

Title	Le passage des antinomies : Dieu, l' Homme et l' Autre
Author(s)	Yoshinaga, Waka
Citation	Philosophia OSAKA. 2017, 12, p. 1-37
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/59497
rights	©2017 by Waka YOSHINAGA. All rights reserved.
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

Waka YOSHINAGA (Gifu Shotoku Gakuen University)

Le passage des antinomies : Dieu, l'Homme et l'Autre

Les traités sur l'autre, surtout les traités éthiques, touche à la religion. Tout d'abord, c'est parce que, étant donné que l'on ne peut traiter les autres qu'à partir du moi et que l'on ne peut pas suivre le fil inverse, comme Levinas l'indique, le chemin du moi à l'autre est à sens unique¹. Si l'on veut parler de l'autre sans rentrer dans le moi, l'autre se chargera de l'altérité absolue jusqu'à se comparer à Dieu ou lui ressembler. En plus, si l'on veut relier le moi à l'autre qui est totalement éloigné du moi non par amour ou sympathie mais par responsabilité, il faudra la Bonté ou l'Idéal divin comme soutien de la bonté de la responsabilité. Levinas exprime cette situation comme suit : « Au-delà de l'égoïsme et de l'altruisme, c'est la religiosité de soi » (AE 150)². Derrida dit aussi : « la relation éthique est une relation religieuse » (ED 142)³. De telle sorte que les traités sur l'autre touchent à la religion.

Mais en même temps, les traités sur l'autre ne sont pas la religion même puisqu'ils ont la mission philosophique d'éviter le solipsisme et de critiquer les métaphysiques. Même si la philosophie sur l'autre se rapproche de la métaphysique tout en la niant mais en touchant à la religion, elle ne doit pas en rester là et doit tourner les talons.

Pour que la philosophie se mette en position de parler de la religion en s'éloignant en même temps de la critique de la philosophie elle-même, nous adoptons comme intermédiaire l'idée de la « vision tragique » par laquelle Lucien Goldmann a relié Pascal à Kant dans *Le Dieu caché*. Nous estimons cette idée efficace, premièrement parce qu'elle permet de lier les philosophes du présent à ceux du passé et de mesurer la distance les séparant réciproquement, deuxièmement parce qu'elle rend possible de relativiser les pensées de Derrida qui relativise toutes les pensées dans un scepticisme cohérent⁴, et troisièmement parce qu'elle réussit

Cet article est la traduction du troisième chapitre de la troisième partie de mon ouvrage additionné de quelques notes. Waka Yoshinaga, *Le paradoxe de l'« autre » : l'étroit chemin de Levinas et de Derrida*, Éditions Nakanishiya, 2016.

¹ Levinas présente l'espace produit entre le moi et l'autre comme la courbure première de l'être. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff Publishers, 1961, p.59.

² Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, 1991, p.159.

³ Jacques Derrida, « Violence et Métaphysique », *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, p.142.

⁴ Derrida ne supporte pas le concept de la vision, mais cette utilisation de la « vision tragique » selon Goldmann a pour objet de relativiser la pensée de Derrida et de la considérer d'une manière critique.

finalement à élucider la logique du « jeu » chez Pascal et du « postulat de la raison pratique » chez Kant. Tous les deux, le « jeu » pascalien et le « postulat » kantien, touchant les bornes entre l'homme et Dieu et se tenant du côté de l'homme, se dirigent vers Dieu. Dans les bornes, la « vision tragique » aboutit à la formule paradoxale « comme si », il en est de même pour les pensées de Levinas et de Derrida, c'est un point capital pour nous. En effet, quand ils expriment l'« énormément » ou la « possibilité des impossibilités » comme limite dans la responsabilité, la formule « comme si » est inévitable pour tous les deux. D'autre part, le fait de la concordance du « Dieu caché », qui est le titre d'une œuvre de Goldmann et, en même temps, qui est un thème important dans *Donner la mort*⁵ de Derrida abordant de front le problème de la relation entre la responsabilité et la religion, soutient notre idée.

Cet essai a pour but d'examiner les déroulements des traités sur l'autre et la responsabilité, en mettant l'accent sur les positions religieuses de Levinas et de Derrida à partir de la pensée moderne. Pour cela, il faut mettre leurs positions paradoxales au clair, en comparant les arguments de Derrida avec ceux de Levinas par le moyen des concepts religieux, l'hospitalité, le don, le sacrifice, etc. Les considérations sur Pascal insérées dans cette comparaison croisant celles sur Derrida restent des discordances qui pourront éclaircir la particularité de Derrida. Et nous pourrions alors trouver la porte d'entrée des pensées de la vision tragique, c'est-à-dire se demander quels aspects elles montrent dans les traités contemporains sur l'autre et sur la responsabilité et quelles possibilités elles indiquent encore.

1. La religion et le savoir chez Levinas

D'abord, il s'agit de vérifier la raison pour laquelle Levinas se rapproche de la religion dans la transcription de cours, *De Dieu vient à l'idée*⁶, dont la question est comment l'altérité est intelligible. Levinas montre la logique avec laquelle les traités sur l'autre requièrent le paradoxe du savoir et fait mention de la nécessité et de la possibilité des pensées religieuses. D'après lui, malgré l'insécurité essentielle des voies ouvertes par la Révélation, les philosophes doivent courir à leurs risques et périls, non se donner l'assurance de la science. Et ils doivent entendre une voix dont il faut avoir retenu le timbre avant d'écouter la Révélation, a priori (T 9).

Pourquoi Levinas aboutit-il à recourir à la religion pour examiner l'altérité des autres ? Autrement dit, pourquoi pense-t-il que la philosophie n'est pas suffisante pour cela ? C'est

⁵ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999., indiqué par l'abréviation DM et avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

⁶ Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, 1996., indiqué par l'abréviation T et avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

parce que toutes les intelligibilités indiquent que l'extériorité se retrouve à l'intérieur d'une conscience en tant que philosophie poursuivant le savoir et le trouvant dans la conscience. « Le savoir est une relation du Même avec l'Autre » (T 12). Dans le savoir, l'autre se dépouille de son étrangeté et de son secret et en arrive à l'immanence. « Les démarches du savoir rétablissent la présence dans l'éternité d'une présence idéale » (T 13). Ils peuvent récupérer cette présence en guise de pensable susceptible de re-présentation, en dissimulant le passé et le futur et en levant la présence temporairement⁷. Ce qui se perd déjà ou ce qui est seulement à venir peut se maintenir dans l'expérience de l'être. Cette adéquation du savoir à l'être comme intégration au système du Même constitue l'autonomie du savoir dans le cogito. En même temps, la plénitude de l'adéquation implique l'inintelligibilité de ce qui dépasse la mesure, c'est-à-dire l'athéisme (T 15).

Dans ce contexte, bien que Levinas estime l'hégélianisme comme le fruit des pensées occidentales, il le critique comme la « promotion d'une pensée qui, dans la plénitude de ses ambitions, se désintéresse de l'autre en tant qu'autre » (T 16)⁸. D'après Levinas, la philosophie rationnelle, dont le travail est d'avoir raison de toute altérité des choses et des hommes, l'élimine.

D'autre part, Levinas fait mention d'un résultat des critiques sur la métaphysique. Selon lui, la métaphysique que Kant a critiquée dans *La Critique de la Raison pure* est celle recherchant, au-delà de l'expérience, des identités saisissables dans une éternelle présence (T 18). La métaphysique que Heidegger a critiqué est celle qui méconnaissait la différence ontologique entre l'être et l'étant (T 19). Mais Levinas pense que leurs critiques consistent à affirmer que penser au-delà du donné ne revient plus à amener à la lumière la présence ou l'éternité des principes secrets ou sacrés et à dénoncer comme non-sens la transcendance en tant que telle. Il suggère donc que l'altérité demande une intrigue spirituelle tout autre que le savoir.

D'après Levinas, il faut un nouveau mode de l'intelligibilité allant contre la conscience englobante et organisatrice du système et contre la tendance à égaler et à réduire dans la tradition de la philosophie occidentale (T 21). C'est une pensée comme la religion, parce qu'elle a une ambiguïté de vérité et de mystère (T 22). Puisque le mystère de la religion accompagne la vérité sans se récupérer dans la vérité, il peut se réserver l'infini de la transcendance. Levinas pense qu'il permet d'éviter l'identification de l'Autre au Même ou la réduction de la transcendance à l'immanence, et de penser sans endommager la transcendance.

Levinas analyse l'idée de l'infini chez Descartes pour examiner cette transcendance de

⁷ Dans cette phrase courte, il se trouve plusieurs vocabulaires communs à ceux de Derrida.

⁸ Cette critique de Hegel est pareille à celle de Derrida comme on le verra après.

l'infini, comme dans ses autres ouvrages. Il trouve dans cette idée de l'infini le paradoxe, c'est-à-dire penser au-delà de sa finitude de cogito dans le cogito (*ibid.*). Pour lui, c'est l'idée de l'infini qui est le « nœud paradoxal » non seulement dans la réflexion mais aussi dans la révélation religieuse. « Dans son rapport à ce qui devrait être son « corrélat intentionnel », elle (= l'idée de l'infini) serait déportée, n'aboutissant pas, n'arrivant pas à une fin » (T 24, complété par nous). Levinas tire de cette idée la pensée du dégagement à l'égard de l'être, l'idée de Dieu et l'idée de l'altérité comme la transcendance. D'après lui, la venue, la descente ou la contraction de l'infini dans la pensée finie n'est qu'un événement qui exprime le sens de ce qu'on désigne par Dieu (T 25). C'est pourquoi l'idée de l'infini, renversant la thèse aristotélicienne d'une théologie réservée à Dieu, permet à la pensée humaine de penser « comme théologique » (*ibid.*).

Levinas, en assimilant l'idée de l'infini au logos théologique, arrive à la conclusion que « dans l'idée de l'Infini et qui pour autant est l'idée de Dieu, se produit précisément l'affection du fini par l'infini » (T 26). L'affection du fini par l'infini, c'est la passivité absolue qui ne se récupère pas dans une thématization du savoir. Levinas la nomme l'affectivité d'adoration ou d'éblouissement, en se basant sur le dernier alinéa de la troisième *Méditation métaphysique* dans laquelle Descartes parle de l'amour ou la crainte de Dieu. En plus, l'affection du fini par l'infini permet de sortir du Jemeinigkeit du Cogito et de son immanence dans l'idée de l'infini, dans l'affection théologique et dans le Bien, en plus dans la pluralité, c'est-à-dire dans la socialité. « ... la socialité - qui n'est plus une simple visée, mais responsabilité pour le prochain - » (T 27). Ce que Levinas confie à la « socialité », c'est la relation avec l'autre en opposition à tout savoir et à toute immanence. Et dans la responsabilité pour l'autre, l'affectivité et la passivité s'unissent.

De là, Levinas retourne à la phénoménologie. Il affirme que son faire est de contrôler le langage en s'interrogeant sur les pensées qui l'offusquent, et de rechercher l'intrigue humaine dans les horizons qui s'ouvrent autour des premières « intentions » du donné abstrait. D'après lui, rechercher l'intrigue humaine comme le « tissu de l'intelligibilité », c'est la voie du retour de la sagesse du ciel sur la terre. Il suit de là que l'humanité de l'homme comprise comme théologie ou l'intelligibilité du transcendant prend la forme de la socialité irréductible à l'unité, et de l'affirmation de l'amour comme la non-indifférence à l'autre (T 29).

Mais il semble que la tentative, comme Levinas le dit, de surmonter l'opposition entre la philosophie et la religion à partir du paradoxe de l'idée de l'infini, est à mi-chemin. C'est parce que l'idée de Dieu chez Descartes, même si elle occupe la position très importante de supporter le cogito ultérieurement, n'est pas une idée religieuse mais est destinée à être vaincue par l'unité de l'aperception transcendantale du cogito historiquement. Ce problème se lie à une question qui est pour quelle raison Levinas ne fait pas mention de Dieu ou de

l'infini chez Pascal bien qu'il arbore sa phrase à la porte d'*Autrement qu'être*⁹. C'est Pascal qui propose le paradoxe entre la philosophie et la religion, en parlant du mystère et de la crainte de l'infini inintelligible, et de ceux de Dieu qui dépassent de tous infiniment et où personne n'arrive.

Cette attitude indécise de Levinas se retrouve dans le fait qu'il n'abandonne jamais les dispositions philosophiques traditionnelles, en apportant quelques modifications à la pensée de Descartes ou la phénoménologie de Husserl. C'est parce que, semble-t-il, Levinas persiste dans le cadre de la recherche rationnelle de la philosophie, hors de laquelle il met en avant la responsabilité et le Bien comme fin, et qu'il impose à l'homme de monter vers cette fin. Mais s'il en est ainsi, ses pensées demeurent-elles dans les limites de la philosophie traditionnelle ? Et si oui, le paradoxe selon Levinas arrête-t-il d'être tel quel et permet-il la montée sans fin vers le Bien par l'accroissement de la responsabilité chargée du péché. En plus, si cette montée aboutit à affirmer fortement l'amour éthique ou la proximité à travers la négation de leur interprétation négative, c'est-à-dire à une catharsis, il est douteux que Levinas ne tombe pas dans la montée dialectique qu'il nie lui-même.

2. L'antinomie de l'hospitalité chez Derrida

Ensuite, nous allons aborder *De l'hospitalité*¹⁰ pour examiner la position religieuse de Derrida et la relation entre le moi et l'autre juste avant l'apparition de la responsabilité. Les traités contenus dans cette transcription de cours, connectés aux contenus de *Force de loi* ou *L'autre cap*, montrent autour du problème de l'autre des paradoxes plus radicaux et multipliés. Nous trouverons que Derrida fait ressortir les problèmes du secret, du don et du sacrifice contenus dans la vraie hospitalité à travers la négation de la solution dialectique.

(1) Le paradoxe de l'étranger

L'hospitalité, c'est accueillir un étranger. Derrida commence ce cours nommé « question d'étranger » par se demander qui est étranger. D'après lui, c'est une personne d'une autre région qui ne parle ni la même langue ni ne connaît les divers codes locaux et qui donc risque toujours d'être sans défense (H 21). C'est-à-dire, un étranger est « quelqu'un qui ne parle pas comme les autres, quelqu'un qui parle une drôle de langue » (H 13), en tant que tel, il peut

⁹ Levinas mentionne Pascal quelquefois mais il ne traite ni Dieu ni l'infini qui sont évoqués dans les Écrits sur la grâce et qui doivent l'intéresser davantage.

¹⁰ Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre : De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997., indiqué par l'abréviation H et avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

perturber le logos de l'intérieur. En demandant l'hospitalité dans une langue qui n'est pas la sienne, il doit avoir conscience d'être un perturbateur potentiel et se défendre en cas de nécessité. D'autre part, les gens qui accueillent un étranger lui imposent de traduire sa langue en leur langue. Derrida dit que c'est la première violence (H 21). Il apparaît déjà un paradoxe entre l'étranger et l'hospitalité : quelqu'un qui parle déjà la langue de l'hôte n'est pas un étranger, mais quelqu'un qui ne la parle pas du tout n'est pas accueilli.

Derrida prend Socrate et Œdipe pour exemple¹¹. Tous les deux, en montrant un étranger d'une manière ironique, expriment différents paradoxes comportés dans l'accueil d'un étranger et mettent l'« autre » en relief.

Le paradoxe que Socrate présente est comme suit : bien que comme Athénien il ne soit pas un étranger, il se plaint de n'être même pas traité comme étranger et demande d'être traité comme étranger (H 25). Si Socrate s'institue étranger, c'est parce qu'il a conscience de l'être, bien qu'il semble parler la même langue que les autres et posséder l'éthos, la culture et le mode de vie en copropriété avec eux alors qu'en réalité, il parle une langue philosophique et ne possède pas d'éthos en commun. En parlant la même langue que les autres mais en perturbant leur logos par la philosophie, il extrait le sens exact de l'« étranger ». L'étranger attendu ne doit pas être philosophe, ni barbare ni sauvage, ni ne doit appartenir à aucun groupe familial ou ethnique. Il doit déjà avoir le droit d'être accueilli comme « étranger protégé » (H 27). D'où vient l'idée que l'« étranger » est supposé implicitement avoir déjà quelque qualification. Autrement dit, le vrai étranger, c'est-à-dire l'autre absolu n'a pas de nom ni n'est traité comme un étranger (H 29). Cela montre le paradoxe que l'étranger n'est pas un vrai étranger.

Le paradoxe qu'Œdipe présente est comme suit : quand Œdipe entre à Colone comme étranger, il ose s'adresser aux habitants de ce pays comme à des étrangers, autrement dit, la « demande de l'étranger à l'étranger » (H 37). Œdipe a conscience qu'il est étranger coupable hors de la loi mais pas encore accusé. Mais sa culpabilité prouvée à l'avance est produite par la loi d'une ville qui accuse et incrimine quelqu'un. « Cette loi aura produit le hors-la-loi » (H 41). Derrida dit que c'est Thèbes qui porte la responsabilité du crime, mais il est naturel que la ville en soit inconsciente. Derrida se demande entre parenthèses « comment faire le procès d'un inconscient ou d'une ville, là où ni l'un ni l'autre ne sauraient répondre de leurs actes ? » (H 39-41). En réalité, la situation d'Œdipe est celle de tous les arrivants absolus. D'où vient le fait qu'il y a quelque chose qui produit un « étranger » sans le savoir et sans que personne ne sache qu'un étranger est produit. C'est un paradoxe.

Les exemples de Socrate et d'Œdipe dévoilent des suppositions cachées dans

¹¹ Derrida cite le *Sophiste*, le *Politique*, l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* de Platon sur Socrate et *Œdipe à Colone* de Sophokles sur Œdipe.

l'hospitalité : il y a une déviation du lieu inconscient et injustifiable qui produit un étranger, une violence cachée qui impose une langue et des codes à l'étranger et une sélection pour traiter quelqu'un comme étranger protégé. À cause de ces suppositions, Socrate et Œdipe sont coupables d'avance, et à cause du fait qu'ils sont conscients des suppositions, d'une part, Socrate veut être traité comme étranger et le feint, d'autre part, Œdipe appelle étranger les autres qui le traitent comme étranger. Leurs exemples suggèrent l'arbitraire sans fondement d'être un étranger et la diversité de l'autre.

Sur la base de ces suppositions, la relation avec l'étranger commence par un échange de mots, un appel. Derrida, citant une phrase de Levinas « le langage *est* hospitalité », le contredit (H 119, souligné par Derrida). D'après Derrida, la langue est d'une part l'auto-affection et l'auto-mobilité qu'on emporte avec soi, et d'autre part chargée de l'ensemble de la culture, des valeurs, des normes et des significations. Étant donné que la langue est comme telle, ce qu'on adresse et demande à l'étranger en quelque langue que ce soit équivaut aux conditions que l'on propose pour l'accueillir. Comme avec les exemples de Socrate et d'Œdipe, s'il y a une déviation du lieu où l'on accueille un étranger, si appeler en quelque langue que ce soit est déjà une violence qui interroge l'étranger sur ses qualifications pour le faire entrer, l'hospitalité absolue et inconditionnelle doit consister à suspendre le langage déterminé ou adressé à l'autre (*ibid.*).

Pour assurer une hospitalité absolue sans réserve, il faut s'abstenir de s'adresser ou de demander le nom ou la responsabilité à l'autre, « le se-taire est déjà une modalité de la parole possible » (*ibid.*). C'est un argument contraire à celui de Levinas. Mais Derrida pense que c'est se-taire qui permet d'assurer l'hospitalité sans phantasme de l'auto-nomie ou l'auto-affection (H 121).

(2) Le paradoxe de l'accueil de l'étranger

Derrida dit : « l'hospitalité absolue ou inconditionnelle que je voudrais lui offrir suppose une rupture avec l'hospitalité au sens courant, avec l'hospitalité conditionnelle, avec le droit ou le pacte d'hospitalité » (H 29). Mais si le fait de demander à l'étranger son nom pour vérifier son identité ou le traiter comme un sujet responsable nuit à l'hospitalité et s'il y a un hôte qui ne demande rien à l'étranger, il risque sa vie puisqu'il ne peut pas être sûr que l'étranger soit un ennemi ou non. C'est pourquoi l'hospitalité effective ne doit pas être absolue ni inconditionnelle et il y a toujours un risque de possibilités de perversion. Dans l'hospitalité effective, « sans cesse nous guettera ce dilemme » (H 119).

Ensuite, Derrida montre un paradoxe au niveau de la position du « chez-moi » où l'étranger est accueilli. Le « chez-moi » propre, qui permet d'accueillir un étranger et en

même temps de l'exclure, a une « inviolable immunité » (H 51). Accueillir quelqu'un signifie exclure les autres. Apparaît alors un hôte qui a la souveraineté de pouvoir recevoir qui il veut. Derrida considère la finitude de la sélection de l'hôte comme la loi paradoxale et perversissante de l'hospitalité. « Comme il n'y a pas non plus d'hospitalité sans finitude, la souveraineté ne peut s'exercer qu'en filtrant, choisissant, donc en excluant et en faisant violence » (H 53). Dans cette situation, la justice et l'injustice arrivent en même temps. « L'injustice, une certaine injustice, voire un certain parjure, commence tout de suite, dès le seuil du droit à l'hospitalité » (*ibid.*). D'après Derrida, cette collusion entre la justice et l'injustice autour de l'hospitalité tient à l'inscription de l'hospitalité dans un droit ou une loi. C'est parce que l'hospitalité, privée ou publique, ne peut se faire garantir que par la méditation d'un droit ou d'une loi. Donc « la perversion se déchaîne de l'intérieur » (*ibid.*). C'est un paradoxe entre l'hospitalité infinie et l'hospitalité finie dans le droit ou la loi.

Mais si l'hôte passe ce paradoxe et décide de recevoir un étranger comme visiteur au risque de sa vie, il se retrouve face à un autre paradoxe dès sa décision. En citant *Les Lois de l'hospitalité*¹² de Klossowski, Derrida montre que la relation entre l'hôte et l'étranger comme visiteur devient ambiguë et leur situation se renverse jusqu'à ce que l'« hôte » signifie non seulement maître mais aussi visiteur.

Derrida remarque cette phrase « entre vite » que le maître dit à l'étranger en l'attendant avec anxiété et en le hâtant (H 109). Selon lui, « vite » dans cette phrase veut dire que le désir d'attendre l'entrée de l'étranger mesure le temps depuis son annulation, autrement dit, vers son accomplissement. Et « entre » veut dire non seulement « approche ou viens à moi » mais également « viens vers moi », « occupe-moi », « prends place en moi » et « passe le seuil ». Dans ce cas-là, le maître attend l'étranger comme un libérateur ou son émancipateur, « *comme si* l'étranger détenait les clés » (*ibid.*, souligné par Derrida). L'étranger, qui peut être un ennemi potentiel, peut être un libérateur ou un émancipateur. C'est une logique étrange, un paradoxe. Mais étant donné que « chez moi » est astreint à plusieurs codes injustifiés, l'étranger peut être un ennemi comme perturbateur des codes et en même temps un libérateur ou un émancipateur des codes. C'est grâce à l'étranger venant du dehors que le maître peut entrer chez lui de l'intérieur. Derrida, en utilisant « comme si », décrit la relation entre le maître et l'étranger : « *comme si* l'étranger pouvait sauver le maître et libérer le pouvoir de son hôte¹³ », « *comme si* le maître était, en tant que maître, prisonnier de son lieu et de son pouvoir, de son ipséité, de sa subjectivité » (H 111, souligné par Derrida). Il nous semble très significatif que Derrida, en répétant « comme si », insère dans les parenthèses « toujours un *comme si* fait ici la loi » (*ibid.*, souligné par Derrida).

¹² Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, Collection L'imaginaire, Éditions Gallimard, 1965.

¹³ Cet « hôte » a un double sens : celui de maître et celui de visiteur.

Ce qui se passe entre le maître et l'étranger, c'est une substitution. Mais cette substitution n'est pas celle de Levinas, qui est à sens unique comme « substitution de l'autre souffrant ». La substitution de Derrida est toujours ambiguë et réciproque, de manière à ce que l'étranger devient le maître du maître et que le maître devient l'otage de l'étranger. « Ces substitutions font de tous et de chacun l'otage de l'autre » (*ibid.*). Le fait que le maître et l'étranger échangent leur position et peuvent être otage réciproque est un paradoxe. Derrida appelle cela « les lois de l'hospitalité » (*ibid.*)

Ces paradoxes, les antinomies demandent une temporalité particulière, l'impossible chronologie. « Telle antinomie restant, comme elle le doit, parfaitement contradictoire, l'événement, toutefois, ne peut pas durer » (H 113). Les modalités temporelles des Lois antinomiques prennent nécessairement la forme de la temporalité impossible. Le temps de passer le seuil de « chez moi » dans l'hospitalité, Derrida l'appelle la « durée sans durée », l'« instant qui s'annule » (*ibid.*). Cette temporalité impossible de l'hospitalité est la forme d'un devenir-temps du temps, le timing incalculable dans « entre vite », entre l'attente de l'entrée avec impatience et l'effort inutile de retarder l'instant de l'entrée.

Il apparaît donc qu'il y a un double paradoxe dans l'hospitalité : celui de « chez moi » recevant l'étranger et celui de la relation entre le maître et l'étranger. Étant donné tant que ces paradoxes ne sont pas résolubles comme antinomie, l'instant de l'accueil est limité à l'extrême, converge sur un instant impossible entre l'urgence d'attendre et l'effort de retarder.

(3) Le paradoxe entre le droit et l'hospitalité

Mais l'hospitalité, dont l'essence est paradoxale et dont le lieu n'existe pas dans le temps, est-elle possible en réalité ? Comme Derrida le dit, la cause du paradoxe consiste à inscrire l'hospitalité inconditionnelle dans le droit. Il se pose la question suivante : « En faisant droit, si je puis dire, à l'hospitalité inconditionnelle, comment donner lieu, justement, à un droit déterminé, limitable et délimitable, en un mot calculable ? » (H 131).

Derrida examine un texte de Kant pour éclaircir les oppositions entre l'hospitalité et le droit. Il se réfère à un épisode bien connu et se demande comment le maître, accueillant et dissimulant un étranger, doit répondre au meurtrier qui le poursuit et lui demande s'il est là ou pas (H 63). Selon Kant, comme c'est la véracité qui est exigée inconditionnellement, le droit de mentir et de dissimuler n'étant jamais admis, le maître doit livrer l'étranger au meurtrier. Mais selon Derrida, Kant délégitime ou secondarise et subordonne tout droit intérieur et pur à la phénoménalité publique ou politique, en récusant à sa racine tout droit de mentir. L'interdiction de mentir détruit à sa racine la possibilité même de l'hospitalité universelle que Kant propose dans *La paix perpétuelle* (*ibid.*). D'après Derrida, étant donné

que Kant n'accueille un arrivant que dans la mesure du droit, l'arrivant est d'abord un étranger et doit le rester. Dans ce cas, il n'y a jamais d'hospitalité inconditionnelle. Derrida dit, « ... l'idée infinie (de l'hospitalité) devrait résister au droit lui-même - en tout cas l'excéder là même où elle le commande » (H 65-67, complété par nous).

Mais d'autre part, comme Derrida l'indique, l'hospitalité, privée ou publique, ne peut être garantie que par l'intermédiaire du droit. « Il n'y a pas non plus d'hospitalité sans finitude » (H 53). La question de l'hospitalité rencontre encore une antinomie : d'une part il y a l'hospitalité unique et inconditionnelle, selon laquelle il faut donner tout à un arrivant sans lui demander ni son nom ni aucune contrepartie et d'autre part, il y a les lois de l'hospitalité ainsi que les droits et les devoirs toujours conditionnés (H 73). D'après Derrida, *il n'y a rien de dialectique qui peut solutionner cette antinomie*. « Il y aurait antinomie, une antinomie insoluble, une antinomie non dialectisable entre La loi de hospitalité (...) et les lois de l'hospitalité » (*ibid.*, souligné par Derrida). Derrida nie clairement l'unification dialectique qui peut solutionner une antinomie de divers paradoxes.

Pourquoi l'antinomie entre La loi et les lois reste-t-elle insoluble ? D'après Derrida, c'est parce que les deux termes antagonistes de cette antinomie ne sont pas symétriques (*ibid.*)¹⁴. Il y a là une hiérarchie entre eux, c'est que La loi se situe *au-dessus* des lois. La loi est illégale, transgressive, hors des lois, comme *nomos a-nomos*. D'une part, La loi a besoin des lois, et sans elles, elle risque de rester abstraite et utopique et de se retourner en son contraire. D'autre part, les lois peuvent la nier, la menacer et la pervertir. Enfin, La loi contient la possibilité de se corrompre elle-même, et s'expose à se pervertir à chaque fois qu'elle s'actualise. « Cette pervertibilité est essentielle, irréductible, nécessaire aussi » (*ibid.*). La loi est menacée d'un pervertissement de l'intérieur et de l'extérieur.

De la sorte, ces deux régimes de La loi et des lois sont antinomiques. Mais ils sont contradictoires et indivisibles en même temps, donc ils s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre. Derrida dit : « ils s'incorporent au moment de s'exclurent » (H 75). En contractant la durée de l'hospitalité à un moment, il dit qu'il y a une antinomie d'inclusion et d'exclusion au même moment et qu'il faut passer ce moment de l'antinomie. Comme une antinomie doit avoir lieu à chaque moment, le passage d'une antinomie ne peut jamais produire un devoir universel. C'est parce que l'universalité du devoir annule l'unicité du passage dans l'universalité et la prive de sa singularité. Derrida mentionne Kant entre parenthèses : « car si je pratique l'hospitalité *par* devoir, cette hospitalité d'acquiescement n'est plus une hospitalité absolue, elle n'est plus gracieusement offerte au-delà de la dette et de l'économie, offerte à l'autre, une hospitalité inventée pour la singularité de l'arrivant,

¹⁴ Derrida appelle cette dissymétrie la « tragédie » (H 73).

du visiteur inopiné » (H 77, souligné par Derrida). Le devoir universel n'est qu'une forme concrète de l'hospitalité unique qui se pervertit.

Si l'on est scrupuleusement conscient de l'antinomie de l'inclusion et l'exclusion au même moment et si l'on récuse l'universalisation de ce moment, l'hospitalité doit être de transgression en transgression mais aussi de digression en digression (H 71). Derrida présente cet état en superposant « comme si » : « tout se passe *comme si* nous allions de difficulté en difficulté » (*ibid.*, souligné par nous). C'est un passage de gravité en gravité, d'impossibilité en impossibilité. Tout se passe « *comme si* l'hospitalité était l'impossible : *comme si* la loi de l'hospitalité définissait cette impossibilité même », « *comme si* la loi de l'hospitalité absolue, inconditionnelle, hyperbolique, *comme si* l'impératif catégorique de l'hospitalité commandait de transgresser toutes les lois de l'hospitalité » (*ibid.*, souligné par nous). Ce qui est possible, c'est de passer tout en marquant des limites, des pouvoirs, des droits et des devoirs dans les lois de l'hospitalité, en définissant et en transgressant la loi unique d'accueillir sans condition un arrivant.

Cet état, Derrida le présente comme la « tragédie », serait celui de la « vision tragique » chez Goldmann, qui a scrupuleusement conscience de l'antinomie et pratique le paradoxe : « oui et non ». Le « comme si » que Derrida superpose, c'est son aboutissement nécessaire de la récusation de la solution dialectique au paradoxe. Mais alors que Goldmann considère le « comme si » chez Pascal et Kant comme une position à mi-chemin entre le rationalisme et la dialectique, Derrida récuse la dialectique avec la dialectique en tête et choisit le « comme si » avec conscience. Voici une différence entre Derrida et Pascal et Kant, comme Goldmann les interprète. En plus, Derrida continue à exposer une antinomie entre l'absolu et la finitude, sans croire au topos de la vérité universelle et absolue, comme Dieu chez Pascal ou Ding an sich (la chose en soi) chez Kant que Goldmann a trouvé. Pour Derrida, la loi unique elle-même contient une pervertibilité et risque toujours de se corrompre. Que peut-on faire pour éviter le pervertissement de la loi absolue de l'hospitalité et la défendre ? Derrida dit que c'est de « passer ». Autrement dit, la manière unique de pouvoir vivre est de passer ou d'excéder sans cesse l'antinomie entre l'inclusion et l'exclusion.

En outre, Derrida fait remarquer plusieurs secrets ou dissimulations autour de l'antinomie insoluble de l'hospitalité. Il les montre par la prise en considération de la mort et du deuil d'Œdipe et de la défense d'un arrivant chez Loth.

Derrida traite la scène où Œdipe mourant n'annonce le secret de sa crypte qu'à Thésée et le cache à ses filles. « Il dirige ses pas vers une ultime demeure pour y disparaître, pour y être encrypté, crypte dans la crypte » (H 95). Étant donné qu'Œdipe se cache dans sa mort et cache son tombeau, il est caché et encrypté à double sens. La double encryption donne deux résultats. D'une part, le deuil de ses filles est d'autant plus interminable et infini

qu'il est impossible. D'autre part, Thésée, à qui a été confié le secret de la crypte, se trouve dissymétriquement engagé par le don du secret et comme un otage lié par un serment. Il devient « un destinataire détenu, responsable et victime du don » d'Œdipe (H 97).

Il y a plusieurs secrets autour de cette scène : le fait qu'Œdipe est un transgresseur, le fait qu'il est enseveli dans sa crypte, le fait que sa crypte n'est pas annoncée et le fait que la cité produit un transgresseur comme Œdipe. D'après Derrida, tous les secrets sont inviolables. « Ce n'est pas ici la loi, c'est l'*anomos* qui devrait rester intangible » (H 93, souligné par Derrida). Cette phrase nous rappelle le « fondement mystère » que Derrida évoque dans *Force de loi* en se référant au texte de Pascal. Certes, on peut toucher un droit ou une loi. Mais on ne peut ni savoir ce qu'est le fondement injustifié les supportant - ici, c'est le secret de la cité -, ni le toucher. Thésée suggère que les secrets intangibles, entourant la société réelle, la supportent, comme il entend dire qu'un pays se ferme pour toujours aux chagrins par respect des secrets. En plus, Antigone, pleurant son deuil impossible, suggère un secret encore caché. Elle est abandonnée par son père Œdipe, qui est un étranger même, et est éloignée de son secret. Derrida trouve ici la « question de l'étranger - de l'étrangère » (H 101).

Cette question qu'Antigone suggère devient plus grave dans le cas de Loth. Contrairement à Kant, il offre aux poursuivants ses deux filles vierges afin de protéger à tout prix les hôtes qu'il héberge (H 133). Ce qui se passe ici c'est que les hommes font le sacrifice des femmes au nom de l'hospitalité. Ce cas de Loth montre que l'autorité de l'hospitalité appartient au père, à l'époux et au patron, au maître de céans, qui représente les lois de l'hospitalité et s'y plie pour y plier les autres dans la violence du pouvoir d'hospitalité (H 131-133). Et cette violence revient à ce que le maître sacrifie des femmes qui ne valent même pas un étranger.

Ces deux exemples que Derrida montre, témoignent non seulement du fait que les paradoxes superposés de l'hospitalité sont entourés de secrets intangibles mais aussi du fait que la structure des paradoxes s'appuie sur un modèle conjugal, paternel et phallogocentrique. Autrement dit, quand il y a une certaine hospitalité inconditionnelle, elle cache des victimes et les met en deçà des étrangers, à part le fondement mystère. D'où vient le fait que la pervertibilité de l'hospitalité, entourée du péché inconscient de la cité et du sacrifice caché hors de son antinomie, met au clair la difficulté d'accomplir l'hospitalité. Cependant Derrida termine ses conférences en donnant l'exemple de Loth sans développer cet argument. Ces questions du sacrifice et du secret se transmettront dans *Donner la mort*.

3. Les dilemmes et les secrets autour de la responsabilité

Vu la considération de l'hospitalité chez Derrida, il est clair que l'hospitalité

inconditionnelle contient divers paradoxes ayant un fondement mystère et un sacrifice comme supposition tacite et qu'il faut les passer sans cesse. Ici nous constatons que la forme de penser de Derrida¹⁵ est de radicaliser les paradoxes sans recourir à la solution dialectique et qu'elle concorde avec celle du « refus intramondain » dans la « vision tragique » du *Dieu caché* de Goldmann. La forme du « refus intramondain » est celle du paradoxale d'exiger seulement les valeurs absolues et claires sous le regard de Dieu, n'ayant rien à faire avec les vérités et les justices relatives de l'existence humaine : le « oui et non » (DC 47, 60). En plus, nous trouvons que la forme chez Derrida d'approcher de la vérité est de passer, de ne demeurer jamais dans la vérité ou la justice, et qu'elle correspond à la forme de la « proportion » ou du « passage » chez Pascal¹⁶. Certes, quand Levinas et Derrida traitent l'autre infini et la responsabilité absolue, ils remarquent les « secrets » religieux, confient un défi et un surmontant à la logique philosophique du discours religieux et aboutissent à l'éthique de « comme si » de la même manière. Mais comme nous l'avons vu, l'attitude de Derrida est plus proche de celle de la « vision tragique » que de celle de Levinas.

Notre supposition qui estime les attitudes de Levinas et de Derrida proches de celles de la « vision tragique » sert non seulement à mesurer la distance entre eux mais aussi à traiter leurs positions religieuses dans leurs arguments sur l'autre, par un rapprochement avec la pensée chrétienne. En nous basant sur cette considération, nous examinerons dans ce chapitre *Donner la mort* de Derrida. C'est un texte dans lequel Derrida aborde de front le problème de la relation entre la responsabilité et le christianisme. En saisissant le concept de responsabilité comme l'« un de ces concepts étranges qui donnent à penser sans se donner à thématiser » (DM 47), Derrida traite la relation entre la responsabilité et le christianisme sous un aspect dans lequel le concept de responsabilité montre l'élan le plus puissant dans le christianisme, en se référant à Patočka et à Kierkegaard (DM 48). C'est un motif du « dieu caché » qui résonne dans son discours. Nous pouvons ici confirmer notre supposition par les mots de Derrida lui-même. En analysant ce texte, nous devons mettre en relief les différences entre les penseurs de la « vision tragique » et Derrida ainsi que la propre position de Derrida plus précisément, et mettre en lumière le développement éthique de la « vision tragique » dans notre temps.

¹⁵ Nous tirons la formalité logique de Derrida du « refus intramondain » dans la « vision tragique » que Goldmann découvre dans Pascal et Kant. Cette formalité logique est une forme paradoxale, « oui et non », qui aboutit à « comme si ». C'est la raison pour laquelle nous invoquons cette « vision tragique » pour traiter Derrida et Levinas.

¹⁶ « Il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. (...) Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ? » (S 55/L 21/B 381). Ou encore, « ces grands efforts d'esprit où l'âme touche quelquefois, sont choses où elle ne se tient pas. Elle y saute seulement, non comme sur le trône, pour toujours, mais pour un instant seulement » (S 668/L 829/B 351). Blaise Pascal, *Pensées*, Éditions de Philippe Sellier, Classiques Garnier, 2011., indiqué par l'abréviation S de l'édition Sellier, par l'abréviation L de l'édition Lafuma, par l'abréviation B de l'édition Brunschvicg avec le numéro des fragments concernés, et ainsi de suite.

(1) La généalogie de la responsabilité

Dans *Donner la mort*, le but de Derrida est d'éclaircir la généalogie de la responsabilité en Europe ou de la responsabilité comme Europe (DM 74). La responsabilité a été souvent trouvée comme l'essence ou l'universel à partir d'une analyse du concept même de responsabilité, de liberté ou de décision. Mais Derrida essaie de l'examiner sous un aspect dans lequel son concept est local et historique (DM 19)¹⁷. Son essai a aussi pour but d'élucider la relation entre la responsabilité et la culpabilité ou celle entre la responsabilité et la substitution que suppose le concept de responsabilité d'Europe dans la généalogie chrétienne de la responsabilité. Derrida oriente cet essai dans deux directions : d'abord, il s'agit d'examiner la responsabilité comme une possibilité acquise et conditionnée historiquement et de rattacher l'historicité de la responsabilité surtout à celle de la religion. Ensuite, il s'agit de rendre la responsabilité ouverte comme un problème à jamais irrésolu, puisque son concept est historique (DM 20).

En se référant à *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*¹⁸ de Patočka, Derrida traite la « généalogie de la responsabilité » par rapport à la religion, surtout au christianisme. C'est parce que la religion « suppose l'accès à la responsabilité d'un moi libre » (DM 15) et parce que particulièrement le christianisme est une « condition irréductible dans l'histoire conjointe du sujet, de la responsabilité et d'Europe » (DM 16). Le sujet de la responsabilité surgit au moment où le secret « démonique » ou le sacré « orgiaque » selon Patočka a été dépassé et où le sujet a pu s'assujettir au mystère démonique ou orgiaque pour s'assujettir librement au tout autre infini (DM 17). De sorte que la naissance de la responsabilité se confond avec une « généalogie du sujet disant "moi" », de son rapport à soi-même comme être devant l'autre dans l'altérité infinie.

Alors, comment la responsabilité se rattache-t-elle au christianisme ? En se reportant à Patočka, Derrida exprime la responsabilité dans une double « conversion » - dans celle de l'espace démonique au platonisme puis dans celle du platonisme au christianisme - et fait l'historique de la relation entre la responsabilité et le christianisme.

D'abord, l'espace démonique a des affinités avec le mystère ou le sacré orgiaque et est plein d'enthousiasme, d'initiatique et d'ésotérique. En tant que tel, le démonique se définit originellement par l'irresponsabilité ou par la non-responsabilité qui n'ont pas encore de rapport avec l'appel à répondre de soi, de ses actes ou de ses pensées.

La première conversion de cet espace est que la nouvelle pensée platonicienne tourne son

¹⁷ Cette problématique a rapport avec celle de *L'autre cap*. Jacques Derrida, *L'autre cap*, Les Éditions de Minuit, 1991.

¹⁸ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traduit du tchèque par Erika Abrams, Éditions Verdier, 1981. À l'instar de Derrida, nous avons recouru à cette traduction sur les citations de Patočka.

regard vers le Bien et le soleil intelligible, hors de la caverne ou de la terre-mère où il y a des mystères orgiaques (DM 23). À ce moment-là, le mouvement ascensionnel d'anabasis vers le Bien immuable et éternel est rendu possible avec un regard immuable et éternel comme le Bien (DM 28). L'âme recherchant le Bien fuit du corps vers le dedans d'elle-même, se rappelle à elle-même, se concentre sur elle-même et se garde elle-même (DM 30). C'est-à-dire qu'il s'agit d'une sorte d'intériorisation qui indique « individualisation ou subjectivation, rapport à soi de l'âme qui se replie sur elle-même » (DM 28). Derrida trouve ici un premier éveil de la responsabilité (DM 24).

Selon Derrida, cependant, cette conversion n'est pas un passage du mystère orgiaque à un non-mystère, mais celui d'un mystère à un autre, d'un secret à un autre. C'est parce que la recherche même du Bien permettant à l'âme de se séparer du corps, de s'individualiser comme l'intérieur invisible, et de former un « dialogue intérieur de l'âme », ce n'est qu'un « nouveau mystère de l'âme » comme Patočka le dit (*ibid.*). Cette âme s'élevant vers le Bien fait des exercices pour « apprendre à mourir » (DM 29). L'anticipation soucieuse de la mort et la méditation sur la meilleure façon de recevoir la mort, ce sont « se donner », vaincre la mort et soigner la vie à la vérité, c'est-à-dire faire surgir la philosophie. Derrida cite Patočka, « (un triomphe sur la mort), joint au rapport au Bien, à l'identification avec le Bien et à la délivrance de la dénomie et de l'orgasme, signifie *le règne de la responsabilité et, partant, de la liberté* » (DM 33, souligné par Derrida, complété par nous). Mais cette affirmation triomphante du moi libre et responsable, de la part d'un être mortel et fini, peut apparaître comme une manifestation maniaque (DM 36). C'est parce que le mystère orgiaque et démonique ne s'anéantit pas dans le platonisme mais se conserve dans son fondement. Le fait que le platonisme garde en lui le mystère orgiaque qu'il subordonne, Derrida appelle cela l'« incorporation » à l'instar de Patočka (DM 28). La police platonicienne¹⁹ même fait profession déclarée de n'admettre aucun secret (DM 55-56). Mais selon Derrida, elle dissimule deux secrets tout de même : l'un est celui du mystère orgiaque, l'autre est celui de la mortalité niée dans le triomphe sur la mort (DM 36).

De telle façon que la première conversion se fait en tournant le moi vers deux directions opposées en même temps : vers le Bien éternel et vers la mort. La seconde conversion, de même que la première, se fait sur les axes du Bien et de la mort. Concrètement, elle se passe par la venue du « *mysterium tremendum* » du chrétien (DM 23). Le « *mysterium tremendum* » est le mystère terrifiant, l'effroi, la crainte et le tremblement de l'homme chrétien dans l'expérience du don sacrificiel (DM 21). Son expérience est dissymétrique : dans ce qui me regarde, je suis rapporté à un regard que je ne vois pas et qui se tient secret

¹⁹ Il reste encore de la dimension politique dans la police platonicienne, par rapport au christianisme (DM 23).

pour moi (DM 48). La responsabilité qui advient alors ne se rapporte pas à l'essence accessible au regard humain comme le Bien transcendant platonicien, mais se rapporte à un étant suprême, absolu, inaccessible comme Dieu ou la Bonté personnelle, qui me tient en main, non pas extérieurement mais intérieurement (DM 129). Étant donné que Dieu est un étant qui me saisit non pas extérieurement mais intérieurement, il me transfère de l'extériorité à l'intériorité, fait de moi une personne dans ma singularité, et m'éveille à ma responsabilité sous son regard (DM 53). Derrida remarque des doubles mystères : celui de la dissymétrie du regard terrifiant (DM 48) et celui de la personne terrifiée dont l'essence est de rester cachée (DM 58).

Et il arrive une nouvelle signification de la mort comme le tremblement de l'effroi même, c'est-à-dire une « nouvelle manière de *se donner la mort* » (DM 52, souligné par Derrida). D'une part, dans le platonisme, l'âme « se donne la mort » étant donné qu'elle se rassemble pour l'exercice de la mort et la préparation de la recevoir (DM 62). D'autre part, dans le christianisme, le « *mysterium tremendum* » inaugure une autre manière de « se donner la mort » (DM 63). C'est un « don » comme une autre mort, une manière de donner la mort. Étant donné qu'il s'agit d'un don reçu dans la dissymétrie, dans la bonté même et dans la donation du don, il transforme le Bien en Bonté oublieuse de soi et en amour désintéressé de soi. En citant Patočka, Derrida décrit que c'est « un revirement devant la face de la mort et de la mort éternelle » (DM 52).

Mais dans la conversion au christianisme, le platonisme ne s'anéantit pas. Selon le texte de Patočka, Derrida présente ce qu'il apporte au christianisme : « le rationalisme platonicien, l'aspiration platonicienne à subordonner la responsabilité elle-même à l'objectivité de la connaissance, continue à influencer en sous-main sur la conception chrétienne » (DM 43). La situation où le christianisme, semblant nier le platonisme, le garde en réalité, s'appelle le « refoulement » (DM 22). À ce moment-là, la conscience chrétienne de la responsabilité est incapable de penser au platonisme refoulé, encore moins de penser à ce que le mystère platonicien incorpore du mystère orgiaque (DM 44). Mais en fait, la seconde conversion n'anéantit pas le mystère orgiaque, bien au contraire, elle le garde dans elle-même de façon inconsciente, par un déplacement topique et une subordination hiérarchique. « Le mystère platonicien *incorpore* ainsi le mystère orgiaque, le mystère chrétien *refoule* le mystère platonicien » (DM 26, souligné par Derrida).

Le christianisme continue à garder ainsi le mystère orgiaque et démonique incorporé par le platonisme. Cette situation signifie que le mystère démonique « continue d'animer souterrainement une mythologie de la liberté responsable » (DM 36-37). D'où vient que l'irresponsabilité démonique resurgit et est favorisée dans la modernité technique.

Puisque le mystère démonique est incorporé et refoulé, il continue à opérer sans être

pensé. C'est que la responsabilité contient l'« irresponsabilité orgiaque » (DM 38). « Le secret de la responsabilité consisterait à garder secret (incorporé) le secret du démonique et donc à abriter en soi un noyau d'irresponsabilité ou d'inconscience absolue » (*ibid.*, complété par Derrida). Étant donné que la responsabilité implique d'ores et déjà la possibilité de se transformer en irresponsabilité, elle risque toujours de se pervertir et de s'anéantir.

(2) « Donner la mort » et « Dieu caché »

Après la première conversion, la seconde conversion et plusieurs conversions entre elles, vers où la responsabilité doit-elle se diriger ? Derrida met ses espérances dans le christianisme qui reste l'élan le plus puissant pour approfondir l'abîme de la responsabilité parce que « ce qui n'est même pas arrivé au christianisme, c'est le christianisme » (DM 49). Il s'agit donc de faire avancer l'élan chrétien jusqu'au bout, plus concrètement d'accomplir la nouvelle responsabilité annoncée par le « *mysterium tremendum* ». Pour l'accomplissement du « *mysterium tremendum* », il faut rompre avec la politique gréco-platonico-romaine qui exclut le secret et le mystère. Cette rupture signifie en même temps celle du mystère orgiaque incorporé dans le platonisme. C'est la rupture avec l'irresponsabilité orgiaque.

D'après Derrida, le « *mysterium tremendum* » peut s'accomplir sous deux aspects. Premièrement, c'est sous la compréhension sur le Bien différente du platonisme. Derrida fait la remarque d'un mot, le « don », dans la phrase de Patočka comme suit : « La vie responsable elle-même y était conçue comme le *don* de quelque chose qui, en dernière analyse, tout en ayant le caractère du Bien, présente également les traits d'un *inaccessible* auquel l'homme est à jamais soumis - des traits du mystère qui garde le dernier mot » (DM 51, souligné par Derrida). Deuxièmement, c'est sous le revirement chrétien en face de la mort, à la différence du platonisme. Derrida cite Patočka de nouveau : « un revirement (...), qui vit d'angoisse et d'espérance dans l'alliance la plus étroite, tremble auprès de la conscience du péché et s'offre de tout son être en sacrifice au repentir » (DM 52). Sur la base de l'alliance irréductible entre ce don et cette mort, Derrida les réduit à l'expérience secrète de la mort comme « la mort donnée » ou « donner la mort ».

Mais que signifie « donner la mort » ? En confrontant les arguments de Patočka, de Heidegger et de Levinas autour de cette phrase étrangère, Derrida expose clairement sa position sur la relation entre la mort et le moi.

Premièrement, à l'instar de Patočka, Derrida dit ce qui suit : il n'y a personne qui ne puisse ni endurer ni affronter la mort à ma place au moment de ma mort. C'est « mon irremplaçabilité » qui est « donnée par la mort » (DM 64). À ce moment-là, je suis appelé à ma responsabilité. « Depuis la mort comme lieu de mon irremplaçabilité, c'est- à-dire de ma

singularité, je me sens appelé à ma responsabilité » (*ibid.*). Par conséquent, « seul un mortel est responsable » (*ibid.*).

Deuxièmement, à l'instar de Heidegger, Derrida dit ce qui suit : je ne peux pas mourir à la place de l'autre. Il est impossible de délivrer l'autre de sa mort parce qu'elle affecte le tout de son être (DM 66). Certes, je peux « donner la mort » pour le sauver de sa mort temporairement dans quelque situation particulière. Mais je ne peux jamais lui donner le salut comme l'immoralité. En un mot, « je peux tout donner à l'autre, sauf l'immoralité, sauf *mourir pour lui* au point de mourir à sa place et de le délivrer ainsi de sa propre mort » (*ibid.*, souligné par Derrida). D'où vient que « ce mortel ne peut donner qu'à du mortel » (*ibid.*). Derrida trouve dans la mort l'ambiguïté entre la possibilité du « donner-prendre » et la possibilité de suspendre ou d'exclure le « donner-prendre » (DM 68).

Enfin, pour Levinas, c'est la mort de l'autre qui est celle de première, et c'est pour l'autre que je suis responsable. Ce que Derrida met en question, c'est cette phrase de Levinas : « c'est de la mort de l'autre que je suis responsable au point de m'inclure dans la mort » (DM 70)²⁰. Derrida pense que la phrase mystérieuse « s'inclure dans la mort de l'autre » exige de se diriger au-delà du « donner-prendre ». Autrement dit, au-delà de Heidegger qui a élucidé la mort donnée comme l'« être-pour-la mort » dans l'horizon de la question de l'être, c'est l'« adieu », se lever devant Dieu. À ce moment-là, « la mort d'autrui - ou pour autrui -, celle qui institue notre moi et notre responsabilité, correspondrait à une expérience plus originaire que la compréhension ou la pré-compréhension du sens de l'être » (DM 72).

Après avoir tiré de Patočka la singularité du mortel, de Heidegger l'impossibilité de mourir à la place de l'autre et de Levinas la responsabilité pour la mort de l'autre, Derrida aboutit au mystère chrétien. En se référant à Patočka encore mais tout en sachant qu'il est chrétien et en même temps hérétique, Derrida explique les thèmes du christianisme comme suit : « les thèmes chrétiens peuvent se rassembler autour du *don* comme don de la mort, le don sans fond d'une certaine mort » (DM 74, souligné par Derrida). Les thèmes rassemblés, ce sont concrètement le péché et le salut, le repentir et le sacrifice, et surtout l'amour infini. Si l'amour infini mérite une mention spéciale, c'est parce que la responsabilité demande le don de l'amour infini dans le christianisme, puisque le Bien dans la responsabilité a rapport non plus avec une transcendance objective ou des choses objectives mais avec l'autre ou avec une réponse à l'autre et puisque la bonté au-delà du calcul doit être un mouvement de don qui renonce à soi, donc un mouvement d'amour infini (DM 76-77).

Mais ici l'homme mortel et responsable devrait s'opposer à la bonté du don infini sévèrement, ce et pour cause : « disproportion structurelle, dissymétrie entre le mortel fini et

²⁰ Emmanuel Levinas, *La mort et le temps*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1993, p.38.

responsable d'une part, la bonté du don infini d'autre part » (DM 77). Le mortel n'équivaut jamais à cette bonté du don infini. La disproportion structurelle transforme la responsabilité en culpabilité. Derrida refuse le dogme du péché originel mais dit tout de même : « cette culpabilité est originaire, comme le péché du même nom » (*ibid.*). De cette manière, la culpabilité est inhérente a priori à la responsabilité.

Le don de l'amour infini donné sous cette disproportion, c'est le mystère terrifiant l'homme, donc le « *mysterium tremendum* » même (DM 82). Mais pourquoi tremble-t-il ? « Je tremble devant ce qui excède mon voir et mon savoir alors que cela me concerne jusqu'au tréfonds, jusqu'à l'âme et jusqu'à l'os » (DM 80). L'homme tremble devant le regard de ce qui lui donne le don, exposé entièrement au regard jusqu'à l'intérieur. En plus, l'impossibilité de voir le regard même et de savoir l'événement ou la cause de son tremblement, amplifie le tremblement. « Nous craignons et tremblons devant le secret inaccessible d'un Dieu qui décide pour nous » (DM 82-83). Dieu qui nous donne l'amour infini ne donne ni ses raisons, ni ses motivations, ni ses délibérations et/ou ni ses décisions. Un Dieu comme tel, c'est un Dieu tout autre que nous, plutôt absent. « C'est que Dieu lui-même est absent, *caché* et *silencieux*, séparé, secret - au moment où il faut lui obéir » (DM 83, souligné par nous).

Nous aboutissons au secret du « Dieu caché » qui se situe derrière le pôle de « donner la mort ». C'est donc le « Dieu caché » qui devient l'autre pôle, quand Derrida dit de l'indivisibilité entre le concept de responsabilité et le christianisme que « comme si la seule analyse du concept de responsabilité était capable de produire en somme le christianisme » ou que « ce concept de responsabilité est chrétien de part en part et est produit par l'événement du christianisme » et enfin que la possibilité généalogique de la responsabilité « passe la nécessité logique d'une possibilité de l'événement » (DM 75).

(3) Le secret et le sacrifice

Le « donner la mort » et le « Dieu caché » s'entrecroisent dans l'« espace du sacrifice absolu » du sacrifice d'Isaac par Abraham (DM 97-98). Derrida examine cela sous la conduite de Kierkegaard. Il s'agit de la situation dans laquelle Dieu donne l'ordre à Abraham d'offrir son fils bien-aimé et Abraham essaie de lui obéir. « Celui même (le Dieu caché) qui décide, sans révéler ses raisons, d'exiger d'Abraham le geste le plus cruel et le plus impossible, le plus insoutenable » (DM 84, complété par nous). Mais au moment même où Abraham essaie de tuer son fils après une grande souffrance, Dieu décharge Abraham et le libère. Dans la situation extrême où Abraham met le seul qui est irremplaçable et précieux à la mort, Derrida

trouve plusieurs paradoxes et dilemmes qu'Abraham vit.

D'abord, il remarque un paradoxe entre la responsabilité et le langage qu'Abraham rencontre dans la situation où Abraham, qui a reçu l'ordre de Dieu de sacrifier Isaac, est questionné par Isaac même sur où se trouve l'agneau pour le sacrifice (DM 86). Pour cette question, Abraham lui répond que Dieu y pourvoira. À ce moment-là, il garde son secret sans mentir. Mais il ne connaît pas la raison du secret qu'il garde, la raison pour laquelle Dieu lui a donné cet ordre. Il est donc tenu au secret et est obligé d'assumer cette responsabilité dans la situation où son rôle « consiste à être toujours seul et retranché dans sa propre singularité au moment de la décision » (DM 87). À la réflexion, telle n'est pas la « responsabilité » comme truisme dans la philosophie rationnelle et traditionnelle. La responsabilité est habituellement liée à la publicité et au non-secret, à la possibilité d'expliquer, de justifier ou d'assumer les faits et les dits devant les autres. (Il faut se rappeler que la responsabilité est aussi accomplie par la parole chez Levinas.) Malgré cela, Derrida tire de l'exemple d'Abraham que le langage peut « me priver ou aussi bien me délivrer de ma singularité » et dit que « j'abdique du même coup ma liberté et ma responsabilité » si le langage suspend ma singularité absolue (*ibid.*). Voilà le premier paradoxe.

C'est l'exigence éthique qui lie la responsabilité avec la possibilité de s'expliquer, de se justifier par la parole. Mais d'après Derrida, s'expliquer ou se justifier d'une manière générale devant la généralité, c'est rompre la singularité et la substituer en généralité. Il appelle donc cette exigence la « tentation morale » et dit, en ayant le cas d'Abraham en tête, qu'elle, « sous prétexte de l'appeler à la responsabilité, à l'auto-justification, lui ferait perdre, avec sa singularité, son ultime responsabilité, son injustifiable, secrète et absolue responsabilité devant Dieu » (DM 89). C'est un paradoxe que l'éthique cause l'irresponsabilisation. « Éthique comme irresponsabilisation, contradiction insoluble et donc paradoxale entre la responsabilité *en général* et la responsabilité *absolue* » (*ibid.*, souligné par Derrida)... voilà le paradoxe entre la responsabilité et l'éthique.

De plus, au moment où Abraham « donne la mort » à Isaac, se croissent plusieurs paradoxes. L'un est celui entre l'amour et la haine. Dieu ordonne à Abraham de donner la mort à Isaac alors qu'Abraham l'aime comme son fils unique et irremplaçable. Il lui donne la mort. À ce moment-là, « il faut qu'Abraham aime son fils absolument pour en venir à lui donner la mort, à faire ce que l'éthique appelle haine et meurtre » (DM 93). Mais en même temps, il faut qu'il le hâisse pour le tuer. Voilà un paradoxe entre l'amour et la haine, une contradiction absolue. Ce paradoxe et la décision d'Abraham sont inintelligibles dans la mesure humaine. Donc l'angoisse et la souffrance d'Abraham pèsent davantage sur lui tout seul.

Le devoir absolu qu'Abraham essaie d'accomplir pour Dieu, cependant, semblerait

irresponsable dans les ordres humains et éthiques. Malgré cela ou à cause de cela, le devoir absolu exige de se conduire de façon irresponsable tout en confirmant les ordres de l'éthique et de la responsabilité. Derrida dit : « l'éthique doit être sacrifiée au nom du devoir » (DM 96). Voilà un paradoxe entre le devoir et l'éthique.

La responsabilité absolue ou le devoir absolu ne sacrifient pas que l'éthique. Derrida remarque le paradoxe du sacrifice sur lequel l'éthique elle-même se fonde. C'est un paradoxe, qu'il suggère à la fin de *De l'hospitalité*, que la responsabilité pour quelqu'un soit fondée sur le sacrifice des autres. Abraham trahit son fils unique et bien-aimé et le sacrifie pour Dieu. Mais ce ne sont pas seulement Isaac et Abraham, en « donnant la mort » avec une grande souffrance, qui sont sacrifiés. Les membres de la famille d'Abraham derrière eux et les autres innombrables et inconnus sont également sacrifiés pour le devoir absolu ou pour la responsabilité absolue qu'Abraham essaie d'accomplir. « Je ne peux répondre à l'un (ou à l'Un), c'est-à-dire à l'autre, qu'en lui sacrifiant l'autre » (DM 101, complété par Derrida). Voilà un paradoxe entre la responsabilité et le sacrifice.

En outre, il apparaît qu'il y a un paradoxe du don au moment du point culminant des événements où Dieu décide de suspendre le processus sacrificiel en voyant qu'Abraham ne lui refuse pas son fils unique avec sa crainte de lui (DM 102). Quand Dieu s'adresse à Abraham, il advient un moment radical de la responsabilité où Abraham lui répond « me voici ». Là, Abraham décide, sur sa liberté, le double don, c'est-à-dire le double « donner la mort », en donnant la mort à son fils et sa mort à Dieu. Abraham comprend ce qu'est le devoir absolu envers l'unique et est à pied d'œuvre pour accomplir la responsabilité absolue. Derrida y trouve que la décision, l'acte et la responsabilité sont indivisibles. C'est le moment où « comme si Abraham avait *déjà* tué Isaac » (DM 103, souligné par Derrida). À l'instant où concordent la compréhension et l'acte, l'amour et la haine, la responsabilité absolue et l'irresponsabilité éthique, où il n'y a plus de temps et où le temps n'est plus donné, Dieu trouve qu'Abraham est « déjà passé à l'acte ». Bien que la responsabilité du don ne soit pas accomplie en réalité, Dieu arrête Abraham en l'estimant : « tu es la responsabilité absolue, tu as eu le courage de passer pour un meurtrier aux yeux du monde, des tiens, de la morale et de la politique, de la généralité du général ou du générique. Et tu avais même renoncé à l'espoir » (*ibid.*). Voilà un paradoxe du don.

Dieu comme Souverain répond au sacrifice d'Abraham par le « don absolu », en lui donnant la vie d'Isaac. Quant à Abraham qui renonce à tout sens et à toute propriété, il est au secret de sorte qu'il n'attend ni de réponse ni de récompense de Dieu (DM 132). C'est parce qu'il ne faut pas attendre de récompense pour le don comme sacrifice. Derrida souligne surtout l'« instant » où le don de la mort par Abraham est presque achevé sans espoir de récompense. « Instant où le sacrifice est quasiment consommé, puisque seul un instant, un non-

laps-de-temps, sépare le bras levé du meurtrier du meurtre lui-même » (DM 131). Et à l'instant du dilemme entre le sacrifice et le meurtre, de l'imminence absolue et de l'inséparabilité de la décision et de l'acte, Dieu voit la décision d'Abraham et lui rend son fils : « Ton père qui voit dans le secret, te le rendra » (*ibid.*). Ordinairement, l'accomplissement de la responsabilité accompagne un espoir de récompense. Mais d'après Derrida, la responsabilité risque de se perdre dans l'échange (DM 132). Abraham n'attend aucune récompense, c'est pourquoi il constitue un don comme sacrifice et peut recevoir une récompense. Voilà un paradoxe entre la responsabilité et la récompense dans le don ou du don lui-même. C'est-à-dire un paradoxe entre l'économie ordinaire, échangeable, circulaire et ce qui est complètement étranger à cette économie : le sacrifice, le don, la récompense désintéressée.

Ces divers paradoxes s'entrecroisant sont des événements en un instant, comme Derrida le dit. Il superpose des tensions de contradictions insolubles et les élève à un point extrême, dans lequel seulement il trouve la décision et l'acte possibles. C'est parce que le paradoxe, où diverses contradictions arrivent à la fois, ne peut pas avoir une durée et appartient à une temporalité intemporelle et insaisissable. « Le paradoxe exige une temporalité de l'instant » (DM 94). Cette temporalité manque absolument de stabilité. « ... Sa (Abraham) décision absolue n'est pas guidée ou contrôlée par un savoir. Telle est en effet la condition paradoxale de toute décision » (DM 109, complété par nous). La décision absolue, non guidée par un savoir, au travers de plusieurs d'épreuves paradoxales de tous les instants, pousse Abraham à la dernière extrémité et fait de lui à la fois le plus moral et le plus immoral, le plus responsable et le plus irresponsable des hommes (DM 103). À ce moment-là Dieu admet le sacrifice d'Abraham et lui donne un don, Abraham, qui est tenu par Dieu intérieurement, ne peut pas voir son regard. « Ce regard qu'on n'échange pas, il situe *la culpabilité originare et le péché originel* » (DM 129, souligné par nous). D'après Derrida, le lieu dans lequel l'immoralité, l'irresponsabilité et la culpabilité originare se croisent, correspond à un instant en fait où sont liés l'instant et l'éternité, l'être fini et la responsabilité absolue.

Il nous semble que cette responsabilité absolue, qui doit passer par diverses épreuves paradoxales, est énorme et déraisonnable. Mais cette énormité de la responsabilité chez Derrida ne semble pas égale à celle chez Levinas. Levinas élève la responsabilité au-delà des paradoxes jusqu'à la substitution, contrairement à Derrida qui continue à détenir les paradoxes et reste vigilant contre la surenchère de la responsabilité qui risque à chaque instant de se renverser. Après avoir extrait chaque instant des paradoxes et après les avoir superposés et radicalisés, Derrida choisit d'endurer les dilemmes des paradoxes comme épreuve sans les résoudre et sans les passer. Il dit que « la contradiction et le paradoxe doivent être endurés *dans l'instant même* » (DM 95, souligné par Derrida).

C'est dans ce contexte que Derrida appelle la situation extrême d'Abraham, qui ne

semble qu'extraordinaire, l'« expérience la plus quotidienne et la plus commune » (DM 97). Selon lui, la situation qu'Abraham affronte est nécessaire à la responsabilité absolue. Notre responsabilité forme différents paradoxes autour desquels l'espace injustifiable s'étend vaguement. Cela nous témoigne que nous ne sommes que des êtres finis. Nous partageons avec Abraham le « secret » sans le partager, mais ce « secret » correspond au fait que nous sommes coupés à la fois des hommes et de Dieu et à ce dont nous ne savons rien ou qui n'est pas un secret (DM 112). Et quand nous essayons d'accomplir la responsabilité, les secrets autour de nous suggèrent des possibilités de nous renverser dans l'irresponsabilité à chaque instant. Nous pourrions nous rappeler une phrase de Pascal : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête » (S557/L678/B358).

4. Le « Dieu caché » et le milieu

(1) L'utilité du « Dieu caché »

Nous avons examiné successivement les paradoxes de la responsabilité que Derrida trouve dans le récit d'Abraham. La manière de penser dont il superpose les paradoxes et les dilemmes se trouve dans des thèmes différents, surtout dans la religion qui elle-même est pleine de paradoxes - « le paradoxe de la foi, c'est que l'intériorité reste "incommensurable à l'extériorité" » (DM 91). Il suppose et répète les paradoxes et les radicalise sans les résoudre. La phrase suivante sur le paradoxe entre la responsabilité et la religion indique sa propre manière de penser. « Le paradoxe, le scandale ou l'aporie ne sont autres, eux-mêmes, que le sacrifice » (DM 98). C'est parce que le paradoxe est « l'exposition de la pensée conceptuelle à sa limite, à sa mort et à sa finitude » (*ibid.*). Dans son argument sur la religion, tout en trouvant où sont cachés les paradoxes et en élucidant ce qu'ils sont, Derrida révèle que les conditions sur lesquelles les paradoxes sont basés sont elles-mêmes des « secrets ». À cause de ces secrets, les paradoxes restent comme tels et ne découvrent aucune solution dialectique et ne se dirigent jamais vers l'au-delà. C'est le « Dieu caché » qui est le symbole des secrets ou les « secrets des secrets » et qui suggère l'espace secret s'étendant autour des hommes responsables.

Ici, nous nous rappelons la « vision tragique » que Goldmann a trouvé dans Pascal et Kant mentionnée dans son œuvre, *Dieu caché*, et aboutissons aux penseurs contemporains qui ont la même vision, à nouveau et plus précisément. Nous avons déjà montré la logique dans laquelle la pensée paradoxale de Derrida conduisait son attitude pratique du « comme si » et nous avons supposé que la problématique de sa pensée présentait celle de la

« vision tragique » que Goldmann appelait le « refus intramondain » ou la « transcendance immanente ». Comme Derrida lui-même qualifie le « Dieu caché » de symbole de sa pensée, il est difficile de considérer cette concordance comme un hasard, donc notre supposition n'est plus probable mais est véridique.

De fait, dans *Donner la mort*, le mot « absolu » que Derrida s'est abstenu de dire relativement jusque-là est utilisé pour qualifier non seulement la « responsabilité » mais aussi le « sacrifice » ou le « don » et pour les opposer à la réalité de l'éthique, de la politique ou de la loi. La demande impitoyable pour l'absoluité cache Dieu ; il est d'autant plus éloigné de la réalité et leur opposition paradoxale est d'autant plus insoluble. Leur opposition, restant insoluble, se radicalise comme paradoxe « intramondain », se réduit à un instant intemporel et tendu. Ce que les hommes doivent, ce n'est qu'endurer la tension de l'instant et prendre une décision sans savoir. Les paradoxes instantanés sont répétés et superposés sans intermédiaire chaque instant. Le style de penser chez Derrida comme tel concorde avec le schéma pascalien de penser la relation tendue entre Dieu et l'homme, et la nature des paradoxes chez Derrida et sa nécessité de décision sont très semblables à celles chez Pascal.

Mais où donc y a-t-il un problème ? Pourquoi Derrida doit-il utiliser le concept de « Dieu caché », surtout dans son traité sur l'autre, en plus dans le contexte de la responsabilité, comme un motif important ? Bien que la généalogie de la responsabilité soit indivisible du christianisme, le « Dieu caché » n'est nullement un concept général, ainsi que Goldmann l'a posé en tant que symbole des pensées pascalienne et kantienne. En revanche, la responsabilité ne peut être que celle du mortel pour le mortel, comme Derrida lui-même le dit clairement (DM 70). Malgré cela, Derrida évoque Dieu, particulièrement le « Dieu caché ». Pourquoi ? Certes, nous connaissons chez Levinas la théorie qui évoque Dieu pour expliquer l'altérité absolue de l'autre. Mais Levinas nie le motif du Dieu caché formellement. Donc l'utilisation du concept de « Dieu caché » dans le traité sur l'autre, surtout sur la responsabilité, représente la particularité de Derrida, plus précisément la liaison étroite entre la responsabilité et la « vision tragique ». Il est possible d'y voir un développement de la vision pascalienne.

Mais cet espoir est finalement trahi. Bien que Derrida, gardant une attitude paradoxale, expose sa pensée conceptuelle à un point extrême, oppose la valeur absolue à la réalité qui n'a qu'ambiguïté du bien ou du mal, endure la tension de cette opposition exclusivement et partage son attitude paradoxale avec les penseurs de la « vision tragique », surtout avec Pascal, et bien qu'il évoque le « Dieu caché » comme un motif, c'est lui-même qui ne fait ni de « pari » comme Pascal, ni de « postulat » comme Kant, à la fin de ses pensées. Ce serait une situation de « paradoxe de paradoxe » pour nous qui avons supposé Derrida comme le penseur de la « vision tragique ». Bien qu'il conserve la valeur absolue, voit l'ambiguïté de la réalité et endure la tension du paradoxe entre elles, pourquoi ne fait-il pas de « pari » ?

Pour répondre définitivement à cette question, nous examinons quel sens le « Dieu caché » a pour Derrida. Cette question peut être analysée par les trois questions suivantes : (i) Quelle est l'utilité du Dieu caché pour Derrida ? Autrement dit, comment le Dieu caché participe-t-il au monde humain, surtout au problème de la responsabilité ? (ii) Quelle est la nécessité de lier le problème de la responsabilité au Dieu caché ? (iii) Pourquoi Derrida ne fait-il pas de pari sur Dieu ? En examinant ces trois questions, nous pourrions constater le point d'arrivée des pensées de Derrida et le développement de la « vision tragique », dont Derrida en partage les éléments, qui se croise avec lui dans notre temps.

Nous commençons par examiner la première question, c'est-à-dire comment le « Dieu caché » participe au problème de la responsabilité des hommes mortels. Derrida, abordant une expression formelle « tout autre est tout autre » et l'interprétant comme tautologie et aussi comme hétérologie, essaie de distinguer une sorte de confusion qui arrive fréquemment entre l'autre absolu et l'autre humain quand on parle de l'« autre », de déplacer l'« autre » de Dieu à l'autre humain (DM 115). D'après Derrida, la formule « tout autre est tout autre » suppose que « en tant que tout autre, Dieu est partout où il y a du tout autre » (DM 110). Autrement dit, l'autre humain, qui est absolument autre, est transcendant, inaccessible et secret autant qu'Iahvé. « Comme chacun de nous, chaque autre, tout autre est infiniment autre dans sa singularité absolue » (*ibid.*).

Derrida aborde la proposition hétéro-tautologique parce qu'elle peut énoncer la loi de la spéculation sur tout secret (DM 116). En se basant sur la monotonie d'une tautologie, il essaie donc de sortir l'altérité de l'autre par le déplacement et par la différence et de la mettre au clair. La logique des arguments de Derrida est comme suit : ce qui arrive dans cette hétéro-tautologie, c'est comme si deux partitions complètement différentes étaient sur la même portée musicale. L'une des deux réserve la qualité du tout autre ou de l'infiniment autre, à Dieu ou à un seul autre. L'autre attribue cette altérité infinie du tout autre à tout autre. À tout autre, c'est appliquer l'altérité à chacun, non seulement à chaque homme mais aussi à chaque femme et à chaque vivant autre que l'humain. Ici, il advient le déplacement étranger de l'altérité. Derrida remarque : « ce jeu de la phrase paraît abriter la possibilité même d'un secret qui se dévoile et se cache en même temps dans une seule phrase et surtout dans une seule langue. À tout le moins dans un groupe fini de langues, dans la finitude de la langue *en tant qu'elle s'ouvre à l'infini* » (DM 121, souligné par nous).

Le fait de voir Derrida comparer l'altérité de l'autre homme à l'absoluité de Dieu nous rappelle Levinas. Mais Derrida manifeste tout de suite une différence par rapport à Levinas. Selon Derrida, bien que l'unicité absolue d'Iahvé ne suppose pas l'analogie (DM 111), Levinas, ne distinguant pas l'altérité de Dieu d'avec celle de l'autre homme, tombe dans le jeu de la différence et de l'analogie (DM 116). Quand Derrida dit de l'éthique de Levinas que

« son éthique est déjà religion », il dénonce que l'ambiguïté de la frontière de l'éthique et de la religion devient problématique (DM 117). Ce qui est problématique, c'est que le concept de responsabilité se trouve aussi ambigu dans le milieu de cette ambiguïté. Certes, son concept continue à « fonctionner » (*ibid.*). Mais d'après Derrida, il flotte sans rigueur, en dissimulant l'abîme, saturant l'absence de fondement, ou stabilisant un devenir chaotique (DM 118).

Par conséquent, il s'agit d'assurer un concept cohérent de l'éthique et du religieux, la limite entre les deux ordres. Derrida la détermine comme suit : « ... une prétendue généralité de l'éthique, qu'il faudrait sacrifier dans le sacrifice, et la foi qui se tourne vers Dieu seul, comme tout autre, en se détournant des devoirs humains » (DM 117).

Alors, à quoi correspond « sacrifier dans le sacrifice » dans l'éthique ? Derrida décrit le fait que la société civilisée, fonctionnant bien, laisse mourir de faim et de maladie des centaines de millions d'enfants en raison de la structure et des lois du marché qu'elle institue et en raison des mécanismes dissymétriques analogues (DM 119). En outre, tout tribunal moral ou juridique ne peut jamais juger cela comme un sacrifice. C'est parce que la société non seulement participe à ce sacrifice mais aussi l'organise et y trouve un soutien pour fonctionner. Derrida dit : « le bon fonctionnement de son ordre économique, politique, juridique, le bon fonctionnement de son discours moral et de sa bonne conscience supposent l'opération permanente de ce sacrifice » (*ibid.*). Même si le sacrifice devient visible en certains moments, la société ne se modifie jamais et n'en prend aucune responsabilité. « Que cet ordre soit fondé sur le non-fondement d'un chaos, cela se rappellera nécessairement un jour à ceux qui l'oublient tout aussi nécessairement » (DM 120). À cause du non-fondement d'un chaos, on ne sait pas à qui est attribué le sacrifice, ni même s'il y a un sacrifice ou pas. C'est la raison pour laquelle Derrida appelle le récit d'Abraham quotidien ou commun (DM 97) et le drame du sacrifice d'Isaac « histoire des hommes » (DM 149). Il montre Sara, Agar et Ismaël qui sont les victimes cachées du sacrifice de ce récit, comme des symboles du sacrifice et il pense que leur sacrifice invisible est hérité par le « sacrifice sans sacrifice » de notre société. Ce « sacrifice sans sacrifice » reste ouvert comme le non-fondement d'un chaos sous nos pieds quand nous sommes en train d'accomplir la responsabilité.

Il apparaît à nouveau une différence entre Derrida et Levinas. D'abord, bien qu'ils soient semblables en apparence, le chaos de Derrida n'est pas la même incertitude de l'élémental que celui de Levinas parce que l'élémental est si positif qu'il compose l'égoïsme avant la rencontre de l'autre, avant l'apparition de la société ou de la politique, c'est-à-dire avant la naissance de la responsabilité. Certes, cet égoïsme est interrogé par l'épiphanie de l'autre. Mais dans l'interrogation, la responsabilité peut s'élever à l'infini, jusqu'à la position de comme si « j'étais » Dieu.

Ensuite, le concept de « sacrifice sans sacrifice » peut s'opposer à ce que Levinas,

situant l'altérité de l'autre en haut à « m'interroger », du même coup, du bas comme orphelin ou veuve, trouve l'autre disant « tu ne tueras point ». Pour Derrida, comme l'autre peut devenir un sacrifice, il n'est pas infini mais fini, au autre sens que le « moi » à prendre la responsabilité est fini. C'est pourquoi l'autre devient le « sacrifice sans sacrifice » et il est possible qu'il ne puisse dire « tu ne tueras point » ou que personne ne puisse l'entendre même s'il parle. Ce concept peut poser un problème à ce que Levinas, écriant « histoire des hommes », suppose un concept subordonné non équivalent à l'altérité, c'est-à-dire la « femme » dans la fécondité. Ce concept est mis en doute si le concept de « femme » chez Levinas est équivalent à celui du « sacrifice sans sacrifice ».

De même, la dissymétrie, que Derrida trouve dans Kant, de ce que l'inconditionnalité du respect pour la loi morale ordonne de sacrifier des passions, des affections des intérêts dits « pathologiques », semble suggérer ce que la crainte pour l'autre et la sainteté de la responsabilité infinie sacrifient chez Levinas et annoncer que ses arguments sont problématiques. Cependant, ce problème est celui du christianisme lui-même, ou celui de la responsabilité indivisible du christianisme. C'est ce que Derrida vise à élucider.

Ainsi, le « Dieu caché », en déplaçant la qualité seule de l'altérité absolue de Dieu à l'autre humain, exige de « moi » en tant qu'autre la responsabilité et le secret d'un côté, détourne cette altérité et la pousse à l'autre sacrifié puis au « sacrifice sans sacrifice » d'un autre côté. C'est-à-dire, le « Dieu caché » pour Derrida est une stratégie paradoxale qui fonctionne pour présenter la dualité du secret et celui du sacrifice. Puisque Dieu est « caché », le chaos s'étend à la manière d'un « secret du secret » adapté à l'autre humain et d'un « sacrifice sans sacrifice » adapté aux autres. Ces deux manières nous rappellent le fait que Pascal, qui nécessite également le « Dieu caché », dispose de deux sortes d'infini autour des hommes et exige la dualité de la figure et de la grâce dans la foi²¹. Sa problématique comme telle serait commune à celle de Derrida qui trouve la dualité du secret de la langue maternelle avant nous dans la formule « tout autre est tout autre », comme on le verra ci-après. Par ailleurs, chez Levinas refusant le « Dieu caché », bien que l'altérité absolue de l'autre, gardant le non-fondement, se détourne de Dieu vers l'autre humain par l'« irrectitude allant plus haut que la rectitude » à travers des paradoxes philosophiques et religieux²², cette l'altérité de l'autre, ne se détournant jamais par le paradoxe, « me » donne son épiphanie et « m'enseigne » la responsabilité de laquelle « je » n'échappe pas, en un mot, est arrivée à « moi » par la rectitude. La responsabilité chez Levinas, étant directement obligatoire, se dirige vers le haut

²¹ Pour plus de détails sur la dualité de la figure et de la grâce dans la foi pascalienne, se référer au « Fondement religieux du traité sur l'autre : pour la philosophie du « comme si » », par nous. *Philosophia Osaka*, vol.9, Université d'Osaka, 2014, p.61-79.

²² Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J.Vrin, p.114.

en ligne droite. Certes, le péché se trouve chez Levinas comme poids de l'accroissement de la responsabilité, mais la responsabilité s'accroît d'autant plus que le péché s'alourdit et elle ne peut jamais tomber dans l'irresponsabilité. Ce concept de responsabilité de Levinas fait contraste avec celui de Derrida parce que Derrida expose l'irresponsabilité de la responsabilité et ne permet jamais l'élévation ou la surenchère de la responsabilité.

Mais bien que Derrida et Pascal paraissent concorder sur les deux infinis demeurant autour du sujet, il y a des différences décisives entre eux. De la part de Pascal, les deux infinis ne se superposent pas parce que l'un des infinis touche à l'incertitude de la figure et de la grâce dans la foi de Dieu et l'autre touche au fondement mystère supposé pour la « pensée dernière » dans la société humaine (C'est parce que le premier est sous l'ordre de l'amour et le second, sous l'ordre de la concupiscence). De la part de Derrida, les deux infinis, dont l'un concerne la valeur absolue, la religion, la moral et dont l'autre concerne la valeur humaine, la politique, la loi, sont discernés une fois, mais leurs frontières se retrouvent ambiguës dans le sacrifice du chaos - il prend Iraq pour exemple. Enfin, Derrida refuse de prendre un pari sur la valeur céleste et pascalienne, en même temps sur l'autonomie kantienne²³ et exige de passer entre leurs deux frontières sans cesse. De ce fait, la différence entre Levinas et Derrida se trouverait non pas dans ce qu'ils distinguent entre la religion et la morale mais dans l'ambiguïté même entre la religion et la morale qu'ils mettent au clair.

(2) Le paradoxe radical entre le christianisme et la responsabilité

Il est clair maintenant que le « Dieu caché » de Derrida approfondit l'abîme situé entre la divinité et l'humanité, que Patočka trouve comme l'originalité chrétienne, et qu'il cache son fondement d'une manière décisive et forme une sorte du « secret de secret »²⁴. Et ce « Dieu caché » se déplace à l'autre terrestre dans le secret de « tout autre est tout autre », cause la structure de « sacrifice sans sacrifice » sur la terre et borde la responsabilité avec paradoxes multipliés. C'est une réponse à la question (i) permettant d'examiner le sens du « Dieu caché » pour Derrida : comment le « Dieu caché » participe-t-il au monde humain, surtout au problème de la responsabilité ?

Par ailleurs, Derrida dit que cette phrase équivoque, abyssale et intraductible fait glisser son sens et ouvre l'espace ou l'espoir du salut, l'économie du « se sauver » (DM 121). Cette possibilité du salut ou du « se sauver » se développe dans « ton Père qui voit dans le secret, te

²³ Pour plus de détails sur les logiques de Pascal concernant la valeur céleste et de Kant concernant l'autonomie terrestre, se référer à «La logique de l'énorme responsabilité : la philosophie du « comme si »», par nous. *Philosophia Osaka*, vol.10, Université d'Osaka, 2015, p.1-25.

²⁴ Derrida utilise ce mot « secret du secret », mais il y a des nuances de nos « secret du secret », comme on le verra dans le (3).

le rendra » de l'Évangile de Matthieu. En conséquence, le « Dieu caché », en tant que « tout autre », indiquant la dissymétrie absolue pour l'homme et lié au salut impossible, détermine l'extension du christianisme.

Ensuite, nous examinons la seconde question : quelle est la nécessité de rattacher le « Dieu caché » à la responsabilité chez Derrida ? Prenons d'abord la première moitié de la phrase de Matthieu : « ton Père qui voit dans le secret ». En faisant référence à l'interprétation de Kierkegaard, Derrida remarque l'invisibilité du « secret » à double sens. L'un est l'invisible, réductible à la dimension de la visibilité et l'autre est l'invisibilité absolue qui n'appartient à aucune structure visible, par exemple, comme la musique (DM 124-125). Par cette dualité, il surgit une dissymétrie dans les dires de Derrida : Dieu voit le secret en moi mais je ne vois pas Dieu et je ne le vois pas me voir. C'est ce regard dissymétrique de Dieu, visant mon secret que je ne connais pas moi-même, qui m'initie à la responsabilité unilatéralement (DM 126).

Cette dissymétrie du regard entre l'autre absolu et le « moi » mène l'homme à la culpabilité, de plus au sacrifice. Comme l'homme ne peut ni s'échapper de la responsabilité provenant de cette dissymétrie ni l'accomplir absolument, il ne peut nécessairement pas éviter la culpabilité qui exige de lui le sacrifice de lui-même. Il apparaît alors l'obligation de la responsabilité, la culpabilité et le sacrifice comme indivisible qui se joignent à l'économie du sacrifice et de la rédemption (DM 130). Derrida décrit ce point comme suit : « Ce regard qu'on n'échange pas, il situe la culpabilité originaire et le péché originel ; c'est l'essence de la responsabilité ; mais en même temps celle-ci engage à la recherche du salut dans le sacrifice » (DM 129). C'est le point où le christianisme converge vers le « drame de la rédemption et de la grâce » d'après Patočka (*ibid.*). Et Derrida met à l'étude les calculs sur l'économie de la rédemption et du sacrifice, tout comme Pascal a fait des calculs des probabilités du « pari ».

Derrida remarque la deuxième moitié de la phrase de Matthieu : « te le rendra ». Il la confronte avec le récit d'Abraham qui sacrifie son fils bien-aimé à Dieu sans calcul, sans investissement, sans perspective de réappropriation. Dans cette scène, Dieu, confirmant qu'Abraham a accompli sa responsabilité comme devoir absolu, « lui rend » son fils. Puisque toute communication entre Dieu et Abraham est interrompue à ce moment-là, ce que Dieu « lui rend » est un don absolu dans le non-échange (DM 131-132). Mais en même temps, ce don absolu ressemble à une récompense et donc semble réductible à la justice économique (DM 134). Il surgit alors un antagonisme entre l'économie calculable sur la terre et l'économie incalculable du ciel. Selon Derrida, au moment même où Abraham rompt l'économie terrestre et prend une décision en engageant sa responsabilité à lui seul, le « lieu des vraies richesses » où il peut recevoir le don absolu est ouvert (DM 133). Derrida considère ce lieu, comme celui

du reçu de la grâce chez Pascal, à l'emplacement juste du cœur comme le lieu du meilleur placement (*ibid.*)²⁵. C'est un lieu où l'on peut sauver le vrai trésor au futur.

D'après Derrida, dans cet emplacement du cœur, le vrai trésor devient possible, bien qu'il doive être invisible sur la terre. Cela résulte du fait que la source de la lumière se déplace de l'extérieur à l'intérieur et éclaire donc de l'intérieur ou depuis le dedans du corps, de l'âme, quand le bien platonicien devient la bonté chrétienne (DM 134). Bien que la lumière elle-même, comme le secret, n'appartienne pas au monde ou à la terre, elle permet de voir l'invisible. Derrida l'appelle la « mutation dans l'histoire du secret » (DM 137). Si la lumière était dans le monde, on pourrait cacher des objets et les dissimuler sous écran pour constituer des lieux secrets. Mais si elle était à l'intérieur de l'âme, il n'y aurait plus de secret possible. C'est-à-dire la « fin du secret » (*ibid.*). Mais à ce moment-là, dès lors que cette lumière n'appartient pas à la terre, il y a alors un « retrait » de subjectivité spirituelle et d'intériorité absolue où le secret peut se former. C'est la naissance du dedans incommensurable avec le dehors. Comme l'ambiguïté sur le secret, ce dedans « porte à la fois la fin et l'origine du secret » (DM 138).

En plus, l'intériorité retraite du dehors se sépare du corps sensible, dissocie tout ce qui s'apparie dans le corps et rompt sa symétrie. En rompant l'échange, la symétrie ou la réciprocité, cette intériorité comme la subjectivité absolue relance la surenchère au-delà de là, à l'infini (DM 139). Ce qui permet cette surenchère est le sacrifice du « sacrifice » terrestre entendu comme commerce fini, comme échange réciproque et fini. Selon Derrida, il s'y produit une nouvelle économie du sacrifice (DM 138).

Cette économie du sacrifice forme le logos chrétien comme bonté oublieuse de soi, par exemple, « quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre » ou « aimez vos ennemis, priez pour ceux qui vous persécutent » (DM 139-141). La bonté dissymétrique surtout comme « aimez vos ennemis » est équivalente au don et à l'amour sans réserve (DM 144). Ici la symétrie de l'économie terrestre comme « vous aimez seulement ceux qui vous aiment » est interrompue. Mais le sacrifice ou la bonté hors de l'économie terrestre correspond au « salaire », c'est un mécanisme caractéristique du christianisme. Derrida, remarquant que le « salaire » est nommé immédiatement après « Aimez vos ennemis » dans l'Évangile de Matthieu, distingue deux types de « salaire » (DM 143). L'un est une rétribution calculable, un échange à égalité, une économie circulaire, l'autre est hétérogène, c'est-à-dire un salaire noble que l'on obtient par sacrifice désintéressé ou par don (DM 143).

²⁵ Ce lieu correspond justement au cœur chez Pascal où l'homme peut recevoir la grâce, selon *Écrits sur la grâce*. Mais d'après l'absolutisme de la grâce de Pascal, le don de la grâce n'est pas causé par la prière humaine, mais est causé par la grâce elle-même, l'origine de la prière. Donc pour lui, le lieu du meilleur placement se trouve sous la volonté de Dieu.

Cette dualité provoque l'ambiguïté du « salaire » terrestre, calculable et incalculable. Mais une question demeure : c'est pour mériter ou espérer un salaire infini et noble au-delà de la perception de ce qui est dû qu'on donne sans compter et aime ceux qui ne nous aiment pas (DM 144) ?

À cette question, Derrida répond que l'économie chrétienne suppose toujours un calcul qui prétend se porter au-delà du calcul, au-delà de la totalité du calculable comme totalité finie du même. Cette économie, en abdiquant le premier « salaire » calculable, ouvre l'espace du deuxième. Mais dans cet espace, il s'agit encore du rendement du don ou de l'aumône appelé « rendre », de telle sorte qu'il se produit une symétrie ou une économie circulaire dans une dimension différente. C'est-à-dire : « un calcul infini prend la relève du calcul fini auquel il est renoncé » (DM 145). Cette relève est causée par le « pouvoir de s'emporter soi-même dans le marché secret du secret » que Derrida trouve dans le traité sur le christianisme par Hegel (DM 148). Car ce pouvoir qui est « une sorte de calcul secret miserait encore sur le regard de Dieu » (*ibid.*). C'est toujours « miser », parce que tout salaire ne dépend que du « Dieu caché » donc l'homme ne peut jamais calculer son rendement.

S'il faut néanmoins « miser » sur le salaire incalculable et faire le bien ou le don, dans quelle intériorité est-ce possible ? Selon Derrida, il s'agit d'abord de cesser d'espérer un salaire calculable ou un remerciement ou une récompense. Ce qu'il faut faire c'est faire le bien ou le don sans être marqué ou remarqué, sans le faire savoir devant les hommes. Mais en plus, pour cesser d'espérer un salaire calculable, il faut faire le bien ou le don sans même se le faire savoir. Ce qui est exigé, c'est « interrompre jusqu'à un certain point la conscience de soi » (DM 145). Derrida appelle cela le « commencement du sacrifice » ou l'« origine du secret ».

Pour Derrida, cependant, il ne suffit pas encore de faire le bien ou le don dans le secret et d'interrompre la conscience de soi. C'est parce que l'intériorité secrète risque toujours et à chaque instant de se renverser par la surenchère du spiritualisme évangélique (DM 152). En se référant à Baudelaire, Derrida dit qu'il faut la « double suppression » pour ne pas lier le don absolu à la récompense ou pour ne pas détruire du dedans la valeur de ce qui est donné par un calcul (DM 153). L'une est supprimer les attentes de la connaissance et de la reconnaissance du don. L'autre est « ne garder du don que le donner, l'acte et l'intention de donner, non le donné, qui au fond ne compte pas » (*ibid.*). D'où vient qu'il faut « donner sans savoir, sans connaissance et sans reconnaissance : sans rien, en tout cas sans objet » (*ibid.*). C'est le don produit par l'adoption du « Dieu caché » qui peut montrer l'intériorité du sujet responsable. Enfin, le « Dieu caché » exige que le sujet responsable fasse le bien ou le don sans savoir, sans espoir, sans objet et sans même se le faire savoir. C'est la nécessité de la relation entre le « Dieu caché » et la responsabilité pour répondre à la question (ii).

Mais même si l'homme peut recevoir une récompense de Dieu après avoir supprimé successivement les attentes de la connaissance et de la reconnaissance du don, le rapport entre eux ne serait qu'« une sorte de marché sublime et secret » selon l'École païenne, ou l'espoir sans espoir du salaire ne serait que celui d'« emporter le paradis économiquement » selon Baudelaire (DM 152). Dans ce marché, il y a un contrat tacite que Dieu voyant dans le secret saura rendre à l'homme infiniment plus et ce contrat suppose que Dieu reste de tout secret le témoin (DM 153). Leur rapport dans ce contrat se ramène à la « forme primitive de l'achat, de la vente, de l'échange, du trafic » dits de Nietzsche²⁶. Si seulement il y a des sujets de droit, non-solvables ou inacquittables, ce rapport apparaît tout de suite et les prend en compte. Ce rapport comme tel est pareil dans le cas de l'établissement de la morale et de la justice, où l'économie ultime n'est que la grâce comme le privilège des plus puissants (DM 155). C'est « moraliser le mécanisme de la dette » qui est pour Derrida un orgueil sacrificiel et selon Nietzsche un « coup de génie du christianisme » (DM 156). En raison de l'économie de la grâce, le sacrifice, la vengeance, la cruauté peuvent être justifiés et imprimés dans la naissance de la responsabilité. Et il est nécessaire de se demander comment la constitution du Selbst est dans la justice de la responsabilité, dans le noyau secret de la responsabilité.

(3) L'intériorisation de Dieu et la question de l'altérité

Ainsi la généalogie de la responsabilité, à travers des questions du christianisme, surtout celles du péché et du salut, du repentir et du sacrifice, de l'amour infini et du don sous le « Dieu caché », aboutit à la question : « quel est le moi ? ». Finalement, Derrida aborde la question d'une « généalogie du sujet disant “moi” » remarquée au début de *Donner la mort* (DM 17). Quand, dans les environs de la dernière phase de ses arguments, il discute de la question du regard dissymétrique de Dieu qui regarde le secret en “moi”, il se demande « quel est mon secret que je ne connais jamais moi-même », en remarquant un « secret du secret » dans cette question et la lie non pas à la question de Dieu mais à la question du moi : « qui est “je” » ? qui peut dire « qui » ? qu'est-ce que le « je » et que devient la responsabilité quand en secret tremble l'identité du « je » ? (DM 127). De cette manière, Derrida montre cette question qui ramène la généalogie de la responsabilité à la question du moi.

Le point où la généalogie chrétienne chez Derrida se ramène à la question du moi apparaît entre son discours sur l'économie terrestre et celui sur l'économie céleste. Comme

²⁶ Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, traduit par H. Albert et modifié par Derrida, Mercure de France, 1964, p.74.

nous l'avons déjà vu, Derrida dit qu'apparaissent une sorte d'interruption de la conscience de soi, un commencement du sacrifice et l'origine du secret s'imprimant dans l'intériorité puisqu'il ne faut pas faire savoir son action non seulement aux autres mais aussi à soi-même pour échapper à l'économie échangeable entre la bonne action et la récompense (DM 145). Mais en plus, comment devons-nous interpréter son discours (qui suit) sur ce que le moi est et en même temps sur ce que Dieu est ? Cette interprétation se rattache à la réflexion sur notre dernière question (iii) : pourquoi Derrida ne fait-il pas un pari ?

Il faut cesser de penser à Dieu comme à quelqu'un, là-bas, très haut, transcendant et, de plus - par-dessus le marché, justement - capable, mieux que tout satellite tournant dans l'espace, de tout voir au plus secret des lieux les plus intérieurs. Peut-être faut-il, en suivant l'injonction judéo-christiano-islamique mais aussi en risquant de la retourner contre cette tradition, penser Dieu et le nom de Dieu sans cette représentation ou ce stéréotype idolâtrique - et dire alors : Dieu est le nom de la possibilité pour moi de garder un secret qui est visible à l'intérieur mais non à l'extérieur. Dès qu'il y a cette structure de conscience, d'être-avec-soi, de parler, c'est-à-dire de produire du sens invisible, dès que j'ai en moi, *grâce à la parole invisible comme telle*, un témoin que les autres ne voient pas, et qui est donc *à la fois autre que moi et plus intime à moi que moi-même*, dès que je peux garder un rapport secret avec moi et ne pas tout dire, dès qu'il y a du secret et du témoin secret en moi, et pour moi, il y a ce que j'appelle Dieu, (il y a) que j'appelle Dieu en moi, (il y a que) je m'appelle Dieu, phrase difficile à distinguer de « Dieu m'appelle », car c'est à cette condition que je m'appelle ou suis appelé en secret. Dieu est en moi, il est « moi » absolu, il est cette structure de l'intériorité invisible qu'on appelle, au sens kierkegaardien, la subjectivité. (DM 147, souligné et complété par Derrida)

Il s'y trouve l'intériorisation de Dieu en moi produite par le « secret », comme axe de rotation, et une sorte d'identification de Dieu et du moi. Mais des questions nous viennent immédiatement à l'esprit : si Dieu est en moi et le nom du moi, comme Derrida le dit, en résulte-t-il que Dieu est immanent en moi et donc que l'autre qui reprend l'altérité absolue de Dieu, (alors que c'est par l'analogie interdite), - inaccessible, solitaire, transcendante, non-manifeste, non-présente radicalement pour l'ego du moi, tout autre infini dans la singularité absolue -, serait également réduit au moi ? En même temps, s'il en est ainsi, tandis que « ce regard qu'on n'échange pas, il situe la culpabilité originaire et le péché originel ; c'est l'essence de la responsabilité ; mais en même temps celle-ci engage à la recherche du salut dans le sacrifice » (DM 129), est-ce que ce regard dissymétrique ne pourrait-il pas être assuré et en plus la responsabilité elle-même s'annulerait-elle ?

Pour répondre à ces questions, il faut étudier davantage le « secret » chez Derrida. Nous pouvons découvrir trois clefs pour cela : l'une est le « secret » où le récit extraordinaire d'Abraham est considéré comme l'« expérience la plus quotidienne et la plus commune » (DM 97). L'autre est le « secret du secret » vers lequel le regard dissymétrique se porte pour

me ramener à la responsabilité. La dernière est « la fin et l'origine du secret » qui se trouve dans le « cœur » en tant que lieu du meilleur placement dans l'économie céleste.

Nous examinons d'abord le récit d'Abraham cité par Derrida sous un angle différent. Comme nous l'avons déjà vu, quand Abraham est obligé de dépasser l'ordre éthique, il doit garder le secret de Dieu comme l'autre absolu mais lui-même ne sait pas ce que le secret est. À ce moment-là, Abraham ne connaît pas le sens du sacrifice à faire. C'est parce que « Dieu voyant dans le secret » est caché. Ici, le sacrifice et le sens du sacrifice sont séparés. Cette séparation entre eux correspondrait à l'interruption de la conscience de soi pour le don absolu. Ce serait aussi l'« origine du secret » comme Derrida le dit. Mais si le sens du sacrifice est rompu dans Abraham qui est déjà isolé et intériorisé, c'est-à-dire la « mise au secret », par le regard dissymétrie, son « retrait » se porterait-il sur le plus intérieur et se cacherait-il lui-même ? En un mot, le « secret du secret » est-il caché ?

En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, Derrida lui-même utilise ce mot « secret du secret », qui est la deuxième clef (DM 127). Derrida l'utilise dans la scène où il est question de « mon » secret quand l'autre absolu voit « mon » secret dans la dissymétrie du regard ; quel est « mon » secret que « je » ne vois jamais ? Ce secret, au plus secret de « moi », n'est livré qu'à l'autre absolu et unique dans la dissymétrie (DM 126). Mais Derrida pose une question sur ce secret : quel sens y a-t-il à dire que c'est « le secret pour moi », « mon secret » ou « mon » secret, auquel je ne réfléchis jamais, que je ne connais jamais et ne possède jamais. Et quel sens y a-t-il à dire que le secret appartient à un « autre » - c'est Dieu -, et est « pour l'autre ». Derrida l'appelle le « secret du secret » et affirme comme suit : « à savoir qu'il n'y a pas de savoir à son sujet et qu'il n'est là pour personne » (DM 127). Ce « secret du secret » est « Unheimlichkeit » du secret et en tant que tel serait considéré comme le néant absolu. C'est parce qu'il est dans mon intériorité mais en même temps n'y est plus. Si cela était vrai, il pourrait y avoir un lieu d'universalisation ou d'absolutisation paradoxalement. Ou bien, on pourrait appeler ce « secret du secret » Dieu. Mais Derrida ne dit jamais cela de cette façon.

D'après Derrida, le « secret du secret » n'est ni lieu ni substance. Il n'est ni en moi ni en l'autre. Et il n'est la propriété ni du moi ni de l'autre. Par ailleurs, Derrida dit que nous partageons un secret sans le savoir, c'est-à-dire, un « secret dont nous ne savons rien » ou un « secret qui n'est secret de rien » (DM 112). Quand il appelle le récit extraordinaire d'Abraham commun et quotidien, il décrit : « un secret que nous partageons sans le partager, un secret entre un autre » (*ibid.*). Ce qui est partagé n'est pas un simple secret, comme nous l'avons déjà vu. C'est un secret entre Abraham, en tant que l'autre, et Dieu, en tant que l'autre, en un mot, un « secret du secret ». « Nous partageons avec Abraham ce qui ne se partage pas, un secret dont nous ne savons rien, ni lui ni nous » (*ibid.*). C'est aussi un secret absolu qui nous

fait trembler. En supposant notre raisonnement vrai, Derrida doit-t-il l'appeler Dieu et à plus forte raison qui est le « Dieu caché » pour lui ?

La troisième clef est le fait que Derrida, situant au cœur le lieu du meilleur placement de l'économie céleste, dit que l'intériorité de l'esprit, comme la source de la lumière, est si incommensurable du dehors qu'elle n'a plus de lieu secret (DM 137). Derrida nomme l'intérieur sans l'extérieur la « fin et l'origine du secret » (DM 138). Mais il n'y remarque pas d'interruption de soi, qui arrive quand il faut faire le don en se le cachant. C'est bien qu'il faille cacher son intention à l'autre, encore moins à Dieu céleste, comme l'exemple d'Abraham. Enfin, si le « retrait » en lui-même à travers lequel Abraham échappe à son fils et à sa famille est la première « mise en secret », il doit y avoir un « retrait » caché, la deuxième « mise en secret » pour le sacrifice absolu ou le don absolu, mais Derrida ne le mentionne pas.

Au travers des considérations sur le « secret » sous les trois angles cités, il est mis au clair que le concept du « secret du secret », se situant dans le fond le plus radical de la relation entre l'homme et Dieu, tient la clef de cette relation. Puis, avec la comparaison du concept du « secret du secret » avec le discours en question dans lequel Derrida nie l'existence de Dieu et l'intériorise en moi, il aboutit une question : pourquoi n'y a-t-il pas de dimension équivalent à celle du « secret du secret » dans ce discours, bien qu'il se développe autour du secret et bien qu'il soit le point du changement où le moi se forme comme tel et « je m'appelle Dieu » par ce secret. Comme nous l'avons vu, Derrida a dû intérioriser le « secret » plus radicalement et remarquer le « secret du secret » qui ne pouvait plus être « mon » secret. Mais la subjectivité absolue, que Derrida appelle Dieu dans ce discours, n'est qu'un secret qui est certainement invisible du dehors, mais visible pour soi-même. Autrement dit, le secret dans ce discours où le moi est Dieu, se situe avant la dimension du « secret du secret ». S'il en est ainsi, la dimension du « Dieu caché » ne reste-t-elle pas mentionnée en raison du fait qu'elle est différente de celle de « le moi est Dieu » ?

Par conséquent, la question (iii) reste sans résolution et il vaut mieux reposer la question en des termes différents plus concrètement : l'altérité absolue du « Dieu caché » ou celle de l'autre qui en résulte ainsi que la responsabilité chargée dans la passivité absolue par le regard dissymétrique correspondent-elles au « secret du secret » et en outre au « secret au-delà du secret » qui se retient du « secret du secret » ? S'il en est ainsi, comment le « secret au-delà du secret » est-il possible et quelle relation peut-il avoir avec le moi ?

Pour répondre à ces questions, nous examinons trois parties du discours mentionnées sur le langage par Derrida. La première partie apparaît dans le passage où « Dieu voyant dans le secret » est absolument invisible. Derrida parle par paraboles de l'invisibilité absolue, différente de l'invisible comme visible caché, de l'invisible crypté ou du visible, qui peut

jouer entre les portées musicales de ces invisibles et dit : « tout ce mouvement qui porte dans le secret au-delà du secret joue sans cesse » (DM 125). Par une telle parabole, il indique le mouvement se portant au-delà du secret du secret sur l'axe de la phrase de Matthieu.

La seconde partie apparaît dans la phrase dans laquelle Derrida parle de la formule « tout autre est tout autre ». Selon lui, le jeu entre ces deux « tout autre », comme le même et l'unique « tout autre », ouvre l'espace ou l'espoir du salut, l'économie du « se sauver » (DM 121). Ainsi Derrida trouve que la possibilité d'un secret qui se dévoile et se cache en même temps est abritée dans la même phrase. Étant donné que la phrase est si équivoque, si essentielle et si abyssale qu'on ne peut jamais la traduire dans les autres langues, l'économie formalisante du glissement du sens produit une « formule secrète » qui peut se dire d'une certaine façon dans telle ou telle langue (DM 121-122). D'après Derrida, l'intraductibilité de cette économie formelle indique la limite et le secret de la langue naturelle ou maternelle, et pourtant c'est le secret qui nous lie, comme la possibilité avant nous, à la loi de l'oïkos.

Et la dernière partie apparaît dans la phrase juste avant l'« emplacement du cœur » dans laquelle Derrida dit qu'il faut « apprendre par cœur » la sentence « ton Père qui voit dans le secret, te le rendra » dans l'Évangile de Matthieu, sans la comprendre (DM 133). Derrida, assimilant cette formule répétable à la phrase « tout autre est tout autre », dit qu'elles peuvent se transmettre et se transporter au-delà du sens sans être comprise comme un message scellé (*ibid.*).

L'analyse de ces trois parties sur le langage met ainsi au clair que le « secret au-delà du secret », l'« espace du salut » ou l'« au-delà du sens » sont ouverts à partir de la langue chez Derrida. Autrement dit, la formule ou la vérité selon Matthieu, comme le secret de la langue maternelle avant nous, continue d'opérer. Il en est de même pour l'efficacité de la prière et pour la théorie de l'interprétation de la Bible chez Pascal, parce que Pascal trouve la possibilité de la foi au-delà de la simple prière, ou la possibilité de l'amour pour Dieu absolument autre au-delà de l'interprétation des passages ambigus de la Bible. Tous les deux, Derrida et Pascal, décèlent une possibilité pour la foi, le secret, le mystère et Dieu dans l'opération de la langue, plus précisément celle du signe. Comme les signes, surtout les signes de la langue maternelle, comme le « chez-soi qui ne nous quitte jamais » (H 83), sont différents que « moi » et « avant moi », nous pouvons dire que Derrida assure le chemin au-delà du secret comme la « possibilité caché ».

Ainsi avec le « Dieu caché » Derrida trouve l'altérité absolue et la responsabilité du moi solitaire avant elle et en même temps remarque les dilemmes dans le sacrifice, la culpabilité et le don pour éviter le risque de se renverser à chaque instant par la « surenchère de spiritualisme évangélique » (DM 152). En exigeant d'endurer les épreuves des dilemmes,

il ne permet ni d'augmenter infiniment la responsabilité ni de s'élever à l'altérité infinie. En plus, à l'instar de Nietzsche, il révèle l'économie changeable du christianisme entre le sacrifice et la grâce, accompli l'épochè sur le christianisme lui-même mais finalement ne permet pas de chercher la foi. Il ne reste que l'intériorité du soi retraite dans le secret, comme qui dirait Dieu. Il ne se trouve plus Dieu transcendant donc ni pari pascalien ni postulat kantien pour Dieu. Cependant, après avoir fait avancer le christianisme jusqu'au bout, Derrida le quitte et finalement intériorise Dieu dans le moi et le réduit à « ma » subjectivité absolue, il se peut qu'il engage un « pari » sur « mon » intériorité, dans un certain sens.

En fait, cette logique de Derrida présente un contraste étranger avec celle de Levinas, qui finit par rentrer dans la « défense de la subjectivité » et par exiger l'homme comme le divin, avec le divin et en passant par la « mort de Dieu ». Si la pensée autour de l'autre, en passant par l'altérité absolue de Dieu et par la « mort de Dieu », converge vers le « moi comme Dieu », il nous paraît que cette fin est banale. De fait, bien que le traité de Derrida sur l'autre ou sur la responsabilité, portant l'absoluité du « Dieu caché », exige de passer par différents dilemmes, il réduit Dieu à l'intériorité du soi. Cette réduction cause la réduction de l'altérité absolue à l'intériorité et le risque de produire une responsabilité flottante.

Mais en revanche, il reste le « secret du secret » inexplicable entourant l'homme qu'on ne peut plus appeler Dieu. Ce « secret du secret » peut être un résidu qu'on trouve encore après la « mort de Dieu » et comme tel il continue d'être la possibilité de l'altérité absolue.

Étant donné que ce résidu, comme le « secret du secret » sinistre, est entrevu dans l'au-delà du signe, l'homme qui, entouré du « secret du secret » et exposé au risque de la perversion à chaque instant, n'est pas admis à faire une surenchère et n'est forcé que de passer l'absolu, paraît tout pareil à l'homme comme le milieu chez Pascal. Et l'homme, qui a beaucoup de risques de se transformer en irresponsabilité par les dilemmes incessants, serait la manifestation, à la manière de Derrida, du paradoxe « l'homme qui veut faire l'ange fait la bête » (S 557/L 678/B 358). Mais Derrida rompt la foi chrétienne et pascalienne d'une façon paradoxale et par ailleurs se tourne vers le « secret au-delà du secret », en confiant l'altérité absolue seule du « Dieu caché » ou du « secret du secret » au signe de la langue maternelle. Quand il mentionne le tremblement du corps devant Dieu, il dit qu'il faut approcher de la cause « qui n'est pas la cause ultime qu'on peut appeler Dieu ou la mort mais la cause la plus proche » (DM 81). Si nous ramenons cette phrase au traité sur l'autre, nous pourrions découvrir la problématique extrême du traité sur l'autre, que la pensée de la « vision tragique » peut rencontrer après avoir supporté les paradoxes religieux avec endurance.