

# Le don du silence

## Littérature et (ir)responsabilité chez Jacques Derrida\*

JUAN JOSÉ ALVAREZ RUBIO

(Université Paris Nanterre et Université Diego Portales)

*The Gift of Silence. Literature and (Ir)responsibility in Jacques Derrida*

**Abstract:** This article aims to explore the constitutive irresponsibility of literature in Jacques Derrida's thought from the perspective of his analysis of the existential possibility of *Schuldigsein* in Martin Heidegger's fundamental ontology. Drawing on the reading he undertakes in the 1978-1979 seminar delivered at the ENS entitled "Donner – le temps", we seek to show how Derrida develops a form of silence prior to the call of conscience, a silence that opens, through literature, the space of ethical responsibility.

**Keywords:** Derrida, Heidegger, Gift, Responsibility, Silence, Literature

\*

Comment peut-on penser le rapport incontestable et bien connu entre littérature et responsabilité dans la pensée de Jacques Derrida ? Et, pour déplier la réponse annoncée par le titre, pourquoi penser ce rapport comme un don, comme quelque chose qui se donne mais sans rien dire et sans rien donner à entendre, en silence, à voix basse, presque sans voix, dans une parole impersonnelle, anonyme, indistincte ?

« At present I prefer to give no answer ».

---

\* Texte présenté le 15 octobre 2024 à l'Università degli Studi di Milano-Bicocca à l'occasion de la conférence internationale « Jacques Derrida 2024 : Memorie a-venire ». Je tiens à exprimer ma gratitude à Carmine di Martino, Mario Vergani, Francesco Vitale, Silvano Facione et Gaetano Chiurazzi pour m'avoir donné l'opportunité d'exposer mon travail, ainsi que pour leur hospitalité pendant les trois jours du colloque. Ce travail s'inscrit dans le cadre du projet de recherche Fondecyt n. 1210921 (ANID, Chili).

Cette phrase est une citation. Il s'agit d'une phrase prononcée par Bartleby, le personnage du récit de Melville, « Bartleby. A Story of Wall Street »<sup>1</sup>. C'est ce qu'il répond au moment où le narrateur, « l'homme de loi », lui demande s'il est capable de parler, s'il peut raconter son histoire et assumer la responsabilité de ses actes : « At present I prefer to give no answer ». Pourquoi répond-il sans répondre, pourquoi parle-t-il sans rien dire, au point que le scribe est jugé coupable de n'avoir rien dit et condamné à la prison, où il meurt en dormant « avec les rois et les conseillers » ? Cette phrase de Bartleby, récit qui est, disons-le au passage, le « paradigme littéraire préféré » de Derrida comme lui-même le remarque à plusieurs reprises<sup>2</sup>, fournit une clé de lecture pour comprendre le *double bind* sur lequel repose la littérature, à savoir pas de littérature sans responsabilité, pas de littérature s'il y a responsabilité<sup>3</sup>. Derrida ne cesse de le répéter dans différents textes et contextes lorsqu'il souligne que la littérature ne saurait exister sans la liberté d'expression démocratique qui garantit au sein de l'ordre juridique « le droit de tout dire » sous la forme de la fiction<sup>4</sup>. L'auteur n'est pas seulement le sujet-citoyen mais quelqu'un à qui doit être reconnu le droit inconditionnel de tout dire, sans tomber, en principe, sous le coup de la loi. Ce qui revient à dire que l'auteur n'a des comptes à rendre devant aucun tribunal, juge ou instance politique ou juridique. Autrement dit, la littérature ne va pas sans « le droit à la non-réponse absolue »<sup>5</sup>, elle est exonérée de la responsabilité du sens et du référent devant la loi positive. La littérature a le droit au secret contre le phénoménalisme de l'ordre du politique. C'est effectivement ce que cette phrase de Bartleby nous permet de signaler : la littérature n'est que la possibilité de ne rien dire<sup>6</sup>, de se taire, de garder le silence, bref de rester irresponsable.

Je voudrais désormais de franchir un pas supplémentaire afin d'aborder la question de l'irresponsabilité constitutive de la littérature : s'agit-il d'une absence de réponse à l'appel de la conscience, ou plutôt d'un silence hyper-responsable, responsable jusqu'à la responsabilité hyperbolique, et donc au-delà de l'éthique en général ? Mon hypothèse est que le silence de la non-réponse est le don qui donne la littérature, non pas comme un manque, mais comme ce retrait qui instaure la condition même de sa possibilité.

<sup>1</sup> H. Melville, « Bartleby », *Billy Budd, Sailor and Other Stories*, Toronto, New York, London, Sydney, Bantam Books, 1981, p. 113.

<sup>2</sup> J. Derrida et M. Ferraris, *Le Goût du secret. Entretiens 1993-1995*, Paris, Hermann, 2018, p. 43.

<sup>3</sup> Derrida analyse le *double bind* de la responsabilité à propos de la phrase de Bartleby « Je préférerais ne pas » (« I would prefer not to ») dans la première séance du séminaire *Répondre – du secret* donné à l'EHESS en 1991-1992 (Paris, Seuil, 2024, p. 35 sq.).

<sup>4</sup> J. Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 65

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>6</sup> Sur l'irresponsabilité constitutive de la littérature et le « pardon de ne pas vouloir dire » que Derrida tire du secret d'Abraham, voir la quatrième séance du séminaire *Le parjure et le pardon* donné à l'EHESS en 1997-1998 (Paris, Seuil, 2019, p. 127 sq.), et reprise dans « La littérature au secret. Une filiation impossible » dans *Donner la mort* (Paris, Galilée, 1999, p. 163 sq.).

\*\*

Pour commencer à élaborer ces questions, il convient d'abord de reconstruire la manière dont Derrida articule le rapport entre littérature et responsabilité dans « Préjugés. Devant la loi ». Dans cette conférence prononcée en 1982 à l'occasion du colloque de Cerisy-la-Salle consacré à Jean-François Lyotard, Derrida analyse la responsabilité originaire de « l'être-devant-la-loi » à partir du récit de Kafka *Devant la loi* (*Vor dem Gesetz*)<sup>7</sup>. L'histoire est connue : un homme de la campagne s'adresse à un gardien pour lui demander d'entrer dans la loi. Le gardien lui refuse l'accès immédiat, mais indique la possibilité d'une autorisation future. Ainsi, l'accès à la loi n'est pas absolument interdit, mais seulement différé : « Ce qui reste invisible et caché en chaque loi, on peut donc supposer que c'est la loi elle-même, ce qui fait que ces lois sont des lois, l'être-loi de ces lois »<sup>8</sup>. En effet, selon Derrida, la loi dans le récit de Kafka est une donnée absolue, elle se présente « comme un ordre surgissant absolument, absolu et délié de toute provenance »<sup>9</sup>. Il n'y a pas d'alternative à la loi, elle est là, elle nous commande, mais on ne peut pas voir ce qui se tient derrière elle, car « la loi doit être sans histoire, sans genèse, sans dérivation possible »<sup>10</sup>. De ce point de vue, la loi a une phénoménalité paradoxale, elle n'apparaît ni se présente jamais, elle n'est jamais l'objet d'une intuition originaire, mais pourtant se donne : *il y a* la loi. La loi ne vient que d'elle-même, elle n'a d'autre origine que sa propre venue. Dans le récit de Kafka, « l'homme est en face de la loi sans jamais lui faire face », écrit Derrida, c'est-à-dire qu'il est devant la loi, mais absolument séparé d'elle, il y a un rapport sans rapport à la loi. La loi se retire dans la distance et se donne comme infiniment plus proche dans ce retrait. Pour reprendre les termes de Derrida : « Il y a de la loi, de la loi qui *n'est pas là, mais qu'il y a* »<sup>11</sup>. Dans la mesure où la loi est retirée, séparée de nous, c'est cette absence de rapport qui nous met en situation de répondre devant elle. L'imprésentabilité originaire de la loi n'est donc une exonération ni une atténuation de la responsabilité, mais au contraire « elle nous enjoint de nous présenter devant la loi et de répondre *a priori* de nous devant elle qui n'est pas là »<sup>12</sup>. Bien que l'homme de la campagne et le gardien ne soient jamais directement en présence de la loi, « la loi appelle en silence [...] elle oblige à répondre, elle destine à la responsabilité »<sup>13</sup>. La loi se donne à entendre dans l'appel, elle se révèle dans cet appel pour nous ordonner, nous accuser et nous

<sup>7</sup> Derrida examine également ce récit lors de la quatrième séance du séminaire intitulé « Le respect » donné à l'ENS-Ulm et à Yale en 1980-1981, disponible en ligne (<https://dpul.princeton.edu/derridaseminars>) et à l'IMEC (219DRR/228/1, DRR 174).

<sup>8</sup> J. Derrida, « Préjugés. Devant la loi », dans *La faculté de juger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 123.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 123.

juger avant tout injonction ou interpellation. Avant toute autre commandement, la loi se rend entièrement à nous dans une voix silencieuse qui nous appelle et nous somme d'obéir à son appel premier : « tu dois ». Dès lors, le récit de Kafka n'est que la scène d'une dette ou faute où nous portons la responsabilité de ce dont nous sommes condamnés dans l'acte de notre existence : l'obligation d'être-devant-la-loi et de répondre à son appel nous place en situation de préjugé, comme si le procès ou le jugement avait déjà eu lieu, avant même l'instruction, l'inculpation ou la condamnation, qui est donc différée jusqu'à la mort : « nous sommes, quoi que nous ayons, des préjugés. Quelques préjugés que nous ayons, d'abord nous en sommes »<sup>14</sup>.

À ce moment-là, Derrida semble effleurer l'horizon de l'ontologie fondamental de Heidegger et la responsabilité originaire du *Dasein*. Mais non, tout comme Bartleby, il préfère ne pas le faire, comme s'il le barrait pour ne pas en parler : « Je n'explorerai pas ce thème, comme on pourrait ou devrait le faire, du côté [...] du *Schuldigsein* originaire dont parle Heidegger et de l'*Unheimlichkeit* qui l'habite »<sup>15</sup>. Mais pourtant en barrant la question du *Schuldigsein* heideggérienne, Derrida nous permet de lire ce qu'il rature, comme si la référence simultanément tracée et effacée au § 58 de *Sein und Zeit* donnait en creux au moins l'une des cibles vers laquelle il mène sa déconstruction du concept de responsabilité. Or, c'est justement ce chemin qu'il avait toutefois commencé à parcourir quelques années plus tôt lors de la deuxième année du séminaire de 1978-1979 donné à l'ENS sous le titre « Donner – le temps ». Comme le souligne au début de la septième séance, l'enjeu qui détermine la seconde partie du séminaire est de penser une expérience de la responsabilité capable d'acquitter toute autre responsabilité, une responsabilité qui puisse traverser notre situation existentielle de préjugés, notre dette ou faute originaire, bref une responsabilité irréductible au *Schuldigsein* ou à l'être-devant-la-loi du *Dasein*. Lisons comment Derrida commence à situer le problème qu'il va analyser au cours de cette séance :

Peut-on penser un laisser ou un reste qui soit étranger au système de la dette, de la dette réelle ou symbolique ? [...] Et non seulement le penser, le penser au sens de concevoir comme un objet, mais le vivre, et non seulement le vivre comme une expérience présente (puisque'il y va ici ce qui se tient peut-être au-delà de la présence) mais [...] peut-on laisser ou rester, ou plutôt puisque le on (désignant encore un sujet actif sur le mode impersonnel), le laissant ou le restant peut-il laisser ou être laissé ou rester hors du système de l'endettement, c'est-à-dire de l'accusation, de la catégorie (du *catagorein*), de la culpabilité, c'est-à-dire, pour faire un mot, sans accusé de réception ?<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>16</sup> J. Derrida, *Donner le temps II*, Paris, Seuil, 2021, p. 32.

Alors, on voudrait rester tranquille. Le sujet, celui qui est appelé et doit répondre devant la loi, ne voudrait que rester tranquille, en paix, dans une sorte de passivité absolue qui n'appartient pas au domaine de la volonté. Un calme laissé, peut-être, à l'irresponsabilité. Derrida ne cesse de le répéter dès les premiers pages : « On voudrait bien rester tranquille. Et n'avoir plus rien à dire. Ne devoir plus rien dire. Tranquille »<sup>17</sup> Qu'est-ce que rester ou laisser tranquille ? Bien que Derrida ne revienne pas à ce sujet, malgré sa promesse, laisser ou rester tranquille est inséparable ici à la notion de *Gelassenheit*, ce mot que Heidegger reprend du Maître Eckhart dans sa conférence de 1955 intitulée « Sérénité » et au cours du séminaire tenu au Thor en 1969, et qui, comme l'indique Derrida, dans la langue allemande signifie quelque chose comme « tranquillité, calme, sérénité, non pas indifférence mais une certaine quiétude que Heidegger rapporte au laisser-être, au *Lassen* »<sup>18</sup>. Laisser être ou rester tranquille. L'enjeu pour Derrida n'est pas ici de traiter directement la question heideggérienne du « laisser entrer en présence » (*Lassen das Anwesen*) au sens d'un « pur donner » (*reines Geben*)<sup>19</sup>, mais plutôt d'interroger la possibilité d'excéder l'ordre de la dette, du devoir, de l'avoir à répondre, bref de la loi, sans tomber dans l'indifférence ou l'abandonne. Comme se demande lui-même quelques lignes après : « peut-on laisser être l'autre (et que veut dire alors être) autrement que par différence, par amour, bien sûr, et sans indifférence ou détachement ; et peut-on le faire sans même prévenir l'autre, sans le relancer dans un procès d'endettement, sans faire de l'autre un prévenu [?] »<sup>20</sup>. La possibilité de laisser l'autre être ou rester tranquille, sans faire de lui un prévenu, un accusé ou un préjugé avant même le procès, l'instruction, l'inculpation ou la condamnation, impose alors de dépasser les contraintes économiques de l'échange, de la dette et de l'acquiescement.

Mais comment s'y prendre ? Il faudrait d'abord faire un « pas en arrière » (*Schritt zurück*), des concepts anthropologiques et psychanalytiques de la dette réelle ou symbolique – ce que Derrida nomme au cours de ce séminaire la « tradition Mauss Lévi-Strauss Lacan » –, afin de retrouver l'analytique existentielle du *Dasein*, c'est-à-dire jusqu'à la compréhension du *Schuldigsein* qui s'y développe – et qu'il traduit ici comme « être responsable-coupable » ou « endetté ». En effet, selon Derrida le geste transcendantal-ontologique de Heidegger ne consiste tant pas à interroger la dette ou la responsabilité dans une perspective morale, juridique, voire anthropologique ou psychologique, c'est-à-dire ontique, que plutôt à l'inscrire dans la structure ontologico-fondamentale du *Dasein*. L'entreprise heideggérienne dans *Sein und Zeit* vise à remonter en amont de l'éthique – comprise comme somme de préceptes et d'interdits – vers l'éthique originaire qui se situe au-delà de toute perspective éthique ou religieuse qui renvoie le *Dasein* à un étant suprême ou au regard devant lequel

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 451 sqq.

<sup>20</sup> Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 33.

se tient la conscience morale. Il s'agit d'interroger les structures existentielles qui rendent le *Dasein* originairement *schuldig*, à savoir fautif, endettable, culpabilisable ou imputable ; autrement dit ce qui rend possible qu'il soit répondant *de*, non pas devant un Dieu, d'une loi ou d'une conscience moral déterminée, mais devant rien d'autre que ce qui le constitue comme tel, qui fait qu'il soit le *Dasein* qu'il est, à savoir l'être qui, n'étant rien, interpelle le *Dasein* depuis la différence onto-ontologique de l'être et l'étant.

Toutefois, le recours à la structure du *Schuldigsein* commence à se préciser au moment où Derrida se confronte au point central de l'analyse heideggérienne, à savoir le phénomène de l'appel de la conscience (*der Ruf des Gewissens*). Bien que d'un point de vue ontique, la responsabilité au sens morale ou juridique implique d'obéir à un ordre, à un commandement, à une loi, à une convocation en général, ce qui constitue le mode ontologique de l'avoir-à-répondre en général du *Dasein*, c'est la voix intérieure qui l'habite et qu'il ne peut cependant pas maîtriser. Dans la mesure où l'appel précède toute responsabilité dont on puisse avoir conscience ou connaissance, il ne donne rien d'ontique à entendre, c'est-à-dire aucune injonction déterminée positivement, sauf ce renvoi du *Dasein* vers son pouvoir-être-soi-même. Pour reprendre les termes de Derrida : « L'appel ne nous donne aucune tâche, aucun devoir, aucun *Aufgabe*, il nous enjoint seulement d'exister comme *Dasein* authentiquement, d'être ce que nous pouvons être »<sup>21</sup>. L'appel ne donne rien sous la forme de « possibilités méthodologiques » (*methodischen Möglichkeiten*) ou de « tâches » (*Aufgabe*) pour délimiter une possibilité d'existence singulière ou déterminé, mais son pouvoir-être responsable. En suivant le sillage de Heidegger, Derrida affirme que si l'appel ne donne que l'avoir-à-répondre en général, c'est parce que « l'appel est donnant et nous lui répondons comme à un don, un don qui certes ne donne aucune *Aufgabe*, aucun ordre déterminé, aucun devoir, aucune tâche, mais qui donne d'abord à entendre »<sup>22</sup>. On l'a déjà remarqué, dans la mesure où l'appel ouvre le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, il donne la responsabilité originaire du *Dasein*, mais sans donner aucune tâche en tant qu'*Aufgabe*. Dans l'*Aufgabe*, il y a *Gabe*, le don, mais c'est un don qui ne donne rien, rien de présent, aucun devoir, aucune tâche, mais pourtant donne à entendre ou à comprendre l'appel. Comme Heidegger le précise quelques lignes plus loin d'après la traduction de Derrida : « l'appel "ne dit" rien [...] il ne donne aucune connaissance [...] sur des événements donnés [...] il ne donne rien au sujet des donnés »<sup>23</sup>. En effet, l'appel ne donne rien à entendre, c'est un don qui ne donne rien sauf cette vocation adressée au *Dasein* par laquelle la conscience morale l'enjoint à assumer les possibilités de son être. Certes, à ce moment-là Heidegger est encore très loin de la conférence de 1962, *Zeit und Sein*, où il tourne la question de l'être vers l'évènement appropriant

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>22</sup> Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 43.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 43 sq.

(*Ereignis*) pour montrer comment le donner (*Geben*) ou le don (*Gabe*) sont impliqués dans le « ça donne », le *es gibt*, qui détermine l'apparition de l'être et du temps (*Es gibt Sein, Es gibt Zeit*)<sup>24</sup>. Mais l'on peut lire clairement dans ces passages comment déjà dans l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, même si Derrida n'ose pas l'énoncer de façon aussi explicite, la portée et la fonction donatrice du *es gibt* est inscrit dans le *Schuldigsein*. En effet, lorsque Heidegger souligne que l'appel est ce non-donné qui « ne dit rien » (*der Ruf* « sagt » nichts), il affirme qu'il n'est que l'instance donatrice que ne donne que son don et s'y retire donc en se donnant. Autrement dit, l'appel, parce qu'il donne l'avoir-à-répondre, le donner ne donne que son don et sans jamais se donner lui-même. Dans la mesure où l'*Aufgabe* retient le *Schuldigsein* par une nécessité ontique, l'avoir-à-répondre du *Dasein* ne se montre jamais *sans Aufgabe*, ni pourtant *comme Aufgabe*. L'appel répète donc ici, ontologiquement, le don du donner selon le *Es gibt*, c'est-à-dire en tant que « cela » donne, « ça » appelle.

Ainsi, après d'avoir cité le passage où Heidegger détermine l'appel qui ne donne rien qui soit et qui apparaisse comme une donnée pour la conscience, il écrit : « Alors, c'est cette non-donné d'aucune donné, c'est cet appel qui ne donne rien de donné à entendre, c'est ce don qui ne donne rien, et parce qu'il ne donne rien, qui *provoque* à répondre et c'est cette provocation qui a un rapport essentiel à l'*Unheimlichkeit* »<sup>25</sup>. Dans la mesure où l'appel ne donne rien à entendre dans le sens d'un énoncé ou d'une injonction concrète, autrement dit elle ne se manifeste pas par de mots, mais bien comme une voix invisible et silencieuse. Or, si l'appel n'est qu'une voix « étrangère » (*fremde*), « rien de mondain », si elle ne donne rien à entendre, bref s'il est indéterminé, il n'en demeure pas moins une voix (*Stimme*) qui parle – ou mieux : ça parle. D'où il s'ensuit que l'indétermination constitutive de l'appel repose sur le silence : « L'appel ne rend compte d'aucun événement, il appelle sans élever la voix. L'appel parle sur le mode étrange du *silence*. Et il le fait pour cette seule raison que l'appel n'appelle pas celui qu'il interpelle du sein du on-dit public mais l'*en retire par son appel en le ramenant dans le silence-gardé du pouvoir-être existant* »<sup>26</sup>. Que l'appel parle sur le mode du mutisme ne signifie pas qu'il soit obscur ou indifférencié, mais que seul le *Dasein* peut entendre cette voix silencieuse qui ne

<sup>24</sup> Comme l'explique Heidegger dans les premières pages de *Zeit und Sein* : « De l'étant, nous disons : il est. Portant le regard sur la question "être" et sur la question "temps", nous restons circonspects. Nous ne disons pas l'être est, le temps est – mais : il y a être [*es gibt sein*], et il y a temps [*es gibt Zeit*]. Au premier bord, nous n'avons, par ce détour, que changé de tournure. Au lieu de "il est", nous disons "il y a". Afin de revenir à la question, au-delà de son expression verbale, il faut montrer comment cet "Il y a" se laisse éprouver et apercevoir. Le chemin approprié, en cette direction, c'est que nous fassions apparaître en son lieu propre ce qui est donné dans le "Il y a" [*Es gibt*] – ce que veut dire "être", qu'– Il y a ; ce que veut dire "temps" qu'– Il y a. En réponse à cela, nous tentons de jeter le regard en avant jusqu'à cet *Il* qui donne être et temps. Ainsi en regardant en avant, nous deviendrons en un autre sens encore prévoyant. Nous tentons de porter au regard le *Il* et son *donner*, et nous écrivons le "Il" avec un majuscule » (« Temps et Être », dans *Questions IV*, cit., p. 197 sq.)

<sup>25</sup> Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 44.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 278 ; p. 334. (Les italiques sont dans le texte).

s'adresse qu'à lui. Comme l'explique Derrida : « [...] non seulement l'appel est un appel étrange qui ne donne rien de déterminé à entendre mais l'appelant, l'appelant (*der Rufer*) n'est plus personne, il est totalement "indéterminé" (*unbestimmt*) »<sup>27</sup>. L'appel qui s'adresse au *Dasein* n'est pas l'appel de quelqu'un, ce n'est pas la voix d'un Dieu ou de la nature, mais au contraire, poursuit Derrida, il s'agit d'un appel « qui ne vient de personne et qui ne donne rien à entendre sur aucune donné, aucun donnant, aucun donné »<sup>28</sup>. La provenance de l'appel est neutre, anonyme, impersonnelle, celui qui appelle se dérobe à toute identification, mais pourtant elle n'est pas indifférente (*gleichgültig*) précise Derrida ensuite, car l'indétermination constitutive de l'appel tient à ce que Heidegger nomme l'*Unheimlichkeit*. En effet, l'*Unheimlichkeit* est « l'inquiétante étrangeté » ou « l'a-familiarité », poursuit Derrida, « appelée, co-appelée, dans l'appel, c'est-à-dire dévoilée en même temps, co-dévoilée »<sup>29</sup>. Bien que le « ça » qui appelle n'est pas déterminée ni déterminable, puisque en tant que tel est par essence sans détermination, il se donne pourtant dans l'appel. Comme l'exprime Heidegger au début du § 58 : « L'appel ne donne pas à entendre de pouvoir-idéal, général ; il le découvre comme le pouvoir-être esseulé de chaque *Dasein* »<sup>30</sup>. Autrement dit, l'appel ne donne aucune loi morale, aucun impératif catégorique ou hypothétique au sens kantien, mais ouvre le pouvoir-être à chaque fois isolé de chaque *Dasein*. L'appel donne la *Jemeinigkeit*, la possibilité d'être à chaque fois son être en tant que sien. Seul le *Dasein* entend l'appel, lui seul le comprend, et c'est à travers cette appel silencieux qui ne s'adresse qu'à lui, à son irremplaçable singularité, qu'il peut répondre de lui-même. Dès lors, l'*Unheimlichkeit* est à la fois la provenance et la destination – le *Woher* et le *Wohin* – d'un appel qui « rappelle » (*Zürückrufen*) au *Dasein* qu'il doit revenir à son possible être-propre : « Le rappel instigateur de vocation qui lance la conscience morale donne à entendre au *Dasein* que – se tenant négativement à l'origine de sa projection négative dans la possibilité de son être – il doit aller se reprendre, perdu qu'il est dans le *on*, pour revenir à lui-même, c'est-à-dire qu'il donne à entendre qu'il *est en faute* »<sup>31</sup>. L'*Unheimlichkeit* apparaît ainsi aux yeux de Derrida comme un « don étrange », à savoir un don « sans donnant, sans donné, et qui pourtant enjoint, somme, appelle à la réponse, à la responsabilité avant toute loi et toute dette et toute devoir »<sup>32</sup>. Un tel don, un don absolu, sans provenance, qui ne vient de personne, c'est-à-dire qui vient du silence de l'inquiétante étrangeté, ne donne rien qui soit, rien qui soit déterminable, mais pourtant « ça donne à entendre (un ordre, une injonction, une responsabilité) et

<sup>27</sup> Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 44.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 280 ; p. 337.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 287 ; p. 334.

<sup>32</sup> Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 44 sq.



ça appelle une réponse, une responsabilité »<sup>33</sup>. Comme l'écrit Heidegger au § 57 :

Il est certain que l'appel n'est pas et n'est jamais prévu, ni préparé ni intentionnellement effectué *par nous-mêmes*. "Ça" appelle, contre toute attente et même contre toute volonté. D'un autre côté, il ne fait pas de doute que l'appel ne vient pas d'un autre qui est au monde avec moi. L'appel provient *de moi* en me tombant *dessus*<sup>34</sup>.

Dans l'expression « "ça" appelle » (*Es ruft*), l'emploi de la formule impersonnelle tient d'abord au fait que l'appel est délié de celui qui est appelé. Bien que ce qui appelle est, en un sens, autre que moi, il ne s'identifie cependant pas à une autre que moi. Mais que l'appel que ne vient pas d'« un autre qui est au monde avec moi » ne signifie pour autant qu'il vienne de nulle part ; au contraire, l'appel vient de moi, mais aussi d'en haut, il m'arrive verticalement et me tombe dessus comme un événement. Et c'est que l'impossibilité d'identifier le « ça » qui appelle, l'énigme de cette voix retenue dans le silence qui interpelle le *Dasein* et qui ne vient de personne et qui ne donne rien à entendre, mais selon lequel l'impersonnalité du « ça » qui le rappelle à son être-en-dette. Comme l'explique Derrida quelques lignes plus loin : « une certaine expropriation essentielle depuis laquelle l'appel se donne à entendre sans rien donner à entendre, le *Dasein*, quand il entend l'appel, est appelé à être *proprement*, authentiquement (*eigentlich*) ce qu'il peut être, à habiter proprement cette *Unheimlichkeit* »<sup>35</sup>. Le *Dasein*, en tant qu'il répond à l'appel ou au rappel de sa vocation à, habite, ou mieux s'habite dans cette *Unheimlichkeit*, se tient en soi, chez soi, avec soi, dans cette non-familiarité. Dans les termes de Heidegger, le *Dasein* « se rapporte à lui-même, se rassemble lui-même, fait l'expérience de sa propre possibilité à travers cette *Unheimlichkeit* ». <sup>36</sup>. En ce sens, la valeur du propre, poursuit Derrida :

[...] vient ici beaucoup d'insistance, comme dans toute le livre, décider ce de ce que doit être le *Dasein* – s'il répond à l'appel et même à l'appel de l'*Unheimlichkeit*. Il s'agit ici d'une appropriation de l'expropriation, d'une manière propre de se rapporter à de l'impropre que nous à suivre longtemps et à travers de nombreuses voix, de nombreux textes au cours de ce séminaire (*Ereignis*, etc.)<sup>37</sup>.

Ce qui détermine en effet le « ça » qui appelle à partir de cette *Unheimlichkeit* correspond bien à ce que Heidegger nomme dans *Zeit und Sein* l'*Ereignis*, à savoir ce mode d'advenue ou d'événementialité qui laisse advenir

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 276 ; *Être et Temps*, cit., p. 332.

<sup>35</sup> Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 45.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

à soi cette appropriation (*eigen*) par où l'être (au même titre que le *Dasein*) est porté à son propre. Qu'est-ce que l'*Ereignis* ? Lissons ce qu'écrit Derrida dans *Donner le temps I* :

[...] ce mouvement qui consistait à interroger la question de l'être dans l'horizon transcendantal du temps a été non pas interrompue (bien que *Sein und Zeit* ait été arrêté à sa première moitié et que cela soit mis par Heidegger en rapport avec certaines difficultés liées à la langue et à la grammaire de la métaphysique) mais entraîné vers un autre tour ou tournant (*Kehre*). Suivant ce tournant, il ne s'agira pas de subordonner la question de l'être à la question de l'*Ereignis*, mot difficile de traduire (événement ou appropriation inséparable d'un mouvement de déappropriation, *Enteigen*). Ce mot d'*Ereignis*, qui signifie couramment l'événement, fait signe vers une pensée de l'appropriation ou de la déappropriation qui ne peut pas être sans rapport avec celle du don. Il ne s'agira donc pas désormais de subordonner, par une inversion purement logique, la question de l'être à celle de l'*Ereignis* mais de les conditionner autrement l'une par l'autre, l'une avec l'autre. Heidegger dit parfois que l'être (*das Seyn*, dans une orthographe archaïsante qui tente de rappeler le mot à un mode plus pensant, *denkerisch*) est l'*Ereignis*. Et c'est au cours de ce mouvement que l'être (*Sein*), qui n'est pas, qui n'existe pas comme étant présent, s'annonce à partir du don<sup>38</sup>.

On voit donc bien que l'*Ereignis* ne désigne pas un événement au sens courant de ce mot, assimilable à quelque chose qui arrive, mais renvoie à l'événement appropriatif-déappropriatif qui donne le donner, la donation même, dont l'acte donatif accorde quelque chose tel que « ça donne », par lequel l'être advient proprement à ce qui est. Dans les termes de Heidegger dans *Zeit und Sein* : « [...] le "Il" qui donne dans le "Il y a être", "Il y a temps" – cet "Il s'atteste comme l'*Ereignis* »<sup>39</sup>. Or, n'est-ce pas là quelque chose qui rassemble à l'« économie du propre », pour reprendre une expression forgée par Derrida<sup>40</sup>, c'est-à-dire à la réappropriation du propre par laquelle le *Dasein* entend l'appel silencieux de l'*Unheimlichkeit* et assume la responsabilité originaire que lui confère son rapport à l'être ? Bien que Derrida ne formule pas explicitement cette hypothèse dans ce séminaire, il est possible de soutenir qu'à un certain égard les concepts forts différents d'*Unheimlichkeit* et d'*Ereignis* partageraient, par-delà les trente-cinq ans qui séparent l'écriture de *Sein und Zeit* et celle de *Zeit und Sein*, la structure du don dont il s'agit dans le *Es gibt*, le retrait du « ça » qui donne devant ce à quoi il donne lieu d'être dans le don même qui en est fait.

<sup>38</sup> J. Derrida, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 33 sq. ; voir aussi la première séance du séminaire « Donner – le temps » (p. 11), disponible en ligne (<https://dpul.princeton.edu/derridaseminars>) et à l'IMEC (219DRR/227/1 – 219DRR/227/3, DDR 173).

<sup>39</sup> Heidegger, *Questions IV*, cit., p. 219.

<sup>40</sup> Derrida, *Donner le temps I*, cit., p. 108.

\*\*\*

Si Heidegger tient bel et bien la responsabilité du *Dasein* à l'égard du don de l'*Unheimlichkeit* ou l'indétermination du « ça » qui appelle (*Es ruft*), Derrida tentera donc de penser une responsabilité radicalement irréductible à l'appel de la conscience, une responsabilité absolue, sans retour et sans réponse, sans l'être-devant-la-loi, et qui pourtant excède la réappropriation possibilisante du *Schuldigsein* originaire.

C'est dans cette direction qu'on peut lire l'analyse que Derrida propose du récit de Blanchot intitulé *La folie du jour* lors de la quatorzième séance du séminaire « Donner – le temps » et qu'il reprendra quelques années après dans *Parages*<sup>41</sup>. Pourquoi Derrida s'intéresse-t-il à ce récit ? Comme l'explique au début de cette séance :

[...] si l'on se réfère à toute l'histoire de la philosophie avant Heidegger, telle que Heidegger la met en perspective, on y constate une permanente dévaluation ou dévalorisation du récit, de la narration. Raconter des histoires, de Platon à Heidegger compris, c'est le pré-philosophique ou le contraire de la pensée par excellence. On pourrait repérer ce geste chez Platon, chez Hegel, d'une certaine manière, où penser l'Histoire, c'est tout le contraire de raconter des histoires, et dans *Sein und Zeit* il y a le même geste, à savoir que si l'on veut aller au-delà, si l'on veut penser la différence de l'être et l'étant, si l'on veut faire autre chose que penser l'étant, il faut cesser de raconter des histoires. Quand on s'en tient à l'étant ou aux étants, on continue à raconter des histoires, ce qui est autre chose que penser<sup>42</sup>.

Pour Derrida, en effet, toute l'histoire de la philosophie, y compris la pensée de Heidegger, est foncièrement anti-narrative. Comme il l'avait déjà souligné dans le séminaire de 1964-1965 donné à l'ENS intitulé « Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire » : « L'écriture [...] raconte des histoires, la narration est facile et la philosophie, malgré les apparences, ne s'en est jamais privée. Il s'agit de rompre avec le roman philosophique, et de rompre avec lui radicalement et non pour donner lieu à quelque nouveau roman »<sup>43</sup>. En effet, pour Heidegger il faut refuser de raconter des histoires afin de ressaisir l'historicité de l'être lui-même – une tâche qu'il réserve à l'art poétique ainsi qu'il l'affirme dans le cours du semestre d'hiver 1931-1932 à Fribourg-en-

<sup>41</sup> Voir aussi la lecture de *La folie du jour* que Derrida entreprend au fil de la cinquième séance du séminaire de 1978-1979 donné à l'ENS-Ulm et à Yale intitulé « Du droit à la littérature », disponible en ligne (<https://dpul.princeton.edu/derridaseminars>) et à l'IMEC (219DRR/227/4, DRR 174).

<sup>42</sup> Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 180.

<sup>43</sup> J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Paris, Galilée, 2013, p. 57.

Brigau : « La poésie rend l'étant plus étant. La poésie, pas la littérature ! »<sup>44</sup>. Si la philosophie a toujours tenté de cesser de raconter des histoires, soit de nous induire en erreur, soit de construire des fictions autour de l'être, cela n'est pas sans rapport, selon Derrida, avec la question du don que soulève ce récit de Blanchot.

De quoi s'agit-il dans ce récit ? *La folie du jour* est l'histoire de quelqu'un qui dit « je », qui est donc en situation de narrateur, et qui raconte ce qui lui est arrivé lorsque quelqu'un lui a écrasé du verre sur les yeux. En convalescence dans une institution hospitalière, les médecins, les « médecins policiers » selon les termes de Derrida, lui demandent des comptes, un conte, un récit sur ce qui lui est arrivé. Mais si le narrateur doit rendre des comptes, c'est bien au jour, car ce qui lui arrive quand on lui brise le verre dans les yeux, ce n'est pas l'obscurité, mais la lucidité, la possibilité de voir le jour, la lumière, la visibilité elle-même. Telle est, selon Derrida, l'emblème du texte, à savoir que le jour, la lumière, mais en général toutes les valeurs complices de l'être et de la loi, ou plus précisément de l'être en tant que loi – c'est-à-dire la présence, le phénomène, la théorie, la vérité, etc. – « donnent le jour » en lui demandant un récit responsable : « C'est au nom du jour et au nom de la loi qu'ils vont lui demander des comptes, un récit vrai, un récit responsable »<sup>45</sup>. Dès qu'il a failli perdre la vue, le narrateur est en situation de répondre devant la loi et d'assumer la responsabilité du récit. « “Portez-vous plainte ?” Bizarre question adressée à quelqu'un qui vient d'avoir affaire directement au jour »<sup>46</sup>. Or, lorsqu'il commence à guérir, il sort de l'hôpital et commence à voir ; la première chose qu'il aperçoit est une affiche avec des lettres assez visible : « *Toi aussi, tu le veux* »<sup>47</sup>. Selon Derrida, l'affiche « [...] n'est adressé à personne en particulier, c'est adressé à quiconque, quiconque passe et interpellé par l'affiche qui dis “toi” »<sup>48</sup>. Or, même si l'affiche est sans signature et sans destinataire, le présent indicatif de l'énoncé « *tu le veux* » est « [...] un ordre donné, je t'ordonne de le vouloir, toi, qui que tu sois, je t'ordonne de le vouloir, et tu le veux »<sup>49</sup>. Mais alors quoi ? « Cet ordre ne lui donne, d'une certaine manière, aucun ordre déterminé. Elle lui ordonne en quelque sorte ce qui est dit : je t'ordonne un vide absolu, rien. Le seul ordre qui est donné, c'est “lis-moi”, “écoute-moi” et “tu m'écoutes” »<sup>50</sup>. Cette phrase ne donne pas d'autre ordre que celui qu'elle me donne, un ordre que ne donne rien à entendre ou à comprendre, mais auquel il faut quand même obéir. Il s'en suit donc le *double bind* de l'appel : « [...] cette

<sup>44</sup> M. Heidegger, *De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du Théétète* de Platon, Paris, Gallimard, 2001, § 8, p. 84.

<sup>45</sup> Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 190.

<sup>46</sup> M. Blanchot, *La folie du jour*, Paris, Gallimard, 1973, p. 19 ; Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 193.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 20 sq. ; p. 194. (Les italiques sont dans le texte).

<sup>48</sup> J. Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 194.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 195.

phrase qui donne un ordre est telle que je ne peux pas lui désobéir, et je ne peux pas non plus lui obéir, parce que pour lui obéir, il faut d'abord que je la lise, moyennant quoi je lui désobéis. Mais lui désobéissant, je lui obéis, je lis l'ordre qu'elle me donne »<sup>51</sup>. Quoique l'appel donne l'ordre d'obéir cette double obligation contradictoire qui n'est rien, le narrateur du récit préfère ne pas le faire : ne pas lire, ne pas écouter, ne pas parler, bref ne pas répondre à une telle demande. Lisons ce qu'écrit Blanchot quelques lignes après :

Certainement, je le voulais, et chaque fois que je rencontrais ces mots considérables, je le voulais. Cependant, quelque chose en moi cessait assez vite de vouloir. Lire m'était une grande fatigue. Lire ne me fatiguait pas moins de parler, et la moindre parole vraie exigeait de moi je ne sais quelle force qui me manquait. On me disait : Vous mettez de la complaisance dans vos difficultés. Ce propos m'étonnait. À vingt ans, la même condition, personne ne m'aurait remarqué. À quarante, un peu pauvre, je devenais misérable [...]<sup>52</sup>.

Dans la mesure où il ne répond pas à l'appel du devoir et au sens de la responsabilité, il devient un misérable au regard de la loi. « On me disait (quelques fois le médecin, quelques fois les infirmières) : Vous êtes instruit, vous avez des capacités »<sup>53</sup>. Ne pas y répondre alors même qu'il est un sujet qui parle la langue, capable de dire « je », demeurer dans l'anonymat, tout comme l'affiche, sous le regard appropriant des autorités, cela prend la forme de la « torture policière physique la plus brutale » dit alors Derrida<sup>54</sup>. « Ils interpellaient mon histoire : Parle, et elle se mettait à leur service. En hâte, je me dépouillais de moi-même. Je leur distribuais mon sang, mon intimité, je leur prêtais l'univers, je leur donnais le jour »<sup>55</sup>. Dès qu'ils l'y poussent à parler, il acquiert la dette de leur donner naissance et de reconnaître l'autorité qu'ils exercent sur lui. C'est pourquoi le seul ordre ou la seule interdiction consiste à ne pas répondre à leur interpellation, à ne pas raconter son histoire, à ne pas dire pas la vérité. Il n'y a pas d'autre faute. Comme on peut le lire quelques pages plus loin : « Voyons, vous êtes instruit, vous savez que le silence attire l'attention. Votre mutisme vous trahit de la manière la plus déraisonnable. Je leur répondais : "Mon silence est vrai. Si je vous le cachais, vous le retrouveriez un peu plus loin. S'il me trahit, tant mieux pour vous, il vous sert, et tant mieux pour moi que vous déclariez servir" »<sup>56</sup>. D'une part, même s'il se tait, le silence reste encore un langage : « même si tu ne parles pas, tu parles ». D'autre part, même s'il parle, le silence ne cesse de hanter sa parole : « si je parlais, du silence viendrait encore ponctuer, limiter ma parole et vous retrouveriez mon silence

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Blanchot, *La folie du jour*, cit., p. 21 sq. ; Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 196.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 22 ; p. 197.

<sup>54</sup> Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 199.

<sup>55</sup> Blanchot, *La folie du jour*, cit., p. 23 ; Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 199.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 27 sq. ; p. 202.

plus tard [...] même si je parle, je me tais »<sup>57</sup>, ajoute Derrida en citant un fragment de *L'Écriture du désastre* (« Et se taire, c'est encore parler. Le silence est impossible »<sup>58</sup>). Tout se passe comme si en se taisant, en faisant silence, la demande des médecins-policiers, des représentantes de la loi, devenait alors indéterminée, voire indécidable : « Je m'étais intéressé à leur recherche. Qui était interrogé ? Qui répondait ? L'un devenait l'autre. Les mots parlaient seuls. Le silence entraînait en eux, refuge excellent, car personne que moi ne s'en apercevait »<sup>59</sup>. En gardant le silence, en refusant l'injonction de répondre, il ne cesse de parler ; il parle mais pour rien dire quand il répond à l'appel de la loi. Autrement dit, en faisant du silence son langage, répondant par le silence, il dit quelque chose qui n'est pas rien ou plutôt qui est le rien d'une certaine réponse et d'une certaine responsabilité.

Et pourtant, si c'est bien cela qu'on peut entendre, sous-entendre dans le silence du « il » de ce récit – non pas du « je », mais de ce « il » impersonnel, anonyme, indistinct –, alors la réponse qui porte la parole n'a plus lieu de déterminer la responsabilité. Pour le dire dans des termes heideggériens, le silence n'a pas plus pour tâche d'appeler le *Dasein* à la réponse et de le rassembler dans le procès du propre, mais plutôt de lui dérober la possibilité de revenir à lui-même pour se réapproprier. Le silence n'est ni l'appropriation ni l'expropriation du propre, mais l'autre qui reste absolument inappropriable. Dans la mesure où l'expérience du propre est inséparable, en tant qu'expérience, de l'expropriation, et donc du mouvement de réappropriation, le silence est l'expérience irréductible du propre comme non-propre, il est l'expérience d'une *ex-appropriation*, il précède la réappropriation et l'excède sans retour. Avant de toute interpellation de l'être-devant-la-loi à laquelle je dois répondre, le silence de la non-réponse me laisse tranquille et me libère de tout loi, de toute dette et de toute devoir.

\*\*\*\*

Ainsi, répondre dans la forme du non réponse, répondre par le silence, qu'est-ce que ça veut dire à l'égard de l'éthique de la responsabilité ? Comme l'explique Derrida une dizaine d'année plus tard au cours de *La conférence de Heidelberg* du 5 et 6 février 1988 à propos du silence de Heidegger au sujet de Auschwitz :

[...] je considère que le silence terrifiant, peut-être impardonnable de Heidegger, l'absence de phrases de celles que nous voulons entendre, de celles que nous sommes capables de prononcer au sujet du nazisme, ou de son rapport au nazisme, cette absence-là nous laisse un héritage, nous laisse l'*injonction* de penser ce qu'il n'a pas pensé [...] Sans ce silence, sans

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 22.

<sup>59</sup> Blanchot, *La folie du jour*, cit., p. 28 ; Derrida, *Donner le temps II*, cit., p. 202.

ce silence *terrible*, nous ne ressentirions pas l'injonction faite à notre responsabilité devant la nécessité de lire Heidegger comme s'est pas lu lui-même – du moins ne l'a-t-il pas prétendu<sup>60</sup>.

Même si le silence de Heidegger pourrait s'expliquer par l'absence d'un langage qui soit en mesure d'exprimer l'horreur du nazisme – et à laquelle il faudrait certes confronter ce que Paul Celan pensait du silence comme parole de la douleur dans *Todtnauberg*, ce poème de la rencontre sans rencontre avec Heidegger en 1967<sup>61</sup> –, le silence dont parle Derrida ne s'oppose pas à l'éthique au sens strict, mais laisse à entendre, *dans* les mots, une réponse préalable à toute responsabilité<sup>62</sup>. Autrement dit, le silence qui trahit le devoir éthique et rend le sujet irresponsable devant l'appel qui s'adresse à nous n'est que la condition première – et donc inconditionnelle – de toute réponse. Comme on l'a déjà remarqué, dans la mesure où l'appel ne donne rien mais appelle seulement et m'enjoint pourtant à répondre en termes de conscience morale, je suis responsable avant même de savoir de quoi et devant qui. Devant cette épreuve de l'indécidabilité, il n'y a pas pour Derrida d'autre moyen d'acquitter cette dette originaire qu'en pensant une forme de la responsabilité radicalement plus primitive que le *Schuldigsein* du *Dasein*, voire que la question même de son l'être. Et c'est qu'il y aura eu, *avant* toute réponse et toute responsabilité, ce que Derrida nomme l'affirmation du « oui originaire ». Dans *Ulysse gramophone*, une conférence prononcée en juin 1984 à Francfort, Derrida revient sur l'appel qui interpelle le *Dasein*, sans toutefois s'y arrêter (« [...] l'appelé est précisément *ce* *Dasein* ; convoqué, provoqué, interpellé vers sa possibilité d'être la plus propre (au-devant de soi) [...] Nous n'avons malheureusement pas le temps de cette analyse [...] »), afin de montrer comment la scène de l'espacement téléphonique

<sup>60</sup> J. Derrida, H.-G. Gadamer, P. Lacoue-Labarthe, *La conférence de Heidelberg. Heidegger : portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*, Paris, Lignes, 2014, p. 82 sq.

<sup>61</sup> Voir Paul Celan, *Contrainte de lumière*, trad. fr. B. Badiou et J.-C. Rambach, Paris, Belin, 1989, p. 53.

<sup>62</sup> Sur ce point, on pourrait bien être tenté d'opposer la voie qu'emprunte la responsabilité chez Derrida et chez Heidegger, mais les choses ne sont pas si simples. Dans *De l'esprit. Heidegger et la question*, une conférence prononcée le 14 mars 1987 au Collège International de Philosophie à Paris sous le titre « Heidegger : questions ouvertes », Derrida cherche à penser une responsabilité originaire caractérisée comme une « sorte de gage pré-originaire qui précède tout autre engagement dans le langage ou l'action » et qui implique « une responsabilité qu'elle [la question de l'être] n'a pas choisie et qui lui assigne jusqu'à sa liberté ». Le problème, cependant, est que Heidegger lui-même conteste le primat du questionnement à partir de ce qu'il nomme la *Zusage*, ce don de la parole par lequel l'être de la langue s'adresse à nous : « Cette promesse, cette réponse qui se produit *a priori* sous forme d'acquiescement, cet engagement de la parole envers la parole, cette parole donnée par la parole et à la parole, c'est ce que Heidegger nomme alors régulièrement *Zusage*. Et c'est au nom de cette *Zusage* qu'il remet en question, si l'on peut encore dire, l'ultime autorité, la prétendue dernière instance de l'attitude questionnante » (Paris, Galilée, 1987, p. 147 sqq., note). Sur ce sujet, voir l'article de Silvano Petrosino « La rationalité du "déjà". Derrida et la réponse », dans *L'Herne Derrida*, M.-L. Mallet et G. Michaud (dir.), Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 199-205.

intitulé « A distant voice » dans l'*Ulysse* de Joyce précède en quelque sorte la question de l'être :

« *A distant voice*. – I'll answer it, the professor said going. [...] « Hello? *Evening Telegraph* here...Hello?... Who's there?... Yes... Yes... Yes... [...] "The professor came to the inner door [...] « – Bloom is at the telephone, he said » [...] Quand il dit « Bloom est au téléphone » [...] le professeur dit : il attend qu'on lui réponde [...] qu'on lui dise « allô, oui ». Il demande qu'on lui dise *oui, oui*, à commencer par le *oui* téléphonique signalant qu'il y a bien une autre voix, sinon un répondeur automatique, au bout du fil<sup>63</sup>.

Ce « oui, oui » ne répond pas à aucune question ni à aucune demande, il ne montre ni ne dit rien qu'un autre « oui », le « oui » d'autre déjà impliqué dans le premier. Dans la mesure où on l'invoque à chaque appel, il ne se pose, ne s'avance ni ne se marque autrement que dans sa confirmation : « oui, je m'engage, je suis responsable ». Dès lors, il précède le « je » du « je parle », « je signe », « je réponds » – rappelons le « je » auquel les médecines-policiers demandent un récit responsable dans le récit de Blanchot *La folie du jour* – pour s'engager à une prise de responsabilité archi-originale. Pour reprendre les termes de Derrida :

Avant que le *Ich* du *Ich bin* affirme ou nie, il se pose ou se pré-pose : non comme *ego*, moi conscient ou inconscient, sujet masculin ou féminin, esprit ou chair, mais comme force pré-performative qui, sous la forme du « je », par exemple, marque que *je* s'adresse à de l'autre, si indéterminé soit-il ou soit-elle : « Oui-je », « oui-je-dis-à-l'autre », même si *je* dis « non » et même si *je* s'adresse sans dire<sup>64</sup>.

Ce « oui-je » ou ce « oui-dire », est une marque de l'autre, une marque nécessairement inarticulée, muette, silencieuse qui est antérieure à la langue toute en demeurent inscrite dans la langue, elle précède toute parole, toute énoncé, même à le à de l'apostrophe et de l'adresse, y compris celui qui vient de moi à moi, ou du moi à l'autre en moi. Elle est la condition transcendantale de l'acte du langage que rend possible qu'il y ait de répondre à. En ce sens, ce « oui » n'est que pré-ontologique, car si l'ontologie dit le sens de l'être de ce qui est ou l'être en tant que tel, alors le discours de l'être suppose la réponse de ce double acquiescement par laquelle s'ouvre la position de l'identité ou de l'ipséité, celle du moi-sujet ou celle du *Dasein*, et amorce le cercle économique de la réappropriation de soi. L'affirmation de ce « oui » n'est donc rien d'autre que l'irresponsabilité comme telle, son dérochement à la responsabilité éthique, son inappropriabilité.

<sup>63</sup> J. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987, p. 83 et 85.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 126 sq.



Et toute cela passe par la littérature. Ce que donne la littérature, ce qui se donne à donner, c'est de ne pas répondre, de manière responsable justement, à aucune demande préalable et à aucun impératif. Avant l'appel de la conscience, avant la loi, le don du silence, le « oui » minimal et primaire de l'autre, déploie une instance éthique capable de penser autrement les enjeux éthiques et politiques. Voici ce que dit Derrida sur la relation entre l'éthique et la littérature dans *Signéponge* :

Sa leçon (son éthique, sa politique, c'est-à-dire sa philosophie) m'intéresse moins (à vrai dire je ne l'écoute pas toujours sans murmure) que ce à partir de quoi elle se constitue et qu'il montre mieux que personne, démontrant par là même, ce dont on doute trop facilement, que l'instance éthique travaille la littérature au corps<sup>65</sup>.

En la rapportant à une « instance éthique » et non simplement à l'ordre de l'éthique, il ne suggère point que la littérature soit une représentation de la loi morale ni qu'elle doive se mettre à disposition de la moralité en nous. À rebours, parler d'une instance éthique signifie que l'irresponsabilité devant la loi est toujours à l'œuvre. Bien entendu, cela ne veut pas dire qu'aucune loi extérieure ne lui impose des limites, mais plutôt que le droit de la littérature à tout dire sous la forme de la fiction et de ne pas rendre des comptes et de justifications devant aucun tribunal, juge ou instance juridique engage une responsabilité radicale et hétéronomique. Comme Derrida le précise dans *Déplier Ponge*, un entretien de 1991 :

Pour assumer cette responsabilité qui m'acquitte d'avance de toute autre responsabilité (du moins pour ce que je fais là, en écrivant cela) il faut une explication radicale, extrême, avec la possibilité de la loi et de ce qui la lie au langage. C'est ainsi qu'il faut entendre l'expression *travailler au corps*. À chaque instant, la mise en œuvre de la langue implique une radicalisation de la responsabilité qui peut traverser les risques de la plus haute irresponsabilité<sup>66</sup>.

Puisque la littérature n'est pas une éthique, elle ne peut être que la condition même de l'éthique, une an-éthique qui, en répondant sans répondre, en répondant par le silence, radicalise pourtant la responsabilité et devienne, comme le dira Derrida dans un autre contexte, hyper-responsable, responsable jusqu'à l'impossible<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> J. Derrida, *Signéponge*, Paris, Seuil, 1988, p. 45.

<sup>66</sup> J. Derrida, *Déplier Ponge. Entretien avec Gérard Farasse*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 108.

<sup>67</sup> Dans *Voyous*, Derrida décrit en ces termes l'expérience de l'inconditionnalité : « [...] au-delà du droit, de la dette et du devoir, il faudrait penser rationnellement une hyper-éthique ou une hyper-politique qui ne se contente pas d'agir "conformément au devoir" (*pflichtmässig*) ni même (pour reprendre la distinction kantienne qui fonde la raison pratique) "par pur devoir" (*eigentlich aus Pflicht*, aus

juan.alvarezrubio@parisnanterre.fr

## Bibliographie

- Blanchot, Maurice (1973). *La folie du jour*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, Maurice (1980). *L'Écriture du désastre*. Paris : Gallimard.
- Celan, Paul (1989). *Contrainte de lumière*. Paris : Belin.
- Derrida, Jacques et al. (1985). *La faculté de juger*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (1987). *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (1988). *Signéponge*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques (1991). *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (1993). *Passions*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (1999). *Donner la mort*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (2003). *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques (2005). *Déplier Ponge. Entretien avec Gérard Farasse*. Paris : Presses Universitaires du Septentrion.
- Derrida, Jacques (2013). *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques, Gadamer, Hans-Georg et Lacoue-Labarthe, Phillipe (2014). *La conférence de Heidelberg. Heidegger : portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*. Paris : Lignes.
- Derrida, Jacques et Ferraris, Maurizio (2018). *Le Goût du secret. Entretiens 1993-1995*. Paris : Hermann.
- Derrida, Jacques (2019). *Le parjure et le pardon. Volume 1. Séminaire (1997-1998)*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques (2022). *Donner le temps II*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques (2024). *Répondre – du secret. Séminaire (1991-1992)*. Paris : Seuil.
- Heidegger, Martin (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1976). *Questions IV*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin (1986). *Être et Temps*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin (2001). *De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*. Paris : Gallimard.

---

*reiner Pflicht*). Cette hyper-éthique ou cette hyper-politique se porte inconditionnellement au-delà du cercle économique du devoir ou de la tâche (*Pflicht* ou *Aufgabe*), de la dette à réapproprier ou à annuler [...] » (Paris, Galilée, 2003, p. 210).

Mallet, Marie-Louise et Michaud, Ginette (dir.) (2004). *L'Herne Derrida*. Paris : Éditions de l'Herne.

Melville, Herman (1981). *Billy Budd, Sailor and Other Stories*. Toronto, New York, London, Sydney : Bantam Books.

## Biographie

**Juan José Alvarez Rubio** est doctorant en philosophie à l'Université Paris Nanterre et à l'Université Diego Portales (Santiago du Chili). Il est chercheur doctoral à l'Agence National de Recherche et Développement du Chili (ANID). Il est également chercheur adjoint à l'Institut de Philosophie de l'Université Diego Portales. Ses recherches portent sur la phénoménologie française contemporaine, particulièrement sur la pensée de Jacques Derrida.