

Un autre Abraham

Psyché. Inventions de l'autre. Tome II, de Jacques Derrida Galilée, « La philosophie en effet », 305 p.

Judéités. Questions pour Jacques Derrida, sous la direction de Joseph Cohen et Raphael Zagury Orly, Galilée, « La philosophie en effet », 321 p.

Georges Leroux

Number 195, March–April 2004

Fidélité à plus d'un : Derrida, Celan, Brenner, Cixous, Blanchot

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/19455ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Leroux, G. (2004). Un autre Abraham / *Psyché. Inventions de l'autre. Tome II*, de Jacques Derrida Galilée, « La philosophie en effet », 305 p. / *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, sous la direction de Joseph Cohen et Raphael Zagury Orly, Galilée, « La philosophie en effet », 321 p. *Spirale*, (195), 25–26.

UN AUTRE ABRAHAM

PSYCHÉ. INVENTIONS DE L'AUTRE. TOME II de Jacques Derrida

Galilée, « La philosophie en effet », 305 p.

JUDÉITÉS. QUESTIONS POUR JACQUES DERRIDA

sous la direction de Joseph Cohen et Raphael Zagury Orly, Galilée, « La philosophie en effet », 321 p.

RÉFLÉCHISSANT à la différence qui sépare Hermann Cohen et Franz Rosenzweig, deux penseurs qui n'ont connu ni le nazisme, ni l'État d'Israël, dans leur rapport à l'État juif et dans leur commune référence à Kant, Jacques Derrida ne prend aucun détour : ce qui se révèle, et jusque dans l'admiration du disciple pour le maître, c'est le courage d'être Juif et Allemand. Et pourtant, cette admiration ne préviendra pas la rupture, Rosenzweig étant amené à constater durement qu'il n'y avait plus « rien de juif » chez Cohen. Ici se construit, pour se déconstruire aussitôt, l'opposition du penseur systématique, le néo-kantien héritier de l'*Aufklärung* et du penseur religieux, le Juif mystique qui requiert des autres ce qu'il veut donner lui-même — et qu'il livrera dans *L'Étoile de la Rédemption* —, l'accueil de la piété juive et l'attachement à son projet messianique rédempteur. Cohen avait pourtant écrit, dans son essai fameux de 1915, *Germanité et Judéité*, que le judaïsme était lié au kantisme du lien le plus fondamental, et qu'il éclairait à chaque moment de son histoire le destin de la pensée allemande. Son argument se fondait sur la médiation, toujours déjà active, du *logos* grec et du christianisme, rendant pour ainsi dire inaliénable l'unité au sein d'une même *psyché*, de l'être juif-allemand, commandant même le service du Juif à la patrie allemande. On n'en finirait pas, et c'est pourtant ce qu'entreprend Jacques Derrida, de déplier ces plis redoublés de la tradition qui reconduit à l'alliance sacrée avec le génie de l'esprit allemand, de ce *Geist* saisi comme intériorité absolue, indépassable parenté spirituelle du protestantisme et du judaïsme. La réédition de *Psyché. Inventions de l'autre*, publié en un seul volume en 1987, contient dans son deuxième volume le texte de la conférence, à tous égards essentielle, où ce travail est élaboré.

Parlant d'une « *généalogie sans limites* », fondée sur une hybridation spirituelle aussi problématique que facilement propagée, Derrida ne peut que concevoir la démesure des enjeux où la vérité du logocentrisme judéo-protestant, tel que la tradition allemande l'a promu à partir du tiers grec, est d'ores et déjà soumise au raz de marée de la conscience européenne d'après la Shoah. S'il semble impossible de suivre Cohen sur les lignes d'une ontologie syncrétiste qui fait de l'esprit allemand le ramasseur universel des fruits de la raison, il n'est pas moins

impossible de pousser dans une marge méprisée ce qui du judaïsme a été, et demeure, au fondement de l'ontologie : l'affirmation de l'unicité de Dieu. Ainsi se profile au cœur même du projet de l'unité et de la concorde la figure de l'antisémitisme : à force de vouloir relire Kant comme la figure sainte de l'esprit allemand, et d'en identifier l'essence dans la loi morale intérieure et le respect, le devoir et ultimement l'amour de Dieu, la tradition qui mène à Cohen finit par annuler les différences. Devant Heidegger, il n'y a plus qu'un mépris glacé. Dans *Glas*, Derrida avait déjà revisité cette scène où Hegel voit en Kant un Juif honteux. Cette lecture, cruciale et implacable, nous ramène à Rosenzweig, à sa protestation pathétique, à sa fascinante obstination : s'il doit y avoir une fidélité à Kant, écrit-il dans une longue lettre à Martin Buber, si on peut penser l'héritage spirituel comme filiation, ce ne doit pas être dans la position de disciple, fût-ce de l'archétype de la culture européenne. Ce que Derrida paraphrase de la manière suivante : « *Kant fut et n'aurait pas dû être l'instituteur et la loi de notre rapport à la loi. Et vous, Buber, de ce Moïse auquel on a si souvent comparé Kant, de cette idole ou de cette effigie de Moïse, et du lien nécessairement trouble et ambigu que nous avons à lui, vous nous avez affranchis.* »

De Cohen à Rosenzweig

Ce moment dans l'histoire de la pensée juive, comme pensée de la judéité, est sillonné de parcours multiples. Kafka n'écrit-il pas *Devant la loi* quelques années avant les Discours sur le judaïsme de Buber (1923) et cet échange de lettres avec Rosenzweig? Comment, se demandent-ils, accéder à la Loi si le chemin allemand finit par détourner de l'étude juive, c'est-à-dire de la vie juive? La réponse de Rosenzweig est claire : c'est le destin de la nation juive, dans son rapport constitutif à la Loi, qui permet de penser autrement que dans la compagnie de Kant. C'est la pensée de la nation qui seule peut porter au-delà de la philosophie allemande, et de son sommet kantien. À ce carrefour, nous rencontrons Fichte, mais chacun sait comment ces deux nationalismes seront conduits à leur point d'exacerbation spécifique : le nationalisme allemand, avec ses idéalizations romantiques, porte l'accomplis-



Frédéric Brenner, *Moses Elias, négociant*, Calcutta, Inde, 1986.

sement de la germanité philosophique, mais dans son nazisme catastrophique, il anéantit la judéité européenne. Par ce crime insensé, il libère enfin l'essence juive de son double assimilateur et donne à Rosenzweig, au-delà de la mort, la réponse attendue d'une nation édifée pour la Loi. Autoconstituée en 1948 non pas contre Kant, dont elle recueille l'héritage démocratique et cosmopolitique, elle s'accomplit néanmoins au-delà de sa seule germanité.

Placé dans une fidélité impossible aux deux figures emblématiques qu'il fait porteuses d'une lumière particulière sur l'histoire de la judéité, Jacques Derrida ne se laisse réduire à aucune. Multipliant les interventions, il court dans l'ombre de sa propre judéité, pour laquelle il accepte le défi, chaque fois plus insoutenable, de répondre comme si l'être-juif pouvait être assigné à résidence, assigné à comparaître, assigné à témoigner. Réunis autour de lui dans ce qui fut certes une exceptionnelle rencontre au mois de décembre 2000, des écrivains, des philosophes, des intellectuels prennent le relais, avec lui et en sa présence, de ce questionnement. Le pluriel était ici aussi nécessaire que problématique : que signifie en effet la position de judéités différentes, plurielles, inassimilables peut-être? Le

texte d'ouverture de Derrida, qu'on doit aussitôt placer en parallèle avec sa leçon de clôture du Colloque des Intellectuels Juifs de langue française (*Comment vivre ensemble?*, Paris, Albin Michel, 2001) intitulée « Avouer — l'impossible : "Retours", repentir et réconciliation », constitue un fragment autobiographique, constellé de souvenirs de son enfance algérienne, de remarques sur l'essai de Sartre sur la question juive et de questions sur l'identité. Imaginer un autre Abraham, selon une parabole de Kafka, c'est-à-dire penser une autre élection. Et sur cet horizon, accepter de déployer une réponse qui prend au sérieux la question de la judéité, en y dissociant, d'entrée de jeu, les personnes constitutives de l'identité (je suis Juif, nous sommes Juifs), l'authenticité et l'inauthenticité toujours placées dans le risque d'un calcul du plus et du moins et enfin les notions de judaïsme et de judéité. Les pages où s'amorce ce travail de lente dissociation de ces trois polarités — car la réponse n'apparaît que dans la désagrégation — portent toutes les traces de ces amalgames qu'une vie ne suffit pas à défaire.

Condamné dans son enfance, avoue-t-il simplement, à une force de silence, Jacques Derrida expose ainsi comment il fut élevé dans une mise en garde : « *La phrase, l'injonction contradictoire qui aurait ainsi ordonné ma vie, elle m'aurait dit, en français : garde-toi du judaïsme — ou même de la judéité. Garde-t'en pour en garder, garde-t'en toujours un peu, garde-toi d'être juif pour te garder juif ou pour garder le Juif en toi. Prends garde au Juif en toi.* » Placé au cœur d'une rencontre qu'il dit dangereuse, et presque sommé d'avouer, de parler de son « *incroyable appartenance en judaïsme* », Derrida veut d'abord convoquer un souvenir, l'arrivée du mot « juif » dans sa langue. Son souvenir est celui de millions de Juifs, c'est celui de l'exclusion, du mépris, de l'injure, toujours à la fois insulte et blessure. Quelles qu'aient été par la suite les réitérations de cette judéité, elles devaient traverser le filtre de ce premier coup dont elles gardaient indélébilement la trace : planté comme un harpon, le Juif est appelé toute sa vie à le contresigner. Pas seulement dans son courage, dans son existence poursuivie pour la nécessité de la vie, mais d'abord dans sa responsabilité d'avoir à répondre. La réponse exemplaire, si commodément attendue, celle qui consiste à assumer tout le destin de l'élection, comme figure universelle du don juif à l'humanité, cette réponse par l'exemplarité, Derrida entreprend de la dénoncer. Il s'agit plutôt de se donner, chaque fois ultimement, comme le dernier des Juifs, c'est-à-dire celui qui doit sauver la réponse et la responsabilité. Ainsi surgit la figure du marrane comme destin de la judéité, comme structure de la diaspora. « *Moins tu te montreras juif, plus et mieux tu le seras.* » Mais comment le moins peut-il être le plus? Nous nous trouvons ici au carrefour de cette méditation, par le moyen de laquelle la fidélité s'expose comme toujours déjà

multiple : « [...] *la fidélité à plus d'un restant cette chance impossible et nécessaire qu'il faudrait "mériter d'hériter"* ».

De Rosenzweig à Sartre

Même si ce livre, recueil de voix admirables dans leur propre fidélité et toutes investies dans une amitié d'écriture et de lecture qu'aucune académie ne saurait susciter ailleurs ou autrement, est d'abord un ensemble de réponses à une question unique, toutes ces voix n'en sont pas moins prises en charge par ces pages où Derrida avoue non seulement l'origine de sa méfiance à l'endroit de toute communauté et met à son tour en garde contre toute exploitation d'une exemplarité ou d'une authenticité : cette origine est une souffrance qui dégage aussi bien de l'appartenance à la communauté hostile qu'à la communauté assiégée. Devenant, pour la vie, un étranger de l'intérieur, le philosophe le devient exemplairement dans le travail de la pensée où sa judéité devient le signe de sa vigilance, de son inquiétude, de son retranchement. Comme si ce paradoxe du plus qui est le moins ne portait pas en lui-même le principe de la fidélité ouverte et plurielle, comme si de surcroît les voix rassemblées autour de lui n'en exposaient pas, chacune à sa manière, les exigences et les risques (admirables textes de Gil Anidjar, « Derrida, le Juif, l'Arabe », de Moshe Idel, « Les sources kabbalistiques de Derrida »), Derrida prend ici lui-même le risque de faire de cette fidélité le principe explicite de sa méfiance à l'endroit des frontières, de toute frontière, autant logique que territoriale et d'expliquer que là réside, sans doute, le motif qui l'a poussé « [...] à élaborer une déconstruction, mais aussi une éthique de la décision ou de la responsabilité exposée à l'endurance de l'indécidable, à la loi de ma décision comme décision de l'autre en moi, vouée, dévouée à l'aporie ». Fallait-il en dire autant, sauf à vouloir prendre le risque de passer, entre les voies tracées par Cohen et Rosenzweig, sur le chemin d'un ni Juif ni non Juif; ou encore, dans le péril extrême qui lui coûte si cher dans chaque occasion de parole, sur le chemin d'un ni philosophe ni non-philosophe. Tout cela, regardé rétrospectivement à travers « Circonfession » — ni Augustin, ni non-Augustin —, à travers *Glas* (monument gigantesque de sa révolte), à travers *Voiles* (pour le dialogue infini, poursuivi avec Hélène Cixous), pour nous ramener — est-il possible d'en contourner l'évocation? —, sur ces plages d'Algérie, où un autre écrivain, auteur de *L'Étranger*, joua lui aussi, selon un autre jeu de l'étrangeté et à l'abri des blessures. Impossible encore de ne pas en ramener la figure, au moment où Derrida réamorce sa réponse en relisant Sartre, si candidement investi dans cette nécessité pour le Juif de se choisir comme Juif pour parvenir à sa pleine authenticité.

S'il fallait ici mesurer le péril de cette recommandation (sans tomber dans le piège de n'y voir que condescendance), ce serait pour

mettre à l'épreuve la possibilité même du Juif authentique : pour le dire d'un mot, encore une fois, d'Hermann Cohen, du rationaliste, du critique, de l'Allemand peut-être? Un pas de plus, et aux yeux de Sartre, seul Rosenzweig remplit les bons critères. Impossible donc pour Derrida, malgré la reconnaissance à l'endroit du geste de Sartre pour les Juifs, daté d'avant 1944, de se reconnaître à son tour dans ces prescriptions et ces catégories, et de croire possible l'affirmation simple, translucide, de la judéité. Le repli — et s'agit-il vraiment d'un repli, puisqu'il est question encore et toujours de déconstruire? —, ne peut se faire que dans la direction d'une posture hyperbolique, dans laquelle Derrida condense aussi bien son éthique que son herméneutique : « [...] être-juif serait alors plus et autre chose que le simple levier stratégique ou méthodologique d'une déconstruction générale, il en serait l'expérience même, sa chance, sa menace, son destin, son séisme ». Hyperbole exemplaire, dans la mesure où la méfiance et le doute, qu'ils s'accompagnent ou non d'un marranisme philosophique permettant de naviguer entre Cohen et Rosenzweig, permettent néanmoins de dire : *je suis Juif*, mais en précisant aussitôt que la déclaration n'accepte de se figer ni dans l'authenticité de la bonne judéité, ni dans l'inauthenticité de la belle Europe philosophique.

Cet entre-deux, peut-on mieux le décrire qu'en indiquant sa portée, ses effets générateurs d'écriture, sa formidable ouverture sur un avenir inassignable, sur un autre Abraham? Celui-là doutera-t-il encore, tombera-t-il dans les certitudes mortelles des dogmes de l'élection? Serait-il juif ou judaïque? Si la judéité est l'épreuve contemporaine, toujours accordée au présent de l'identité juive, par laquelle le judaïsme survit de manière indécise dans chaque Juif, il faudrait pouvoir en déterminer certains traits essentiels. Selon Yerushalmi, par exemple, le culte de la mémoire ou l'ouverture à l'espérance, le messianisme. Mais pour Derrida, même cet héritage, pourtant indubitable et profondément transmis, demeure et doit demeurer indécidable. Seul l'à-venir, cela même qui provient du futur dans l'autre, pourra décider « *de ce que juif, judaïsme et judéité auront signifié* ». Cela, on le voit déjà s'esquisser, pour autant que le présent de la pensée et la richesse de l'amitié permettent de l'entrevoir, dans les textes qui nourrissent ce livre, tous (impossible d'être juste, même en les reprenant chacun) témoins de la fécondité de la méditation abrahamique du philosophe, de sa destinérance, de son désert spécifique, de sa générosité. Chacun en reprend, l'un le secret, l'autre les parentés, et tous, s'il faut éviter la délimitation d'un territoire, en ouvrent néanmoins la terre et le monde.

GEORGES LEROUX