

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 46 (1996)
Heft: 2

Artikel: Jacques Derrida et l'événement du don
Autor: Boss, Marc
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-650480>

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: 07.02.2026

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

Pierre Bühl
29.7.1996

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 128 (1996), P. 113-126

Le présent article s'inscrit dans une perspective de recherche qui vise à démontrer la nécessité d'une théologie de l'événement. Il se propose de montrer que l'événement est un concept fondamental pour la théologie et que sa compréhension peut contribuer à une meilleure compréhension de l'œuvre de Jacques Derrida.

JACQUES DERRIDA ET L'ÉVÉNEMENT DU DON

MARC BOSS

Résumé

L'effort entrepris par Derrida pour penser la problématique du don à la lumière du concept heideggerien d'*Ereignis* s'accompagne d'un déplacement de la ligne de démarcation tracée par Heidegger entre philosophie et théologie. Si la tâche caractéristique de la philosophie réside pour Heidegger dans un «questionnement radical» susceptible de conduire la pensée sur le lieu de son propre abîme, ce même questionnement devient chez Derrida le propre d'une théologie de la grâce ou de l'abandon ne répondant ni à la définition de l'*onto-théologie*, ni à celle de l'*intellectus fidei*.

Qu'est-ce qu'un don ? Existe-t-il un don gracieux, désintéressé, sans arrière-pensée ? Peut-on, en d'autres mots, concevoir un don qui ne soit pas toujours déjà investi par le calcul d'une économie ? Ce sont là des questions que Jacques Derrida pose avec insistance dans plusieurs de ses écrits récents. Bien qu'elle s'inspire largement de la doctrine heideggerienne de l'*Ereignis*, l'approche derridiennne de la problématique du don se singularise notamment par un déplacement de la frontière établie par Heidegger entre philosophie et théologie. Avant que nous tentions de cerner la signification de ce déplacement dans ses possibles enjeux pour la théologie, nous commencerons par examiner (1) la distinction que Derrida opère entre le don et l'économie, (2) sa tentative de penser le don comme événement et (3) les perspectives théologiques qui peuvent en être dégagées.

1. L'introuvable écart entre le don et l'économie

La figure du *cercle* est de tous les symboles géométriques celui qui caractérise le mieux, selon Derrida, la structure de l'économie. Cette figure «se tient, nous dit-il, au centre de toute problématique de l'*oikonomia*, comme de tout le champ économique : échange circulaire, circulation des biens, des produits, des signes monétaires ou des marchandises, amortissement des

dépenses, revenus, substitution des valeurs d'usage et des valeurs d'échange»¹. Avec son goût habituel pour les étymologies ludiques et suggestives, Derrida sollicite ici les racines grecques du mot «*oikonomia*». «*Oikos*», rappelle-t-il, ne désigne pas seulement la maison en tant que bâtiment, mais aussi le foyer, c'est-à-dire le lieu d'une familiale et familière propriété. Le *nomos* de l'économie, la loi qui la structure, pourrait bien consister, dès lors, en un mouvement qui, procédant de ce foyer, finirait invariablement par y revenir. C'est en ce sens que Derrida parle d'une «structure odysséique» de l'économie: tout se passe en effet, selon lui, comme si l'économie n'avait d'autre chemin à suivre que celui qui fut emprunté par Ulysse lors de son exil provisoire. Ulysse, écrit-il, «fait retour auprès de soi ou des siens, il ne s'éloigne qu'en vue de se rapatrier, pour revenir au foyer à partir duquel le départ est donné...»².

A ce récit homérique de l'économie semble s'opposer, chez Derrida, le récit biblique du don tel qu'il se donne à lire dans le *Sacrifice d'Isaac*. Dans un autre essai intitulé *Donner la mort*, Derrida interprète, en effet, ce passage de la *Genèse* comme étant l'histoire du renoncement d'Abraham à l'économie même: «Renonçant en somme à la vie, à la vie de son fils dont on a tout lieu de penser qu'elle lui est plus précieuse que la sienne», Abraham renonce en même temps à l'*oikonomia* comme «loi de la maison [...], du foyer, du propre, du privé, de l'amour et de l'affection des siens»³. Abraham personnifie donc ici une sorte d'anti-Ulysse dont le renoncement apparaît comme la forme ultime du don, la seule susceptible de «détourner le retour en vue du sans retour»⁴: «Abraham avait accepté, nous dit Derrida, de souffrir la mort ou pire que la mort, et cela sans calcul, sans investissement, sans perspective de réappropriation: donc apparemment, au-delà de la récompense et de la rétribution, au-delà de l'économie...»⁵.

Le récit du renoncement d'Abraham permet ainsi de se représenter le don comme ce qui, par définition, échappe et s'oppose au mouvement circulaire de l'économie. Le don – «s'il y en a», comme aime à le dire Derrida – exclut dès lors toute espèce de retour de la chose donnée, que ce retour soit immédiat ou qu'il soit programmé dans un calcul à long terme⁶. Pour qu'il y ait don,

¹ J. DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie* (désormais *DT*), Paris, Galilée, 1991, p. 18.

² *Ibid.*, p. 18.

³ J. DERRIDA, «Donner la mort» (désormais : *DM*) in J. M. RABATE, M. WETZEL (éds), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992, p. 90-91.

⁴ *DT*, p. 18.

⁵ *DM*, p. 90.

⁶ Derrida entend ainsi se départir des «logiques relationnelles» qui, à la suite de Marcel Mauss, définissent le don dans les termes d'un «système d'échange» ou d'une «relation sociale synthétique a priori» en négligeant, par ailleurs, de problématiser dans la notion de «système» le «syn- qui ajointe ensemble deux procès en droit aussi incompatibles que celui du don et de l'échange» (*DT*, p. 56).

il faudrait, autrement dit, que celui qui le reçoit ne contracte aucune dette à cette occasion. Le don «s'annule, écrit Derrida, chaque fois qu'il y a restitution ou contre-don», chaque fois que «selon le même anneau circulaire qui conduit à rendre, il y a paiement et acquittement d'une dette»⁷. Or si le don, pour être don, doit épargner tout endettement à celui qui le reçoit, il doit nécessairement tendre à s'effacer dans la plus grande discrétion, au point de ne plus même se laisser reconnaître comme don. Il suffit, en effet, que le don apparaisse comme tel à celui qui le reçoit pour que s'instaure aussitôt le contrat d'une dette symbolique – le fait de dire «merci», ou simplement d'avoir à le dire, d'être supposé le dire suffit à mettre le donataire à la merci du donneur. Un don de cette nature est ce que nous appelons en français un «cadeau empoisonné» (notons au passage que ce lien de connivence entre le don et le poison est également suggéré par l'ambiguïté du mot *Gift* dans les langues germaniques ou du mot *dosis* en grec). Mais pour Derrida le don qui engage dans un tel processus d'endettement ne peut déjà plus, en toute rigueur, être considéré comme un don. Lorsque celui qui reçoit prend conscience d'être redévable à celui qui donne, ne serait-ce que d'un «équivalent symbolique», le don cesse d'être don pour réintégrer le cercle de l'échange et de la dette.

Tout se passe donc comme si la simple identification du don devait inévitablement conduire à son annulation: «Dès lors, écrit Derrida, que le don apparaîtrait comme don, comme tel, comme ce qu'il est [...], il serait engagé dans une structure symbolique, sacrificielle ou économique qui annulerait le don dans le cercle rituel de la dette»⁸. Cela signifie notamment, nous venons de le voir, que le don, «s'il y en a», ne peut avoir lieu qu'à l'insu de celui qui le reçoit. Mais le donneur «ne doit pas le voir ou le savoir non plus, sans quoi, nous dit Derrida, il commence dès le seuil, dès qu'il a l'intention de donner, à se payer d'une reconnaissance symbolique, à se féliciter, à s'approuver, à se gratifier, à se congratuler, à se rendre symboliquement la valeur de ce qu'il vient de donner, de ce qu'il croit avoir donné, de ce qu'il s'apprête à donner»⁹. Il n'en faut pas davantage pour que le don s'annule. «La simple intention de donner, en tant qu'elle porte le sens intentionnel du don, suffit à se payer de retour, écrit Derrida. La simple conscience du don se renvoie aussitôt l'image gratifiante de la bonté ou de la générosité, de l'être donnant qui, se sachant tel, se reconnaît circulairement, spéculairement, dans une sorte d'auto-reconnaissance, d'approbation de soi-même et de gratitude narcissique»¹⁰.

⁷ *DT*, p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

Comment rendre compte alors de ce don qui, pour ne pas s'auto-détruire, doit avoir lieu à l'insu non seulement du donataire, mais aussi du donneur? Comment concevoir un don qui doit sa qualité même de don au fait de ne pas apparaître comme don, de ne pas se présenter ou se rendre présent comme tel? Nous butons ici sur ce que Derrida nomme le «paradoxe», le *double-bind*¹¹ ou encore l'«impossibilité» du don: il suffit qu'il se présente pour qu'aussitôt il ne se présente plus; «son apparence même, le simple phénomène du don l'annule comme don, transformant l'apparition en fantôme et l'opération en simulacre»¹². Il serait aisément conclure (comme nous y invite le soupçon nietzschéen relayé par celui de la psychanalyse) que la vérité du don résiderait ultimement dans «le calcul et la ruse d'une économie»¹³. Mais tout en admettant que ce soupçon puisse être utile à l'exercice de «notre vigilance critique et éthique»¹⁴, Derrida n'entend pas pour autant renoncer à penser le don dans sa condition d'événement, c'est-à-dire dans ce qui précisément ne le réduit pas à l'économie.

2. Le don comme événement

Si Derrida cherche à maintenir ouverte la possibilité de penser le don comme «événement» plutôt que comme effet d'une ruse ou d'un stratagème, ce n'est pas dans l'espoir d'en surmonter, ni même d'en atténuer le paradoxe. Car l'événement du don ne peut précisément être pensé, selon lui, qu'à partir du lieu même de ce paradoxe qu'il présente comme «une proposition nucléaire dans la forme du 'si... alors': si le don apparaît ou se signifie, s'il existe ou s'il est présentement comme don, comme ce qu'il est, alors il n'est pas, il s'annule»¹⁵. C'est peu dire que cette proposition défie le sens commun. Son auteur n'avoue-t-il pas lui-même qu'elle confine à la «folie»?¹⁶ Derrida attire cependant notre attention sur le fait «que la structure de cet impossible *don* est aussi celle de l'être – qui se donne à penser à la condition de n'être rien (aucun étant-présent) – et du temps qui [...] est toujours défini dans la paradoxe ou plutôt dans l'aporie de ce qui est sans être, de ce qui n'est jamais présent

¹¹ Derrida préfère habituellement l'expression anglaise *double-bind* à son équivalent français «double contrainte». Il semble que ce soit en raison de la double connotation affective et sacrificielle du mot *bind* qui évoque aussi bien le lien et l'attachement que la ligature.

¹² *DT*, p. 27.

¹³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

ou n'est qu'à peine ou faiblement»¹⁷. La question *économique* rejoint ainsi chez Derrida la question *métaphysique*. Plus précisément, c'est le problème de la différence – introuvable – entre le don et l'économie qui en vient à se superposer, chez lui, à la thématique heideggerienne de la différence dite ontologique.

C'est sous la forme qu'elle a finalement reçue dans la conférence *Temps et Etre* que cette thématique sert ici de point d'appui à la méditation derridienne du don comme *événement*. Cette conférence – dans laquelle on a pu voir un pendant tardif et quelque peu asymétrique au traité *Etre et Temps* – s'ouvre sur la question: «Qu'est-ce qui donne occasion de nommer ensemble Temps et Etre?»¹⁸ Or pour Heidegger cette question ne peut elle-même être déployée qu'à partir d'une problématique du don. «Nous ne disons pas: l'être est, le temps est – mais: il y a être, et il y a temps.»¹⁹ L'énigme que le texte allemand donne ici à entendre – et qui n'est autre que l'énigme du don en tant que *donation* – n'est pas d'emblée perceptible dans la traduction française. La locution «il y a» traduit en effet tant bien que mal la tournure idiomatique «*Es gibt*» qui signifie littéralement: «il donne», ou plutôt, de façon neutre mais sans connotation péjorative: «ça donne». «L'énigme, comme l'écrit Derrida, se concentre à la fois dans le 'il' ou plutôt le *es*, le 'ça' de 'ça donne' qui n'est pas une chose, et dans ce don qui donne mais sans rien donner et sans que personne ne donne rien – rien que l'être et le temps (qui ne sont rien)»²⁰.

Pour élucider cette énigme, un détours par le texte de Heidegger s'impose. Heidegger affirme effectivement que le temps et l'être ne sont rien d'étant (*nichts Seiendes*). Mais cela ne revient pas à dire, en un sens trivial, que le temps et l'être sont de simples chimères. Le recours à la locution «il y a» indique, à cet égard, une circonspection de la part de Heidegger dont tout l'effort vise précisément à penser, à partir de cet énigmatique «*Es gibt*», le propre de l'*être* et celui du *temps*. Portant d'abord son attention sur l'être, il observe que celui-ci ne peut être pensé en propre que lorsqu'il cesse d'être pensé à partir de l'étant. Ce motif de la différence ontologique ou de l'écart problématique entre l'être et l'étant repose chez Heidegger sur la détermination traditionnelle de l'être comme «déploiement de présence», «être-présent», *parousia*: «depuis le matin de la pensée européenne-occidentale et jusqu'à aujourd'hui, écrit-il, (être) veut dire le même que présence (*Anwesen*)»²¹. Pour Heidegger, cependant, l'être en tant que déploiement de présence ne peut avoir lieu – mais s'agit-il encore d'un lieu? – que dans l'événement d'une donation

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ M. HEIDEGGER, «Temps et Etre» (désormais: *TE*) in *Questions III et IV*, trad. révisée par J. Beaufret et C. Roels, Paris, Gallimard, 1976, p. 194.

¹⁹ *Ibid.*, p. 197.

²⁰ *DT*, p. 34.

²¹ *TE*, p. 194.

qui demeure elle-même en retrait de toute présence. S'il s'intéresse tant à la locution: «Il y a être», *Es gibt Sein*, c'est précisément parce qu'il y voit comme une invite à penser l'être comme une donation libératrice de présence, mais restant elle-même en retrait de la présence libérée. «Penser l'être en propre, dit-il, demande que soit abandonné l'être comme fond de l'étant, en faveur du donner qui joue en retrait dans la libération du retrait, c'est-à-dire en faveur du Il y a. L'être, en tant que donation de cet Il y a, a sa place et est à sa place dans le donner. [...] mais en tant que don de cette libération, il reste retenu dans le donner»²². Ainsi se précise le sens de la formule: *Es gibt Sein*; «l'être qu'il y a» se caractérise pour Heidegger comme «un donner qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait»²³. Cette manière de caractériser l'être vaut également pour le temps dont Heidegger, rappelons-le, dit mot pour mot ce qu'il dit de l'être: «Le temps n'est pas. Il y a temps.» Le temps que Heidegger entend ainsi penser dans ce qu'il a de plus propre n'est évidemment pas le temps mesurable du chronomètre. Le temps qui se donne à penser depuis la formule: *Es gibt Zeit*, est pour Heidegger une «proximité approchante» qui (à l'instar de «l'être qu'il y a») ne se laisse éprouver que comme une donation retenue dans son donner même: «Le donner, dont la donation obtient le temps, se détermine, dit-il, depuis la proximité qui empêche et réserve...»²⁴.

Heidegger discerne ainsi au cœur de l'être aussi bien que du temps une pure donation conçue comme le «donner d'un donner». Il nomme cette donation qui est à la fois la vérité de l'être et celle du temps: *das Ereignis*. Ce mot d'*Ereignis* qui, dans le langage courant, signifie «événement» connote aussi par son étymologie les notions de *propre*, d'*appropriation*, et par là même d'*avènement*. Nous nous trouvons ici, comme Heidegger le suggère avec prudence, «face à l'énigmatique 'Il' que nous nommons en disant: 'Il y a temps', 'Il y a être'»²⁵. Cet «Il» qui donne à la fois l'être et le temps – et que Heidegger nous invite à écrire avec une majuscule – peut, en effet, sous certaines réserves, s'attester comme l'*Ereignis*²⁶. Mais nous butons ici sur un concept limite en ce sens que toute «quête d'un *quid*, d'une essence»²⁷ doit

²² *Ibid.*, p. 199.

²³ *Ibid.*, p. 203.

²⁴ *Ibid.*, p. 213-214.

²⁵ *Ibid.*, p. 215.

²⁶ *Ibid.*, p. 219: «Cet énoncé est juste, écrit Heidegger, et cependant manque du même coup la vérité, autrement dit il nous voile le tenant de la question; car sans y prendre garde, nous nous le sommes représenté comme quelque chose de présent, alors que nous tentons pourtant de penser l'être de la présence comme tel».

²⁷ *Ibid.*, p. 219: «Qu'en est-il en effet de cette demande évidente, justifiée et toute naturelle: qu'est-ce que l'*Ereignis*? Là, nous sommes en quête d'un *quid*, d'une essence, de la façon dont l'*Ereignis* déploie son être, i.e. entre en présence. Avec la demande apparemment innocente: qu'est-ce que l'*Ereignis*?, nous exigeons un renseignement sur l'être de l'*Ereignis*.»

être abandonnée dès lors que nous tentons de penser l'*Ereignis*. «Que reste-t-il à dire ?, demande Heidegger en conclusion de sa conférence. Rien que ceci: das Ereignis ereignet²⁸, c'est-à-dire «l'avènement advient» ou «l'appropriement approprié». Plusieurs traductions sont possibles. Mais la signification exacte de la formule importe ici moins que sa tautologie qui souligne le caractère irréductible, inconditionnel de l'*Ereignis*.

Nous voyons désormais en quel sens l'effort déployé par Derrida pour penser le don comme événement s'inscrit dans le sillage de la méditation de *Temps et Etre*. En tant qu'advenue paradoxale de «ce qui est sans être» (c'est-à-dire de ce qui n'est jamais présent, ni même présentable), le don ne se laisse en effet penser, selon Derrida, que sous les traits de l'*Ereignis* heideggerien qu'il définit lui-même comme «événement ou propriété inséparable d'un mouvement de dépropriation»²⁹. Penser le don comme événement consiste dès lors à penser ce double mouvement d'appropriation et de dépropriation à partir de la donation qui survient dans l'*Ereignis*. Dans la mesure où cette donation se maintient elle-même en retrait de toute forme de présence, elle permet à Derrida de rendre compte de l'écart entre ce qui ne cesse de s'annoncer comme objet d'une intention, voire d'un désir ou d'une nomination, et qui pourtant ne peut jamais se présenter comme tel à l'expérience, à la connaissance³⁰.

²⁸ *Ibid.*, p. 225.

²⁹ *DT*, p. 33. Cette notion de «dépropriation» (*Enteignis*) vient en effet se surajouter chez Heidegger aux autres significations du mot *Ereignis* (cf. *TE*, p. 233). Remarquons que lorsque Derrida commente directement Heidegger (par exemple *DT*, p. 33), il utilise le mot *Ereignis* sans le traduire et en spécifiant que le mot «événement» ne saurait rendre à lui seul toute la polysémie du mot allemand. Mais sitôt qu'il s'éloigne du commentaire au sens strict, il semble bien que Derrida utilise le mot «événement» en un sens qui est précisément celui de l'*Ereignis* heideggerien.

³⁰ La doctrine de l'*Ereignis* n'apparaît-elle pas alors comme la seule voie possible d'un éventuel surmontement de la tradition métaphysique en direction de l'unique nom qui convienne à ce que cette même tradition a toujours échoué à nommer? Si la question, en ce qui regarde Heidegger, mérite à tout le moins d'être soulevée (cf. notamment *TE*, p. 225), elle ne saurait, comme l'a bien vu Richard Rorty (*Conséquences du pragmatisme*, trad. J.-P. Cometti, Paris, Seuil, 1993, p. 212-213), se poser dans les mêmes termes en ce qui concerne Derrida. Ce dernier n'affirmait-il pas déjà dans «La Différance» le caractère illusoire de toute quête d'un «nom unique»? «Et il faut, disait-il alors, en se démarquant de Heidegger, le penser sans nostalgie, c'est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou paternelle, de la patrie perdue de la pensée» («La différance», in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 28). Il nous paraît donc souhaitable d'appliquer aussi à la notion d'*Ereignis* ou d'*événement* ce que Derrida disait alors de la *différance*, à savoir qu'elle «reste un nom métaphysique et (que) tous les noms qu'elle reçoit dans notre langue sont encore, en tant que noms, métaphysiques» (*ibid.*). Ainsi s'expliquent les nombreuses substitutions auxquelles Derrida ne cesse de livrer les notions qui, dans ses écrits, pourraient s'apparenter à un «maître-mot». Rappelons que ce jeu de substitutions relève chez lui d'une stratégie d'écriture visant précisément à mettre en évidence l'impossibilité d'échapper à ce qui semble être le jeu même du langage: celui des signifiants qui nous renvoient indéfiniment à d'autres

3. Perspectives théologiques

La donation qui s'atteste dans l'*Ereignis* semble faire signe chez Derrida comme chez Heidegger en direction du *Es* de la locution *Es gibt*, c'est-à-dire du «Il» ou du «ça» qui, en donnant l'être et le temps, donne en définitive le donner même. La mise en avant de cet «*Es*» comme ultime instance donatrice ne se charge-t-elle pas alors de résonances, pour ne pas dire d'implications théologiques (ce que suggère, par exemple, Jean-Luc Marion lorsqu'il écrit: «La donation, en donnant à deviner comment "ça donne", une donation, offre la seule trace accessible de Celui qui donne»³¹)? En ce qui concerne Heidegger, une réponse négative semble ici devoir s'imposer. N'a-t-il pas affirmé plus d'une fois son refus de s'engager dans une telle voie? «A l'intérieur de la pensée, dit-il, rien ne saurait être accompli, qui puisse préparer ou contribuer à déterminer ce qui arrive dans la foi et dans la grâce. Si la foi m'interpellait de cette façon, je fermerais mon atelier»³². Derrida rappelle à ce propos que la théologie en tant qu'explication de ce qui advient ainsi dans la foi et dans la grâce – et qui n'est pas à confondre avec l'onto-théologie de la tradition métaphysique – se trouve délibérément maintenue à l'écart du texte heideggerien. «Elle y est bien définie, dit-il, mais exclue, du moins en ce qui devrait la *diriger*, à savoir le mouvement de la foi»³³.

Qu'en est-il alors de ce «mouvement de la foi» chez Derrida lui-même? Ambitionnerait-il, en quelque manière, d'inclure dans son propre champ de réflexion ce que Heidegger s'est tant appliqué à exclure du sien? C'est ce que suggère, entre autres, Jürgen Habermas lorsqu'il attribue à la critique derridienne de la métaphysique une signification distincte de celle de Heidegger. «Le travail de déconstruction, écrit-il, a pour fonction inavouée de régénérer un dialogue avec Dieu, interrompu dans les conditions modernes d'une onto-théologie, désormais sans force d'obligation. L'intention serait alors, non pas de dépasser la modernité en recourant à des sources archaïques, mais de considérer de façon spécifique les conditions de la pensée moderne post-métaphysique, dans lesquelles le dialogue avec Dieu, masqué par l'onto-

signifiants sans jamais nous permettre d'accéder au «signifié transcendental» qui ne renverrait qu'à lui-même et pourrait ainsi être «soustrait au jeu» tout en le contrôlant d'un lieu fixe. Pour Derrida la quête d'un tel lieu caractérise la métaphysique comprise au sens d'un fondationalisme onto-théologique (cf. notamment *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 410).

³¹ J.-L. MARION, *Dieu sans l'Etre*, Paris, Fayard, 1982, p. 153. Cité par Derrida in «Comment ne pas parler?» in *Psyché. Invention de l'autre* (désormais: *Psyché*), Paris, Galilée, 1987, p. 589.

³² Compte rendu d'une session de l'Académie évangélique à Hofgeismar, décembre 1953, trad. J. GREISCH in *Heidegger et la question de Dieu*, 1980, p. 335, cité par Derrida (*Psyché*, p. 594).

³³ *Psyché*, p. 593-594.

théologie, ne peut être poursuivi»³⁴. Cette interprétation de la déconstruction sous-estime sans doute la complexité des rapports de «filiation» qui existent entre Derrida et Heidegger³⁵. Elle a cependant le mérite d'attirer l'attention sur ce qu'on pourrait appeler l'ambition théologique ou quasi-théologique de la déconstruction³⁶. Si cette ambition n'a jamais rien eu d'«inavoué», il faut cependant bien reconnaître qu'elle devient remarquablement explicite (ce qui ne veut pas dire «univoque») dans les efforts déployés par Derrida pour penser la problématique du don à la lumière de la doctrine heideggerienne de l'*Ereignis*.

Ces efforts, en effet, s'inscrivent, selon Derrida, dans le prolongement d'une «tradition» dont les figures de référence vont de Maître Eckhart à Heidegger en passant par Angelus Silesius³⁷. Bien qu'intimement liée à la théologie dite négative³⁸, la «tradition» dont il est ici question ne se définit pas tant par la forme apophatique de son discours que par le motif de l'abandon (*Gelassenheit*) qui semble en être le thème de prédilection. Derrida s'en explique notamment dans *Sauf le Nom*. Présenté comme une «fiction» qui, en tournant autour «du nom de Dieu et de ce qu'il devient dans ce qu'on appelle la théologie négative [...], risque aussi quelques pas d'héritier sur les traces ou vestiges d'un 'errant chérubinique'³⁹, ce texte offre, sous la forme littéraire

³⁴ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1985, p. 217-218, n. 1. Il s'agit de la conclusion d'une note consacrée à un article de Susan Handelman dans lequel «Derrida se voit assigner une place à l'intérieur de l'apologétique juive».

³⁵ Cf. G. BENNINGTON, «Derridabase» in *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 255.

³⁶ Cf. notamment *Sauf le nom* (désormais : SN, Paris, Galilée, 1993), p. 31-32: «Loin d'être une technique méthodique, une procédure possible ou nécessaire, déroulant la loi d'un programme et appliquant des règles, c'est-à-dire déployant des possibilités, la 'déconstruction' a souvent été définie comme l'expérience même de la possibilité (impossible) de l'impossible, du plus impossible, condition qu'elle partage avec le don, le 'oui', le 'viens', la décision, le témoignage, le secret, etc. Et peut-être la mort». Dans «Une 'folie' doit veiller sur la pensée» (in *Points de suspension* [désormais : POS], Paris, Galilée, 1992, p. 367), Derrida rejette catégoriquement l'idée que le terme de déconstruction puisse désigner son «projet fondamental»: «Je n'ai jamais eu de 'projet fondamental', dit-il. Et 'déconstructions', que je préfère dire au pluriel, n'a sans doute jamais nommé un projet, une méthode ou un système. Surtout pas un système philosophique. Dans des contextes toujours très déterminés, c'est l'un des noms possibles pour désigner, par métonymie en somme, ce qui arrive ou n'arrive pas à arriver, à savoir une certaine dislocation qui en effet se répète régulièrement – et partout où il y a quelque chose plutôt que rien...». «Déconstruction», avec ou sans «s» ne serait ainsi que «l'un des noms possibles» de ce que tentent aussi de nommer l'événement et le don (mais aussi tous les autres substituts que nous n'avons évoqué ici qu'au détour d'une citation: le secret, le «oui», le «viens», la décision, etc.) en se disloquant dans une chaîne ininterrompue de «substitutions différentes».

³⁷ Cf. SN, p. 100.

³⁸ Cf. notamment H. COWARD, T. FOSHAY (éds), *Derrida and Negative Theology*, New York, State University of New York Press, 1992.

³⁹ SN, p. 2.

d'un dialogue, un libre commentaire du *Cherubinischer Wandersmann* d'Angelus Silesius⁴⁰. Paraphrasant ce dernier, l'un des protagonistes du dialogue affirme: «Il faut tout laisser, laisser tout "quelque chose" par amour de Dieu, et sans doute laisser Dieu lui-même, l'abandonner, c'est-à-dire à la fois le quitter et (mais) le laisser (être au-delà de l'être-quelque-chose). Sauf le nom...»⁴¹. Ailleurs, dans ce même dialogue, il est affirmé que rien ne «tient» de ce que nous disons de Dieu sauf le nom qui n'est lui-même rien de ce qu'il nomme: «Sauf le nom qui ne nomme rien qui tienne, pas même une divinité (*Gottheit*), rien dont le déroberement n'emporte la phrase, toute phrase qui tente de se mesurer à lui. 'Dieu' 'est' le nom de cet effondrement sans fond, de cette désertification sans fin du langage. Mais la trace de cette opération négative s'inscrit *dans* et *sur* et *comme* l'événement (ce qui vient, ce qu'il y a et qui est toujours singulier, ce qui trouve dans cette kénose la condition la plus décisive de sa venue ou de son surgissement). Il y a cet événement, qui reste, même si cette restance n'est pas plus substantielle, plus essentielle que ce Dieu, plus ontologiquement déterminable que ce nom de Dieu dont il est dit qu'il ne nomme rien qui soit, ni ceci ni cela.»⁴² Ce «il est dit» renvoie évidemment à Silesius. Mais ce qui s'en dit ici – dans l'anonymat des voix mises en scène par Derrida – déborde assurément le texte de Silesius en direction de la méditation heideggerienne de l'*Ereignis*. Ainsi lorsque la thématique traditionnelle de la kénose se voit interprétée comme «condition» de la «venue» et du «surgissement» qui caractérisent le «il y a» de «l'événement», il semble bien que la pensée de Heidegger serve ici de guide à la lecture de Silesius. A moins que ce ne soit le contraire. Quelque chose en tous les cas semble insister dans leurs textes à tous deux et témoigner de leur commune appartenance à ce que Derrida nomme «la tradition de la *Gelassenheit*»⁴³. Et ce «quelque chose» – qui n'est, du reste, pas une chose – est également ce qui ne cesse d'insister, sous la diversité disséminante des écrits commentés, dans les textes que signe Derrida⁴⁴.

⁴⁰ Roger Munier a traduit ce texte sous deux titres différents: *La Rose est sans pourquoi* (extraits du *Pélerin chérubinique*), Paris, Arfuyen, 1988; et *L'Errant chérubinique* (édition intégrale), Paris, Planète, 1970.

⁴¹ SN, p. 100-101.

⁴² Ibid., p. 56.

⁴³ Ibid., p. 100.

⁴⁴ Dans un entretien avec François Ewald (*Magazine littéraire*, n° 286, mars 1991), Derrida souligne la difficulté de parler d'une «œuvre» (de la sienne ou d'une autre) comme d'un ensemble de textes rassemblés par une identité. «Il y a un dépôt légal et un état civil, des textes signés du même nom, un droit, une responsabilité, une propriété, des assurances. Cela m'intéresse beaucoup. Mais ce n'est qu'une strate de la chose ou de l'aventure singulière appelée œuvre, et que je sens tout le temps en train de se défaire, de s'exproprier, de tomber en morceaux sans se rassembler jamais dans sa signature» («Une 'folie' doit veiller sur la pensée» in *POS*, p. 365). Cela ne revient toutefois pas à dire qu'il faille renoncer à chercher toute espèce de continuité dans les textes que Derrida écrit: «'Quelque chose' insiste, certes, et se reconnaît d'un livre à l'autre, c'est indéniable, dit-il, et d'ailleurs je dois le vouloir ainsi» (*ibid.*, p. 363).

Faut-il ici parler de «Dieu»? Sans doute serait-ce à la fois trop et trop peu dire. Mieux vaudrait, semble-t-il, dans l'esprit de la *Gelassenheit*, renoncer au mot comme à ce qu'il nomme, renoncer à Dieu lui-même. Mais il ne s'agit pas de renoncer à Dieu au sens d'en finir avec lui. «En finir avec Dieu pourrait, comme le note ironiquement Mark Taylor, être une solution tout aussi gratifiante que la croyance en la présence de Dieu»⁴⁵. Or la *Gelassenheit*, nous l'avons vu, est à la fois un abandon et un laisser-advenir. Ce n'est sans doute pas un hasard si le discours apophatique en constitue le langage privilégié; ne reproduit-il pas cette même ambivalence jusque dans sa forme littéraire – que Derrida décrit comme «intarissablement elliptique, tacite, cryptique, obstinément en retrait de toute littérature»⁴⁶. «Elle tient le désir en haleine, [...], écrit-il, elle vous laisse à chaque fois sans vous quitter jamais»⁴⁷. Il n'en va pas autrement de la *Gelassenheit* que nous pourrions caractériser, en reprenant un mot de Heidegger, comme un «renoncement qui ne prend pas mais qui donne»⁴⁸. Lorsque Silesius enjoint à son lecteur d'abandonner Dieu, il a en effet pris soin de préciser auparavant que Dieu ne saurait advenir ou se donner que dans cet abandon même: «L'abandon, dit-il, est capable de Dieu» (*Gelassenheit fährt Gott*)⁴⁹. Schelling, en un texte célèbre, reprendra ce motif de la *Gelassenheit* en soulignant les résonances évangéliques: «Celui qui veut s'établir au point de départ d'une philosophie vraiment libre, dit-il, doit abandonner Dieu lui-même. C'est ici qu'il convient de dire: qui veut le conserver le perdra et qui y renonce le trouvera»⁵⁰. On pourrait se demander si le renoncement dont il est ici question n'est pas encore, en définitive, une stratégie sacrificielle, un calcul économique d'ordre supérieur qui demanderait à être démythifié à son tour. Cette éventualité ne peut être écartée. Pas plus que ne peut être écarté l'impossible écart entre le don et l'économie. Mais il se pourrait que cet écart inécartable joue cette fois en faveur du don et non plus de l'économie. Car s'il y a ici un calcul et une économie, n'est-ce pas en vue d'intégrer justement l'incalculable et l'anéconomique par excellence, à savoir la «perte absolue» qui marque la fin de tout «contrat», de toute «symétrie», de tout «échange»⁵¹? Derrida, sur la trace de Kierkegaard, semble

⁴⁵ M. C. TAYLOR, «La dénégation de Dieu», trad. P. Evrard, in P. EVRARD, P. GISEL (éds), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 331-352.

⁴⁶ SN, p. 113-114.

⁴⁷ Ibid., p. 114.

⁴⁸ M. HEIDEGGER, «Le chemin de campagne», trad. André Préau in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, p. 15.

⁴⁹ ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandermann*, éd. H. Plard, Paris, Aubier, 1946, cité par Derrida in SN, p. 101.

⁵⁰ F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, rééd. Schröter, 5, 11, 12, cité par M. Heidegger in *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* (désormais: *STL*), trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 22.

⁵¹ Cf. notamment *DM*, p. 96.

lui-même pencher en faveur d'une telle hypothèse lorsque, parlant du «salaire» promis aux bienheureux du *Sermon sur la montagne*, il écrit: «La subjectivité absolue est venue, certes, relancer le calcul ou la surenchère à l'infini, comme économie du sacrifice, mais c'est en sacrifiant le sacrifice entendu comme commerce fini...».⁵² «Il y a une économie, mais c'est une économie qui intègre le renoncement au salaire calculable, le renoncement à la marchandise ou au marchandage, à l'économie au sens de la rétribution mesurable et symétrisable»⁵³.

4. Remarques conclusives

Il semble donc bien qu'à la différence de Heidegger, Derrida n'entende pas renoncer à s'approcher par un effort de la pensée de «ce qui arrive dans la foi et dans la grâce». L'effort qui consiste à rendre compte de «l'impossible possibilité» d'un écart entre le don et l'économie, entre l'ordre du désir et celui de la présence, apparaît, en effet, comme une tentative de penser ce que Derrida nomme «l'expérience irréductible de la croyance, entre le crédit et la foi, le croire suspendu entre la céance du créancier [...] et la croyance du croyant...»⁵⁴. Derrida note cependant que «cet effort pour penser le fond sans fond de cette quasi-'illusion transcendante' ne devrait pas être [...], s'il s'agit de penser, une sorte d'abdication adorante et fidèle, un simple mouvement de la foi devant ce qui déborde l'expérience, la connaissance, la science, l'économie – et même la philosophie»⁵⁵. L'option fidéiste – à laquelle Heidegger fait en définitive la part trop belle – se trouve ici catégoriquement écartée au profit d'une exigence qui, nous l'avons vu, n'est pas sans rappeler celle de la théologie apophatique: engager la pensée en tant que pensée, sur le lieu même de l'abîme et de l'effondrement de toute pensée.

Ce programme, à vrai dire, caractérise également la pensée heideggerienne. Il convient donc de préciser que le «fidéisme» au sens où nous l'entendons ici n'est pas celui d'un certain «irrationalisme» que Heidegger, à sa manière, n'a jamais cessé de combattre: «en appeler à l'irrationnel, écrit-il dans son *Schelling*, c'est toujours fuir lâchement, aussi longtemps que ce recul n'est pas conditionné et exigé par un échec effectif sur le chemin du concept; c'est seulement sur la base de la plus extrême tension du concept et du questionnement, que l'aveu de non-savoir devient légitime»⁵⁶. Mais comme Heidegger

⁵² *Ibid.*, p. 96.

⁵³ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 106-107.

⁵⁵ *DT*, p. 46.

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *STL*, p. 107.

le souligne lui-même dans son *Introduction à la métaphysique*, ce questionnement radical est, à ses yeux, exclusivement celui de la pensée, c'est-à-dire de la philosophie. La théologie – par quoi il entend toujours la théologie chrétienne – se tient, elle, sur un tout autre terrain qui est celui de l'*intellectus fidei*⁵⁷. Heidegger est ainsi persuadé que le questionnement philosophique qui engage la pensée dans son propre abîme en demandant: «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien», constitue une «folie» aux yeux de «celui pour qui la Bible est révélation divine et vérité divine». «Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi, dit-il, peut certes de quelque manière suivre le questionner de notre question et y participer, mais il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut seulement faire comme si... [...] Questionner véritablement ainsi, cela signifie: courir le risque de questionner jusqu'au bout, d'épuiser l'inépuisable de cette question, par le dévoilement de ce qu'elle exige de demander»⁵⁸.

Au détour d'un commentaire de «La parole dans le poème» (*Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*), Derrida fait remarquer que «[c]est par référence à une silhouette fort conventionnelle et doxique du christianisme que Heidegger peut prétendre déchristianiser le *Gedicht* de Trakl»⁵⁹. Sans doute ce constat devrait-il être étendu à la conception heideggerienne de la théologie et de son rapport à la philosophie. Derrida, qui n'envisage visiblement pas le christianisme à la manière «fort conventionnelle et doxique» de Heidegger, soupçonne ce dernier d'avoir mieux entendu qu'il ne l'a cru ou affecté de le croire, ce que la théologie chrétienne a toujours «essayé de donner à entendre». «On imagine alors, écrit Derrida, une scène entre Heidegger et certains théologiens chrétiens, les plus exigeants peut-être, plus patients, plus impatients. [...]. Il s'agirait en vérité d'un singulier échange. Entendons par là que les places peuvent parfois s'y échanger de façon troublante. [...] Les premiers donc, ceux que j'appelais les théologiens et tous ceux qu'ils pourraient représenter, diraient à Heidegger: [...] «[N]ous pensons que vous allez à l'essentiel de ce que nous voulons penser, réveiller, restaurer dans notre foi, et même si nous devons le faire contre ces représentations courantes avec lesquelles vous voulez à tout prix confondre le christianisme (que d'autre part vous connaissez si bien), contre certains théologèmes ou certains philosophèmes onto-théologiques. Vous dites ce qu'on peut dire de plus radical quand on est chrétien aujourd'hui. A ce point [...], il n'est pas sûr que vous ne receviez pas une réponse analogue et un écho semblable de mon ami et coreligionnaire, le juif messianique. Je ne suis pas sûr que le musulman et quelques autres ne se joindraient pas au concert ou à l'hymne.»⁶⁰

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 20.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 19-20.

⁵⁹ J. DERRIDA, *De l'Esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 178.

⁶⁰ *Ibid.*

Il nous est désormais possible de voir en quel sens la reprise derridienne de la pensée de l'*Ereignis* s'accompagne d'un déplacement de la ligne de partage établie par Heidegger entre philosophie et théologie. Si le propre de la philosophie réside pour Heidegger dans l'exigence d'un questionnement radical dont procède notamment la pensée de l'*Ereignis*, ce même questionnement devient chez Derrida la marque distinctive d'une théologie ne répondant ni à la définition de l'onto-théologie, ni à celle de l'*intellectus fidei*. Cette pensée qui se réclame, nous l'avons vu, d'une tradition marquée par le motif de la *Gelassenheit* pourrait sans doute, dans une perspective élargie, se laisser interpréter dans les termes d'une théologie de la grâce. Elle semble à tout le moins poser les jalons d'une réévaluation de la notion de grâce qui, dans ses formulations traditionnelles, désigne précisément ce don sans réserve, irruptif, inconditionnel dont Derrida semble incessamment poursuivre la trace. Une théologie de la grâce pensée à partir de l'approche derridienne de la problématique du don aurait cependant ceci de particulier qu'elle ne serait pas d'abord théologie pour n'être que secondairement théologie de la grâce. Dans la perspective ouverte par Derrida, Dieu, en effet, ne saurait être tenu pour acquis comme le fondement qui tiendrait par lui-même ou la substance dont la grâce ne serait que l'accident. La pensée de la grâce – au sens de la donation qui survient dans l'*Ereignis* – s'avère ici constitutive de la pensée de Dieu. Si bien que parler d'une théologie de la grâce revient, en cette optique, à formuler un pléonasme, puisqu'il n'est en somme de théologie que de la grâce – «s'il y en a».