

## SIBBOLETH OU DE LA LETTRE

L'entrée de Derrida en philosophie (son entrée publique, du moins) s'est faite précisément sous la forme d'une lecture de Husserl, et précisément aussi sous les deux versants – celui du logique et celui de l'éthico-politique – à la fois. La problématique de ce rapport – non pas la « problématique », mais la forme générale d'inquiétude et d'audace que recélait cette lecture de Husserl – s'inscrivait déjà dans cet étrange hiéroglyphe qui se lit « *Greekjew* », à moins qu'il ne s'écrive « *Jewgreek* », mais que j'ai toujours compris comme visant à *resserrer une différence en desserrant la copule* (pour éviter l'effacement dialectique) là où Joyce, au contraire, « le plus hégélien peut-être des romanciers modernes), la pose sans frémir : « *Jewgreek is greekjew. Extremes meet.* »

« Sommes-nous des Juifs ? Sommes nous des Grecs ? Nous vivons dans la différence... », cette ultime interrogation de *Violence et métaphysique* vient après un parcours du maître-livre de Levinas : *Totalité et infini*. Si ce parcours montre un respect extrême des contenus et des intentions de Levinas, il n'en récuse pas moins le procès en violence que celui-ci tente à la philosophie sous les espèces de la phénoménologie husserlienne, défendue sur toute la ligne par Derrida. Le verdict – on ne peut guère éviter le terme – dans lequel se résume cette longue et impeccable démonstration, renvoie en fin de compte à l'empirisme comme à son « vrai nom » (sous lequel elle est condamnée) « cette inclination de la pensée devant l'Autre » en tant que « *résignation* du concept, des *a priori* et des horizons transcendants du langage ».

Toutefois, avançons lentement ici. Cette défense d'un « grec » (lui-même anciennement « juif ») par un « juif » contre un « juif » (mais tous deux philosophes, c'est-à-dire « grecs ») cache un *polémos* sur le judaïsme (sur la façon dont il faut le concevoir pour pouvoir ôter ses guillemets à « juif » – ou savoir les mettre de *façon déterminée*, de même qu'elle cache un *projet* sur l'avenir de la pensée, où il y va de l'usage des guillemets qui entourent le mot « grec ». Quand je dis qu'elle « cache », je ne veux pas dire « dissimule » : il n'y a point de manœuvre ici ; je veux dire qu'elle contient, et ne peut encore proposer ce que cependant elle doit déjà réserver (et qui était sans doute pour Derrida à l'époque de *L'écriture et la différence* la limite même de sa pensée). Le projet qui concerne l'avenir du logos grec est cependant déjà formulé (enveloppé provisoirement dans « l'empirisme de l'autre » – insuffisamment autre et insuffisamment empirique – tel que l'a produit Levinas) comme la nécessité d'une *irruption* qui doit *réveiller* ce logos : « le réveiller à son origine comme à sa mortalité ». Le polémos judéo-juif, lui, est plus caché ; à peine s'annonce-t-il comme une autre hypothèse, pas même mentionnée mais seulement impliquée par le *si* et le *ne que* qui affectent l'hypothèse levinasienne sur le judaïsme : « Mais si (ce n'est qu'une hypothèse) on appelle judaïsme cette expérience de l'infiniment autre... ».

Mon hypothèse – à moi – est alors la suivante (et elle se soutient à la fois du souvenir de l'attention accordée par Derrida au refoulement initial de l'indice comme à la défaite ultime, quoique longtemps différée, des « significations sans remplissement » dans la première *Recherche logique*, et d'autre part du surgissement beaucoup plus tardif puisqu'il s'agit des premières pages de *De l'Esprit*, de la « ruah » hébraïque, glissée comme un coin pour empêcher que ne se forclose le cercle passant par les trois sommets du triangle pneuma-spiritus-Geist) – mon hypothèse est donc :

a) Que le projet de « réveiller le logos grec à son origine comme à sa mortalité » doit se lire à l'envers – doit donc se lire : « le réveiller à sa mortalité comme à son origine » et qu'il faut comprendre le « comme » au sens de « en tant que ». Le projet tel que je le comprends (et dont je crois qu'il est devenu de plus en plus distinctement celui de Derrida, mais qu'il n'a jamais formulé en ces termes – aussi n'est-ce peut-être déjà plus que le mien) est (serait) de réveiller la pensée à ce dont le langage témoigne en l'homme (la mortalité) comme étant son « origine » – soit la proposition heideggerienne (qui serait donc ici entièrement admise) que l'Existence, comme « être-à-la-mort », est l'« essence » de l'homme en tant que « *Verstehen* » de l'être (du sien propre, mais aussi de celui de tout étant) dans un « discours » (*Rede*) articulé dans une langue. Cependant ce réveil suppose une « irruption », et celle-ci n'est pas dans Heidegger. Certes Heidegger pense bien l'interruption de la familiarité pré-ontologique, le « se heurter au vide » (devant l'outil cassé) comme condition de possibilité de compréhension, et d'abord d'interrogation expressément onto-logique (l'apparition furtive de l'outil-*ité*), mais cette analyse ne comporte pas une inquiétude quant à ce qui, dans le phénomène de l'interruption elle-même, suppose quelque chose de l'ordre de l'*irruption*.

b) « L'infiniment autre » est bien chez Derrida ce dont l'« irruption » (qui cependant ne vient pas du « dehors » et n'a rien d'un « accident ») a le pouvoir de réveiller ainsi le logos grec. Mais il ne s'agit pas de « cette expérience de l'infiniment autre » (au demeurant impossible, puisqu'elle requiert *volens nolens* l'horizon du « même » comme « alter ego ») qui, dans l'« hypothèse » levinassienne s'appelle « judaïsme ». Il s'agit d'une *autre* expérience de l'« infiniment autre », d'une autre *hypothesis* concernant le judaïsme, qui serait, non « autrui », mais l'Écriture.

c) Les peuples de la mortalité ne sont pas deux, mais trois (le juif, le grec *et l'arabe*). Cette fois, je ne vois de différence nulle part chez Derrida, sauf en un aveu de refus-d'aveu, qui est je crois un hapax, et que je me garderai bien de vouloir forcer, lorsqu'il reconnaît n'avoir jamais pu parler de sa naissance, caractérisée comme juive-arabe.