

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 29 (1979)
Heft: 2

Artikel: L'éthique au lendemain des victoires des athéismes : réflexions sur la philosophie de Jacques Derrida
Autor: Kemp, Peter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381136>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'ÉTHIQUE AU LENDEMAIN DES VICTOIRES DES ATHÉISMES

Réflexions sur la philosophie de Jacques Derrida

PETER KEMP

Nous vivons au lendemain de la victoire de l'athéisme en ce sens que nulle réflexion chrétienne sur Dieu, sur la foi en Dieu, ne peut entrer dans le débat philosophique et idéologique de nos jours sans tenir compte de cette victoire. Au demeurant il faut reconnaître qu'il se trouvait des raisons souvent légitimes, pour refuser Dieu ou ce qu'on imaginait être Dieu.

Cet état de fait est le point de départ de mes considérations qui, une fois admis l'acquis de la pensée athée, visent à circonscrire le lieu du langage de l'éthique qui ne peut être, je pense, qu'un langage de la foi.

Cependant il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'écrire l'histoire de l'athéisme. Même si l'on s'en tient à la critique de la religion en Europe depuis la fin du XVII^e siècle, on ne peut pas traiter d'un unique courant athée comme si le terme athéisme désignait quelque chose de bien défini, dépourvu d'ambiguïté. Il n'y a pas un seul athéisme, mais plusieurs, le sens de chaque athéisme particulier dépend de l'image particulière de Dieu qu'il tente de récuser.

On peut trouver dans la culture européenne depuis son origine grecque un matérialisme athée qui apparaît assez clairement avec la négation de toute divinité. Mais tel que ce courant s'est manifesté depuis l'époque des lumières, son apparente clarté va de pair, semble-t-il, avec une pauvreté philosophique, une défaillance ou un manque de réflexion sur le sens de la vie et de sa dimension humaine.

On peut considérer ces formes de matérialisme comme étant un athéisme authentique. Dans ce cas il faut reconnaître que l'athéisme ne sait pas très bien ce qu'il récuse; ce serait donc une doctrine sans réflexion sur les raisons fondamentales de l'émergence de la conscience de Dieu et sur les raisons à y opposer. Cet athéisme sans réflexion sur le fondement de la croyance et de l'incroyance me paraît faible.

Les athéismes forts dans notre culture européenne ne sont pas nécessairement des refus de toute image de Dieu. Ils contestent des images déterminées de Dieu, ainsi des philosophes comme Bayle, Kant et Hegel ne se présentaient pas comme athées et ne se considéraient pas comme tels, cependant ils ont joué quand même un rôle important dans le développement des conceptions athées, et ils ont souvent été dits athées par leurs adversaires comme par leurs adeptes.

En effet, tous ces athées « humanistes » se nourrissent de l'une ou l'autre façon de réminiscences religieuses, chrétiennes ou antiques.

A. *La philosophie de la différance*

Ce sont les athéismes forts, « humanistes », qui l'ont emporté dans la conscience de notre culture. Mais, de nos jours, certains philosophes s'interrogent, d'une manière plus audacieuse que jamais, pour tenter de savoir si une réflexion sur la réalité humaine ne pourrait pas réussir à concevoir, plus radicalement que le matérialisme vulgaire, un athéisme débarrassé de tout fondement moral. Je pense en particulier aux philosophes français comme Derrida, Gilles Deleuze et Jean-François Lyotard.

Tenons-nous-en à la philosophie de Jacques Derrida qui me paraît l'une des plus importantes œuvres de pensée de notre époque. Cette pensée est, dans sa première phase, une réflexion sur la mort, une philosophie de la mort. C'est en plus une philosophie de la mort de Dieu, un athéisme. Mon propos est d'explorer cette pensée pour essayer de préciser le type d'athéisme qu'elle met en question et la problématique qu'elle soulève pour l'éthique.

a) *La mort oubliée*

L'entreprise philosophique de Derrida commence par une exégèse critique de la phénoménologie d'Edmund Husserl. Dans son *Introduction* (1962) à l'*Origine de la Géométrie* de Husserl, il fait valoir que chez Husserl la réduction eidétique des faits aux sens ou aux essences implique, pour la conscience, que le discours des essences est toujours en retard sur la démonstration de l'Être; sous l'apparence d'une technique, « la Réduction n'est que la pensée pure de ce retard »¹. Elle traduit le fait que la conscience est incapable de se reposer dans la maintenance du présent, que pour penser le sens de ce qui est, elle ne peut que retenir ce qui a été, c'est-à-dire qu'elle ne peut le penser qu'après sa présence. Il y a donc, contrairement à ce que voulait dire Husserl, une différence originaire entre les faits et ce qu'on en pense, autrement dit une différence comme condition de toute pensée.

Dans son livre *La voix et le Phénomène* (1967) Derrida reprend et renforce sa critique de Husserl. Si le père de la phénoménologie moderne veut donner une description pure de ce qui est présent, de la présence même, il oublie que seul peut être présent, sans aucune absence, l'objet idéal qui à chaque moment peut être répété et rappelé à la conscience et fixé par la des-

¹ E. HUSSERL, *L'Origine de la géométrie*, trad. et intr. par J. Derrida, Paris, PUF, 2^e éd., 1974.

cription. Mais cet objet idéal n'est pas réel. Ainsi il est détaché de tout rapport à la mort de la conscience, il est là, indépendamment du destin de la conscience particulière. La mort n'est plus qu'un fait, un cas empirique; elle n'a rien à voir avec le sens, l'objet idéal qui reste présent dans la vie transcendante, la vie intersubjective ou universelle. Cet objet idéal est d'ailleurs l'objet dont on parle, le thème du discours. En parlant et en s'entendant parler, le locuteur se croit tout à fait présent à lui-même, il participe à une vie éternelle, essentielle. La différence entre la réalité sensible et la représentation dans le discours s'efface; finalement on oublie le fait même dont on parle; le discours devient transparent et permet l'intuition de la présence même. D'où Derrida conclut: «C'est donc le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité de répétition»².

Or si tout était présent, nous n'aurions pas besoin de signifier quelque chose. Voilà pourquoi selon Derrida «la possibilité du signe est le rapport à la mort»³. L'erreur de Husserl est de vouloir revenir à la présence pure, à une vie sans la différence entre présence et absence; il veut penser la différence à partir de la présence et non pas le contraire. Ainsi la phénoménologie est une voix qui tend à se dépasser elle-même, à devenir silencieuse et pure monstration, par conséquent une voix qui ne s'abandonne pas au monde, ne risque pas la mort dans le corps. La subjectivité selon Husserl n'est pas constituée, mais constituante; elle est ce qui constitue toutes choses et par là, à l'abri de tout danger. Contre cet oubli de la mort Derrida rappelle la temporalisation comme condition de toute subjectivité. Le temps fait que rien n'est purement présent, mais que tout est toujours déjà passé, existe comme une trace. Et le passé n'a d'ailleurs jamais été simplement présent, puisque rien ne peut être simplement présent, sans absence, sans trace. La temporalisation est l'acte qui produit sans cesse la distinction de la présence et de l'absence; Derrida la nomme aussi la *différance* (avec un *a*) pour signifier qu'elle fait des différences. Ce n'est donc pas le sujet, mais la *différance* qui est l'acte constituant, l'acte de tracer la trace. Le sujet n'est qu'un effet de cette *différance*, en d'autres termes, il est mortel. Nous reviendrons plus loin au rapport de la *différance* à la mort, car il y a beaucoup plus à en dire.

La phénoménologie husserlienne n'est pas la seule cible de la critique ou de la «déconstruction», comme dit Derrida. Il y a toute une série de philosophes appartenant à la tradition métaphysique de notre culture qui sont soumis à la «déconstruction». Je m'arrête ici à deux de ces penseurs dont parle Derrida: Rousseau et Platon.

² J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris 1967, p. 60.

³ *Ibid.*

Dans la deuxième partie de l'ouvrage *De la grammatologie* (1967), Derrida examine le rapport ambigu à l'écriture chez Rousseau. Ce philosophe cherche une vie pleine, dans la présence de la « nature », sans distance et sans absence. Il s'ensuit pour lui une méfiance du caractère médiatisant de l'écriture. Comme il remarque dans une lettre à *Christophe de Beaumont*: « J'ai cherché la vérité dans les livres: je n'y ai trouvé que le mensonge et l'erreur »⁴. Néanmoins, l'auteur des *Confessions* ne peut pas se passer de l'écriture. Il doit y recourir pour s'approprier par les signes la présence au monde qu'il n'a pas pu rencontrer par la voie immédiate de la parole vive et des sens. Il se met, par l'écriture, à distance de lui-même pour exprimer la valeur propre de sa personne: « Moi présent on n'aurait jamais su ce que je valais »⁵. Il faut qu'il se conçoive comme quelqu'un qui a déjà vécu, comme un mort, pour qu'il puisse penser ce qu'est en vérité sa propre vie: « Je ne commençais de vivre que quand je me regardais comme un homme mort »⁶. Il s'absente dans l'idéalité pour être mieux présent pour tout le monde. Concernant cette manœuvre Derrida fait l'observation suivante: elle est vouée à l'échec, car ce qu'elle vise à supprimer, la différence entre présence et absence, est justement ce qui la conditionne. En effet il n'y a pas et ne peut y avoir une écriture sur la présence sans la différence de la présence et de l'absence, donc sans la non-présence. Autrement dit, il n'y a pas de discours sur la vie sans un rapport à la mort, pas de vie qui ne soit rongée par la mort. Il est vrai que Rousseau savait que l'écriture n'existe pas sans la mort: les lettres sont mortes et ce dont on parle est mort. Comment alors le problème de l'écriture s'est-il posé à lui? A cette question Rousseau a répondu par l'idée du supplément. Celle-ci comporte en effet deux significations: d'une part le supplément s'ajoute à quelque chose, il est un surplus, le comble de la présence: « Il cumule et accumule la présence »⁷; d'autre part il supplée à quelque chose, il le remplace: « s'il comble, c'est comme on comble un vide »⁸. Ainsi l'éducation d'*Emile* est l'histoire d'une suppléance qui reconstitue la nature et s'y substitue. Et dans les *Confessions* Thérèse remplace la mère perdue: « Je trouvais dans Thérèse le supplément dont j'avais besoin »⁹. De même l'écriture est un supplément, à la fois un surplus et un substitut. Cependant ce supplément ne pouvait pas effectuer ce que Rousseau souhaitait, à savoir l'effacement de la médiateté de tout intermédiaire entre le moi et la nature pour permettre l'intuition de la présence absolue. L'écriture propre de Rousseau ne renvoyait pas à une présence

⁴ Cité par J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris 1967, p. 194.

⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, cité par J. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 205.

⁶ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 205.

⁷ *Id.*, p. 208.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Id.*, p. 22.

hors du texte. Il n'y a pas de hors-texte, déclare Derrida en précisant : « Il n'y a jamais eu que de l'écriture, il n'y a jamais eu que des suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels... le présent absolu, la nature, ce que nomment les mots de mère réelle, etc., se sont toujours déjà dérobés, n'ont jamais existé, que ce qui ouvre le sens et le langage, c'est cette écriture comme disparition de la présence naturelle »¹⁰. Par les suppléments Rousseau voulait surmonter la mort, oublier son propre rapport à la mort, son anticipation de la mort inévitable. C'est d'ailleurs par cette problématique de la mort qu'il continue, selon Derrida, la tradition métaphysique de la philosophie.

Cette tradition remonte à Platon qui lui aussi a une idée ambiguë de l'écriture, comme le montre Derrida dans son étude *La pharmacie de Platon* (1968) publiée dans *La dissémination* (1972). Aux yeux de Platon l'écriture est un *pharmakon*, c'est-à-dire une drogue qui est à la fois un remède et un poison. Chez Platon, comme chez Rousseau, l'écriture est un supplément nécessaire, mais dangereux. Elle est nécessaire pour aider la mémoire, conserver son contenu, mais dangereuse parce qu'elle ne redouble pas les signes, les idées de la mémoire. En tant que répétée dans son idéalité une idée est déjà en elle-même un redoublement, l'écriture est « supplément d'un supplément, signifiant d'un signifiant, représentant d'un représentant »¹¹. Elle peut s'éloigner de plus en plus de la réalité, s'égarer dans la sophistique. Les sophistes en effet, tels que les voyait Platon, parlaient et écrivaient sans savoir, récitaient sans jugement, sans souci de la vérité, ils refusaient de voir la mort en face. Par contre Socrate consent à recevoir la mort, celle du corps en tout cas. Il ne veut pas se rassurer par la drogue, l'écriture et la belle parole. Pourtant la pensée platonicienne n'est pas un pur refus de la drogue. Au *pharmakon* des sophistes et à la crainte envoûtante de la mort, Platon ajoute, nous explique Derrida, « l'*eidos*, la vérité, la loi, la dialectique, la philosophie » comme « les autres noms du *pharmakon* »¹². La drogue pour l'âme se substitue et s'oppose à la drogue pour le corps. Un meilleur remède sous forme de contrepoison des idées sauve le philosophe de la mort. On peut dire aussi : Platon écrit pour chasser l'écriture, pour que l'écriture puisse « s'effacer comme telle devant la vérité »¹³, c'est-à-dire devant l'*eidos*, ce qui est vu et présent. Ainsi s'est constituée la métaphysique, système du discours transparent devant l'être présent, présence même, réalité qui est une idéalité sur laquelle la mort et le mal n'ont pas prise. La pharmacie de Platon donne le vrai remède contre la mort.

¹⁰ *Id.*, p. 228.

¹¹ J. DERRIDA, *La dissémination*, Paris 1972, p. 125.

¹² *Id.*, p. 142.

¹³ *Id.*, p. 181.

b) *La mort reconnue*

La déconstruction de la philosophie européenne, que Derrida s'attache à mener et à pousser aussi loin que possible, ne signifie pas que sa philosophie ne s'est pas nourrie à d'autres philosophes. Elle ne peut déconstruire des systèmes métaphysiques qu'en employant leurs propres concepts. Elle continue aussi positivement l'effort philosophique pour exprimer la temporalité et la finitude de l'homme. Parmi les penseurs qui ont influencé d'une manière marquante la pensée de Derrida — entre autres Bergson, Sartre et Lévinas, ainsi que Hegel, Nietzsche et Heidegger — je m'arrête particulièrement au père de la psychanalyse.

Je pense qu'il faut comprendre la pensée derridaïenne de la mort comme une reprise « spéculative » de la réflexion de Freud sur la pulsion de mort.

Résumons le rôle de la pulsion de mort chez Freud. Il est question de principe de mort pour la première fois dans *Au-delà du principe de plaisir* de 1920. Le nouveau principe est formulé pour rendre compte d'un aspect de la psyché que le principe de plaisir n'a pas pu expliquer. Rappelons que le principe de plaisir chez Freud est un concept limite dont témoignent les rêves et les névroses, mais qui n'opère jamais en forme pure, sans modification par le principe de réalité. En d'autres termes, l'homme normal est toujours obligé de prendre en considération la dure réalité qui l'entoure et, par conséquent, d'ajourner la pleine satisfaction de son désir de plaisir. Autrement dit le principe de plaisir est toujours un principe modifié par le principe de réalité. La question que Freud se pose dans *Au-delà du principe de plaisir* est de savoir si le principe de plaisir modifié suffit pour comprendre tous les comportements psychiques. Certaines actions semblent indiquer que l'homme qui agit est obligé sous contrainte de répéter des expériences très désagréables. Cette tendance vers le désagréable n'est guère explicable par le désir de plaisir. Freud y trouve donc une raison pour affirmer un principe au-delà du principe de plaisir. Cette soumission à la répétition semble exprimer une tendance du vivant à retourner à l'état inorganique, voire à la mort. Donc on peut parler d'un principe de mort. Et dans la mesure où la vie s'opposant à la mort est néanmoins gouvernée par ce principe de mort, Freud considère le cours de la vie comme un « détour vers la mort ».

Voilà le rapport à la mort qui intéresse Derrida. Il déclare dans un article sur *Freud* publié dans *L'écriture et la différence* (1967) que le principe de mort est le principe fondamental pour comprendre la vie. Il est même le principe qui permet de rendre compte de la différence entre le principe de plaisir et le principe de réalité. Car le plaisir que l'homme désire est une réduction des tensions; cependant l'abolition de toutes les tensions ne serait autre que l'arrêt de la vie, c'est-à-dire la mort. Le principe de réalité qui

empêche la réduction immédiate de toutes les tensions sert au principe de mort qui fait un détour vers leur suppression. C'est un seul principe par lequel est différée la mort. Il faut donc insister sur deux significations de la différance (avec un a): non seulement elle produit les différences, mais elle diffère l'achèvement de la vie: le plaisir et la mort.

La différance signifie que la vie n'est pas une essence pleine à laquelle s'ajoute, par on ne sait quel malheur métaphysique, la mort. Derrida le dit ainsi dans son article sur *Freud*: « Sans doute la vie se protège-t-elle par la répétition, la trace, la différance. Mais il faut prendre garde à cette formulation: il n'y a pas de vie d'*abord* présente qui viendrait ensuite à se protéger, à s'ajourner, à se réserver dans la différance. Celle-ci constitue l'essence de la vie. Plutôt: la différance n'étant pas une essence, n'étant rien, elle n'est pas la vie si l'être est déterminé comme *ousia*, présence, essence/existence, substance ou sujet. Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l'être comme présence. C'est la seule condition pour pouvoir dire que la vie *est* la mort, que la répétition et l'au-delà du principe de plaisir sont originaires et congénitaux à cela même qu'ils transgressent »¹⁴.

La différance est temporelle, et par la temporalité elle se rapporte de deux manières à la mort: d'une part par sa relation au passé, à la trace, à ce qui est mort; d'autre part par sa relation à l'avenir, à la présence désirée, mais impossible, la mort retrouvée. La différance est une dépense de la vie qui ne se fait pas sans perte, « un jeu, dit Derrida, où qui perd gagne et où l'on gagne et perd à tous les coups »¹⁵.

Dans sa conférence programmatique intitulée *La Différance*, prononcée à la *Société française de philosophie* en 1968, Derrida définit les deux significations de la différance comme temporisation et espacement. La temporisation est la remise à plus tard de la fin de la vie, sa mise en réserve, son investissement économique, le détour qui « prend du temps ». L'espacement est l'écart qui s'ouvre par la différance, les différences diverses qu'elle produit sous forme de dissemblance ou de polémique, de distinction ou de discord¹⁶. Comme condition des différences, la différance n'est pas simplement un concept, elle est la possibilité de toute conceptualité, le mouvement selon lequel toute langue, tout système de renvois se constitue comme tissu de différences¹⁷.

Par conséquent, elle est plus « originaire » que l'écriture au sens courant du mot. Derrida ne reproche pas à la métaphysique sa méfiance de l'écriture pour exalter les effets de la main, l'écriture au sens étroit, aux dépens des effets de la voix. Il considère cette méfiance comme expression d'un

¹⁴ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, p. 302.

¹⁵ J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, p. 21.

¹⁶ *Id.*, p. 8.

¹⁷ *Id.*, p. 12-13.

oubli du principe de mort. C'est pourquoi la différence n'est pas simplement nommée l'écriture, mais l'archi-écriture. Celle-ci est la condition de tout système d'écriture, mais aussi de tout système de parole et de signes en général. Elle n'est ni présent, ni absent, mais le fondement de la différence même du présent et de l'absent. La présence absolue n'existe pas, n'a jamais pu exister et ne peut jamais exister. Toute présence ne se présente que comme rapport à une absence; le présent n'est que «trace de la trace»¹⁸.

Il s'ensuit que Dieu comme présence absolue, comme vie à l'abri de la mort, n'existe pas. Voilà enfin l'athéisme de la philosophie de la différence. Puisque la différence est le principe de la vie et de la mort, on pourrait être tenté de la désigner par le nom de Dieu. Cela serait une erreur. Parce qu'elle ne se donne jamais au présent. Parce qu'elle n'est ni une essence, ni une existence, mais le pur jeu de la trace qui n'a pas de sens, puisque tout sens suppose une distinction (une négation comme diraient Spinoza et Hegel) et la différence est «avant» toute distinction, elle la «constitue». Parce qu'elle n'est pas une vérité transcendantale et même pas le Dieu d'une théologie négative qui ne refuse à Dieu le prédicat d'existence que «pour lui reconnaître un mode d'être supérieur, inconcevable, ineffable»¹⁹.

Si Dieu le Maître est, il est comme mort. En réalité ce que les hommes craignent en Dieu, ce qu'ils conçoivent comme être sans différences, comme la vie absolue, c'est la mort. La mort est le maître absolu des hommes. Citons Derrida: «Dieu est l'éternité dont la mort se poursuit indéfiniment, dont la mort, comme différence et répétition dans la vie, n'a jamais fini de menacer la vie. Ce n'est pas le Dieu vivant, c'est le Dieu mort que nous devons redouter. Dieu est la Mort.»²⁰ Dieu comme Maître est celui qui reprend la vie, qui demande le retour à la non-vie, la fin du jeu. Sa présence absolue n'est que son absence absolue. Mais cela revient à dire que l'idée de Dieu, conçue par les hommes, n'est pas forgée sans raison; cette idée exprime l'impossible tentative pour surmonter la mort, pour la transformer en vie pleine.

La différence est autre: «Elle n'est pas un étant-présent, si excellent, unique, principiel ou transcendant qu'on le désire. Elle ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule. Non seulement il n'y a pas de royaume de la différence mais celle-ci foment la subversion de tout royaume»²¹.

Il va de soi que l'athéisme de Derrida s'oppose à toute onto-théologie comme herméneutique du monde à travers l'interprétation des textes qui parleraient du sens transcendant de ce monde. Il n'y a pas de sens total,

¹⁸ *Id.*, p. 25.

¹⁹ *Id.*, p. 6.

²⁰ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, p. 361.

²¹ J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, p. 22.

transcendant, à se réapproprier au-delà des instances textuelles, dans un imaginaire, étant donné que « le texte n'est plus l'expression ou la représentation (heureuse ou non) de quelque vérité qui viendrait se diffracter ou se ressembler dans une littérature polysémique »²². Lire un texte ou un livre, ce n'est jamais dépasser tout système de signes, c'est suivre une certaine stratégie pour jouer un jeu avec le texte, stratégie sans visée finale et sans l'espoir illusoire de pénétrer à travers le texte pour trouver une vérité au-delà de tout texte.

Concluons que l'athéisme de Derrida n'a aucune motivation éthique. Il n'a pas à défendre le droit ou la dignité de l'homme, à le libérer d'une perversion ou d'un malaise. Son seul but est de voir avec sérénité les choses en face, surtout de ne pas effacer le rapport à la mort.

La question est de savoir si la philosophie de la différence exprime toute l'expérience humaine. Peut-on, ou même, doit-on concevoir une limite à cette philosophie?

B. *Au-delà de la philosophie de la différence*

Dans un livre suggestif, *l'Idole et la distance*, paru en 1977, Jean-Luc Marion cherche à pousser la philosophie de la différence jusqu'au bout de sa logique pour définir un champ de réflexion hors des confins de l'expérience derridaïenne. L'auteur estime que la différence a hérité les traits caractéristiques de la différence ontologique entre l'Être et l'étant dont parle Heidegger, bien qu'elle soit plus « vieille » que cette différence heideggerienne. La différence ne peut pas, selon Marion, être conçue sans la différence ontologique, puisque n'étant pas un étant, elle est ce qui fait qu'il y a des étants, des différences entre des étants. Si elle est plus « originaire » que l'être au sens heideggerien, c'est qu'elle n'est pas, elle n'a aucune présence, mais opère la distinction même entre présence et absence, entre l'être et le néant.

Cependant, dit Marion, elle neutralise la différence ontologique. Car elle rend impossible, comme le souligne Derrida, l'espérance heideggerienne de trouver « le mot propre » ou le « nom unique » qui convient à l'Être. Marion fait valoir : « Ce que J. Derrida récuse, sous le nom d'espérance heideggerienne, c'est que, dans le langage, l'Être puisse paternellement régler ce qui diffère, le situer, le mesurer. La différence doit rompre avec l'Être pour différer en toute équivalence et indifférence »²³. Bref, Marion reproche à Derrida de réduire la différence ontologique au neutre. Alors il devient impossible d'affirmer Dieu, puisque toute idée de Dieu est condamnée à se

²² J. DERRIDA, *La dissémination*, p. 294.

²³ JEAN-LUC MARION, *L'Idole et la distance*, Paris 1977, p. 291.

justifier dans une onto-théologie indifférente, comme un étant particulier, donc comme une idole. Seul le refus de Dieu, l'athéisme reste possible et respectable.

C'est hors de toute onto-théologie, soutient Marion, qu'il faut parler de Dieu. Il faut comprendre Dieu comme l'Autre, comme Autrui dont on parle dans un « discours de louange ». Dieu n'est pas une chose, un étant dans le monde, il se tient à distance de tout étant. Comment? Marion répond: par le fait qu'il paternalise l'Être, conçoit l'Être comme un *don*.

Ainsi Marion insiste sur l'expérience d'une *donation* (*Gabe*), du *il y a* (*es gibt*), expérience de l'Être comme reçu par charité, comme abandonné et par-donné par l'Autre. Ce que Derrida a récusé par son athéisme n'est aux yeux de Marion que l'idolâtrie de la métaphysique, et non l'affirmation de la divinité de la distance.

Dans son livre, *Herméneutique et Grammatologie*, ouvrage à bien des égards remarquable comme confrontation des deux sortes de philosophies, Jean Greich fait à peu près le même reproche à Derrida que celui qu'avance Marion. En traitant de la « logique du supplément » selon l'article *Le supplément de copule* (1971), publié dans *Marges de la philosophie*, Greich déclare que cette logique « nous semble plus proche de l'*Erschöpfung*, de l'épuisement, que de la *Schöpfung*, de la création. Pour des raisons fondamentales, elle se méfie de tout ce qui ressemble de près ou de loin à une création, à commencer par celle du sens. Tout premier matin des choses, toute donation originelle de sens lui est profondément étrangère: elle se tient du côté du crépuscule des idoles. Nous n'en sommes plus à l'ouverture d'un monde, à l'éclosion d'une expérience qui donnerait à penser et à discourir, nous sommes dans le temps de la clôture, et des livres qu'on ferme après qu'on les a lus, quitte à les relire indéfiniment »²⁴.

Si l'on s'en tient à l'œuvre de Derrida écrite avant 1972, la critique de Marion et de Greich paraît juste: encore que, dans *Marges de la philosophie* publié au printemps 1972, Derrida ne parle jamais du don ou de la distance à l'origine de la différence ontologique. Mais en 1972 il se produit dans sa pensée un tournant — comme le *Kehre* chez Heidegger. Il traite maintenant des questions du don et de la distance, notamment à propos des textes de Nietzsche et de Hegel.

Au colloque à Cerisy-la-Salle en juillet 1972 sur le thème *Nietzsche aujourd'hui*, Derrida avait choisi comme titre de sa communication *La question du style*. Le style dont il parlait était celui de la femme ou plutôt celui de l'homme comme femme. Selon Nietzsche la femme opère à distance, elle séduit à distance: « la distance est l'élément de son pouvoir »²⁵. Mais ce

²⁴ JEAN GREICH, *Herméneutique et Grammatologie*, Paris 1977, p. 218.

²⁵ J. DERRIDA, « La question du style », dans *Nietzsche aujourd'hui*, t. I, Paris 1973, p. 242.

n'est pas parce qu'elle serait une figure qui s'annonce à distance d'autre chose et dont il y aurait à s'éloigner ou à s'approcher, mais parce que comme non-figure elle est le distancement de la distance, la coupe de l'espace, la distance *elle-même*. Il n'y a pas d'essence et de vérité de la femme, parce qu'elle écarte et s'écarte d'elle-même. Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité. Si elle est vérité, « elle est femme en tant qu'elle ne croit pas, elle, à la vérité, donc à ce qu'elle est, à ce qu'on croit qu'elle est, que donc elle n'est pas »²⁶. Autrement dit, « la femme (la vérité) ne se laisse pas prendre »²⁷. Par contre elle « se donne », lorsqu'elle « se donne pour », elle opère en tant qu'artiste²⁸.

Voilà la distance et le don qui précèdent toute essence et toute vérité. Ce don abyssal est selon Derrida ce que Heidegger voulait exprimer dans *Zeit und Sein* (1962) en disant que dans le *es gibt Sein*, le *donner* (*Geben*) et la *donation* (*Gabe*) précèdent l'être et, par conséquent, ne se laissent pas penser dans l'être: « De même qu'il n'y a pas d'être ou d'essence de la femme ou de la différence sexuelle, il n'y a pas d'essence du *es gibt* dans le *es gibt Sein*, de don et de la donation de l'être »²⁹.

Dans *Glas* paru en 1974 Derrida s'intéresse, dans la colonne gauche du livre, à ce que signifie Hegel « pour nous, ici, maintenant »³⁰. Il s'occupe principalement d'un texte qui se trouve dans *La phénoménologie de l'Esprit*, au début du chapitre VII, concernant l'émergence et le développement de la *religion naturelle*, première manifestation de l'Esprit.

Hegel nomme le premier moment de la religion naturelle *l'essence lumineuse* (*das Lichtwesen*). L'esprit qui n'est d'abord que son propre concept commence à dévoiler le secret de soi-même par une « relation simple » selon laquelle il est lumière pure, figure qui figure l'absence de figure, soleil purement visible, donc invisible parce que sans rapport à une autre chose visible, ne se rapportant qu'aux ténèbres. Cette lumière *donne à voir* sans se montrer ou se montre sans rien montrer; elle est « la pure essence lumineuse, dit Hegel, qui contient et remplit tout »³¹.

Pure et sans figure, elle brûle tout. Derrida cite Hegel: « Les mouvements de sa propre extériorisation, ses créations dans l'élément sans obstacle, sont des effusions de la lumière (*Lichtgüsse*); elles sont, dans leur simplicité, en même temps (*zugleich*) son devenir-pour-soi et le retour de son être-là, des torrents de feu qui détruisent la figuration. »³²

²⁶ *Id.*, p. 244.

²⁷ *Id.*, p. 245.

²⁸ *Id.*, p. 252.

²⁹ *Id.*, p. 278.

³⁰ J. DERRIDA, *Glas*, Paris 1974, p. 7.

³¹ *Id.*, p. 265; cf. G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, t. II, Paris 1941, p. 215.

³² *Id.*, p. 265; cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Ed. Hoffmeister), Hamburg 1952, p. 484.

Que la lumière brûle tout signifie, aux yeux de Derrida, qu'elle « ne laisse, d'elle-même ni de rien, aucune trace, aucune marque, aucun signe de passage. Pure consommation, pure effusion de lumière, sans ombre, midi sans contraire, sans résistance, sans obstacle, ondes, ondées, flots enflammés de lumière. »³³

Hegel précise dans ce même texte, selon la traduction de Derrida, que la lumière est « un jeu sans essence, pur accessoire de la substance qui se lève sans jamais se *coucher* (*ein wesenloses Beiherspielen an dieser Substanz, die nur aufgeht, ohne in sich niederzugehen*) sans devenir sujet et sans stabiliser ses différences par le moyen du soi-même (*Selbst*). »³⁴

Un jeu pur sans essence signifie pour Derrida: jeu sans horizon onto-théo-téléologique. Afin de stabiliser les différences, c'est-à-dire fixer les essences et devenir sujet, il faut que le soleil décline: « la subjectivité se produit toujours dans un mouvement d'occidentalisation »³⁵, c'est-à-dire elle est l'effet de la pensée déclinant de l'Occident. Or au début le soleil ne connaît pas de déclin, il brille ou il disparaît immédiatement.

Ce jeu sans travail, déclare Derrida, « c'est aussi une sorte de signifiant sans signifié, le gaspillage d'une parure sans corps propre, l'absence totale de propriété, de vérité, de sens, un déploiement à peine manifeste de formes qui se détruisent aussitôt. C'est un Un à la fois infiniment multiple et absolument différent, différent de soi, un Un sans soi, l'autre sans soi qui ne veut rien dire, dont le langage est absolument vide, comme un événement qui n'arrive jamais. »³⁶

Comment alors le sujet peut-il apparaître? Comment le feu, qui brûle tout, peut-il garder trace de lui-même et entamer une histoire où il se conserve en se perdant? Réponse de Hegel: par l'effort pour rester ce qu'il est. Pour rester jeu, pure différence de soi, il passe dans son contraire, il se retient et se perd comme feu. Derrida explique: « C'est l'origine de l'histoire, le commencement du déclin, le coucher du soleil, le passage à la subjectivité occidentale. »³⁷ Hegel lui-même le dit ainsi: « Cette vie chancelante (*taumelnde*) doit (*muss*) se déterminer en être-pour-soi et donner une consistance (*Bestehen*) à ces figures évanescences. *L'être immédiat* dans lequel cette vie s'oppose à sa conscience est lui-même la puissance *négative* qui résout (*auflöst*) ses propres différences. Cet être est donc en vérité le soi-même (*Selbst*) et l'esprit parvient donc à se savoir dans la forme du soi-même. La lumière pure dissémine (*wirft auseinander*) sa simplicité comme

³³ *Id.*, p. 265.

³⁴ *Id.*, p. 266; cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 484.

³⁵ *Id.*, p. 266.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Id.*, p. 268.

une infinité de formes séparées, et se donne en holocauste au pour-soi (*gibt sich dem Fürsichsein zum Opfer*), en sorte que le singulier prenne à sa substance sa subsistance. »³⁸

L'holocauste, le sacrifice est un don, le don de la dialectique, de l'histoire, de l'ontologie. Encore une fois Derrida retrouve le *es gibt* de Heidegger. Il écrit: « Avant, si l'on pouvait compter ici avec le temps, avant toute chose, avant tout étant déterminable, il y a, il y avait, il y aura eu l'événement irruptif du don. Événement qui n'a plus aucun rapport avec ce qu'on désigne couramment sous ce mot. On ne peut donc plus penser la donation à partir de l'être, mais «le contraire», pourrait-on dire si cette inversion logique était ici pertinente au moment où il ne s'agit pas encore de logique mais de l'origine de la logique. Dans *Zeit und Sein*, le don du *es gibt* se donne à penser avant le *Sein* dans le *es gibt Sein* et déplace tout ce qu'on détermine sous le nom d'*Ereignis*, mot souvent traduit par *événement*. »³⁹

Cela implique, selon Derrida, que le don précède tout rapport d'échange. Cependant le don pur ne peut pas se manifester sans établir un rapport d'échange: pour que le don se garde, l'autre doit au moins le recevoir, le savoir, le reconnaître. L'échange a commencé, même si le contre-don ne donne que le recevoir du don. Le don établit une dette, une obligation.

En général, le don engage l'histoire de l'être sans y appartenir. Il ne se laisse donc pas penser par la dialectique à laquelle pourtant il donne lieu: « La donation du don s'entend ici avant le pour-soi, avant toute subjectivité et toute objectivité. Mais quand *quelqu'un* donne *quelque chose* à *quelqu'un*, on est déjà depuis longtemps dans la dialectique calculatrice et l'idéalisation spéculative. »⁴⁰

Ces réflexions sur la distance et le don ici résumées signifient sans doute que Derrida lui-même a conçu la philosophie de la différence jusqu'au bout. Il l'a fait de la même manière, sinon mieux, que Jean-Luc Marion. Marion regrette que Derrida refuse de chercher « le mot propre » ou « mot unique » qui convient à l'être. Mais s'agit-il de l'être? Ne s'agit-il pas plutôt de l'*acte* qui le fait être, qu'instaure la différence ontologique? Cet acte, la différence, Derrida le reconnaît aujourd'hui, n'est pas conçu jusqu'au bout dans l'expérience de la dépense qui s'effectue sans cesse comme perte, mais seulement dans l'expérience plus riche du don à distance.

Un don est un acte personnel. Il s'ensuit que, si Derrida en parle, on ne peut pas dire qu'il neutralise la différence. Il est vrai cependant qu'il ne restaure nullement les concepts théologiques de la métaphysique occidentale. Il continue à déconstruire ces concepts en montrant, par exemple, à propos

³⁸ *Id.*, p. 268; cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 484.

³⁹ *Id.*, p. 269.

⁴⁰ *Id.*, p. 271.

du don, comment ils cachent ce qu'ils prétendent manifester. Il se présente toujours comme métaphysiquement athée afin de pouvoir accueillir le don sans réserve, sans arrière-pensée.

Pourtant on peut se demander: qu'est-ce qui peut nous empêcher de réduire le jeu de la vie au neutre, de dépersonnaliser l'acte de la différence?

Faisons un détour en rappelant que Derrida a d'abord découvert le don à travers la femme, la féminité. La femme est l'autre: elle rompt la fermeture de la pensée, le solipsisme de tous les systèmes virils. Mais si le don peut être reconnu à la racine de toute l'histoire de l'être, à l'origine de la différence, c'est sans doute l'autre en tant qu'*autrui* (au sens de Levinas dans *Totalité et Infini*) plutôt que la femme en tant que sexe féminin qui permet la découverte et l'intuition du don.

Aussi dans *Glas*, Derrida parle de la femme, surtout à propos de l'exégèse hégélienne de l'*Antigone* de Sophocle. Antigone défend le droit de la famille et de l'amour contre le gouvernement qui, pour le bien de la communauté en sa totalité, réprime la singularité de la famille. Elle défend la loi de la femme contre la loi de l'homme: elle enterre avec les honneurs funèbres son frère mort, rompant ainsi l'interdit du roi. Or l'autre pour elle n'est pas une femme, mais un homme: son frère. Pour vivre le don, il ne s'agit donc pas de se rapporter à une femme, mais de penser comme une femme. Derrida le dit d'ailleurs déjà dans la discussion qui a suivi sa conférence à Cerisy: «J'aimerais bien écrire comme (une) femme»⁴¹.

Penser comme femme c'est recevoir la différence comme don, la concevoir dans l'amour. Mais en disant cela on n'a pas encore répondu à notre question: comment ne pas dépersonnaliser la différence? Car c'est justement impossible de vivre comme «pure femme», c'est-à-dire dans le pur recevoir du don.

Derrida le sait très bien d'ailleurs. Il reconnaît avec Hegel: «le *Taumeln*, le vertige, le délire *doit* se déterminer en pour-soi et prendre consistance»⁴². Autrement dit le jeu *doit* devenir travail, s'il veut rester ce qu'il est. Mais en plus, pour ne pas se dessécher, l'amour *doit* s'exprimer dans une *éthique*, c'est-à-dire une conception d'une manière de vivre et d'une manière de travailler, conception qui comporte la valorisation de l'autre et même peut-être une relecture du rapport à la mort.

Quel est le rôle de l'éthique chez Derrida? Il remarque dans *De la grammatologie* que «L'archi-écriture est l'origine de la moralité comme de l'immoralité. Ouverture non-éthique de l'éthique»⁴³. Plus éclairante encore est son intervention dans une discussion à Montréal en 1971; je cite tout le

⁴¹ Nietzsche aujourd'hui, t. I, p. 299.

⁴² J. DERRIDA, *Glas*, p. 270.

⁴³ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, p. 202.

passage qui concerne la question de l'éthique posée par un autre participant: « Votre question concerne l'éthique. C'est une question importante et difficile. Il est certain que tout ce que j'ai proposé ce matin ou toutes les implications de ce que j'ai proposé ce matin n'ouvrent pas immédiatement sur la possibilité d'une éthique et qu'on peut même considérer que c'est menaçant pour une éthique. Un certain type d'analyse est toujours dangereux pour l'éthique et réciproquement. Par conséquent, je crois qu'une théorie de l'éthique, de la spécificité des actes éthiques, des intentions éthiques, des lois morales, etc., est indispensable, qu'elle est à constituer. Mais on ne pourra pas le faire rigoureusement ou sans que l'éthique ne soit une sorte de violence doctrinaire ou intéressée, si on n'a pas préalablement analysé, élaboré tous les préalables historico-transcendants de la formation de la question éthique, de la motivation de l'éthique, etc. Ici, sans m'y arrêter absolument, je souscrirai au geste heideggerien. Heidegger dit que la question de la pensée est antérieure en quelque sorte (mais antérieure ne doit s'entendre ni au sens chronologique, ni au sens logique) à la division entre éthique, logique, etc. Ce qui m'intéresse pour le moment, ce qui m'a intéressé ce matin, c'est un type de questionnement qui n'a pas encore rencontré l'exigence éthique, ce qui ne veut pas dire du tout que ce questionnement soit immoral ou anti-éthique, mais qu'il doit d'abord séjourner dans ce qui est presupposé par toute motivation éthique du discours. »⁴⁴

On constate que la philosophie de la différence se situe à un niveau pré-éthique, tout comme la philosophie de Heidegger, et que Derrida va jusqu'à reconnaître que sa philosophie contient des aspects dangereux pour l'éthique. Plus important encore est — ce qu'il ne cache pas très courageusement d'ailleurs — que l'éthique pourrait aussi être dangereuse pour ses propres analyses.

Voilà, je pense, le point faible de la spéculation purement « féminine » sur la différence. En subordonnant toute éthique à cette spéculation, on renonce *a priori* à toute entreprise pour sauvegarder l'expérience du don. Dans la pure féminité, l'ouverture passive, il n'y a pas de rempart contre l'oubli du don, la neutralisation du jeu. Afin de protéger l'expérience du don et défendre la vie dans l'amour il faut penser éthiquement, se décider pour une manière de vivre. La spéculation sur le don et la différence ne suffit pas. Cette spéculation n'empêche pas, en elle-même, l'homme de penser « comme homme », se penser comme maître de la vie, comme sujet dans les rapports d'échange, de calcul, etc. Il faut une pensée qui concerne la vie pas seulement comme jeu, mais aussi comme un jeu *déterminé*, comme *tâche*. L'éthique veut dire justement choix d'une tâche dans la vie et pour la vie.

⁴⁴ *La communication*, t. II, Montréal 1973, p.426.

Ne disons pas que la raison de vivre pour telle ou telle tâche entraînant telle ou telle action peut se situer à un niveau inférieur à celui de la différence ontologique et de la différence. Car l'idée d'un niveau inférieur n'a de sens que si ce niveau dépend du niveau supérieur. Mais de quelle manière une raison éthique, une raison d'action dépendrait-elle du niveau de la différence? Personne ne peut le dire, parce que la question n'a pas de sens. Il est vrai que l'éthique est subordonnée à la réflexion différentielle en ce sens, mais en ce sens seulement qu'elle présuppose la différence entre différence et engagement, entre pur jeu de la vie et tâche d'une action. Mais la réflexion différentielle est, de son côté, subordonnée à l'éthique déjà dans la mesure où toute réflexion est un acte humain dont quelqu'un porte la responsabilité. A la question de savoir pourquoi philosopher, réfléchir sur la différence et le don au lieu de s'occuper de choses plus concrètes, plus immédiatement utiles, on ne peut répondre que par une conception éthique en disant par exemple que la philosophie a une raison d'être, puisqu'elle est émancipatrice dans le rapport de connaissance que l'homme désire avoir.

Par conséquent, l'éthique échappe à la tutelle de la philosophie pure de la différence, elle demande pour s'exprimer un autre langage que celui de la connaissance et de la spéculation. Mais il n'est pas nécessaire que cet autre langage contredise le discours sur les conditions. Ce langage n'est pas métaphysique, ni anti-métaphysique d'ailleurs. Il va de pair avec un langage de la déconstruction de tout culte des objets et de tout oubli du temps et de la mort, surtout lorsque ce langage s'achève en discours sur le don. Cependant le discours éthique ne peut pas consentir à interpréter le rapport à la mort comme un pur jeu de temporisation et d'espacement, même si ce jeu est un don. Face à la mort, l'éthique vise à éclairer le courage d'être, c'est-à-dire l'engagement à une cause et le dévouement à autrui. Le langage de l'éthique ne peut pas être une simple description comme celui de la différence et du don. Il dépasse la description pure, idée qui vient de Husserl et que Derrida a héritée de lui. C'est un langage de défi, de constance dans l'effort, de ténacité dans l'amour. C'est le langage à la fois de l'homme et de la femme, de l'homme dans la femme. C'est le langage de la foi.

Conclusion

Il nous reste à préciser le type du langage de la foi qui est légitime, voire même nécessaire au lendemain des victoires des athéismes. Ce qui a été détruit, ce sont des images diverses de Dieu, non pas toutes les images de Dieu. A la base de tous les athéismes éthiques nous avons déjà constaté certaines réminiscences religieuses appartenant à la tradition gréco-chrétienne. La tentative en vue de constituer un athéisme sans fondement moral,

comme nous l'avons vu chez Derrida, n'a réussi que dans la mesure où la théologie qu'on récuse est une métaphysique affirmant Dieu comme un étant ou une essence dans le grand jeu de la différance. On peut considérer que cet athéisme n'est que le refus de l'idolâtrie. Ce n'est pas l'athéisme absolu. Il est donc un langage de la foi.

J'appellerais la réflexion sur ce langage une *poétique de l'engagement*. La foi en effet, sous une forme non dogmatique, non métaphysique, est la conviction qu'il ne faut jamais biaiser devant la souffrance et le mal, qu'il n'y a pas seulement un don de l'existence, mais une force mystérieuse qui pousse l'homme à résister à toute destruction du monde humain. Cette force n'est ni un procès physique, biologique ou même psychique, mais un défi sans support dans le monde visible ou dans l'univers des sciences. En conséquence nous n'avons que des images symboliques et des mythes pour en parler. Mais inversement le défi à la mort est la véritable raison d'être des symboles et des images de Dieu. Le mot Dieu sous sa forme authentique, c'est-à-dire non répressive, non perverse, est le mot clef par lequel nous essayons de nous rendre compte de notre désir de riposter à la souffrance et au mal. Nous parlons poétiquement de notre courage d'être et du courage d'aimer pour retrouver et renforcer notre confiance dans la vie, cette vie que nous avons reçue comme don.

La poétique ne serait pas une herméneutique au sens où il s'agirait de dévoiler la vérité stable de la totalité des étants, vérité qui s'offrirait à un regard neutre sachant pénétrer certains textes. La poétique ne parle pas d'une réalité connaissable qu'on ignore comme on ignore un paysage non encore vu. Elle parle d'une réalité que nous connaissons déjà mais dont nous parlons difficilement, peut-être parce qu'elle est trop près de nous. Les mythes et les symboles religieux exprimés dans certains textes que nous lisons ou écoutons pour notre salut sont des révélations en ce sens, et en ce sens seulement, qu'ils nous aident à exprimer ce que nous enseigne notre courage, notre ténacité ou notre espérance. Ils n'augmentent pas notre savoir, mais ils nous rendent plus sûrs de nous-mêmes, assurés de ce que nous voulons réaliser ensemble pour créer la vraie communauté et combattre la mort. La poétique de l'engagement est donc une stratégie en vue d'ouvrir un espace d'expression et de compréhension de cet engagement : un engagement pour renforcer l'engagement.

Il s'ensuit que les succès des athéismes n'ont pas entraîné la fin de l'éthique et de son langage.

