



CLASSIQUES
GARNIER

BALIBAR (Etienne), « Jacques Derrida. D'un Autre l'autre », *Éthique, politique, religions*, n° 12, 2018 – 1, *Politiques de Derrida*, p. 23-44

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-08298-9.p.0023](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-08298-9.p.0023)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2018. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

BALIBAR (Etienne), « Jacques Derrida. D'un Autre l'autre »

RÉSUMÉ – À partir de la formule, équivoque et polémique, “tout autre est tout autre”, que Derrida déclare avoir un jour opposée à la “capitalisation” de l’Autre comme Absolu dans l’œuvre de Levinas, cet article explore l’hypothèse d’une démultiplication de l’altérité chez Derrida. Elle s’applique aux questions de “différence” (l’animalité, le sexe, l’étrangèreté) et à leur “différance”, pour orienter l’éthique de la responsabilité vers la politique plutôt que la métaphysique ou la religion.

MOTS-CLÉS – Altérité, animal, différence, étranger, sexe

ABSTRACT – This essay takes its cue from a phrase that is as polemical as it is ambiguous, “tout autre est tout autre” (every other is wholly other), put forward by Derrida in opposition to Levinas’s “absolutization” of the Other (l’Autre). In so doing, the essay seeks to demonstrate that Derrida embarked on a diversification of “otherness”. Applied to questions of “difference” (animality, sex, foreignness) and their “*différance*”, the essay thus orients the ethics of responsibility towards politics, rather than towards metaphysics and religion.

KEYWORDS – Alterity, animal, difference, foreigners, gender

JACQUES DERRIDA

D'un Autre l'autre

« Je parlerai, donc, d'une lettre ». Laquelle ? Mais la même, évidemment ; que celle dont cette phrase d'ouverture, désormais célèbre, annonçait la parution en philosophie, tout en prévenant « performativement » qu'elle serait comme telle inaudible, mais ne pourrait que s'inscrire dans une écriture¹. La lettre *a* de la *différance*, donc. Ou plutôt non, je ne parlerai pas de cette lettre même, mais de cette lettre *en tant qu'autre*, différant d'elle-même comme l'*a* minuscule diffère de l'*A* majuscule, de la « lettre capitale » *A*. Différence supplémentaire, celle des *grammes*, ou des graphies d'une même lettre, à nouveau inaudible mais inscriptible, et dont je voudrais aujourd'hui commencer d'examiner avec vous comment et pourquoi Derrida l'inscrit de façon aussi courante, banalisée, et insistante à la fois. Instance de la lettre, comme dirait l'autre...

Reprenons. Je propose la constatation de départ suivante : « presque toujours – en usage ou en mention – Derrida écrit *autre* et *l'autre* avec un petit *a* minuscule », c'est-à-dire qu'il ne les écrit pas avec un *A* majuscule, *contrairement à d'autres* parmi ses prédécesseurs, ses maîtres ou ses collègues. Qu'y a-t-il donc là de si remarquable ? Et pourquoi faudrait-il attribuer une valeur significative ou symptomatique à la différence, mieux, à la *différance* du petit *a* (minuscule, bas de casse) et du grand *A* (majuscule, capitale ou capitalisé) ? Notons que cette différence est assez idiomatique. Sans doute d'autres langues, comme l'anglais, ont la même différence entre *other* et *Other*, mais l'habitude éditoriale de capitaliser les mots des titres tend à l'effacer : ainsi « Monolinguisme de l'autre » devient *Monolingualism of the Other*, « Inventions de l'autre » devient *Inventions of the Other*, etc. Quant à l'allemand, du fait que dans la « haute » tradition il capitalise tous les substantifs, toute notre question y est pratiquement informulable...

1 J. Derrida, « La différence », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 3.

Presque toujours, donc, Derrida écrit l'autre avec une minuscule. Mais pas toujours. Ainsi dans ce passage de *Donner la mort*, commentant Kierkegaard qui cite implicitement saint Paul :

Dans l'Épître aux Philippiens (2, 12), il est demandé aux disciples de travailler à leur salut dans la crainte et le tremblement. Ils devront œuvrer pour leur salut tout en sachant que Dieu décide : l'Autre n'a aucune raison à nous donner et aucun compte à nous rendre, rien à partager de ses raisons avec nous²...

Le contexte suggère cependant que ceci n'est pas un *usage* mais une *mention*. Et cette mention prend ses distances. Mais il y a plus clair et plus grave (car il s'agit d'une altercation avec Levinas, j'y reviendrai), dans « Violence et Métaphysique³ » :

Ce qui échappe au concept comme pouvoir, ce n'est donc pas l'existence en général, mais l'existence d'autrui. Et d'abord, parce qu'il n'y a pas, malgré les apparences, de concept d'autrui. Il faudrait réfléchir de façon artisanale, dans la direction où philosophie et philologie se contrôlent, unissent leur souci et leur rigueur, à ce mot « Autrui », visé en silence par la majuscule grandissant la neutralité de *l'autre*, et dont nous nous servons si familièrement alors qu'il est le désordre même de la conceptualité...

Je note ici au passage à quel point les registres sémantiques que nous touchons ici sont idiomatiques. La distinction *Autrui/l'Autre* est intraduisible en anglais. Inversement, la distinction anglaise de *the other* et *the alien* est effacée en français. Des phénoménologues comme Bernhard Waldenfels, écrivant en anglais, distinguent soigneusement *other* et *alien*, *otherness* et *alienness* ou encore *alterity*, de même que *same* et *self* (l'identité et l'ipséité de Paul Ricœur), etc. [Et surtout, le français n'a pas la distinction du masculin et du neutre, de sorte qu'il ne peut *marquer* immédiatement une différence entre *der Andere* et *das Andere* comme en allemand ou dans d'autres langues « germaniques » (comme le néerlandais), mais en contrepartie il peut, grâce à l'écriture même, comme nous allons le voir chez Derrida lui-même, évoquer *syntactiquement* le « neutre » inexistant dans l'énoncé du masculin.]⁴

2 J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 82.

3 J. Derrida, « Violence et métaphysique », in *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 154.

4 Je transcris ici et incorpore à mon exposé une remarque proposée pendant la discussion de celui-ci par Egidius Berns, qui aide grandement, me semble-t-il, à en expliciter le ressort.

Reprenons. Dois-je dire que Derrida *évite* de capitaliser l'autre ? Ou faut-il aller jusqu'à suggérer que Derrida *supprime, abolit* la majuscule, qu'il la fait disparaître du langage philosophique, *céder à la minuscule* en philosophie ? Le fait est que, de son temps (commençant *avant* son arrivée sur la scène de l'écriture, mais continuant chez plusieurs de ses contemporains, et non des moindres) *l'Autre* est « presque toujours » écrit avec une majuscule, capitalisé. Telle sera alors mon hypothèse de travail, à vérifier et mettre à l'épreuve : cherchant à contredire cet usage, ou du moins à s'en écarter, Derrida a *décapitalisé* l'Autre, pour ne pas dire qu'il l'a *décapité*, opposant comme d'autres révolutionnaires à la « majuscule grandissant la neutralité de l'autre » une minuscule qui, en quelque sorte, en neutralise la grandeur...

Mais il faut des noms. Qui sont-ils, ces autres philosophes qui « le plus souvent » capitalisent l'Autre ? Par ordre d'insistance dans le texte de Derrida, ce sont les trois grands représentants de ce qu'il lui est arrivé d'appeler la « configuration française » : Sartre, Lacan, Levinas. Voyez ce passage du texte « Abraham, l'autre » (grand A, petit a), auquel je reviendrai : « Là encore se pose la grande question de la tentation *exemplariste*, et nous pourrions être tentés d'analyser ici une configuration en somme assez française – et générationnelle – de discours certes différents, mais tous analogues dans l'attention portée à l'hétéronomie et à l'assujettissement du sujet à la loi de l'autre, le discours de Sartre [...], les discours de Levinas et de Lacan. La généalogie de cette configuration française ferait un grand rhizome plutôt qu'un arbre⁵... ». Le nom de Levinas montre tout de suite que nous n'allons pas avoir affaire à une simple *opposition*. S'il y a conflit, c'est dans un voisinage d'amitié et d'inspiration, sinon d'alliance, qui d'ailleurs a changé de modalité avec le temps. Notons que Levinas ne « grandit » pas toujours l'autre : par exemple il ne le fait pas dans l'essai dont Derrida s'est réclamé en définissant la *différance* à la fameuse séance de la Société Française de Philosophie (*La trace de l'autre*)⁶. Cependant mon titre veut marquer une

5 J. Derrida, *Le dernier des Juifs*, Paris Galilée, 2014, p. 107.

6 Ici Derrida ne cite qu'un texte, celui de Emmanuel Levinas, *La trace de l'autre*, publié en septembre 1963 et repris dans le recueil *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. La majuscule se réintroduit dans l'interprétation qu'en donne Stéphane Mosès dans son article « Emmanuel Levinas » du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004 : « De l'illéité, c'est-à-dire de ce qui est toujours absent, on ne peut parler qu'au passé. En ce sens, l'altérité de l'autre ne se révèle à nous que comme quelque chose qui,

« distance prise », donc une opposition à l'état naissant ou disparaissant, et qui n'en est pas moins décisive : *l'autre de l'Autre*, chez Derrida, c'est la trace d'écriture d'un « autre » qui n'est pas, qui n'est plus l'Autre majuscule, avec qui cependant il conserve une relation polémique ou différentielle.

Chez Sartre, l'Autre porte le nom propre « Autrui » dans la grande section homonyme de *l'Être et le Néant*, matrice de toute la discussion française sur la distance et l'énigme de l'autre homme, de l'autre être qui n'est pas moi (mais par qui je suis pour moi, ou plutôt en tant que « Pour-Soi »). Chez Lacan, on sait que l'opposition entre *l'autre* et *l'Autre* est explicite, fondatrice de la théorie et de la clinique, qui opposent l'imaginaire et le symbolique. Les choses évoluent, cependant, ce qui montre la sensibilité de la question d'écriture. Alors que *l'autre* est toujours imaginaire, *l'Autre*, d'abord purement symbolique, en vient à se distribuer entre les trois instances du symbolique, de l'imaginaire et du réel. *L'objet a*, c'est ce qui, dans *l'autre* imaginaire, barrant l'accès direct à *l'Autre*, fixe l'amour sur un objet fantasmatique, tenant lieu du désir de l'Autre. Mais Lacan, semble-t-il, en est venu à inverser le sens de la thèse posant qu'« il n'y a pas d'Autre de l'Autre⁷ ».

toujours a déjà passé, c'est-à-dire comme une *trace*. *La trace de l'autre*, c'est ce qui reste pour nous de son absence : absence que rien ne peut venir rattraper, parce qu'elle renvoie à un au-delà du visage, à une extériorité absolue. La trace, dit Levinas, n'est pas l'effet d'une cause (comme la fumée est l'effet du feu), mais un signe, certes très particulier, puisqu'il ne renvoie à aucune signification positive, mais seulement à une absence. Dans son sens le plus absolu, la trace de l'Autre fait allusion, chez Levinas, à la trace de Dieu, qui n'est jamais là. Ici, comme dans le fameux passage du chapitre 33 de l'Exode, Dieu ne se révèle que par sa trace. De ce point de vue, l'altérité absolue d'autrui, conçue comme absence, correspondrait à la trace de Dieu en l'homme. »

- 7 Cf. Jacques-Alain Miller, « L'Autre sans Autre » : « Lacan a donné à la formule “il n'y a pas d'Autre de l'Autre” la valeur d'une révélation, d'un secret, parce qu'il y avait là une proposition – “il n'y a pas d'Autre de l'Autre” – qu'il avait lui-même méconnue. Cette proposition est dans son enseignement un moment de bascule. Je ne crois pas que c'est l'enthousiasme d'avoir achevé ce travail qui me fait dire que c'est un mouvement de bascule tout à fait décisif pour la suite de son enseignement. Lacan enseignait d'abord le contraire. Il lui a fallu penser contre lui-même pour formuler “il n'y a pas d'Autre de l'Autre” ». http://www.kring-nls.org/files/miller_-_lautre_sans_autre.pdf. Voir aussi Jacques-Alain Miller : « Une réflexion sur l'Œdipe et son au-delà » : « Pour savoir ce qu'est l'Autre de l'Autre, il suffit de lire le *Séminaire*, qui précède celui-ci, ainsi que la fin de la “Question préliminaire”. L'Autre de l'Autre est une catégorie que Lacan a lui-même forgée, et qu'il utilise dans les temps qui précèdent le Séminaire vi. Il l'utilise comme équivalente au Nom-du-Père, il l'utilise comme signifiant de la loi, inscrit dans le langage. À partir de la distinction qu'il introduit entre l'Autre de la loi et l'Autre du langage, on a la position

Chez Levinas, en tout cas dans *Totalité et Infini*, l'Autre, de nouveau, c'est *Autrui*, mais connotant l'altérité radicale, transcendante, de celui qui m'impose une responsabilité à laquelle il n'y a pas d'échappatoire (puisque l'on peut *résister* à sa requête, transgresser par le meurtre le commandement qu'elle contient, mais non le méconnaître). La majuscule chez Levinas semble remplir une triple fonction : elle dresse l'*Éthique* en face de l'*Ontologie*, dans une dignité égale et même supérieure, comme l'altérité et l'extériorité se dressent en face de l'identité et du Même (ou de la Totalité) ; elle marque l'éminence de l'Autre, ce que Levinas appelle sa *hauteur*, paradoxalement combinée avec l'immédiateté d'une présence (sans « représentation ») ; enfin elle engendre une chaîne d'équivalences entre les noms qui désignent l'injonction éthique : l'Autre, Autrui, le Visage, l'Étranger, l'Absent, l'Hôte et même, parfois, l'Otage. Dans les trois cas (Sartre, Lacan, Levinas) l'Autre est ce qui me fait face, ou plutôt ce qui fait face à « moi » (*ego*), au « moi » centré ou décentré, interpellé ou interpellateur, en se dérochant au statut d'objet (ou au contraire en se laissant capturer par lui). Chez deux au moins de ces auteurs (Lacan et Levinas), la distinction du petit *a* et du grand *A* a une connotation théologique⁸. Dieu, chez Lacan, est un substitut ou un Nom de l'Autre – mais ce n'est pas le seul (la Femme). Chez Levinas, c'est plutôt l'Autre qui est un nom de Dieu, ou qui nomme l'imprononçable, dont l'absence se donne ou se présente pourtant à nous comme un impératif éthique.

Je poserai alors la question ainsi : que *reste-t-il de l'Autre* une fois décapité ou décapitalisé ? Peut-on penser, écrire, à propos de l'autre en philosophie, sans qu'insiste toujours l'absence ou le spectre de l'Autre ? Mon objectif ici n'est pas tant de trouver une réponse « théorique » à la question plutôt académique : qu'est-ce que l'altérité pour Derrida, à la différence de Sartre, Lacan ou Levinas ? Mais plutôt de matérialiser à partir des textes la présomption suivante : chez Derrida l'autre n'est pas tant *l'autre du même* (à qui il s'oppose, dont il se différencie au

de l'Autre de l'Autre : l'Autre de la loi étant l'Autre de l'Autre du langage. Et le grand secret qui apparaît à Lacan – le premier – à partir d'*Hamlet*, c'est précisément qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, à savoir que l'Autre est troué, inconsistant. Et, donc, il fait sauter le bouchon du Nom-du-Père. Et ceci est reporté, c'est très clair, sur le graphe de Lacan » (<http://www.amp-nls.org/page/fr/171/le-congrs-de-gand-2014/0/1187>).

8 La comparaison entre Lacan et Levinas a été tentée, en particulier, par Kenneth Reinhard : « Kant with Sade, Lacan with Levinas », in *MLN* 110.4 (1995) 785-808 (The Johns Hopkins University Press).

premier degré), ce qu'il est, bien sûr, que *l'autre de l'Autre*, l'opposé de « l'Autre », au second degré : en quelque sorte plus diversifié, mais aussi plus « neutre » (*ni ceci, ni cela*). Poussons encore d'un cran : s'il s'oppose au « même », c'est *en tant qu'il s'oppose à l'Autre*, parce que l'Autre majuscule, capitalisé, est encore un nom et une figure du même, il n'est que le même inversé ou rétabli par le biais de son « contraire ». Déposant en cours de route beaucoup de traces à lire et relire, j'esquisserai un parcours entre deux formulations fondamentales mais problématiques susceptibles d'éclairer les enjeux de la différence d'écriture : « tout autre est tout autre », « la décision est toujours la décision de l'autre ». Ce qui me conduira aussi à attribuer une importance particulière, plus qu'allégorique, à ce texte déjà cité dont le titre inscrit la différence même : « Abraham, l'autre⁹ ».

COMMENÇONS PAR « TOUT AUTRE EST TOUT AUTRE ».

En examinant cette formule, il ne faut évidemment pas reculer devant la tautologie qu'elle comporte : dans les propositions tautologiques il y a toujours quelque chose de banal (*stating the obvious*) et quelque chose de violent qui attend de ressortir¹⁰. N'importe quel autre est n'importe quel autre, l'altérité se répète, se déplace ou se remplace à l'infini... Mais surtout il y a un jeu de mots, ou mieux un jeu de syntaxe, d'ailleurs étrangement réversible, sur les deux valeurs de « tout », pris démonstrativement et adverbialement : « chaque autre » (n'importe quel autre) est « totalement » (absolument) autre ; et à l'envers : « absolument autre est n'importe quel autre » (c'est-à-dire que l'altérité ou l'étrangèreté

9 Ce texte a été publié pour la première fois dans le volume collectif Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003. Le titre est alors inscrit uniformément en capitales, ce qui efface la différence : « ABRAHAM, L'AUTRE ». Il est réédité en 2014 par Jean-Luc Nancy dans le volume *Le dernier des Juifs*, (Paris, Galilée) en rétablissant la graphie différentielle : « Abraham, l'autre », inspirée d'un passage de Kafka.

10 Cf. Stanislas Breton, « Dieu est dieu. Essai sur la violence des propositions tautologiques », in *Philosophie Buissonnière*, Grenoble, Millon, 1989.

absolue est portée, représentée par une singularité *quelconque*, toujours distincte d'une autre)¹¹.

L'adresse à Levinas, avec la violence qu'elle comporte, a été explicitée par Derrida. Voir, à nouveau, « Abraham, l'autre » (notons qu'Abraham n'est pas un petit enjeu entre Levinas et Derrida) : « "tout autre est tout autre", ai-je un jour répondu à Levinas¹² », avec les deux valeurs possibles de *répondre* en français, faible et forte. Soit : à la question de Levinas (qui est tout autre ?), j'ai répondu tautologiquement : « tout autre ». Soit : à la thèse de Levinas (Autrui, le Visage, l'Étranger, l'Absent, est (le) tout autre), j'ai opposé que « tout autre est tout autre », diminuant la hauteur. Avant de trancher, rétablissons le contexte :

Plus radicalement tu rompras avec un certain dogmatisme du lieu ou du lien (communautaire, national, étatique, religieux), plus tu seras fidèle à l'exigence hyperbolique, démesurée, à l'*hybris* peut-être d'une responsabilité universelle et disproportionnée devant la singularité de tout autre (« tout autre est tout autre », ai-je un jour répondu à Levinas, et je dirai peut-être plus tard les enjeux peu maîtrisables de cette formule peu traduisible et peut-être perverse). Je me parle alors¹³...

Peut-être perverse ? En effet, que veut dire Derrida ? qu'il faut aller encore plus loin que Levinas dans sa conception de la responsabilité, mais toujours dans son sens ? ou qu'il faut dégager celle-ci de ce qui la contredit ou même la dénature (un « lieu » et un « lien ») ? Le « tout autre » en effet n'a besoin de nulle hauteur, et même il faut qu'il l'élimine et la rabaisse, car il n'est pas le privilège de l'Autre qui est comme le nom de l'Innommable comme tel, c'est-à-dire de Dieu (ou du Dieu que les Juifs ont apporté au monde), *même si* (*surtout si*) cet Autre se manifeste à nous dans la figure et comme le visage d'un autre ou d'un prochain quelconque. Pourquoi, sinon parce que cet agrandissement impose en fait des *limites*, des *conditions* à l'altérité ou à l'étrangèreté de l'autre, et donc à ma « responsabilité », à ma capacité de lui répondre – limites ou conditions qui dériveraient de sa ressemblance ou de la ressemblance de son visage avec la face invisible, irréprésentable, de l'Autre éminent ? Et

11 Avec Egidius Berns, remarquons ici que la différence de genre, dans les langues germaniques, explicite le jeu de mots si on la « suppose » dans la phrase française : « chaque autre » c'est *jeder andere*, « absolument autre » c'est *das ganz andere*.

12 J. Derrida, *Le dernier des Juifs*, *op. cit.*, p. 89.

13 *Ibid.*

disons même : dans ces conditions il n'est pas certain que tout étranger soit *l'Étranger* comme tel, bien que ceci, pourtant, soit immédiatement exigible¹⁴. Diverses questions surgissent, liées à la ressemblance implicite venant limiter l'altérité de l'autre qui est « tout autre » et ainsi manifesterait la présence de l'Autre dans son retrait : est-ce que l'Autre peut être féminin ou « autre » sexuellement¹⁵ ? est-ce qu'il peut être un *animal* ou l'Animalité ? quel est le « visage » de l'animal ? est-ce qu'il m'impose une responsabilité ?

Éclairons, mais aussi compliquons le débat avec d'autres références. Une section entière de *Donner la mort* porte en sous-titre la « petite phrase¹⁶ ». J'extrais quelques phrases, en remontant un peu en amont¹⁷. Toujours Abraham, Kierkegaard et Levinas :

Dieu est le tout autre, la figure ou le nom du tout autre, *tout autre est tout autre*. Cette formule dérange une certaine portée du discours kierkegaardien et le confirme à la fois dans la plus extrême de ses visées. Elle sous-entend que, en tant que tout autre, Dieu est partout où il y a du tout autre. Et comme chacun de nous, chaque autre, est infiniment autre [...] ce qui se dit du rapport d'Abraham à Dieu se dit de mon rapport sans rapport à *tout autre comme tout autre* [...] Du coup, il n'y a plus de généralité éthique qui ne soit déjà en proie au paradoxe d'Abraham [...]. Ne jouons pas à retourner et à faire briller cette petite phrase (« tout autre est tout autre ») sous tous ses angles. Nous ne prêterions qu'une attention légère et amusée à cette singulière formule [...] si dans le discret déplacement qui affecte la fonction de deux mots n'apparaissaient [...] deux partitions vertigineusement différentes, voire, dans leur ressemblance inquiétante, incompatibles. L'une garde en réserve la possibilité de réserver la qualité du tout autre, autrement dit d'*infiniment autre*, à Dieu, à un seul autre en tout cas. L'autre partition attribuée ou reconnaît cette infinie altérité du tout autre à tout autre : autrement dit à chacun, à chaque un, par exemple à chaque homme ou femme, voire à chaque vivant, humain ou non. Jusque dans la critique adressée à Kierkegaard [...] la pensée de Levinas se tient dans le jeu [...] entre le visage de Dieu et le visage de mon prochain, entre l'infiniment autre comme Dieu et l'infiniment autre comme l'autre homme. Si chaque homme est tout autre, si chaque autre, ou tout autre, est tout autre, alors on ne peut plus distinguer entre une prétendue généralité de l'éthique

14 Comme le fait remarquer Judith Butler en discutant Levinas dans *Parting Ways : Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, 2012 ; trad. fr. *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, Paris, Fayard, 2013.

15 H. de Balzac : « pension bourgeoise des deux sexes et autres » (la « Pension Vauquer » dans *Le Père Goriot*).

16 J. Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 114 sq.

17 *Ibid.*, p. 110 sq.

[...] et la foi qui se tourne vers Dieu seul [...]. Comme Levinas ne renonce pas non plus à distinguer entre l'altérité infinie de Dieu et la « même » altérité infinie de chaque homme, ou d'autrui en général, il ne peut pas non plus dire autre chose que Kierkegaard [...]. Mais de son côté, prenant en compte la singularité absolue, c'est-à-dire l'altérité absolue dans le rapport à l'autre homme, Levinas ne peut plus distinguer entre l'altérité infinie de Dieu et celle de chaque homme : son éthique est déjà religion. Dans les deux cas la frontière entre l'éthique et le religieux devient plus que problématique [...]. Cela vaut *a fortiori* de la chose politique ou juridique¹⁸...

Tout ceci est d'autant plus important qu'il fait suite à la discussion de ce qui distingue Levinas de Heidegger à propos de la *mort*, c'est-à-dire de l'alternative entre un discours pour qui la « possibilité de l'impossible » (qui est aussi *l'autre en moi*) réside dans la pensée et l'affrontement de « ma propre mort », et celui pour qui elle réside dans la pensée et l'affrontement de la « mort de l'autre », ou même s'il y a un sens à parler de « mourir pour l'autre » au sens de « mourir à la place de l'autre¹⁹ ». Le « paradoxe d'Abraham », c'est le *double bind*, la double contrainte qu'imposent la réunion de la *singularité absolue* et de la *substituabilité absolue*. Derrière la « petite phrase » se tient donc en réserve la redoutable question de la *place* où l'extériorité, l'altérité absolue, infinie, « réside », où elle « vient » et d'où elle « provient », ce qui fait de l'autre un *arrivant* absolu, donc un étranger.

Voici alors mon hypothèse de travail : l'usage derridien de l'autre sans majuscule, dont la performativité polémique est incorporée à la « petite phrase », est une *multiplication* ou démultiplication, impliquant à la fois répétition indéfinie et dissémination sémantique de « l'autre ». Mais pour effectuer, à même l'écriture philosophique saturée de références à l'Autre comme modèle ou comme nom qui connote l'Altérité en soi, donc l'Un de l'Altérité comme instance d'interpellation, de mise en demeure éthico-religieuse (plus encore, bien entendu, que comme concept ou comme idée), il faut soustraire la marque de cet Un qui est la capitale, « décapiter » l'Autre. Ce qui se lira, *in situ*, dans le jeu des textes (non pas en soi ou hors-texte, bien sûr) comme : l'autre est multiple, il est constamment altéré, transformé, méconnaissable dans les modalités de son être autre. L'altérité *infinita infinitis modis* se dissémine

18 *Ibid.*, p. 117.

19 *Ibid.*, p. 66.

irréversiblement, elle n'émerge comme trace que là où on ne pouvait l'attendre, par-delà les limites de toute imagination, nomination, reconnaissance ou reconnaissance, et à cette condition seulement l'être autre est « absolument autre ». En d'autres termes il faut *l'inventer*, la trouver et l'inventorier hors de tout lieu et de toute schématisation préétablie (en particulier celle du Visage, qui par définition nomme une figure).

Ici je suis obligé de sauter un développement à inventer, pour une autre fois, entre cette problématisation de l'altérité absolue et celle de la *kbôra* c'est-à-dire du « lieu sans lieu » dans lequel les places ne sont pas figurées ou figurables. Ce qui les relie, ce n'est pas une problématique de *l'autrement qu'être* (même si elle est présupposée), c'est, pourrait-on dire, une problématique de *l'autrement qu'autre*, une mise en abyme de l'altérité, toujours autre et ailleurs que là où habite l'autre que nous *reconnaissons*. En décapitant ou décapitalisant l'Autre, Derrida d'un même geste déconstruit la *hauteur* (ou si l'on veut la verticalité, la transcendance) et ouvre la porte à une différenciation supplémentaire, à une *différence de l'autre* par rapport à lui-même. « Tout autre est tout autre » en vient à signifier : toute altérité nouvelle, différente, sera nécessairement *tout autre* que celles qui sont connues et respectées comme telles, elle sera « tout autre *que* tout autre », et donc, historiquement, autre que tout Autre essentialisé. Ce qu'en termes derridiens on exprimera encore en disant que l'énonciation de l'altérité est indissociable d'une *errance*, voire doit être absolument « erratique ». De ceci découlent des conséquences décisives : premièrement la neutralisation de tout *schème de reconnaissance* de l'altérité, qu'il soit philosophique, éthique ou politique, à commencer par la série des oppositions métaphysiques entre le Même et l'Autre, l'Un et le Multiple, le Soi et Autrui, l'Intérieur et l'Extérieur, etc. (en langage kantien : les grandes « amphibologies » de la raison philosophique) ; et deuxièmement l'impossibilité de *systématiser* et de ranger sous des *types* les altérités ou les modalités de l'altérité. On comprend pourquoi J.L. Nancy a parlé à propos de Derrida d'une « philosophie de l'hétérogène en général », et pourquoi Vattimo parle d'une « hétérologie » fondamentale, qui dériverait de Levinas *pour autant* qu'on s'interdit de « sauter » dans l'Absolu et dans l'Infini (ce qui, observons-le, change tout...)²⁰.

20 Jean-Luc Nancy prononce cette formule dans le film de Safaa Fathy, *D'ailleurs, Derrida* (Gianni Vattimo, « Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida », *Solar* (Lima), 2.2 (2006), 123-137).

Und dennoch... Et pourtant n'est-il pas indispensable, pour comprendre quels sont les enjeux de cette polémique latente, de tenter quelque chose comme une typologie fictive – une « typologie sous rature » – ou simplement de proposer sur le mode du *comme si* un parcours des altérités qui en souligne au fur et à mesure les différences, c'est-à-dire qui donne suffisamment de forme ou de figure à l'autre de l'autre pour nous préserver de la gigantesque *tautologie de l'autre* (*another is another is another*) qui fait penser à la « nuit » hégélienne où toutes les altérités sont noires, guettant inévitablement la répétition, l'usage réitéré de formules telles que « la responsabilité de l'autre », « la décision de l'autre », « l'accueil de l'autre » ou l'hospitalité envers tout arrivant : par une terrible ironie, l'invention d'autant de nominations ne serait qu'une façon de *dire le même*, soit qu'il s'agisse de différence sexuelle, d'amitié et d'hostilité, de cruauté et d'animalité, etc. Ce qui serait d'autant plus désastreux qu'à mon avis la pratique phénoménologique de Derrida ne consiste pas seulement, *négativement*, dans le fait de souligner la différence de l'altérité par rapport à tout schème unitaire, mais aussi à décrire la *contamination* de chaque autre par tout autre, en particulier via les systèmes des métaphores qu'elles se partagent, ou de la textualité métonymique *ouverte* qu'elles constituent à elles-toutes.

Esquisser une telle typologie sous rature est aussi une façon d'explorer la façon dont Derrida a déployé la signification de certains quasi-transcendants (ou de certaines pseudo-catégories pseudo-transcendantes), comme la *neutralité* venue de Blanchot (autrement dit l'ensemble des voies par où une *voix moyenne* entre l'actif et le passif surgit pour nous mettre en « rapport sans rapport » avec l'altérité qui, dès lors qu'elle est *tout autre*, ne peut être simplement localisée *au-dehors* du soi, en « face » de lui). Ou encore la *spectralité*, comme ce qui n'est ni mort ni vivant, cette « présence » résiduelle, reste ou anticipation de la mort au sein de la vie, ou « survie », continuation de la vie au sein de la mort – incluant le genre très particulier de « mort » qu'est l'écriture, l'inscription des noms et des concepts affectant le tracé des différences – ce qui n'est pas du tout une eschatologie ou une métaphysique de la mort, ou du moins ne l'est que sous rature.

En pleine conscience de l'arbitraire et du simplisme de mon énumération, je voudrais désigner trois types ou plutôt trois modes d'altérité et d'altération qui se distinguent et se contaminent « spectralement » :

disons *l'animalité* ou la bestialité, le *sexe* et la différence « sexuelle », et *l'étrangeté de l'étranger* ou « étrangèreté ». On sait bien qu'il faudrait à chaque fois de longues discussions, de longues relectures, car à ces thèmes ou questions Derrida revenant incessamment sur ses traces a consacré de multiples textes, beaux et difficiles. Je vais couper affreusement court.

ANIMAL, ANIMAUX, ANIMOTS

Tout « commence » sans commencer avec la critique du « carnophallogocentrisme » et tout « finit » (sans fin) avec la déconstruction de la *souveraineté* pour autant que, dans la religion comme dans le mythe et la politique, elle repose sur la figure du « monstre » par excellence, c'est-à-dire de l'analogie entre la surhumanité du souverain et la sous-humanité de la bête. Il en ressort que les racines de *l'humanisme* ne doivent pas être cherchées seulement – comme l'a cru toute une tradition critique – dans la « traduction » ou transposition anthropologique et anthropocentrique des représentations ontothéologiques du pouvoir, mais aussi dans l'idée d'une ligne de démarcation entre l'animalité comme telle et l'humanité comme telle, telle que la présuppose en particulier l'idée du *sacrifice* : ligne à la fois essentielle (ou essentialisante) et introuvable, constamment déniée dans son affirmation. C'est ce qui conduit à identifier l'anthropocentrisme invétéré des « humanismes » de Heidegger et de Levinas.

Déjà dans « Violence et Métaphysique », on lit :

Pour Heidegger, c'est donc la métaphysique [...] qui reste clôture de la totalité et qui ne transcende l'étant que vers l'étant (supérieur) ou vers la totalité [...] de l'étant. Cette métaphysique serait essentiellement liée à un humanisme ne se demandant jamais « en quelle manière l'essence de l'homme appartient à la vérité de l'être » [...] Or ce que nous propose Levinas, c'est bien *à la fois* un humanisme et une métaphysique. Il s'agit, par la voie royale de l'éthique, d'accéder à l'étant suprême [...] comme autre. Et cet étant est l'homme, déterminé dans son essence d'homme, comme visage, à partir de sa ressemblance avec Dieu [...] « Peut-être l'homme seul est substance et c'est pour cela qu'il est visage » (Levinas). Certes. Mais c'est l'analogie du visage avec la face de

Dieu qui, de la façon la plus classique, distingue l'homme de l'animal et détermine sa substantialité : « Autrui ressemble à Dieu²¹ »...

Ici donc Heidegger sert à déconstruire Levinas. Mais par exemple dans « Il faut bien manger, ou le calcul du sujet » :

En insistant sur le *comme tel* je désigne de loin l'inévitable retour d'une distinction dogmatique entre le rapport à soi *humain*, c'est-à-dire d'un étant capable de conscience, de langage, d'un rapport à la mort comme telle, etc., et un rapport à soi *non-humain*, incapable du *comme tel* phénoménologique [...] Jamais la distinction entre l'animal [...] et l'homme n'a été aussi radicale ni aussi rigoureuse dans la tradition philosophique occidentale, que chez Heidegger. L'animal ne sera jamais ni sujet ni Dasein. Il n'a pas non plus d'inconscient (Freud) ni de rapport à l'autre comme autre, pas plus qu'il n'y a de visage animal (Levinas) [...] A-t-on une responsabilité à l'égard du vivant en général ? La réponse est toujours non, et la question est formée, posée de telle façon que la réponse soit nécessairement « non » dans tout le discours canonisé ou hégémonique des métaphysiques ou des religions occidentales, y compris dans les formes les plus originales qu'il peut prendre aujourd'hui, par exemple chez Heidegger ou Levinas. Je ne rappelle pas cela pour aller au secours d'un végétarisme, de l'écologisme ou des sociétés protectrices des animaux – ce que je pourrais aussi vouloir faire [...]. Je voudrais surtout mettre en lumière [...] la structure *sacrificielle* des discours auxquels je suis en train de me référer [...]. Le « Tu ne tueras point » [...] n'a jamais été entendu dans la tradition judéo-chrétienne ni apparemment par Levinas comme un « Tu ne mettras pas à mort le vivant en général » [...]. L'autre, tel qu'il se laisse penser selon l'impératif de la transcendance éthique, c'est bien l'autre homme, l'homme comme autre, l'autre comme homme. Humanisme de l'autre homme²²...

L'homme n'est donc pas *l'otage* de l'animal. Et inversement : les *animaux* ou *animots*, dans leur multiplicité irréductible à un type unique et à une différence unique qui est le « manque » d'humanité, ne sont pas les « otages » des humains pour une telle éthique qui trahit du même coup les limites internes de son universalité.

Faut-il alors aller vers un « antihumanisme de l'autre non-humain » qui impliquerait aussi celui de « l'autre homme », mais comme un « cas particulier » ? Il y a semble-t-il comme un *double bind* entre la problématique de la séparation nature/culture et celle d'une sorte de panthéisme, également métaphysiques. Mais si la question est tellement importante,

21 J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, op. cit., p. 209-210.

22 J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 283-293.

éthiquement et politiquement, c'est bien sûr à cause *d'eux*, les animaux avec qui nous sommes en « rapport sans rapport » de violence, de sacrifice, de consommation, de domination ou de familiarité, mais c'est aussi à cause de *nous*, « ces animaux que donc nous sommes ». Ayant établi, contre la tradition qui court d'Aristote à Heidegger, que « les animaux meurent aussi » (ou que la mort est *pour* les animaux, ni plus ni moins qu'elle est *pour* l'homme), Derrida entreprend de montrer que la violence de l'exclusion de l'animalité hors de l'humanité est le secret du « non-rapport » de *domination*. Écart décisif, ici, par rapport à la « dialectique Maître-Esclave » qui a longtemps dominé (y compris chez Marx) la pensée de la domination et servi à en « civiliser » la cruauté. Dominer, c'est réduire au silence ou à l'incapacité de *parler*, pour ce que parler « veut dire ». Dominer *c'est brutaliser* au sens strict. Dominer, c'est éliminer et exterminer. Quand le sujet assujetti à son souverain (ou prétendu tel) est torturé et éliminé, ce n'est pas un *esclave* qui souffre et meurt, c'est plutôt l'animal dans le sujet, et dans l'esclave lui-même. Mais « l'animal » est encore une essence métaphysique, symétrique de l'essence humaine. Il y a tant *d'animalités* différentes. Sans doute (mais nous n'en savons rien, puisqu'ils ne « répondent » pas, du moins pas verbalement) les animaux ou animots *souffrent-ils et meurent-ils d'une infinité de manières* différentes, aussi différentes entre elles que la nôtre est différente de la leur...

L'animalité des animaux apparaît alors comme une métaphore générale de la différence entre les altérités précisément déniée par la métaphysique humaniste, *et inversement* : au moyen de cette dénégation de la différence qui veut que tous les animaux *soient les mêmes* au regard de l'Animalité en soi, le sujet Humain se procure une essence unique (et éminente) : celle que justement il va projeter sur l'Autre pour lui conférer la figure d'un Autrui ou d'un Grand Autre.

SEXE

C'est *Geschlecht*, ce mot allemand intraduisible en français (comme la plupart des substantifs génériques en *Ge-* : *Gewalt*, *Gefühl*, *Gemein*...) en raison de la dispersion incroyable des équivalents que nous lui assignons suivant les contextes : sexe, genre, espèce... Ce qui nous importe ici, c'est que la différence interne du *Geschlecht*, en dépit de vieilles symétries et de permanentes contaminations (relevant typiquement du phallogocentrisme) entre les figures du Féminin ou de la Femellité d'une part, celles

de l'Animalité et de la Bestialité d'autre part, est très profondément différente de ce que nous venons d'examiner. Derrida ne la configure pas du tout de la même façon, et surtout il *n'écrit* pas sur la sexualité comme il écrit sur l'animalité.

Je prendrai comme indice le fait que Derrida n'a jamais – à ma connaissance – appliqué à la féminité la tournure autoréférentielle du « Je suis », ni les problématisations de l'identité qu'elle autorise. Il y a « l'animal que donc je suis », il y a aussi « je suis le dernier des Juifs », « je suis l'otage universel ». Mais il n'y a pas « la femme que je suis²³... » Dans son rapport à la psychanalyse, qui court tout au long de son œuvre – là encore sauf erreur de ma part – il n'y pas de réflexion même déconstructive sur la *bisexualité* avec laquelle Freud n'a cessé de se débattre, en cherchant à en localiser le point d'inscription dans l'inconscient ou dans la pulsion. En revanche deux traits de rhétorique sont frappants :

1. Quand l'écriture de Derrida devient dialogique – plus précisément quand, suivant l'exemple de Blanchot et surtout s'adressant à lui, il inscrit dans son texte la métaphore d'un dialogue « neutre » ou indéterminé en ce sens que les voix sont toujours anonymes, quelconques, il finit aussi par sexualiser ou « genrer » le texte. Dans un essai antérieur j'ai décrit la façon dont la marque du genre (et, par ce biais, du sexe) est *différée* dans *La carte postale*. Différer, c'est une façon de mettre en scène²⁴.
2. Quand Derrida critique l'ambivalence de l'identification proposée par Levinas entre la Femme ou le Féminin et, de proche en proche, le sujet-objet de la caresse, puis le réceptacle mi-naturel mi-théologique de l'hospitalité, la « place » où elle s'exerce en tant que l'hospitalité implique la relation d'un *hôte* qui, fondamentalement,

23 Je laisse subsister cette affirmation bien que, peut-être, elle soit erronée. Dans l'article « Féminisme » de l'*Encyclopaedia Universalis*, Françoise Collin écrit à propos de Derrida : « S'il qualifie de "féminine" cette position d'indécidabilité des frontières sexuées, c'est en un sens métaphorique [...]. Ainsi n'hésite-t-il pas à affirmer – reprenant une citation de Maurice Blanchot : "je suis une femme", la position spéculative tenant lieu, à moindres frais, de la révolution socio-politique... » (<http://www.universalis.fr/encyclopedie/feminisme-les-theories/>). La référence implicite est à J. Derrida, « La loi du genre », in *Parages*, Paris, Galilée, 1986. Mais la formule exacte paraphrasant Blanchot n'est pas « je suis une femme », c'est « je suis femme », et la voix qu'elle fait entendre n'est pas celle de l'auteur du livre, mais celle du « je » de l'énonciation dont Derrida, ici, commente l'ambiguïté.

24 E. Balibar, « De la certitude sensible à la loi du genre : Hegel, Benveniste, Derrida », reproduit dans *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

est une *hôtesse* à une *demeure* (et la demeure est essentiellement féminine, ou la femme est la gardienne de la demeure, chargée de l'ouvrir et d'y accueillir l'hôte), il se sert d'une forme rhétorique extrêmement provocante. Voir dans *Psyché. Invention de l'autre* le texte sur Levinas et adressé à lui « En ce moment même en ce lieu me voici ». Il construit une équivalence entre le *nom divin* de Levinas (puisqu'Emmanuel Levinas c'est E.L. ou El, *Ille*, donc Dieu) et la féminité latente qu'on entend par homophonie : Elle.

Mais tout ceci, quel qu'en soit l'intérêt, risque de nous égarer parce que la pointe des analyses de Derrida (à mon avis) ne concerne par *l'altérité du Féminin* (ou de la Femme), thème complètement phallogocentrique (comme on le voit bien chez Lacan, dans la thématique du « pas tout » qui permet d'inscrire l'équivalence de l'Autre et de L/a Femme, ou de l'essence « barrée » du Féminin)²⁵. Ce qui intéresse surtout Derrida, c'est justement le *Geschlecht* comme notion « amphibologique », et ici la démonstration cruciale est dans l'essai du même nom critiquant Heidegger, sous-titré « différence sexuelle, différence ontologique²⁶ ». Le *Geschlecht* est une différence qui excède ou subvertit la « neutralité » du *Dasein*, donc l'idée de son universalité communiquant encore et toujours, obscurément, avec *l'esprit*. Derrida s'appuie sur une notation de Heidegger lui-même, dans une sorte de lecture symptomale, pour montrer qu'il y a un concept radical de la différence sexuelle qui ne relève ni de la *complémentarité* ni de la *binarité*, ni même d'une multiplicité dénombrable : c'est donc quelque chose comme la *variabilité* indéfinie des sexualités en tant qu'elle affecte en retour la notion même du sexe, qui doit être considérée comme une caractéristique « ontologique », ou comme ce qui précède toujours les considérations ontologiques elles-mêmes. Ici peut-être la complicité entre la pratique de *l'écriture* et la reconnaissance de la différence est à son maximum, puisqu'on peut en déduire que toute sexualité est *écrite*, un fait d'écriture (en particulier littéraire), mais aussi que toute écriture est toujours déjà soumise à la « loi du genre ». À travers la critique de l'idée de « fraternité » qui occupe une place centrale dans *Politiques de l'amitié*, et peut-être en ayant à l'esprit le voisinage très étroit de cette notion

25 Cf. J. Lacan, *Le séminaire. Livre XX, Encore : 1972-1973*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éd. du Seuil, 1993.

26 J. Derrida, « *Geschlecht I. Différence sexuelle, différence ontologique* », dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Champs-Flammarion, 1990.

avec l'universalisme linguistique « exclusif » si puissant dans la tradition républicaine française à laquelle s'attaque en particulier *Monolinguisme de l'autre*, on arrive au troisième mode d'altérité :

L'ÉTRANGÈRETÉ

Comment « couvrir » ce thème ? En un sens évidemment il est coextensif à toute la question de l'autre : l'autre est toujours un étranger. Être (un) autre, y compris sous la forme de *l'autre que soi-même*, donc « non identique à soi », clivé ou divisé en soi, c'est être étrange, un étrange étranger, ce que traduit le mot allemand *unheimlich*, dont Derrida remarque à l'occasion qu'il est commun à Freud et à Heidegger.

Certes. Et pourtant il me semble que *de moins en moins*, à mesure qu'il explore en particulier les thématiques de l'hospitalité et du cosmopolitisme, Derrida a été tenté d'ignorer la *spécificité* qu'on peut dire « empirique » (si on entend par là qu'elle s'oppose au transcendantal) de la *condition d'étranger* (ou de l'étrangèreté), c'est-à-dire les déterminations historiques, linguistiques, juridiques et institutionnelles, qui font que d'autres, des autres, apparaissent ou « arrivent » en tant qu'étrangers, comme « tout autres ». Il y a là toute une grande phénoménologie (aussi une dialectique) de la nation, de la loi, de l'idiome, de la violence étatique, de l'internationalisme, dont j'extrais seulement deux thèmes, allusivement (qui sont d'ailleurs bien connus). Ce que je voudrais, c'est indiquer comment la question de l'étrangèreté peut recouper tous les discours sur l'autre sans jamais les *unifier* (donc en évitant l'équation : Autrui c'est l'Étranger, si prestigieuses que soient ses références bibliques).

D'abord je dirai qu'il y a *l'ambivalence*, le caractère éthiquement et politiquement indécidable de l'étranger, tel que l'exprime la transformation de « hospitalité » en « hostipitalité » (inspirée par les analyses de Benveniste) où s'inscrit la crase, étymologiquement justifiée, de *hostis* et de *hospes*, racine « à sens opposés » comparable à *Gift/gift*, donc *pharmakon* dans le champ des institutions et de la politique. C'est dans la forme ambivalente de la relation ami/ennemi, ou dans l'indécidable articulation de l'amitié et de l'hostilité que la *politique* pénètre dans *l'éthique* (ou que « l'autre » de l'éthique se *politise* irrémédiablement). Nous savons par *Politiques de l'amitié* que Derrida ne lit pas tant cette articulation avec Schmitt, même s'il lui consacre une longue discussion, qu'il ne la lit avec Nietzsche, ou si l'on veut Nietzsche *après Schmitt* :

Und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt : « Freunde, es gibt keine Freunde ! », so rief der sterbende Weise ; « Feinde, es gibt keinen Feind ! » – ruf ich, der lebende Tor²⁷.

Car l'ennemi n'est pas tant celui qu'il s'agit de combattre et de mettre à distance, pour se mesurer à lui, que celui dont il s'agit de retrouver en soi-même la dé-mesure. Dans l'une de ses dernières interviews²⁸ Derrida a déclaré : « je suis en guerre contre moi-même », autrement dit je suis moi-même mon propre ennemi, je suis pour moi-même un autre dangereux et hostile, étrangement familial. Cette phrase est nietzschéenne, elle n'est évidemment pas schmittienne. Schmitt pense tout à fait dans la logique de l'identité, celle du *ou bien, ou bien*.

Ensuite je dirai qu'il y a l'*expropriation*, ou plutôt l'*exappropriation* qui forme la clé de toutes les *énonciations de soi* chez Derrida, de la forme « Je suis le dernier des Juifs », avec son indécidabilité propre : le dernier qui soit encore Juif, le pire ou le moins Juif de tous ceux qui sont ou se nomment juifs. Ces énonciations sont outrageusement narcissiques, ou plutôt elles le seraient si ne perçait une ironie autodestructrice. Leur fondement théorique réside dans l'analyse de la relation que chacun entretient avec son idiome ou langage maternel : « Je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne ». D'un côté donc « il n'y a pas de langue maternelle », *keine Muttersprache* au sein de laquelle on demeurerait pour toujours « chez soi », comme semble l'avoir cru Hannah Arendt (ou comme Derrida pense qu'elle l'a cru), de l'autre il y a ce *double bind* de notre relation à l'idiome : *inséparabilité* absolue – si quelqu'un a cru que nous sommes « construits » comme sujets par un langage ou une écriture dont nous héritons, qui nous institue comme « héritiers », c'est bien Derrida – mais aussi *inadéquation* radicale : car aucun sujet ne « maîtrise » la langue ni ne se l'approprie, ne l'identifie et ne s'y identifie suffisamment pour compenser l'absence des autres langues qu'elle ignore ou qu'elle refoule, mais qu'elle présuppose. C'est Babel, ou plutôt c'est sa limite, puisque la traduction « impossible » de l'intraduisible constitue précisément la forme privilégiée de l'hospitalité, de l'accueil de l'étranger,

27 Derrida cite en allemand et donne la traduction suivante (d'après Nietzsche, *Humain, trop humain. Un livre pour les esprits libres*, in *Œuvres philosophiques complètes*, III, traduction R. Rovini revue par M.B. de Launay, Gallimard 1988, p. 243) : « Peut-être alors l'heure de joie viendra-t-elle aussi où chacun dira : "Amis, il n'y a point d'amis!", s'écriait le sage mourant ; "Ennemis, il n'y a point d'ennemi !" s'écrie le fou vivant que je suis. »

28 J. Derrida, « Je suis en guerre contre moi-même », *Le Monde*, 18 août 2004.

en déconstruisant l'illusion meurtrière d'une appartenance exclusive, tout en manifestant ce que chaque idiome a pour lui-même d'étrange.

Ceci nous permet peut-être d'en venir, pour conclure, à l'autre phrase, ou plutôt à l'autre série de phrases répétées énonçant que « la décision est toujours [la] décision de l'autre. » Ainsi *Politiques de l'amitié* :

Faudrait-il se montrer hospitalier pour l'impossible même, à savoir ce que le *bon sens de toute philosophie* ne peut qu'exclure comme la folie ou le non-sens, à savoir une *décision passive*, une décision originairement affectée ? [...] La décision passive condition de l'événement, c'est toujours en moi, structurellement, une autre décision, une décision déchirante comme décision de l'autre. De l'autre absolu en moi, de l'autre comme l'absolu qui décide de moi en moi [...]. Je décide, je me décide, et souverainement, cela voudrait dire : l'autre de moi, l'autre-moi comme autre et autre de moi, fait ou fais exception du même. Norme supposée de toute décision, cette exception normale n'exonère d'aucune responsabilité. Responsable de moi devant l'autre, je suis d'abord et aussi *responsable de l'autre devant l'autre*²⁹...

Cette formule – la décision est toujours décision de l'autre – forme la contrepartie du « tout autre est toute autre », et il faut essayer de les combiner même si, à ma connaissance, Derrida ne les emploie pas ensemble, à la même place. Cela donne quelque chose du genre : la décision – toute décision *qui en est une*, si ceci existe, si c'est possible : mais si c'est l'impossible, on retrouvera précisément la question d'une possibilité de l'impossible – est la décision de l'autre : non l'autre « relatif », contingent, mais le *tout autre*. Or nous savons que « tout autre », n'importe lequel, est « tout autre », radicalement autre. La décision dont il s'agit ici n'est donc pas celle d'un « souverain » unique en son genre, conscient ou inconscient, c'est celle d'un quelconque. On a ici la clé de la façon hyperbolique dont Derrida généralise l'idée de « responsabilité », instituant en quelque sorte – si l'on reprend l'expression de Bataille qu'il avait commentée dans ses débuts – une responsabilité « sans réserve » ; comme la *dépense* est sans réserve, c'est-à-dire sans conditions, limites, assurances ou dépôt de garantie.

Mon objectif n'est pas d'évaluer ou de juger ce discours mais, là encore, de souligner les clés d'interprétation que procure l'idiome. Derrida écrit qu'« une *décision est inconsciente en somme*, si insensé que cela paraisse, elle comporte l'inconscient et reste pourtant responsable. Et nous déployons ainsi la conséquence classique, inéluctable, imperturbable, d'un concept

29 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 87-88.

classique de la décision. C'est cet acte de l'acte que nous tentons de penser ici : "passif", livré à l'autre, suspendu au battement du cœur de l'autre³⁰... ». Une telle *passivité* très paradoxale doit donc être *au-delà* de l'activité, ou si l'on veut doit venir en *supplément* de l'être actif, non en soustraction, et l'autre auquel elle se réfère (*autre de la décision*) n'est ni un « moi » (illusoirement, fantasmatiquement) souverain, ni une « structure » ou une « détermination » qui agirait *à ma place*. Ou plutôt si, « ce » qui agit agit bien *à ma place*, mais au sens : la « place » où il agit/décide, c'est « ma place », c'est-à-dire que c'est moi. Nous ne devrions donc pas comprendre que l'origine ou le secret de la décision « réside » *dans l'inconscient*, ou devrait être *déplacé* de ce lieu éthico-juridico-politique qu'est le sujet conscient ou conscient de soi, qui énonce performativement : « je décide que », *vers cet autre lieu* ou cette autre scène où réside le « sujet de l'inconscient », à la façon dont Lacan interprète le *Wo Es war, soll Ich werden* freudien (je pense et je décide où je ne suis pas, au « lieu de l'Autre », ce lieu qui est commandé, ordonné, structuré par le désir de l'Autre). Plutôt, nous devrions penser qu'il faut repartir de *l'hétéronomie de toute décision* et de la « réponse » ou « responsabilité » qu'elle enveloppe, pour discuter de ce qu'on appelle « inconscient ».

Mais attachons-nous encore aux mots eux-mêmes : « décision de l'autre », « responsabilité de l'autre », entendus comme décision ou responsabilité du et de « tout autre » (*des ganz anderen* et *von jedem anderen*), ce sont des formules qui contiennent une double contrainte grammaticale, inhérente à la double fonction et au double usage du génitif en français et plus généralement dans les langues « indo-européennes³¹ » : « décision de l'autre », en vertu de la double fonction dite « subjective » et « objective » du génitif, connote à la fois *l'autre décide* (c'est toujours l'autre qui décide, même en moi³²) et *je décide l'autre*, voire je décide

30 J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 88. Je pense que « acte de l'acte », copié sur « Wesen des Wesens » et sur « noësis noëseôs », rend le sens de *energeia*.

31 Je suis moins sûr à propos du Grec que du Latin, et je ne sais rien de l'Arabe ou de l'Hébreu : est-ce qu'il y a du « génitif » marqué comme tel dans toutes les langues ? Est-ce que le génitif avec ce double usage est un « universel syntaxique » ? Probablement pas puisqu'il relève d'une syntaxe flexionnelle, « déterminative ». On ne déconstruit que dans un idiome, ou peut-être dans le *transfert* d'un idiome à un autre, et par conséquent le « plus d'une langue » est la condition de possibilité et la limite qui s'impose à toute déconstruction.

32 Souvenons-nous de l'extraordinaire formule préfreudienne de Kant dans les « Paralogismes de la Raison pure » (B 404) : « *das Wesen, welches in uns denkt* [...] *Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt* ».

qui est l'autre, quel est l'autre (voire : *sur qui* est l'autre ; comme chez Schmitt le souverain décide « sur l'état d'exception », ce qui revient en particulier à décider « qui est l'ennemi »). Ce qui, chez Derrida, ne signifiera pas que je prends des décisions *pour quelqu'un d'autre*, sur son sort, mais plutôt que je décide – si je décide, s'il y a quelque chose comme la décision et des décisions – quelque chose qui est *tout autre*, radicalement autre : en d'autres termes qui n'est pas anticipé ou *calculé*, que ce soit dans ma représentation ou dans ma conscience, ou dans un « projet » que j'aurais formé au préalable. En d'autres termes *si je décide j'invente*. Mais inventer dans un sens radical ce n'est pas être « actif » comme est actif le Créateur de l'image ontothéologique, même et surtout ramené à la mesure humaine de l'artiste, ou du « politique » fondateur, etc. C'est actualiser cette « passivité » qui est *l'acte de l'acte* : *avoir été* dans l'attente ou l'accueil d'un « arrivant » et d'une « arrivée », l'arrivée de l'autre imprévu et imprévisible. C'est ce que Derrida appelle « messianique » ou messianicité *sans (le) messie*. Compliqué, parce qu'évidemment dans l'eschatologie monothéiste, le Messie est un nom emblématique pour l'arrivant imprévu, l'étranger qui « s'introduira comme un voleur »...

Notons l'analogie et peut-être la synonymie de toutes ces formules : invention de l'autre, attente de l'autre, arrivée de l'autre, décision de l'autre, langue de l'autre (et même monolinguisme de l'autre). Toutes comportent le même jeu sur le double génitif, la conversion implicite qui fait passer d'une décapitation de l'Autre dirigée contre tous les noms métaphysiques d'Autrui ou de l'Altérité à une énonciation messianique, voire eschatologique, qui ne perdrait pas les bénéfices de la déconstruction, et qui, donc, *préviendrait*, entre autres choses, toute écriture du type « Je suis l'Autre ». Seule, peut-être, pourrait se glisser la phrase de Rimbaud : « Je est un autre », que tous les philosophes français modernes ont variée chacun à sa façon. De cette façon peut-être on peut entendre l'énonciation prise à Kafka : « Je pourrais, pour moi, penser un autre Abraham » : *Ich könnte mir einen anderen Abraham denken*, et plus loin : *aber ein anderer Abraham*, que Derrida « force » pour lui faire dire : « *mais encore un autre Abraham* », et ainsi de suite, indéfiniment : si jamais je suis tenté de me penser moi-même comme un autre Abraham, ou comme l'autre de ce Grand Autre qu'est éminemment Abraham – figure singulière, archi-historique, ancestrale, mais aussi nom générique de tous les Abrahams et de tous les Ibrahims (comme

l'expose Gil Anidjar)³³ –, je suis pourtant encore autre que l'autre de cet Autre. Je n'arrêterai pas la dissémination. Telle est la « décision de l'autre ». Tout ce que je peux faire, et ce n'est pas rien, c'est d'en exercer la responsabilité.

Mais où ? comment ? Il faut ici, pour refermer la question, c'est-à-dire l'ouvrir, réintroduire le « tout autre est tout autre » dans la décision de l'autre. Si elle doit être la décision du *tout autre* (au sens « objectif » et « subjectif » du génitif), il faut qu'elle soit la décision *de* tout autre, de n'importe quel autre. Ce qui veut dire : de n'importe quel arrivant inattendu, mais aussi d'une réelle multiplicité d'autres « déterminés », c'est-à-dire *singularisés*, qui ne sont pas les « images » les uns des autres parce qu'ils ne sont pas l'image d'un Autre archétypique, dans leur ouverture ou leur indétermination même : *par exemple* des animaux, des sexes ou des genres, des étrangers ou des étrangetés. Et d'autres encore autres. Et je dirai que c'est cette *détermination multiple de l'indétermination quelconque* qu'on pourrait appeler la *condition politique* de l'éthique (ou de la justice) *inconditionnée* (« sans condition ») chez Derrida. Car seule la politique, en nous assaillant par surprise, nous donne cette multiplicité. La politique est donc essentielle à l'éthique – ou si l'on veut l'éthique ne saurait ni être ni être pensée hors de la politique, bien que la politique lui reste irrémédiablement extérieure, c'est-à-dire qu'elle lui arrive non par la porte étroite, mais par la petite lettre, le petit *a*. La politique est ce qui *altère* incessamment l'éthique, donc ce qui l'affecte à chaque instant de différance, et ainsi l'empêche de redevenir métaphysique, pour ne pas dire religion.

Étienne BALIBAR
 Professeur émérite,
 Université de Paris-Ouest
 Anniversary Chair
 in Modern European Philosophy,
 Kingston University London

33 Gil Anidjar : « Derrida, le Juif, l'Arabe », in Joseph Cohen, Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Éditions Galilée, Paris 2003.