagonale et donc de

l'angle droit entre la verticale et l'horizontale. L'oblique reste le choix d'une stratégie encore fruste, obligée de parer au plus pressé, un calcul géométrique pour détourner au plus vite et l'abord frontal et la ligne droite : le plus court chemin présumé d'un point à un autre. Même sous sa forme rhétorique et dans cette figure de figure qu'on appelle l'*oratio obliqua*, ce déplacement paraît encore trop direct, linéaire, économique en somme, en connivence avec l'arc diagonal. (Allusion latérale au fait qu'un arc est parfois *tendu*, et encore à la passion de Philoctète; dire d'un arc qu'il est *tendu*, cela peut signifier, selon le contexte, que sa corde est raide et prête à propulser l'arme, à savoir la flèche meurtrière, ou qu'il est offert, donné, livré, transmis, *handed on, over to*). Oublions donc l'oblique.

Sera-ce une manière de ne pas répondre à l'invitation de David Wood et de tous ceux qu'il représente ici? Devais-je lui répondre? Allez savoir. Qu'est-ce qu'une invitation? Qu'est-ce que répondre à une invitation? À qui, à quoi cela revient-il? Une invitation

laisse libre, sans quoi elle devient contrainte. Elle ne devrait jamais sous-entendre : tu es obligé de venir, tu le dois, il le faut. Mais l'invitation doit être pressante, non indifférente. Elle ne devrait jamais sous-entendre : tu es libre de ne pas venir et si tu ne viens pas, tant pis, ça ne fait rien. Sans la pression de quelque désir — qui à la fois dit « viens » et laisse à l'autre, néanmoins, son absolue liberté —, l'invitation se retire aussitôt et devient inhospitalière. Elle doit donc se dédoubler et se redoubler à la fois, à la fois laisser libre et prendre en otage : coup double, coup redoublé. Une invitation est-elle possible? Nous venons d'entrevoir à quelles conditions il y en aurait, s'il y en a, mais même s'il y en a, se présente-t-elle jamais, en fait, comme telle, actuellement?

Ce que nous entrevoyons de l'invitation (mais aussi bien de l'appel en général) commande du même « coup » la logique de la réponse, de la réponse à l'invitation et de la réponse tout court. Quiconque médite la nécessité, la généalogie et donc aussi les limites du

concept de responsabilité ne peut manquer de se demander à un moment donné ce que « répondre » veut dire, et « *responsiveness* », mot précieux pour lequel je ne trouve pas de rigoureux équivalent en français. Et de se demander si « répondre » a un contraire qui consisterait, à en croire le sens commun, à ne pas répondre. Une décision est-elle possible au sujet du « répondre » et de la « *responsiveness* »?

On peut assister ou participer aujourd'hui, en des lieux très nombreux, à un sympathique et inquiétant effort : pour restaurer la morale et surtout pour rassurer ceux qui avaient de sérieux motifs de s'inquiéter à son sujet. Certains esprits ayant cru reconnaître dans « La » Déconstruction, comme s'il y en avait, qui fût une et la seule, une forme moderne d'immoralité, d'amoralité ou d'irresponsabilité (etc. : discours trop connu, usé mais inusable, n'insistons pas), d'autres, plus sérieux, moins pressés, mieux disposés envers Ladite Déconstruction, prétendent aujourd'hui le contraire. Ils décèlent des signes encourageants et de plus en plus nom-

breux (parfois, je dois l'avouer, dans certains de mes textes) qui viendraient témoigner d'une attention permanente, extrême, directe ou oblique, en tout cas de plus en plus intense, à ces choses qu'on croit pouvoir identifier sous les beaux noms de « éthique », « morale », « responsabilité », « sujet », etc. Avant de revenir à la non-réponse, il faudrait déclarer de la façon la plus directe que si l'on gardait le *sens* du devoir et de la responsabilité, il commanderait de rompre avec ces deux moralismes, avec ces deux restaurations de la morale, y compris, donc, avec cette re-moralisation de la déconstruction qui paraît naturellement plus engageante que ce à quoi elle s'oppose justement, mais qui risque à chaque instant de se rassurer pour rassurer l'autre et de favoriser le consensus d'un nouveau sommeil dogmatique. Et qu'on ne se presse pas de dire que c'est au nom d'une responsabilité *plus haute* et d'une exigence morale plus intraitable que l'on déclare son peu de goût, si inégal qu'il soit, pour ces deux moralismes. Sans doute est-ce toujours depuis l'affirmation d'un

certain excès que l'on peut soupçonner l'immoralité bien connue, voire l'hypocrisie dénégative des moralismes, mais rien ne permet d'assurer que les meilleurs noms ou les figures les plus justes pour cette affirmation soient l'éthique, la morale, la politique, la responsabilité, le sujet. D'ailleurs, serait-il moral et responsable d'agir moralement parce qu'on a le *sens*, justement (soulignons encore ce mot) du devoir et de la responsabilité? Évidemment non, ce serait trop facile et, justement, naturel, programmé par la nature : il est peu moral d'être moral (responsable, etc.) parce qu'on a le *sens* de la morale, de la hauteur de la loi, etc. (problème bien connu du « respect » de la loi morale, elle-même « cause » du respect au sens kantien, qui tient tout son intérêt du paradoxe inquiétant qu'il grave au cœur d'une morale incapable de rendre compte de l'inscription, justement, dans un affect (*Gefühl*) ou dans une sensibilité, de ce qui ne doit pas y être inscrit ou doit seulement enjoindre le sacrifice de tout ce qui n'obéirait qu'à cette pente sensible; on sait que le sacrifice et l'of-

frande sacrificielle sont au cœur de la morale kantienne, sous leur nom (*Opferung, Aufopferung*); cf., par exemple, *Critique de la raison pratique*, L. I, chap. III. Le sacrificable y est toujours de l'ordre du mobile sensible, de l'intérêt secrètement « pathologique » qu'il faut, dit Kant, « humilier » devant la loi morale; ce concept de l'offrande sacrificielle, donc du sacrifice en général, suppose tout l'appareil des distinctions « critiques » du kantisme : sensible/intelligible, passivité/spontanéité, *intuitus derivativus/intuitus originarius*, etc.; il en va de même pour le concept de *passion*; ce qui se cherche ici, la passion selon moi, ce serait un concept non « pathologique », au sens kantien, de la passion).

Tout cela, donc, reste encore ouvert, suspendu, indécié, questionnable au-delà même de la question, voire, pour se servir d'une autre figure, absolument aporétique. Qu'est-ce que l'éthicité de l'éthique? la moralité de la morale? Qu'est-ce que la responsabilité? Qu'est-ce que le « qu'est-ce que? » dans ce cas? etc. Ces questions sont toujours ur-

gentes. D'une certaine manière, elles doivent rester urgentes et sans réponse, en tout cas sans réponse générale et réglée, sans réponse autre que celle qui se lie singulièrement, chaque fois, à l'événement d'une décision sans règle et sans volonté au cours d'une nouvelle épreuve de l'indécidable. Qu'on ne se hâte pas de dire que ces questions ou ces propositions sont *déjà* inspirées par un souci qu'on peut à bon droit appeler éthique, moral, responsable, etc. Certes, à parler ainsi (« Qu'on ne se hâte pas..., etc. »), on donne des armes aux fonctionnaires de l'anti-déconstruction, mais, à tout prendre, n'est-ce pas préférable à la constitution d'une euphorie consensuelle ou, pis, d'une communauté de déconstructionnistes rassurants, rassurés, réconciliés avec le monde dans la certitude éthique, la bonne conscience, la satisfaction du service rendu et la conscience du devoir accompli (ou, plus héroïquement encore, à accomplir)?

La non-réponse donc. Évidemment, on pourra toujours dire, et on aura raison, que la non-réponse est une

réponse. On a toujours, on devrait toujours avoir le droit de ne pas répondre, et cette liberté fait partie de la responsabilité même, à savoir de la liberté qu'on croit toujours devoir y associer. On doit toujours être libre de ne pas répondre à un appel ou à une invitation – et il est bon de le rappeler, de se rappeler à l'essence de cette liberté. Ceux qui pensent que la responsabilité ou le sens de la responsabilité est une bonne chose, une première vertu, voire le Bien même, sont pourtant convaincus qu'il faut toujours répondre (de soi, à l'autre, devant l'autre ou devant la loi) et que d'ailleurs une non-réponse est toujours une modalité déterminée dans l'espace ouvert par une inéluctable responsabilité. N'y aurait-il donc rien d'autre à dire de la non-réponse? Sur elle ou à son sujet, sinon en sa faveur?

Hâtons le pas et, pour tenter de convaincre plus vite, prenons un exemple, qu'il vaille ou non pour la loi. Quel exemple? Celui-ci. Et bien sûr, quand je dis cet exemple-ci, je dis

déjà plus et autre chose, je dis quelque chose qui déborde le *tode ti*, le ceci de l'exemple. L'exemple même, en tant que tel, déborde sa singularité autant que son identité. C'est pourquoi il n'y a pas d'exemple alors même qu'il n'y a que cela, j'y ai trop souvent insisté, sans doute, sur des exemples divers. L'exemplarité de l'exemple n'est évidemment jamais l'exemplarité de l'exemple. À ce très vieux jeu d'enfant dans lequel se prennent tous les discours, philosophiques ou non, qui ont jamais pu intéresser les déconstructions, nous n'aurons jamais la certitude de mettre fin, même par la fiction performative qui consiste à dire, en relançant le jeu, « prenons cet exemple-ci, justement ».

Si, par exemple, je réponds à l'invitation qui m'est faite de répondre aux textes ici rassemblés et qui me font l'honneur ou l'amitié de marquer quelque intérêt pour certaines de mes publications antérieures, ne vais-je pas accumuler les fautes et donc me conduire de façon irresponsable en prenant les mauvaises responsabilités? Quelles fautes?

1. D'abord de confirmer une situation, d'y souscrire et de faire comme si je me trouvais à mon aise en un lieu aussi étrange, comme si je trouvais au fond normal ou naturel de prendre ici la parole, comme si nous étions à table, au milieu de douze personnes qui parlent en somme de « moi » ou s'adressent à « moi ». « Moi », qui suis à la fois un douzième en tant que je fais partie du groupe, l'un parmi d'autres, mais aussi, déjà, ainsi dédoublé ou redoublé, le treizième en tant que je ne suis pas un exemple parmi d'autres dans la série des douze, de quoi aurais-je l'air si je prétendais répondre à tous ces hommes et à cette femme en même temps, si je prétendais *commencer par répondre*, négligeant ainsi la stratégie si savante et si singulière, si généreuse et si peu complaisante à la fois, tellement surdéterminée, de chacun de ces onze ou douze discours? À parler le dernier, à la fois en conclusion et en introduction, en douzième ou treizième lieu, ne vais-je pas prendre le risque insensé et l'attitude odieuse qui consisteraient à traiter tous ces penseurs

comme des disciples, voire des apôtres parmi lesquels certains seraient préférés de moi, d'autres de méchants traîtres en puissance? Qui serait ici Judas? Que doit faire quelqu'un qui ne veut être et qui se sait n'être (mais comment être sûr de ces choses-là et comment se soustraire à ces matrices?) ni un apôtre (*apostolos*, un envoyé de Dieu), ni Jésus, ni Judas? Car le soupçon m'est venu un peu tard, à compter le nombre des participants réunis, juste douze (qui attendait-on encore?), puis à remarquer les mots de « *oblique offering* » et de « *passion* » dans sa lettre, que David Wood était peut-être le metteur en scène pervers d'un mystère – et qu'en effet l'« *oblique offering* » qui n'était pas moins la sienne que la mienne avait un goût ironiquement, sarcastiquement eucharistique (aucun végétarien – j'en connais au moins deux parmi les convives – ne pourra jamais rompre avec la sublimité du cannibalisme mystique) : le « ceci est mon corps, il vous est donné, gardez-le en souvenir de moi », n'est-ce pas le don le plus oblique? N'est-ce pas ce que j'ai commenté à longueur

d'année dans *Glas* ou dans de récents séminaires sur le « manger-l'autre » et la « rhétorique du cannibalisme »? Raisons de plus pour ne pas répondre. Ceci n'est pas une Cène et l'ironique amitié qui nous rassemble consiste à le savoir, tout en louchant d'un « *squinty eye* » vers ce cannibalisme en-deuillé.

2. Si je répondais en effet, je me mettrais dans la situation de quelqu'un qui se sent *capable de répondre* : il a réponse à tout, il se présume en mesure de répondre à chacun, à chaque question, à chaque objection ou critique; il ne voit pas que chacun des textes ici rassemblés a sa force, sa logique, sa stratégie singulière, qu'il faudrait tout relire, reconstituer l'œuvre et le trajet, les motifs et les arguments de chacun, la tradition discursive et les nombreux textes mis en œuvre, etc. Prétendre faire tout cela, et le faire en quelques pages, relèverait d'une *hybris* et d'une naïveté sans fond – et d'abord d'un manque de respect flagrant pour le discours, le travail et l'offrande de

l'autre. Raisons de plus pour ne pas répondre.

3. Nous entrevoyons à partir de ces deux arguments qu'une certaine *non-réponse* peut témoigner de cette politesse (sans règle) dont nous parlions plus haut, et finalement du respect d'autrui, c'est-à-dire aussi d'une exigence de responsabilité. On dira peut-être que cette non-réponse est la meilleure réponse, qu'elle est encore une réponse et un signe de responsabilité. Peut-être. Attendons encore. En tout cas, on pense à cet orgueil, à cette complaisance, à cette assurance élémentaire qu'il y aurait à répondre quand la bonne éducation enseigne aux enfants qu'ils ne doivent pas « répondre » (en tout cas dans le sens et la tradition des manières françaises), au moment où les grandes personnes s'adressent à eux, leur font des reproches ou des critiques, en tout cas ne leur posent pas de question.

4. La présomptueuse outrecuidance dont *ne se délivrera jamais aucune réponse* ne tient pas seulement à ce qu'elle pré-

tend se mesurer au discours de l'autre, le situer, le comprendre, voire le circonscrire en répondant ainsi à l'autre et devant l'autre. Le répondeur suppose avec autant de légèreté ou d'arrogance qu'il peut répondre à l'autre et devant l'autre parce que d'abord il est capable de répondre de soi et de tout ce qu'il a pu faire, dire ou écrire. Répondre de soi, ce serait ici présumer savoir tout ce qu'on a pu faire, dire ou écrire, le rassembler dans une synthèse significative et cohérente, le signer d'un seul et même sceau (quels que soient le genre, le lieu ou la date, la forme discursive, la stratégie contextuelle, etc.), poser que le même « je pense » accompagne toutes « mes » représentations qui forment elles-mêmes un tissu systématique, homogène et subjectivable de « thèses », de « thèmes », d'« objets », de « récits », de « critiques » ou d'« évaluations » dont quelque « je » aurait la mémoire totale et intacte, connaîtrait toutes les prémisses et toutes les conséquences, etc.; ce serait aussi présumer que la déconstruction est du même ordre que la critique dont elle

déconstruit justement et le concept et l'histoire. Autant de naïvetés dogmatiques qu'on ne découragera jamais, certes, mais raisons de plus pour ne pas répondre, pour ne pas faire comme si on pouvait répondre à l'autre, devant l'autre, et de soi. On répliquera : certes, mais alors cette non-réponse est encore une réponse, la plus polie, la plus modeste, la plus vigilante, la plus respectueuse – et d'autrui et de la vérité. Cette non-réponse serait encore une forme respectable de politesse et de respect, une forme responsable de l'exercice vigilant de la responsabilité. En tout cas, cela confirmerait qu'on ne peut pas ou qu'on ne doit pas ne pas répondre. On ne peut pas, on ne doit pas ne rien répondre. Le devoir et le pouvoir sont ici étrangement co-impliqués. Peut-être. Attendons encore.

À suivre les quatre arguments précédents, j'évitais des fautes (fautes de politesse, fautes morales, etc.) en ne répondant pas, en répondant elliptiquement, en répondant obliquement. Je me serais dit : il vaut mieux, il est plus juste, il est plus décent, plus moral

aussi, de ne pas répondre, plus respectueux de l'autre, plus responsable devant l'impératif de la pensée critique, hypercritique et surtout « déconstructive » qui exige de céder le moins possible aux dogmes et aux présuppositions. Mais voilà, si je suivais toutes ces bonnes raisons, et si, croyant encore que cette non-réponse est la meilleure réponse, je décidais de ne pas répondre, alors je courrais des risques encore pires.

Lesquels?

1. D'abord, première injure ou injustice, sembler ne pas prendre suffisamment au sérieux les personnes et les textes qui sont ici offerts, témoigner à leur égard d'une ingratitude inadmissible et d'une indifférence coupable.

2. Ensuite, exploiter les « bonnes raisons » de ne pas répondre pour faire un usage encore stratégique du silence : car il y a un art de la non-réponse ou de la réponse différée qui est une rhétorique de la guerre, une ruse polémique. Le silence poli peut devenir l'arme la plus insolente et l'ironie la plus mor-

dante. Sous prétexte d'attendre d'avoir relu, médité, travaillé pour commencer à répondre sérieusement (ce qui sera en effet nécessaire et pourrait demander une éternité), la non-réponse comme réponse ajournée ou comme réponse évasive, voire absolument elliptique, peut toujours mettre confortablement à l'abri de toute objection. Et sous prétexte de ne pas se sentir capable de répondre à l'autre et *de soi*, ne mine-t-on pas, théoriquement et pratiquement, le concept de responsabilité, en vérité l'essence même du *socius*?

3. À justifier sa non-réponse par tous ces arguments, on se réfère encore à des règles, à des normes générales, on manque donc au principe de politesse et de responsabilité que nous rappelions plus haut : ne jamais se croire quitte d'aucune dette et pour cela ne jamais agir simplement selon une règle, conformément au devoir ni même *par devoir*, encore moins « par politesse ». Rien ne serait plus immoral et plus impoli.

4. Rien ne serait pire que de substituer à une réponse insuffisante, certes, mais témoignant encore d'un effort sincère, modeste, fini, résigné, un interminable discours. Celui-ci feindrait d'offrir, à la place d'une réponse ou d'une non-réponse, un performatif plus ou moins performant et plus ou moins méta-linguistique sur toutes ces questions, non-questions ou non-réponses. Une telle opération s'exposerait aux critiques les plus justifiées, elle offrirait son corps, elle livrerait, comme en sacrifice, le corps le plus vulnérable aux coups les plus justes. Car elle souffrirait d'un *double* défaut, elle accumulerait deux fautes apparemment contradictoires : 1. la prétention de maîtrise ou de survol (méta-linguistique, méta-logique, méta-métaphysique, etc.) et 2. le devenir-œuvre d'art (performance ou performatif littéraire, fiction, œuvre), jeu esthétisant d'un discours dont on attendait une réponse sérieuse, pensante ou philosophique.

III

Alors que faire? Il est impossible ici de répondre. Il est impossible de répondre à cette question sur la réponse. Il est impossible de répondre à la question par laquelle nous nous demandons précisément s'il faut répondre ou ne pas répondre, si c'est nécessaire, possible ou impossible. Cette aporie sans fin nous immobilise parce qu'elle nous lie doublement (je dois et je ne dois pas, je dois ne pas, c'est nécessaire et impossible, etc.). En un même lieu, sur le même dispositif, voici les deux mains liées ou clouées. Que faire? Mais aussi que se passe-t-il puisque cela n'empêche pas de parler, de continuer à décrire la situation, de tenter de se faire entendre? De quelle nature est ce langage, puisque déjà il n'appartient plus, plus simplement, ni à la question ni à la réponse dont nous venons, et dont nous sommes

encore en train, de vérifier les limites? En quoi consiste cette vérification qui ne va jamais sans quelque sacrifice? Appellera-t-on cela un témoignage, en un sens que n'épuiserait ni le martyr, ni l'attestation, ni le testament? Et à condition que, comme tout témoignage, cela ne soit jamais réductible, précisément, à la vérification, à la preuve ou à la démonstration, en un mot au savoir?

Entre autres choses, pour revenir au début de la scène, nous vérifions bien que l'analyste, celui à qui nous avons donné ce nom, ne peut plus décrire ou objectiver le déroulement programmé d'un rite, encore moins d'une offrande sacrificielle. Personne n'a voulu jouer le rôle du sacrificable ou du sacrificateur, tous les *agents* (prêtres, victimes, participants, spectateurs, lecteurs) non seulement *refusent d'agir* mais même s'ils voulaient faire les gestes prescrits, ils se trouveraient arrêtés devant des ordres contradictoires. Et ce n'est pas seulement une socialité religieuse qui se trouve ainsi menacée dans son identité, c'est une socialité philosophique, en tant

qu'elle suppose l'ordre (de préférence circulaire) de l'appel, de la question et de la réponse. Certains diront que c'est le principe même de la communauté qui se voit ainsi exposé à la disruption. D'autres diront que la menace de disruption ne menace rien, qu'elle a toujours été l'origine institutive ou constitutive du lien religieux ou philosophique, du lien social en général : la communauté vit ou se nourrit de cette vulnérabilité, et c'est bien ainsi. Si l'analyste, en effet, trouve des limites à son travail d'objectivation scientifique, c'est bien normal : il est partie prenante du processus qu'il voudrait analyser, il peut virtuellement y jouer (c'est-à-dire aussi y mimer¹⁰) tous les rôles. Cette limite donne positivement la condition de son intelligence, de sa lecture, de ses interprétations. Mais quelle serait la condition de cette condition? C'est que le *lecteur critique* lui-même se trouve *a priori* et sans fin exposé à quelque *lecture critique*.

Qu'est-ce qui peut échapper à cette vérification sacrificielle et assure ainsi l'espace même de *ce discours-ci*, par

exemple? Aucune question, aucune réponse, aucune responsabilité. Disons qu'il y a là un secret. Témoignons : *il y a là du secret*. Nous en resterons à ce point pour aujourd'hui, mais non sans quelque exercice d'allure apophasique sur l'essence et l'existence d'un tel secret. L'apophasique ne relève pas ici nécessairement de la théologie négative, même s'il la rend aussi possible. Et ce que nous tentons de mettre à l'épreuve, c'est la possibilité, en vérité l'impossibilité pour un témoignage quelconque de s'assurer de lui-même en s'énonçant sous cette forme et dans cette grammaire : « Témoignons que... »

Nous témoignons d'un secret sans contenu, sans contenu séparable de son expérience performative, de son tracé performatif (nous ne dirons pas de son *énonciation* performative ou de son *argumentation propositionnelle*; et nous gardons en réserve bien des questions sur la performativité en général).

Disons donc : *il y a là du secret*. Il ne s'agirait pas d'un secret technique ou artistique réservé à quelqu'un — ou

à quelques-uns, tels un style, une ruse, la signature du talent ou la marque de génie, ce savoir-faire qu'on croit incommunicable, intransmissible, inen-seignable, inimitable. Il ne s'agirait pas même de ce secret psycho-physique, art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont parle Kant à propos du schématisme transcendantal et de l'imagination (*eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*).

Il y a là du secret. Il ne s'agirait pas d'un secret comme représentation dissimulée par un sujet conscient, ni davantage du contenu d'une représentation inconsciente, quelque mobile secret ou *mystérieux* que le moraliste¹¹ ou le psychanalyste auraient l'art de détecter, autrement dit de dé-mystifier. Ce secret ne serait même pas de l'ordre de la subjectivité absolue, selon le sens peu orthodoxe, au regard d'une histoire de la métaphysique, que Kierkegaard accorde à l'*existence* et à tout ce qui résiste au concept ou déjoue le système, autant que la dialectique hégélienne. Ce secret n'appartiendrait à aucun des stades (es-

thétique, éthique, religieux *a* ou *b*) que distingue Kierkegaard. Il ne serait ni sacré ni profane.

Il y a là du secret. Mais à tenir compte de ce que nous venons de suggérer, l'être-là du secret ne relève pas plus du privé que du public. Ce n'est pas une intériorité privée qu'on aurait à dévoiler, à confesser, à déclarer, c'est-à-dire dont on aurait à répondre en rendant des comptes et en thématissant au grand jour. Qui jamais évaluerait le juste degré d'une thématisation pour la juger enfin suffisante? Et y a-t-il pire violence que celle qui consiste à requérir la réponse, à exiger qu'on *rende compte* de tout, et du reste, *thématiquement* de préférence? Car ce secret n'est pas phénoménalisable. Ni phénoménal ni nouménal. Pas plus que la religion, sachons-le, la philosophie, la morale, la politique ou le droit ne peuvent accepter le respect inconditionnel de ce secret. Ces instances sont constituées comme instances propres à demander des comptes, c'est-à-dire des réponses, des responsabilités assumées. Sans doute admettent-elles par-

fois des secrets conditionnels (le secret de la confession, le secret professionnel, le secret militaire, le secret de fabrication, le secret d'État). Mais le *droit au secret*, dans tous ces cas, est un droit conditionnel. Car le secret y est partageable, et limité par des conditions données. Le secret devient simplement un *problème*. Il peut et doit être déclaré dans d'autres conditions. Partout où une réponse et une responsabilité sont requises, le droit au secret devient conditionnel. Il n'y a pas de secret, seulement du problème pour ces savoirs que sont à cet égard non seulement la philosophie et la science et la technique, mais aussi bien la religion, la morale, la politique et le droit.

Il y a du secret. Il ne relève ni de ce à quoi *initie* ou de ce que *révèle* une religion révélée (à savoir un mystère de la passion), ni d'une docte ignorance (dans une confrérie chrétienne pratiquant une sorte de théologie négative) ni du contenu initiatique d'une doctrine ésotérique (par exemple dans une communauté pythagoricienne, platonni-

cienne ou néo-platonicienne). En tout cas, il ne s'y réduit pas puisqu'il les rend possibles. Le secret n'est pas mystique.

Il y a du secret. Mais il ne se dissimule pas. Hétérogène au caché, à l'obscur, au nocturne, à l'invisible, au dissimulable, voire au non-manifeste en général, il n'est pas dévoilable. Il reste inviolable même quand on croit l'avoir révélé. Non qu'il se cache à jamais dans une crypte indéchiffrable ou derrière un voile absolu. Simplement il excède le jeu du voilement/dévoilement : dissimulation/révélation, nuit/jour, oubli/anamnèse, terre/ciel, etc. Il n'appartient donc pas à la vérité, ni à la vérité comme *homoiosis* ou adéquation, ni à la vérité comme mémoire (*Mnemosynè, altheia*), ni à la vérité donnée, ni à la vérité promise, ni à la vérité inaccessible. Sa non-phénoménalité est sans rapport, même négatif, avec la phénoménalité. Sa réserve n'est plus de l'ordre de l'intimité qu'on aime à dire secrète, de ce tout proche ou très propre qui aspire ou inspire tant de discours pro-

fonds (le *Geheimnis* ou, plus riche encore, l'inépuisable *Unheimliche*).

Bien sûr, on pourrait dire ce secret sous d'autres noms, qu'on les trouve ou qu'on les lui donne. D'ailleurs cela arrive à chaque instant. Il reste secret sous tous les noms et c'est son irréductibilité au nom même qui le fait secret, même quand on *fait la vérité* à son sujet, selon l'expression si originale d'Augustin. Le secret, c'est qu'on l'appelle ici secret, le mettant pour une fois en rapport avec tous les secrets qui portent le même nom mais ne se réduisent pas à lui. Le secret, ce serait aussi l'homonymie, non pas tant une ressource cachée de l'homonymie, mais la possibilité fonctionnelle de l'homonymie ou de la *mimesis*.

Il y a du secret. On peut toujours en parler, cela ne suffit pas à le rompre. On peut en parler à l'infini, raconter des histoires à son sujet, dire tous les discours qu'il met en œuvre et les histoires qu'il déchaîne ou enchaîne, car le secret fait souvent penser à des histoires secrètes et il en donne même le goût. Et le secret restera secret, muet, impas-

sible comme la *kbôra*, comme *Kbôra*, étranger à toute histoire, aussi bien au sens de *Geschichte* ou de *res gestae* que de savoir et de récit historique (*epistémè*, *historia rerum gestarum*), à toute périodisation, à toute épochalisation. Il se tait, non pour garder une parole en réserve ou en retrait, mais parce qu'il reste étranger à la parole, sans même qu'on puisse dire, syntagme distingué, « le secret, c'est ce qui est, dans la parole, étranger à la parole ». Il n'est pas plus dans la parole qu'étranger à la parole. Il ne répond pas à la parole, il ne dit pas « Moi, le secret », il ne correspond pas, il ne répond pas : ni de lui, ni à personne, ni devant qui ou devant quoi que ce soit. Non-réponse absolue à laquelle on ne saurait même demander des comptes ou des acomptes, accorder des décharges, des excuses ou des « discounts », autant de ruses, toujours, pour l'entraîner dans un *procès* philosophique, éthique, politique, juridique, etc. Le secret ne donne lieu à aucun procès. Ce n'est même pas un « effet de secret ». Il peut y donner lieu en apparence (il le fait même toujours),

il peut s'y prêter, mais il ne s'y rend jamais. L'éthique de la discussion peut toujours ne pas le respecter (elle lui doit le respect, même si cela paraît difficile ou contradictoire, car le secret est intraitable), mais elle ne le réduira jamais. D'ailleurs aucune discussion ne s'ouvrirait ni ne se développerait sans lui. Et qu'on le respecte ou non, le secret impassiblement se tient là, à distance, hors d'atteinte. En quoi on ne peut pas ne pas le respecter, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non.

Là il n'y a plus le temps, ni la place.

Une confiance pour finir. Peut-être ai-je seulement voulu confier ou confirmer mon goût (probablement inconditionnel) pour la littérature, plus précisément pour l'écriture littéraire. Non que j'aime la littérature en général ni que je la préfère à quoi que ce soit, et par exemple, comme le pensent souvent ceux qui ne discernent finalement ni l'une ni l'autre, à la philosophie. Non que je veuille tout y réduire, et surtout pas la philosophie. La littérature, je m'en

passe au fond, et en fait, assez facilement. Si je devais me retirer sur une île, ce sont au fond des livres d'histoire, des mémoires que j'emporterais sans doute avec moi, et que je lirais à ma manière, peut-être pour en faire de la littérature, à moins que ce ne soit l'inverse, et ce serait vrai des autres livres (art, philosophie, religion, sciences humaines ou naturelles, droit, etc.). Mais si, sans aimer la littérature en général et pour elle-même, j'aime quelque chose *en elle* qui ne se réduise surtout pas à quelque qualité esthétique, à quelque source de jouissance formelle, ce serait *au lieu du secret*. Au lieu d'un secret absolu. Là serait la passion. Il n'y a pas de passion sans secret, ce secret-ci, mais pas de secret sans cette passion. *Au lieu du secret* : là où pourtant tout est dit et où le reste n'est rien — que le reste, pas même de la littérature.

Il m'est souvent arrivé d'insister sur la nécessité de distinguer entre la littérature et les belles-lettres ou la poésie. La littérature est une invention moderne, elle s'inscrit dans des conventions

et des institutions qui, pour n'en retenir que ce trait, lui assurent en principe le *droit de tout dire*. La littérature lie ainsi son destin à une certaine non-censure, à l'espace de la liberté démocratique (liberté de la presse, liberté d'opinion, etc.). Pas de démocratie sans littérature, pas de littérature sans démocratie. On peut toujours ne vouloir ni de celle-ci ni de celle-là, et l'on ne se prive pas de s'en passer sous tous les régimes; on peut ne pas les considérer, ni l'une ni l'autre, comme des biens inconditionnels et des droits indispensables. Mais on ne peut, en aucun cas, les dissocier l'une de l'autre. Aucune analyse n'en serait capable. Et chaque fois qu'une œuvre littéraire est censurée, la démocratie est en danger, tout le monde en est d'accord. La possibilité de la littérature, l'autorisation qu'une société lui accorde, la levée de la suspicion ou de la terreur à son endroit, tout cela va de pair — politiquement — avec le droit illimité de poser toutes les questions, de suspecter tous les dogmatismes, d'analyser toutes les présuppositions, fussent-elles celles

de l'éthique ou de la politique de responsabilité.

Mais cette autorisation de tout dire constitue paradoxalement l'auteur en auteur non responsable devant quiconque, pas même devant soi, de ce que disent et font, par exemple, les personnes ou les personnages de ses œuvres, donc de ce qu'il est censé avoir écrit lui-même. Et ces « voix » parlent, laissent ou font venir – même dans les littératures sans personne et sans personnage. Cette autorisation de tout dire (qui va pourtant de pair avec la démocratie comme hyper-responsabilisation apparente du « sujet ») reconnaît un droit à la non-réponse absolue, là où il ne saurait être question de répondre, de pouvoir ou de devoir répondre. Cette non-réponse est plus originale et plus secrète, parce qu'elle leur est au fond hétérogène, que les modalités du pouvoir et du devoir. Il y a là une condition hyperbolique de la démocratie qui semble contredire un certain concept déterminé et historiquement limité de ladite démocratie, celui qui la lie au concept de sujet calculable,

comptable, imputable, responsable et devant – répondre, devant – dire la vérité, devant témoigner selon la foi jurée (« toute la vérité, rien que la vérité »), devant la loi, devant dévoiler le secret, à l'exception de certaines situations déterminables et réglées par la loi (confession, secret professionnel du médecin, du psychanalyste ou de l'avocat, secret de la Défense nationale ou secret d'État en général, secret de fabrication, etc.). Cette contradiction indique aussi la tâche (tâche de la pensée, tâche aussi théorico-pratique) pour toute démocratie à venir.

Il y a dans la littérature, dans le secret *exemplaire* de la littérature, une chance de tout dire sans toucher au secret. Quand toutes les hypothèses sont permises, sans fond et à l'infini, sur le sens d'un texte ou les intentions finales d'un auteur dont la personne n'est pas plus représentée que non représentée par un personnage ou par un narrateur¹², par une phrase poétique ou fictionnelle qui se détachent de leur source présumée et restent ainsi *au secret*, quand il n'y a même plus de sens à décider d'un secret

derrière la surface d'une manifestation textuelle (et c'est cette situation que j'appelle texte ou trace), quand c'est l'appel de ce secret qui pourtant renvoie à l'autre ou à autre chose, quand c'est cela même qui tient notre passion en haleine et nous tient à l'autre, alors le secret nous passionne. Même s'il n'y en a pas, s'il n'existe pas, caché derrière quoi que ce soit. Même si le secret n'est pas secret, même s'il n'y a jamais eu un secret, un seul secret. Pas un.

Peut-on jamais en finir avec l'obliquité? Le secret, s'il y en a, ne se cache pas au détour d'un angle, il ne s'expose pas à une double vue ou à un regard louche. Il ne se voit pas, tout simplement. Pas plus qu'un mot. Dès qu'il y a du mot, et cela peut se dire de la trace en général, et de la chance qu'elle est, l'intuition directe, elle, n'a plus aucune chance. On peut dénoncer, nous venons de le faire, le mot « oblique », on ne peut dénier l'indirection destinerrante dès qu'il y a de la trace. Ou, si vous préférez, on ne peut que la dénier.

On peut toujours arraisonner le se-

cret, lui faire dire des choses, donner à croire qu'il y en a là où il n'y en a pas. On peut mentir, tromper, séduire en se servant de lui. On peut jouer du secret comme d'un simulacre, d'un leurre ou d'un stratagème de plus. Comme d'un « effet ». On peut l'alléguer comme une imprenable ressource. On peut tenter ainsi de s'assurer un pouvoir phantasmatique sur l'autre. Cela se produit tous les jours. Mais ce simulacre même témoigne encore d'une possibilité qui le dépasse. Elle ne le dépasse pas vers quelque communauté idéale, plutôt vers une solitude sans aucune commune mesure avec celle d'un sujet isolé, d'un solipsisme de l'*ego* dont la sphère d'appartenance (*Eigentlichkeit*) donnerait lieu à quelque appréhension analogique de l'*alter ego* et à quelque genèse constituante de l'intersubjectivité (Husserl), ou avec celle d'une *Jemeinigkeit* du *Dasein* dont la solitude, nous dit Heidegger, est encore une modalité du *Mitsein*. La solitude, l'autre nom du secret dont témoigne encore le simulacre, n'est ni de la conscience, ni du sujet, ni du *Dasein*, pas même du *Dasein* en son

pouvoir-être authentique, dont Heidegger analyse le témoignage ou l'attestation (*Bezeugung*, cf. *Sein und Zeit*, § 54 et suiv.). Elle les rend possibles, mais ce qu'elle rend possible ne met pas fin au secret. Celui-ci ne se laisse pas emporter ni recouvrir par le rapport à l'autre, par l'être-avec ou par aucune forme de « lien social ». Même s'il les rend possibles, il n'y répond pas, il est ce qui ne répond pas. Aucune *responsiveness*. Appellera-t-on cela la mort? La mort donnée? La mort reçue? Je ne vois aucune raison de ne pas appeler cela la vie, l'existence, la trace. Et ce n'est pas le contraire.

Dès lors, si le simulacre témoigne encore d'une possibilité qui le dépasse, ce dépassement reste, il (est) *le reste*, *il le reste*, même si justement l'on ne peut se fier ici à aucun témoin déterminable, ni encore à aucune valeur assurée du témoignage, autrement dit, comme le nom l'indique, à l'histoire d'aucun *martyre* (*martyria*). Car on ne réconciliera jamais, c'est impossible et il ne le faut pas, la valeur d'un témoignage avec celle du savoir ou de la certitude. On

ne réduira jamais, c'est impossible et il ne le faut pas, l'une à l'autre.

Voilà qui reste, selon moi, la solitude absolue d'une passion sans martyr.

juillet 1991

Notes

1. Que suggère en effet le narrateur au sujet de l'analyse et de l'analyste dans *La Lettre volée* mais surtout dans les premières pages du *Double assassinat dans la rue Morgue*? Pour conférer sa plus grande acuité au concept *non régulier* de l'analyste, il donne à penser que ce dernier devrait se porter au-delà du calcul, et même au-delà de la règle : « Car, en somme, tout calcul n'est pas en soi une analyse [...] c'est dans les cas situés au-delà de la règle que le talent de l'analyste se manifeste; il fait *en silence* [*in silence*, je souligne, J. D.] une foule d'observations et de déductions. Ses partenaires en font peut-être autant [...] on verra que l'homme ingénieux est toujours plein d'imaginative, et que l'homme *vraiment* imaginatif n'est jamais autre chose qu'un analyste. » (Trad. Baudelaire, Bibliothèque de la Pléiade, Y.-G. Le Dantec (dir.), p. 7-10 [** Yet to calculate is not in itself to analyze. [...] But it is in matters beyond the limits of mere rules that the skill of the analyst is evinced. He makes, in silence, a host of observations and inferences. So, perhaps do his companions. [...] It will be found, in fact, that the ingenious are always fanciful, and the truly imaginative never otherwise than analytic* »].) Dans *La Lettre volée*, Dupin cite Chamfort et dénonce comme une « sottise » la *conven-*

tion selon laquelle la raison mathématique serait « la raison par excellence [the reason par excellence] », et comme une « tricherie scientifique » proprement française l'application du terme « analyse » aux seules « opérations algébriques ». Notons déjà, puisque ce sera notre thème, que ces échanges entre le narrateur et Dupin ont lieu *en secret*, dans un « lieu secret ». Comme eux, avec eux, nous sommes « au secret », comme on dit en français, et « dans le secret », ce qui ne veut pas dire que nous sachions quoi que ce soit. C'est du moins, et précisément, ce que (nous) dit, sous une forme écrite et publiée par Poe, le narrateur : deux fois le secret est dit (l'adresse donnée, même : « *obscur cabinet de lecture de la rue Montmartre* » [« *at an obscure library in the rue Montmartre* »] puis « *une partie reculée et solitaire du faubourg Saint-Germain* » [« *in a retired and desolate portion of the Faubourg St. Germain* »] puis « *rue Dunôt, n° 33* » [« *in his little back library, or book-closet, n° 33, Rue Dunôt, Faubourg St. Germain* »]) sans que pour autant le même secret soit jamais en rien entamé. Et cela parce qu'il s'agit de trace, et dans la trace de discours, et dans le discours d'inscription, de transcription ou, si on veut suivre la convention, d'écrit et dans l'écrit de littérature, et dans la littérature de fiction, et dans la fiction de narration, et placée dans la bouche d'un narrateur auquel, pour toutes ces raisons accumulées, rien ne nous oblige à faire crédit. Qu'un secret puisse être déclaré sans être dévoilé, autrement dit que le secret soit manifeste, voilà ce qu'il y a (*es gibt*) et restera toujours à traduire, ici même, etc.

2. « Je fus profondément intéressé par sa petite histoire de famille, qu'il me raconta minutieusement avec cette candeur et cet abandon – ce sans-*façon* du moi, – qui est le propre de tout Français quand il

parle de ses propres affaires. » (OC, trad., p. 11.) (« *I was deeply interested in the little family history which he detailed to me with all the candor which a Frenchman indulges whenever mere self is the theme* ».) Suffit-il de parler français, d'avoir appris à parler français, d'être ou d'être devenu citoyen français pour s'appropriier (à) ce qui est, selon la traduction, justement si personnelle, de Baudelaire – traduction plus appropriante qu'appropriée –, « le propre de tout Français » ?

3. On devrait ne pas devoir [difficile à traduire en anglais, mais je l'ai fait exprès : laisser le français dans le texte], fût-ce par économie, faire ici l'économie d'une lente, indirecte, incertaine analyse de ce qui, dans certaines aires linguistiques et culturelles déterminées (*certaines*, donc, non pas toutes ni toutes également), enracine le devoir dans la dette. Avant même de s'y engager, nous ne pouvons pas nous distraire d'un sentiment dont il est difficile de savoir s'il est ou non conditionné par une langue ou une culture. C'est sans doute plus qu'un sentiment (au sens le plus commun du terme, au sens de la sensibilité et du « pathologique » dont parle Kant), mais nous *sentons* bien ce paradoxe : un geste resterait *amoral* (il resterait en deçà de l'affirmation donatrice illimitée, incalculable ou incalculante, sans réappropriation possible, à laquelle on doit mesurer l'éthicité ou la moralité de l'éthique), s'il était accompli par *devoir* au sens de « devoir de restitution », par un devoir qui se réduirait à l'acquittement d'une dette, par un devoir comme devoir-rendre ce qui a été prêté ou emprunté. La moralité pure doit excéder tous les calculs, conscients ou inconscients, toutes les visées, tous les projets de restitution ou de réappropriation. Ce même sentiment nous *dit*, peut-être sans rien dicter, qu'il faut aller au-delà du devoir, au moins

du *devoir en tant que dette* : le devoir ne doit rien, il doit ne rien devoir, il devrait en tout cas ne rien devoir. Mais y a-t-il un devoir sans dette? Comment entendre, comment traduire un *dire* qui nous dit qu'un devoir doit ne rien devoir pour être ou faire ce qu'il doit être ou ce qu'il doit faire, à savoir un devoir, son devoir? Ici s'annonce une rupture discrète et silencieuse avec la culture et le langage, et c'est, ce serait *ce* devoir.

Mais si la dette, *l'économie de la dette*, continue de hanter tout devoir, alors dirons-nous que le devoir commande de se porter au-delà du devoir? Et qu'entre ces deux devoirs aucune commune mesure ne doit résister au doux mais *intraitable* impératif du premier? Maintenant, qui démontrera jamais que cette hantise de la dette peut ou doit jamais cesser d'inquiéter le sentiment du devoir? Cette inquiétude ne doit-elle pas nous prévenir indéfiniment contre la bonne conscience? Ne nous dicte-t-elle pas le premier ou le dernier devoir? C'est ici que la conscience et la connaissance étymologico-sémantiques sont indispensables, même si elles ne doivent pas avoir, en tant que telles, le dernier mot. Nous devons nous contenter *ici* de références indicatives (*ici* donne la règle : un lieu, un certain nombre limité de pages, un certain temps, une *deadline*, oui, le temps et l'espace réglés d'une mystérieuse cérémonie). On devrait croiser entre elles ces références, et tenter, si possible, de les mettre en réseau. Une trajectoire très accidentée ferait des allers et retours, par exemple entre la détermination du devoir dans la *Critique de la raison pratique* ou *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, la détermination de la dette et de la culpabilité dans la métaphysique kantienne du droit, la méditation de *Sein und Zeit* sur le « témoignage » (*Bezeugung*), l'appel (*Ruf*) et le « Schul-

digsein » originaire, et (par exemple), la *Deuxième dissertation de La Généalogie de la morale* sur « la "faute" ("Schuld"), la "mauvaise conscience" ("Schlechtesgewissen") et ce qui leur ressemble ("und Verwandtes") ». Nietzsche commence (§ 2) par y rappeler « la longue histoire de l'origine de la responsabilité (*die lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit*) et demande (§ 4) si « ces généalogistes de la morale se sont seulement doutés même en rêve que, par exemple, le concept moral essentiel de "faute" (*zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff "Schuld"*) tire son origine du concept tout matériel de "dette" ("Schulden") ». Dans le même mouvement, Nietzsche rappelle (§ 6) le caractère de cruauté (*Grausamkeit*) de l'impératif catégorique chez le « vieux Kant ». Freud ne serait pas loin, celui de *Totem et Tabou* sur les religions du père et les religions du fils, sur l'origine du remords et de la conscience morale, sur les sacrifices et les mises à mort qu'elles supposent, sur l'avènement de la loi confraternelle (disons d'un *certain concept* de la démocratie).

Allers et retours accidentés, donc, entre tous ces textes déjà canoniques et des méditations d'un type apparemment différent mais en vérité très proches – et plus proches de notre temps, par exemple des propositions plus récentes d'Émile Benveniste (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (I), Paris, Minuit, 1969, chapitre 16 : « Prêt, emprunt et dette ») ou de Charles Malamoud (*Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1988). Deux citations expliqueront mieux, quoique plus obliquement, la direction dans laquelle nous devrions mais ne pouvons nous engager ici. L'une de Benveniste (OC, p. 185-186), l'autre de Mala-

moud (OC, p. 7, 8, 13, 14). Chacune des deux trouverait largement à se prolonger, bien sûr, dans l'œuvre de ces deux auteurs.

1. Benveniste : « Le sens du latin *debeo* "devoir" paraît résulter de la composition du terme en *de* + *habeo*, composition qui ne fait aucun doute puisque le parfait en latin archaïque est encore *dehibui* (par exemple chez Plaute). Que veut dire *debeo*? L'interprétation courante est "avoir quelque chose (qu'on tient) de quelqu'un" : c'est très simple, peut-être trop. Car une difficulté se présente tout de suite : on ne peut expliquer la construction avec le datif, *debere aliquid alicui*.

En latin, contrairement à ce qu'il pourrait sembler, *debere* ne constitue pas l'expression propre pour "devoir", au sens d'"avoir une dette". La désignation technique, juridique, de la "dette" est *aes alienum*, pour dire "avoir des dettes, acquitter une dette, en prison pour dettes". *Debere* au sens de "avoir des dettes" est peu fréquent : ce n'est qu'un emploi dérivé.

Le sens de *debere* est autre, quoiqu'il se traduise aussi par "devoir". On peut "devoir" quelque chose sans l'avoir emprunté : ainsi le loyer d'une maison, qu'on "doit" bien qu'il ne constitue pas la restitution d'une somme empruntée. En vertu de sa formation et de sa construction, *debeo* doit s'interpréter d'après la valeur qu'il tient du préfixe *de*, à savoir : "pris sur, retiré à" : donc "tenir (*habere*) quelque chose qui est retiré (*de*) à quelqu'un".

Cette interprétation littérale répond à un emploi effectif : *debeo* s'emploie dans des circonstances où l'on doit donner quelque chose qui revient à quelqu'un et qu'on détient soi-même, mais sans l'avoir emprunté littéralement ; *debere*, c'est retenir quelque chose pris sur les biens, les droits d'un autre. On emploie *debere*, par exemple, pour "devoir la solde de la troupe", en parlant du chef, ou l'approvisionnement de blé à une ville. L'obligation de donner résulte seulement du fait qu'on détient ce qui appartient à un autre. C'est pourquoi *debeo* n'est pas à date ancienne le terme propre pour la "dette".

En revanche, il y a une relation étroite entre "dette",

"prêt", et "emprunt" qui se dit *mutua pecunia* : *mutuam pecuniam soluere* "payer une dette". L'adjectif *mutuus* définit la relation qui caractérise l'"emprunt". Il a une formation et une étymologie claires. Bien que le verbe *mutuo* n'ait pas pris cette valeur technique, la relation avec *mutuus* est certaine. Nous évoquerons en outre *munus*, et par là nous retrouvons une grande famille de mots indo-européens, qui, avec des suffixes divers, marque la notion de "réciprocité". L'adjectif *mutuus* indique à la fois "prêt" ou "emprunt", selon la manière dont l'expression est déterminée. Il s'agit toujours d'argent (*pecunia*) restitué exactement comme il a été reçu. »

Malamoud : « Dans les langues européennes modernes que nous venons d'évoquer, apparaît donc l'étroite parenté entre les formes du verbe "devoir", qu'il s'agisse de l'obligation proprement dite ou de l'obligation comme probabilité, et celles qui signifient "être en dette". Cette parenté se manifeste tantôt dans le fait que "devoir" employé absolument est l'équivalent de "être redevable, être en dette", avec, le cas échéant, un complément substantif qui indique en quoi consiste la dette ("je dois cent francs"); tantôt, dans le nom même de la "dette", qui, de façon plus ou moins perceptible pour le locuteur non étymologique, dérive du verbe "devoir" : la dette, c'est le "dû", ce qui est porté au "débit", le terme français "dette" continue le latin *debitum* qui lui-même, participe passé de *debere* "devoir", s'emploie au sens de "dette".

Dans la dette se combinent le devoir et la faute : connexion que met en évidence l'histoire des langues germaniques : l'allemand *Schuld* signifie à la fois "dette" et "faute", et *schuldig*, à la fois "coupable" et "débiteur". Or *Schuld* dérive d'une forme gotique *skuld* qui elle-même se rattache à un verbe, *skulan* "avoir l'obligation", "être en dette" (il traduit, dans l'Évangile, le verbe grec *opheilô*, qui a les deux acceptions) et aussi "être en faute". D'autre part, du même radical germanique **skal*, mais avec un autre traitement de l'initiale, dérivent le verbe allemand *sollen* "devoir (faire)" et l'anglais *shall* qui, spécialisé aujourd'hui dans l'expression du futur, signifiait, à un stade plus ancien de la langue, "devoir" au sens plein.

Des groupements de ce type, plus ou moins denses, plus ou moins articulés, apparaissent dans bon nombre de langues indo-européennes. Ils ne dessinent pas toujours les mêmes configurations, et chaque situation particulière demanderait une étude attentive. [...]

Les analyses linguistiques de Jacqueline Pigeot pour le japonais, de Viviane Alleton pour le chinois, montrent, avec toutes les nuances qui s'imposent, que la sphère de la dette morale est nettement distincte de celle de la dette matérielle, et que ni l'une ni l'autre n'a de rapport avec les morphèmes correspondant au verbe « devoir » comme auxiliaire d'obligation ou de probabilité. Les configurations que nous remarquons dans les langues que nous avons mentionnées ne se laissent percevoir ni en japonais ni en chinois. Il n'en est pas tout à fait de même pour le sanscrit : il n'y a pas en sanscrit de verbe « devoir », et il n'y a pas de rapport étymologique entre les différents noms de l'obligation morale et le nom de la dette. En revanche, la dette, nommée par un terme qui désigne aussi bien la dette économique (y compris celle qui résulte d'un emprunt d'argent avec intérêt) que la dette morale, est présentée, dans le brahmanisme, comme le prototype et le principe explicatif des devoirs [...].

Pourtant, la notion de créance peut, elle aussi, se prêter aux jeux de la polysémie : il suffit de rappeler qu'en français « croyance » et « créance » sont à l'origine un seul et même mot, qu'en allemand *Gläubiger* signifie à la fois « croyant » et « créancier ». Mais le rapport entre « faire crédit » et « croire » est moins fécond, idéologiquement, que celui qui unit « devoir » à « être en dette » [...].

Que l'homme, selon le brahmanisme, naisse « en tant que dette », que cette dette soit la marque de sa condition de mortel ne signifie pas que la nature de l'homme soit déterminée par un péché originel. Comme le mot sanscrit *ṛṇa*, « dette », peut parfois se colorer en « faute », les philologues allemands du siècle dernier, influencés peut-être par l'ambiguïté du mot *Schuld*, à la fois « dette » et « faute », ont suggéré de faire dériver *ṛṇa* du même radical indo-européen que latin : *reus* « accusé », « coupable ». L'étymologie est erronée, et de même serait trompeuse une

similitude entre la dette fondamentale et le péché originel. La dette n'est ni le signe ni la conséquence d'une chute, ni, du reste, de quelque événement que ce soit. Elle ne résulte pas d'un contrat, mais installe d'emblée l'homme dans la condition, le statut de débiteur. Ce statut lui-même se concrétise et se diversifie en une série de devoirs ou de dettes partielles, qui sont invoqués, dans les Codes hindous, pour justifier les règles de droit positif qui organisent le régime de la dette matérielle. [...].

L'exemple le plus concret et, pouvons-nous dire, la meilleure illustration de cette « connexion et colligence des cieux et de la terre » que serait la dette, nous sont fournis par Hou Ching-lang, qui nous montre à merveille comment l'homme achète son destin en versant à la Trésorerie céleste la monnaie fautive d'un vrai sacrifice. »

4. Sur cette « problématique » et la configuration sémantique du *cap*, du *capital*, de la *capitale*, du *front* (au double sens de « front » – par exemple du front militaire ou du « faire front » dans l'affrontement et la confrontation – et de la hauteur avancée du visage, le *forehead*), du frontal et de la frontière, je me permets de renvoyer en particulier à *L'Autre cap*, suivi de *La Démocratie ajournée* (Paris, Minuit, 1991). Sur la figure de la *jetée*, cf. *Forcener le sub-jectile, étude pour les dessins et portraits d'Antonin Artaud*, Paris, Gallimard, 1986, et « Some Statements and Truisms... » dans D. Carroll (ed.), *The States of « Theory »*, New York, Columbia University Press, 1990.

5. L'enfant est le problème. Comme toujours. Et le problème est toujours l'enfance. Non qu'il faille distinguer ici, comme nous le faisons jadis, et dans la tradition de Gabriel Marcel, entre *problème* et *mystère*. Le mystère tiendrait plutôt ici à une certaine problématique de l'enfant. Plus loin, nous essaierons peut-être de distinguer le *secret* et du *mystère* et du *problème*. Dans la tragédie de Sophocle qui porte son

nom, Philoctète fait donc cet usage supplémentaire du mot *problema* : le substitut, le suppléant, la prothèse, ce ou celui qu'on met en avant pour se protéger en se dissimulant, ce(lui) qui vient à la place ou au nom de l'autre, la responsabilité déléguée ou détournée. C'est au moment où, abandonné des siens après qu'une piqûre de serpent eut laissé sur son corps une blessure puante, Philoctète garde encore le secret de l'arc héracléen, un arc invincible dont on le séparera provisoirement. Pour l'instant, on a besoin de l'arme et du secret. Agissant toujours de biais, après bien des détours et des stratagèmes, sans jamais faire front, Ulysse donne l'ordre qu'on s'empare de lui. Philoctète accuse, proteste ou se plaint. Il s'étonne devant des offrandes, il ne reconnaît plus un enfant et pleure ses mains : « Ô mes mains (*O kheires*), comme on vous traite! Vous voilà privées de votre arc aimé, vous voilà le gibier de cet homme! Ton cœur ne sent donc rien ni de sain ni de libre, que tu m'aies de la sorte joué une fois de plus et pris dans tes rêts, en te dissimulant derrière cet enfant [Néoptolème] (... *labôn problema saoutou paidia...*), qui m'était inconnu, qui me ressemble tant et si peu à toi [...] après m'avoir chargé de liens, tu prétends m'éloigner de ce promontoire, où tu m'as jeté jadis, sans amis, sans patrie; dans la solitude, un mort chez les vivants! [...] Je suis mort depuis longtemps pour vous. Comment se fait-il donc, être abhorré des dieux, que je ne sois plus pour toi aujourd'hui un infirme qui sent mauvais? Comment, du jour où je m'embarque, est-il encore possible que l'on fasse flamber des offrandes aux dieux, qu'on leur offre des libations? N'était-ce pas là le motif qu'on avait jadis pour me rejeter? » (p. 1008-1035; tr. P. Mazon et J. Irigoin, éd. G. Budé.)

6. Je me permets à cet égard de renvoyer au

traitement conjoint du secret, de la *stricture*, de la Passion et de l'Eucharistie dans *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 60 et suiv.

7. Je me suis servi très souvent, trop souvent, depuis longtemps, du mot « oblique ». Je ne me rappelle plus où ni dans quel contexte. Dans *Marges* certainement (le « *loxos* » de *Tympan*) et dans *Glas* en tout cas. Très récemment, et de façon très insistante, dans « Force de loi : le "Fondement mystique de l'autorité" » (publication bilingue dans « Deconstruction and the Possibility of Justice », *Cardozo Law Review* (New York), 11 (5-6), juillet-août 1990, p. 928, 934, 944-947, et *passim*. Traduction anglaise reprise dans D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson (eds), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York, Londres, Routledge, 1992), dans *Du droit à la philosophie* (Paris, Galilée, 1990, notamment p. 71 et suiv.). Sur l'inclinaison oblique du *clinamen*, cf. « Mes chances : au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes », *Confrontation*, Paris, printemps 1988.

8. Sans lui demander son autorisation, je crois devoir citer certains fragments de la lettre qu'il m'adressa le 28 mai 1991. Le lecteur décidera jusqu'à quel point cette lettre (y compris l'article « Oblique » du *OED* [*Oxford English Dictionary*] qui ne manqua pas d'en accompagner l'envoi) aura prescrit la logique et le lexique de ce texte-ci. Peut-être avais-je déjà, encore, prononcé le mot « oblique » au cours d'une conversation antérieure à laquelle David Wood se référerait ainsi. Fragments à partager, donc, au cours de la cérémonie, et David ose parler de « passion », comme il ose ailleurs distinguer (peut-être pour associer, *aut... aut* ou *vel*, et sans doute pour rendre la parole à Shakespeare et au fantôme de Marc-Antoine) la louange et le meurtre, encenser et en-

terrer, « to praise » et « to bury » (« Its remit, dit-il du livre, is neither to praise nor to bury Derrida, but... » (but what, au juste?).

Voici donc le fragment de la lettre du 28 mai 1991, et son germe de passion (« germ of a passion ») : « Dear Jacques, As you will see, I have taken you at your/my word, using my phrase "an oblique offering" to describe what you agreed would be the only appropriate mode of entry into this volume. It is hardly surprising, perhaps, that the most oblique entry into this collection of already oblique offerings would be the most vertical and traditional auto-critique, or confession, or levelling with the reader (see eg. S. Kierkegaard's *A first and Last Declaration* at the end of *Concluding Unscientific Postscript* : "Formally and for the sake of regularity I acknowledge herewith (what in fact hardly anyone can be interested in *knowing*) that I am the author, as people would call it of...") [...] This (and the whole sequence of thematizations of the interleavings of texts that you have offered us) suggests to me that the problem of an oblique entry might not simply be a problem, but a stimulus, the germ of a passion. Obviously, I would be equally happy (?) with something not yet published in English that would *function* in this text in an appropriate way : as a problematizing (or indeed reinscription) of the very idea of critique, as a displacement of the presumed subject of the collection ("Derrida"), as something that will *faire trembler* the "on" of writing on Derrida. »

La référence allusive à Kierkegaard importe ici beaucoup, car elle nomme le grand penseur paradoxal de l'imitation de Jésus-Christ (ou de Socrate) –, de la Passion, du témoignage et du secret.

9. Si ailleurs il s'est souvent imposé, le mot fran-

çais *intraitable* est sans doute difficile à traduire. En un mot il peut dire à la fois : 1. ce qui ne se laisse pas *traiter* (c'est l'impossible ou l'inaccessible, c'est aussi le thème d'un discours impossible : on ne saurait le *thématiser* ou le formaliser, on ne saurait en traiter) et 2. ce dont la rigueur impérative ou la loi implacable ne se laisse pas fléchir et reste impassible devant le sacrifice demandé (par exemple la sévérité du devoir ou de l'impératif catégorique). Autant dire que le mot *intraitable* est lui-même intraitable (par exemple intraduisible) – et c'est pourquoi j'ai dit qu'il s'était imposé.

10. Autres titres pour ce paradoxe aporétique : la *mimesis*, la mimique, l'imitation. La moralité, la décision, la responsabilité, etc., supposent qu'on agisse sans règle et donc sans exemple : qu'on n'imité jamais. Le mime, le rite, la conformité identificatoire n'ont aucune place en morale. Et pourtant le simple respect de la loi, comme de l'autre, le premier devoir n'est-il pas d'accepter cette itérabilité ou cette identification itérative qui contamine la pure singularité et l'intraductibilité du secret idiomatique? Est-ce par hasard si, abordant cette logique, Kant cite, mais *contre l'exemple*, l'exemple même de la *passion*, d'un moment de la passion sacrificielle du Christ qui donne le meilleur exemple de ce qu'il faut ne pas faire, à savoir se donner en exemple? Car Dieu seul, le meilleur et seul exemple possible, reste aux yeux de Kant invisiblement secret et doit lui-même mettre sa valeur d'exemple à l'épreuve de la raison morale, c'est-à-dire d'une loi pure dont le concept n'obéit à aucun exemple. La référence à Marc (X, 17), et à Luc (XVIII, 18), se tient derrière ce passage des *Fondements de la métaphysique des mœurs* qui ne suit pas de très loin la condamnation du suicide (« conserver sa vie est un devoir », « *sein Leben zu erhalten, ist*

Pflicht », Section I, éd. de Gruyter, Bd. IV, p. 397; c'est en somme ce que vous pourriez répondre à quiconque vous invite, directement ou indirectement, au suicide ou au sacrifice de votre propre vie) : « On ne pourrait rendre un plus mauvais service à la moralité que de vouloir la faire dériver d'exemples (*von Beispielen*). Car tout exemple qui m'en est proposé doit lui-même être jugé auparavant selon des principes de la moralité pour qu'on sache s'il est bien digne de servir d'exemple originel, c'est-à-dire de modèle (*ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d.i. zum Muster, zu dienen*); mais il ne peut nullement fournir (offrir, *an die Hand zu geben*) en tout premier lieu le concept (*den Begriff*) de moralité. Même le Saint de l'Évangile doit être d'abord comparé avec notre idéal de perfection morale avant qu'on le reconnaisse pour tel; aussi dit-il de lui-même : Pourquoi m'appelez-vous bon, moi (que vous voyez)? Nul n'est bon (le type du Bien, *das Urbild des Guten*) que Dieu seul (que vous ne voyez pas). Mais d'où possédons-nous le concept de Dieu comme souverain bien? Uniquement à partir de l'Idée que la raison projette *a priori* de la perfection éthique et qu'elle lie indissolublement au concept d'une volonté libre. En morale, l'imitation n'a aucune place; des exemples ne servent qu'à encourager (*nur zur Aufmunterung*), c'est-à-dire qu'ils mettent hors de doute la possibilité d'exécuter ce que la loi ordonne; ils font tomber sous l'intuition ce que la règle pratique exprime de manière plus générale; mais ils ne peuvent jamais autoriser à mettre de côté leur véritable original (*ibr wahren Original*) qui réside dans la raison, et à se régler sur eux [sur les exemples]. » (P. 408-409; trad. française, p. 77-78.) Ailleurs, à propos de l'impératif de la moralité (*Imperativ der Sittlichkeit*) : « Seulement il

ne faut ici jamais perdre de vue que ce n'est par aucun exemple (*durch kein Beispiel*), que ce n'est point par suite empiriquement, qu'il y a lieu de décider s'il y a (*ob es gebe*) en somme quelque impératif de ce genre. » (P. 419; trad. française, p. 92.) Proposition dont la radicalité est très grave : aucune expérience ne peut nous assurer de cet « il y a »-là. Dieu lui-même ne peut donc servir d'exemple, et le concept de Dieu comme souverain Bien est une Idée de la raison. Il reste que le discours et l'action (la passion) du Christ annoncent *exemplairement*, singulièrement, par excellence, l'insuffisance de l'exemple, le secret de l'invisibilité divine et la souveraineté de la raison; et l'encouragement, la stimulation, l'exhortation, l'enseignement (*Aufmunterung*) restent indispensables pour tout être fini, c'est-à-dire sensible, et pour toute singularité intuitive. L'exemple est la seule visibilité de l'invisible. Il n'y a pas de législateur figurable hors de la raison. Autrement dit, il n'y a que des « figures » de législateur, jamais de législateur *proprio sensu*, en particulier de législateur à sacrifier (Moïse, le Christ, etc.). Mais aucun être fini ne fera jamais l'économie de ces figures, ni de la *mimesis* en général, ni de tout ce que l'itérabilité contamine. Et la passion est toujours de l'exemple.

Sur les mobiles qui agissent en secret (*ingeheim*), le devoir, le sacrifice, l'exemple et le respect, il faut surtout renvoyer, bien entendu, au troisième chapitre de la *Critique de la raison pratique* (« Des mobiles de la raison pure pratique »).

11. *Geheimnis, geheim*. C'est justement à propos de devoir que Kant évoque souvent la nécessité de pénétrer jusque derrière les mobiles secrets (*hinter die geheimen Triebfedern*), de voir s'il n'y a pas une secrète impulsion de l'amour-propre (*kein geheimer*

Antrieb der Selbstliebe) derrière le plus grand sacrifice (*Aufopferung*), et le plus moral, celui qu'on croit accomplir proprement par devoir (*eigentlich aus Pflicht*), par pur devoir (*aus reiner Pflicht*) alors qu'on l'accomplit de façon seulement conforme au devoir (*pflichtmässig*). Cette distinction est équivalente, aux yeux de Kant, à celle qui oppose la lettre (*Buchstabe*) à l'esprit (*Geist*), ou la légalité (*Legalität*) à la législation morale (*Gesetzmässigkeit*) (cf. encore le début du chapitre 3 de la *Critique de la raison pratique*). Mais si, comme Kant le reconnaît alors, il est « absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas » au monde dans lequel on puisse réduire le soupçon de ce secret (à savoir ce qui permettrait de discerner entre le « par devoir » et le « conformément au devoir »), le secret alors ne se promet pas plus à quelque déchiffrement, fût-il infini, qu'il n'est permis d'espérer une décontamination rigoureuse entre le « conformément au devoir » et le « par pur devoir », ni en finir avec la *mimesis* dont le principe d'itérabilité rapportera toujours la *mimesis* constitutive de l'un (le « conformément au devoir », *pflichtmässig*) à la non-*mimesis* constitutive de l'autre (le « par pur devoir », *aus reiner Pflicht*), comme le non-devoir au devoir, la non-dette à la dette, la non-responsabilité à la responsabilité, la non-réponse à la réponse. La décontamination est impossible non pas en raison de quelque limite phénoménale ou empirique, fût-elle ineffaçable, mais justement parce que cette limite n'est pas empirique : sa possibilité est *structurellement* liée à la possibilité du « par pur devoir ». Supprimez la possibilité du simulacre et de la répétition extérieure, vous supprimez la possibilité de la loi et du devoir mêmes, à savoir celle de leur récurrence. L'impureté est principiellement inhérente à la pureté

du devoir, c'est-à-dire à son itérabilité. Narguant toutes les oppositions possibles, là serait le secret. Le secret de la passion, la passion du secret. À ce secret que rien ne saurait confiner, comme le voudrait Kant, dans l'ordre de la sensibilité « pathologique », aucun sacrifice ne donnera jamais son juste sens. Car il n'en a pas.

12. Je tente ailleurs cette « dé-monstration » du secret à propos de *La Fausse monnaie* de Baudelaire (dans *Donner le temps. 1. La Fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991). Quant au secret *exemplaire* de la littérature, qu'on me permette d'ajouter cette note pour finir. Quelque chose de la littérature aura commencé quand il n'aura pas été possible de décider si, quand je parle de quelque chose, je parle de quelque chose (de la chose même, celle-ci, pour elle-même) ou si je donne un exemple, un exemple de quelque chose ou un exemple du fait que je peux parler de quelque chose, de ma façon de parler de quelque chose, de la possibilité de parler en général de quelque chose en général, ou encore d'écrire cette parole, etc. Par exemple, mettons que je dise « moi », que j'écrive à la première personne ou que j'écrive un texte, comme on dit, « autobiographique ». Personne ne pourra sérieusement me contredire si j'affirme (ou sous-entends par ellipse, sans le thématiser) que je n'écris pas un texte « autobiographique » mais un texte *sur* l'autobiographie dont ce texte-ci est un exemple. Personne ne pourra sérieusement me contredire si je dis (ou sous-entends, etc.) que je n'écris pas sur moi mais sur « moi », sur un moi quelconque ou sur le moi en général, en proposant un exemple : je ne suis qu'un exemple ou je suis exemplaire. Je parle de quelque chose (« moi ») pour donner un exemple de quelque chose (un « moi ») ou de quelqu'un qui parle de quelque chose. Et je donne un

exemple d'exemple. Ce que je viens de dire de la parole au sujet de quelque chose n'attend pas la parole, je veux dire l'énoncé discursif et sa transcription écrite. Cela vaut déjà pour toute trace en général, fût-elle pré-verbale, par exemple pour un déictique muet, le geste ou le jeu animal. Car s'il y a dissociation entre moi et « moi », entre la référence à moi et la référence à (un) « moi » sur l'exemple de mon moi, cette dissociation, qui pourrait seulement ressembler à une différence entre « use » et « mention », reste une différence pragmatique et non proprement linguistique ou discursive. Elle n'a pas à être nécessairement marquée dans des mots. Les mêmes mots, la même grammaire peuvent répondre aux deux fonctions. Simultanément ou successivement. Pas plus que l'ironie, et autres choses semblables, la différence entre les deux fonctions ou les deux valeurs n'a besoin d'être thématifiée (parfois elle doit ne pas l'être – et c'est le secret), ni expliquée avec insistance, ni même marquée par quelques guillemets, visibles ou invisibles, ou d'autres indices non verbaux. C'est parce que la littérature peut tout le temps jouer économiquement, elliptiquement, ironiquement, de ces marques et non-marques, et donc de l'exemplarité de tout ce qu'elle dit ou fait, que sa lecture est à la fois une interprétation sans fin, une jouissance et une frustration sans mesure : elle peut toujours vouloir dire, enseigner, donner plus qu'elle ne fait, autre chose en tout cas. Mais je l'ai dit, la littérature est seulement exemplaire en cela de ce qui arrive partout, chaque fois qu'il y a de la trace (ou de la grâce, c'est-à-dire chaque fois qu'il y a quelque chose plutôt que rien, chaque fois qu'il y a (*es gibt*) et que ça donne sans retour, sans raison, gratuitement, et *s'il y a* ce qu'il y a alors, c'est-à-dire *témoignage*) et même avant tout *speech act* au sens étroit. Le « sens étroit » est d'ailleurs

toujours élargi par la structure d'exemplarité. C'est à partir de ces indécidabilités ou de ces apories, à travers elles, qu'on a une chance de pouvoir accéder à la possibilité rigoureuse du *témoignage*, s'il y en a : à sa problématique et à son expérience.

Je parle toujours de moi sans parler de moi. C'est pourquoi on ne peut compter des convives qui parlent ou se pressent à table. Sont-ils douze ou treize, plus ou moins encore? Chacun peut se dédoubler à l'infini.

Comme cette dernière note est une note sur les premières notes auxquelles elle pourrait répondre, qu'on me permette d'ajouter ceci : c'est à cause de cette structure d'exemplarité que chacun peut dire : je parle de moi « sans façon », le secret reste entier, ma politesse intacte, ma réserve inentamée, ma pudeur plus jalouse que jamais, je réponds sans répondre (à l'invitation, à mon nom, au mot ou à l'appel qui dit « moi »), vous ne saurez jamais si je parle de moi, ce moi-ci, ou d'un autre moi, d'un moi quelconque ou du moi en général, de toi ou de vous, d'eux, d'elles ou de nous, si ces énoncés relèvent de la philosophie, de la littérature, de l'histoire, du droit ou de toute autre institution identifiable. Non que ces institutions soient jamais assimilables (cela fut assez dit et qui pourrait y contredire?) mais les distinctions auxquelles elles se prêtent ne deviennent rigoureuses et fiables, statutaires et stabilisables (au cours d'une énorme histoire, bien sûr) que pour maîtriser, ordonner, arrêter cette turbulence, pour pouvoir décider, pour *pouvoir* tout court. C'est de cela, c'est *pour* cela, que la littérature (entre autres choses) est « exemplaire » : elle est, elle dit, elle fait toujours autre chose, autre chose qu'elle-même, elle-même qui d'ailleurs n'est que cela, autre chose qu'elle-même. Par exemple ou par excellence : de la philosophie.

DANS LA MÊME COLLECTION

Jacques Derrida
Passions

Jacques Derrida
Sauf le nom

Jacques Derrida
Khôra