

# Merci d'avance

Geoffrey BENNINGTON

Emory University  
escrituraeimagen@filos.ucm.es

## Resumen

La obra de Derrida podría evocarse con cierta facilidad a partir de una constelación entrelazada de motivos como la amistad, el perdón, el don, el porvenir, etc. Este texto pretende, en continuidad y comunidad con lo anterior, abrir un espacio en el que cuestionar y destacar la relación ético-política, acaso secreta y velada, entre la aparición de una expresión recurrente en sus últimos escritos («X digno de ese nombre») y la gratitud o la gracia. Pero, ¿qué hay detrás de esta expresión? El resultado es una lógica en sintonía con otras ya utilizadas por el mismo Derrida.

*Palabras clave:* amistad, perdón, don, gratitud.

## Abstract

Derrida's work might evoke easily a constellation of motives interlaced as friendship, pardon, gift, to-come, etc. This text tries, in continuity and community with what came before, to question and to emphasize the ethical-political relation, perhaps secret and veiled, between the appearance of an expression in his last writings («X deign of this name») and the gratitude or the grace. But, what is behind this expression? The result is a logic in tuning in with others used by Derrida.

*Key words:* Friendship, pardon, gift, gratitude.

Et s'il y avait, logée au cœur de la loi même, une loi d'impureté ou un principe de contamination? Et si la condition de possibilité de la loi était l'*a priori* d'une contre-loi, un axiome d'impossibilité qui en affolerait le sens, l'ordre et la raison? (*Parages*, 254)

Avant de commencer vraiment – et en tenant à remercier ici Cristina de Peretti et tous ceux qui ont contribué à l'organisation de ce magnifique colloque – avant de commencer vraiment, donc, je rappelle qu'avant de commencer vraiment Jacques Derrida disait souvent « merci ». Surtout peut-être à Cerisy, par quatre fois au moins. Il dit merci, de toute évidence, pour dire sa gratitude face à un geste d'invitation ou de reconnaissance. Et il dit surtout merci d'avance, merci avant de prendre la parole vraiment, dans un geste préliminaire qui précède ce qu'il a vraiment à dire, avant le discours qui va vraiment dire, être ou *faire* son véritable « merci » à ses auditeurs ou ses lecteurs.

Ce merci, ce merci d'avance, je l'entends dire encore aujourd'hui, et je l'entends encore plié un peu ironiquement sur lui-même, sur la complexité du merci, l'extrême difficulté de dire un vrai « merci ». Et si « merci » est difficile, c'est parce qu'il y va tout de suite du *don*, de cette logique ou a-logique du don qui doit excéder toute économie, tout échange. Par exemple (mais ce n'est pas qu'un exemple), à Cerisy en 1980, consigné dans *Les Fins de l'homme* et ensuite dans *D'un ton apocalyptique adoptée naguère en philosophie* :

Eh bien... je répondrai ceci [il s'agit d'une réponse à Jean Ricardou sur la traduction, sur une « grâce donnée au-delà du travail, grâce au travail mais sans lui »], et je le ferai en forme de remerciement elliptique pour ce qui m'est ici donné, donné à penser ou simplement donné, au-delà du pensable c'est-à-dire – ce serait à dire en allemand – au-delà de toute mémoire et de quelque merci – [la version des *Fins de l'homme* dit « ...au-delà du pensable et, dirait-on en allemand, au-delà du remerciement ou de la mémoire (445)] donné par nos hôtes de Cerisy, par Philippe Lacoue-Labarthe et par Jean-Luc Nancy, par vous tous avec tant de travail et tant de grâce, tant de grâce dans le travail : à l'épreuve de la traduction, la grâce viendrait peut-être quand l'écriture de l'autre vous absout, par instants, du *double bind* infini et d'abord, telle est la condition d'un don, s'en absout, s'en délie, allège ou innocente elle-même, elle, la langue d'écriture, cette trace donnée qui vient toujours de l'autre [de quelqu'autre (FH)], même si ce n'est personne. S'innocenter du don, du don donné, du donner même, c'est la grâce que je vous sais maintenant et qu'en tout cas je vous souhaite. Elle est toujours improbable, on n'en fait jamais la preuve. Mais ne faut-il pas croire que ça arrive ? C'était peut-être cela hier, la croyance même [C'est peut-être cela, la croyance même. (FH)] Autre façon de dire : pour ce que vous m'avez donné pendant ces dix jours je ne vous remercie pas seulement, je vous pardonne. Mais qui peut s'autoriser à pardonner ? Disons que pour vous je demande le pardon, à vous-mêmes [vous-même (FH)] pour vous-mêmes [vous-même (FH)]. (*D'un ton apocalyptique*, 10-11 ; *Les Fins de l'homme*, 445-6)

On mesure déjà la difficulté de la chose, entre don et pardon, du côté de la grâce, dans les eaux si troubles de la traduction. Le merci, le merci d'avance, aurait toujours un rapport, par-delà le don, avec le pardon plus ou moins impossible, avec une traduction plus ou moins impossible, comme ici même je m'efforce de traduire.

Cerisy encore, douze ans plus tard, c'est *Apories*, et un merci d'avance qui rappelle celui de 1980 :

Oserai-je dire que tout cela vous est adressé en manière de remerciement ?

Du remerciement j'ai souvent médité, et des commerces du merci. J'en ai douté, j'ai trop éprouvé combien il était ingrat de témoigner de la gratitude pour oser dire ma reconnaissance ou mesurer quelques phrases à la reconnaissance qui est ici la mienne.

Il y a douze ans, quand je ne m'attendais pas à la chance de cette décade-ci, j'avais déjà ressenti la disproportion et l'impossibilité. Comme aujourd'hui, déjà, je ne savais plus qui remercier en premier lieu... (*Apories*, 11).

Et qui annonce, dans ses effets de répétition même, tous les paradoxes d'un merci répété, un « merci encore » ou un « re-merci » qui viendrait hanter le « merci d'avance » de tous les risques du rituel et de la convention, de la cérémonie, si bien que cinq ans plus tard, en 1997, au colloque *L'Animal autobiographique*, avant de dire encore merci et de rappeler encore ses passages à Cerisy, Jacques Derrida essaie explicitement de conjurer ces risques :

Et les dire, ces mots [ces mots qu'il souhaiterait « nus », si c'était possible], sans me répéter, sans recommencer ce que j'ai dit ici même déjà, plus d'une fois. Il faut éviter de se répéter, se dit-on, pour conjurer un dressage, déjà, une habitude ou une convention – qui programmerait à la longue le remerciement même. (*L'animal autobiographique*, 251)

Et on pourrait continuer en regardant le tout début de « La raison du plus fort », Cerisy 2002, encore tendu entre les puissances de répétition qu'il faudrait déjouer sans pour autant taire (ce serait « un peu voyou ») ce qu'il appelle encore l'« émotion », « le mouvement d'effusion » ou « l'ardeur de [s]es remerciements », pour rappeler ensuite « cette pensée du don excessif, du merci impossible ou du marché anéconomique » (*Voyous*, 22). Et de vouer ce merci impossible et (ce n'est pas par hasard, intraduisible) à l'avenir (il a toujours donc un merci d'avance, comme on dit une longueur d'avance), sous forme d'un serment, ce qu'il appelle « une sorte de serment sous forme d'un aphorisme obscur – encore illisible car une fois de plus intraduisible, dans le déplacement silencieux de sa syntaxe et de ses accents. Le serment dirait : *oui, il y a de l'amitié à penser.* » (*Voyous*, 23).

Le nœud qui rassemble ici les motifs du merci, de la reconnaissance, de la répétition, du don, du pardon, de l'avenir, de l'amitié et de la pensée elle-même pourrait nous occuper longtemps, nous qui essayons de penser dans l'amitié encore et tou-

jours endeuillée qui est ici la nôtre, qui est le principe même de notre rassemblement. *Denken ist danken* ne manquerait pas de nous rappeler l'autre, et proche du poème. Proche du poème entre autres, pourrait-on imaginer en suivant une logique plus derridienne qu'heideggérienne, justement à cause de ce rapport à la répétition toujours possible qui risque dès le départ de transformer mon remerciement en simple formule de politesse, en reconnaissance vide de reconnaissance, et qui doit donc me pousser à inventer au-delà de toute reconnaissance. Cette logique, qui affecte dès le départ toute la pensée « éthique » de Derrida, est exposée dans *Passions*, par exemple, à partir des exemples de l'amitié, justement, et de la politesse, à distinguer du « comportement ritualisé » qui pourtant les hante toujours. L'amitié, et plus explicitement ici la politesse, serait marquée par « une contradiction interne », comme le serait « tout concept normatif » dont le concept de politesse serait l'exemple même. Cette contradiction ? La nécessité de penser ensemble la règle et l'invention sans règle (le poème, si l'on veut). « Sa règle, » dit-il de la politesse, « c'est qu'on connaisse la règle mais ne s'y tienne jamais. » (*Passions*, 24) Il est impoli d'être poli par politesse, d'être *simplement* poli, même et peut-être surtout d'être *très* poli, et donc pour être *vraiment* poli on doit inventer un geste qui soit quelque part au-delà de la politesse, et qui court du même coup le risque d'être impoli, d'être perçu comme grossier, ou (comme le geste des grands-tantes du narrateur envers Swann dans le *Combray* de Proust), être si « joliment tourné » qu'il risque de passer tout simplement inaperçu. Un merci doit donc toujours inventer, s'aventurer au-delà de toute formule reconnaissable de reconnaissance, être un merci en avance de tout merci connu à ce jour, aspirer à refonder à chaque fois toute cérémonie possible du merci, et donc être plutôt un poème qu'un devoir, un devoir au-delà de tout devoir, ou, comme il le dit encore dans *Passions* et ailleurs, un devoir sans dette. « Je dois ne pas devoir » serait alors le paradoxe de toute éthique, ce qui touche au miracle et à la grâce qu'on l'a déjà vu évoquer à Cerisy en 1980.

Et pourtant, ce n'est pas exactement ce que j'aurai envie d'explorer avec vous aujourd'hui, malgré la richesse évidente de cette veine de sa pensée. Ou plutôt, j'aurai envie de me tourner vers un autre versant, un peu plus sombre peut-être, de cette même pensée, inséparable de tout ce que je viens d'évoquer trop rapidement, et que j'aurai envie de rappeler pour troubler un peu ce qui risque toujours de donner lieu à un *pathos* trop déterminé, *pathos* qui à force de célébrer la grâce, le poème et même l'amitié peut toujours donner lieu à une nouvelle cérémonie ou rituel au moment même où l'on prétend célébrer l'absence de toute cérémonie ou tout rituel. Or, on le sait, et cela bien avant sa disparition, « Jacques n'a voulu ni rituel ni oraison. »

Cet autre versant se trouve encore dans « merci ». Mais cette fois il s'agirait non plus *du* merci, mais de *la* merci. Le plus souvent, chez Jacques en tout cas qui affectionne cet idiome, dans l'expression « sans merci ». Par exemple, et c'est encore dans le contexte de l'amitié, des *Politiques de l'amitié* :

Nous qui parlons latin, il nous faudrait donc comprendre, en y ajustant notre langage, que le contraire de l'amitié, *en politique*, et selon Schmitt, ce n'est pas l'*inimitié*, c'est l'*hostilité*. Première conséquence : l'ennemi politique ne serait pas forcément inamical, il ne nourrirait pas nécessairement de sentiment d'inimitié à mon égard, et réciproquement. D'ailleurs le sentiment n'aurait rien à voir, ni la passion, ni l'affect en général. Voilà une expérience de l'ami/ennemi totalement pure, dans son essence politique, de tout affect, du moins de tout affect personnel, à supposer qu'il y en ait jamais d'autre. Si l'ennemi est l'étranger, la guerre que je lui ferais devrait rester, pour l'essentiel, sans haine, sans *xénophobie* intrinsèque. Et le politique commencerait par cette purification. Par le calcul de cette purification conceptuelle. Je peux aussi faire la guerre à mon ami, une guerre au sens propre, une guerre propre et sans merci. Mais sans haine. (*Politiques de l'amitié*, 107)

Alors même que Jacques Derrida ne souscrit évidemment pas à tout ce qu'en dit Schmitt, le « sans merci », ou au moins la « merci » dont on est ici privé au moment de la guerre, va compliquer encore ce que nous avons vu jusqu'à présent du merci et du merci d'avance.

Il le dit d'ailleurs en toutes lettres dans l'une de ses premières discussions de toute cette logique déconcertante, dans *Donner le temps*. Voici, au milieu d'un long paragraphe qui développe la logique du don comme logique excessive et nécessairement violente :

Naturellement l'auto-affection n'est pas pure. [Ce serait un peu le B, A, BA de la déconstruction.] L'autre n'y est jamais pour rien et, dans le temps du détour, au cours du procès, c'est-à-dire en cours de route et de transfert, toutes les catastrophes sont possibles. L'autre ne se laisse jamais prendre dans le cercle auto-affectif. Car dans cette affaire de don, il s'agit comme toujours de *prendre*, d'arraisonner, de harponner. De prendre et plus tôt de surprendre. Nous avons remarqué que le plaisir est *pris*, proportionné à la *sur-prise* et, par-dessus tout autre plaisir, à celui de la surprise *causée*. Surprendre l'autre, fût-ce par sa générosité et en lui donnant trop, c'est avoir barre sur lui, dès lors qu'il accepte le don. L'autre est pris au piège. Il n'a pas pu anticiper, **il est donc livré à la merci, au merci de qui donne**. Il est pris, au piège, surpris, emprisonné, voire empoisonné par cela même que quelque chose lui arrive et devant quoi il reste, n'ayant rien pu prévoir, sans défense, ouvert, exposé. Il est la prise de l'autre, il lui a donné prise. Une telle violence peut être considérée comme la condition même du don, son impureté constitutive, dès lors que le don est engagé dans un procès de *circulation*, promis à la reconnaissance, à la garde, à l'endettement, au crédit, mais dès lors aussi que, par-delà le cercle même, il *se doit* d'être excessif et par là surprenant. *La violence paraît irréductible, dans le cercle ou hors de lui, pour le répéter ou pour l'interrompre*. Un don attendu, modéré, mesuré ou mesurable, un don proportionné au bénéficiaire ou à l'effet qu'on en escompte, un don raisonnable (ce « bon et moyen mélange de réalité et d'idéal » que louait Mauss), ce ne serait plus un don, tout au plus un remboursement à crédit, l'économie restreinte d'une différence, une temporisation calculable. Si elle reste

pure et sans réappropriation possible, la surprise nomme cet instant de folie qui déchire le temps et interrompt tout calcul. (*Donner le temps*, 186-7)

Le, la : *le* merci et *la* merci serait ici un peu la même chose. Face au don, je serais à la merci du merci qui toujours déjà empoisonnerait le *gift*. D'après le Littré qu'il aimait citer, *le* merci serait d'ailleurs à expliquer d'après (et après) *la* merci. La merci signifierait d'abord la faveur ou la grâce (peut-être la même grâce que celle, au-delà le travail mais grâce à lui, la grâce de la traduction qui nous a lancé dans cette histoire à Cerisy en 1980) ; ensuite, « par extension », comme dit si souvent et obscurément Littré, le mot en vient à signifier la grâce ou la faveur spécifique qui consiste à épargner quelqu'un, ce qui nous met à la merci de cette personne (ou, par extension encore, de cette situation). Et *le* merci, au sens du remerciement donc, reconnaîtrait la grâce ou la faveur données. D'ailleurs l'expression « Dieu merci » ferait proprement référence à la grâce ou la faveur de Dieu : « Dans cette locution merci est féminin ; la locution complète est : la Dieu merci, ou la merci Dieu, comme on peut voir à l'historique ; Dieu y est régime : merci de Dieu, comme dans hôtel-Dieu, c'est-à-dire hôtel de Dieu. Cela signifie proprement non pas remerciement à Dieu, mais grâce, faveur de Dieu. » La forme masculine proviendrait en somme d'une erreur : « On n'a qu'à parcourir l'historique et à se référer à l'étymologie, et l'on verra que merci est féminin d'origine et a toujours été employé au féminin. S'il est devenu masculin dans grand merci, c'est que, dans l'ancienne langue, grand était aussi bien féminin que masculin, et grand merci était régulier. Mais au XVI<sup>e</sup> siècle on a cru que grand était au masculin, et cela a entraîné à dire un grand merci. » On dit un grand merci en se méprenant sur le sens et le genre de merci, et d'abord dans « Dieu merci », cette expression que cite Jacques Derrida à la 23<sup>e</sup> période de *Circonfession*, où il se rappelle le recours qu'y avait sa mère face à la maladie de ses enfants, « je l'entends dire "râce à Dieu, Dieu merci" quand la température baisse », et qu'il avait déjà employée ironiquement dans une note de « Force et signification » où il cite Flaubert qui fustige les critiques littéraires et les philosophes de la littérature, « Et quand la traduction de Hegel sera finie, Dieu sait où nous irons ! » (*L'écriture et la différence*, p. 42), et d'ajouter en son nom, « Elle ne l'est pas, Dieu merci, ce qui explique Proust, Joyce, Faulkner et quelques autres. »

Or, dans cette convergence du merci et de la merci qui l'aurait engendré (sa mère-ci), on trouve cet autre versant que j'évoquais à l'instant, la violence irréductible pointée par le passage de *Donner le temps*, de quoi troubler à jamais toute bonne conscience qu'on pourrait être tenté d'avoir par rapport au remerciement, au « merci » au sens du remerciement. D'autant que cette merci de Dieu qui serait ici à l'origine n'est jamais loin de sa colère punitive, ce qui fera que « merci » se prête d'emblée, se prête d'avance, à toutes les ironies et à toutes les antiphrases indéci-

bles. Toujours selon Littré, « une merci de Dieu » nommerait aussi une espèce de poignard, appelé également « miséricorde » : merci (me) tue.

Je voudrais en conclusion tirer cette problématique si problématique, où on lit, je crois, toute l'inquiétude « éthique-et-politique » de la pensée de Jacques Derrida, toute la responsabilité interminable qu'il nous lègue, en tant que lecteurs, de lire sans faire de notre lecture un rituel ou une cérémonie, de lire donc de façon inventive, à l'instar de Derrida lui-même, cette responsabilité à la fois si lourde et si légère – je voudrais tirer cette problématique non pas tellement, comme vous le soupçonniez peut-être, vers le pardon en tant que tel (par exemple en passant par le texte « Qu'est qu'une traduction "relevante" ? », où il traduit systématiquement l'anglais « mercy » par « pardon », et où il la fait communiquer, cette merci, avec un pouvoir au-delà du pouvoir, une grâce au-delà de la souveraineté, un inconditionnel qui ne soit pas souverain, selon le geste de tous les textes de la dernière période, si je puis dire) – non pas directement vers cela, en tout cas, mais vers une question parallèle qui travaille, je crois, toute la pensée de Jacques du début à la fin, du mémoire sur le problème de la genèse chez Husserl au début des années 50 jusqu'au texte sur « Le 'Monde' des lumières à venir » qui forme la seconde partie de *Voyous*, question qui me travaille aussi depuis des années, et qui a trouvé l'une de ses expressions dans une discussion ou une conversation que nous avons entamée, Jacques et moi, à bâtons rompus, ici et là (ou plutôt je l'ai un peu harcelé, je crois, avec cette question qui ne cessait de me travailler et me travaille encore) depuis un colloque à Londres en mars 2000, en passant par Cerisy en juillet 2002, un colloque à New York en novembre 2002, le colloque de Coimbra sur la souveraineté un an plus tard, le petit texte presque télégraphique que j'avais écrit (en février 2004, je crois) pour les cahiers de l'Herne, jusqu'à notre dernière rencontre en juillet 2004, un séminaire à l'occasion du doctorat honoris causa que Jacques a reçu à Queen Mary, encore une fois à Londres.

Cette conversation a tourné autour de son emploi répété de la locution « digne de ce nom », que j'avais d'abord relevé, donc, à Londres en 2000. Sur le moment, Jacques était un peu étonné, et avouait ne s'être pas rendu compte de la fréquence de cet idiome dans ses textes récents. Il me semblait que l'usage de cette expression n'était pourtant pas quelconque ou indifférent, dès lors que dans ces textes il s'agissait si souvent de penser les conditions de toutes sortes de concepts « éthiques-et-politiques ». Qu'est-ce qu'une promesse digne de ce nom, un pardon digne de ce nom, une croyance ou une foi digne de ce nom ? Il se trouve dans tous ces cas – c'est du moins mon hypothèse – que le X digne de ce nom doit composer avec son contraire ou – mieux – avec sa propre impossibilité, selon la logique de la « possibilité nécessaire de ne pas » qui avait été développée dans les années 70. A chaque fois que l'idiome « digne de ce nom » surgissait, on se retrouvait dans ces parages paradoxaux où l'apparente dignité ou – pourquoi pas – l'apparente souveraineté

(car la *dignitas* est un prédicat de la souveraineté) de ces concepts était menacée par une impossibilité qui, selon moi, devait entraîner avec elle une certaine *indignité*, si bien que tout X digne du nom, et donc, pour formaliser, toute *dignité* digne de ce nom devait aussi être en quelque sorte indigne ou, pour le dire en anglais, « in dignity is indignity » ou « indignity is in dignity ». Ce qui, me semblait-il, devait avoir des conséquences non négligeables pour l'intelligence de tout ce qui chez Jacques, du début à la fin, donc, portait sur les concepts téléologiques, sur le motif de « l'Idée au sens kantien » ou l'idée régulatrice, et, à la limite (littéralement à la limite), ce quasi-slogan que j'ai toujours aimé, souvent essayé de comprendre et plutôt échoué à expliquer, à savoir « la différence infinie est finie ».

Je ne peux pas ici rentrer dans tout le détail de cette discussion. Pour ce qui est de l'idée au sens kantien, Jacques y revient une dernière fois dans *Voyous* pour à la fois prendre encore ses distances par rapport à elle (quant à son usage du concept ou expression « démocratie à venir ») et pour dire, « faute de mieux » qu'elle (l'Idée régulatrice, donc) « reste peut-être une ultime réserve. Ce dernier recours a beau risquer de devenir un alibi, il garde une dignité. [Pour ma part, j'aurais envie de dire que la dignité que « garde » cette Idée est la dignité de la dignité elle-même, ce qui donne sa dignité ou sa part de dignité à tout ce qui est dit être « digne du nom ».] Je ne jurerais pas de ne jamais y céder. » (*Voyous*, 122 ; cette phrase curieuse serait évidemment à rapprocher de tout ce qui dans ce même texte invoque « l'honneur de la raison », ou la « valeur de la raison » par exemple p. 169 : « La valeur de la raison, le désir de raison, la dignité de la raison, est-ce rationnel ? Cela relève-t-il encore, de part en part, de la raison ? ») Dans « La raison du plus fort (y a-t-il des Etats voyous ?) », vous vous souvenez, Jacques, en préparant et différant la « double question » qu'il se prépare à poser, en vient à affleurer directement cet idiome du digne du nom, toujours dans le contexte de la « démocratie à venir » :

Double question, donc. Elle fait retour, cette question revenante et torturante. Elle ne concerne pas seulement le titre que nous avons choisi pour cette décade, Marie-Louise Mallet et moi. « La démocratie à venir », ce fut une référence non dissimulée à une expression auprès de laquelle j'ai si souvent, dans cet étrange syntagme sans phrase, en trois mots, « démocratie à venir », depuis plus d'une décennie, cherché refuge en quelque sorte, comme si j'avais accordé la préférence à bien des indéterminations, à bien des équivoques. Comme si j'avais cédé à la vertu apophatique de quelque théologie négative qui ne dit pas son nom, au lieu de commencer par une définition rigoureuse de ce qu'est proprement et de ce que signifie présentement la « démocratie ». Cette défaillance serait perceptible là où je ne sais pas, et ne sais surtout pas si cela relève d'un savoir, ce que veut dire proprement et ce que serait présentement une démocratie digne de ce nom. Ni ce que veut dire « digne de ce nom », locution dont je me sers si souvent et qui appellera un jour, de ma part, une longue justification. (*Voyous*, 27-8)



Cette « longue justification » n'a jamais, que je sache, été tentée. Pourtant, peu après le colloque de Cerisy où ces phrases ont été prononcées, Jacques m'a envoyé une lettre qui accompagne la photocopie de quelques feuilles retrouvées où il avait inscrit des notes autour de cette question. Dans la lettre, il invoque « la question de ce qui est "digne du nom", locution dont je m'étonnais moi-même de la voir revenir si obstinément dans mes textes sans être vraiment thématifiée—ces modestes notes griffonnées témoignent de mon inquiétude à ce sujet et n'ont aucun autre intérêt, je le crains. Elles datent d'un voyage en avion il y a sans doute deux ans... »

Les notes elles-mêmes, difficiles à déchiffrer, ne constituent pas la « longue justification » invoquée à Cerisy. Il y a quand même des séquences fascinantes, par exemple ceci, si je déchiffre bien :

La religion, la foi  
 « digne de ce nom »  
 (que fait-il quand  
 régulièrement il dit  
 « digne de ce nom » ?)  
 consiste-t-il à recevoir  
 (à avoir déjà reçu)  
 le nom de Dieu (tout autre ?  
 très haut ?) ou bien à  
 l'inventer, le réinventer,  
 le donner à Dieu qui naît de recevoir  
 à son tour ce nom ?  
 Mais Dieu (un Dieu  
 « digne de ce nom »,  
 justement), n'est-ce  
 pas celui (celle) qui  
 donne et ne reçoit  
 pas les noms, surtout  
 pas le sien ?  
 Mais que veut dire  
 alors « digne de ce  
 nom », avant  
 l'alternative ci-dessus

Et plus loin :

digne de (par ex. de ce  
 nom), cela  
 ne signifie pas équivalent,  
 adéquat, proportionné etc. —  
 mais alors quoi ?

Est-ce que le concept de  
Valeur est + approprié ?  
 Je n'en suis pas sûr.  
 Le concept de valeur n'est  
 pas digne de la dignité  
 (Würde, dignitas)

Et pourtant, si j'ai choisi de terminer aujourd'hui sur ces notes, c'est en fait moins pour ce qui en elles pourrait aider à comprendre ces structures si difficiles que j'ai évoquées tout à l'heure, qui toutes impliquent une contamination originai- re de la dignité par l'indignité, donnant lieu à ce que j'aurais envie d'appeler une « demi-dignité », à comprendre comme lui comprend « demi-deuil », une façon de nommer une structure téléologique interrompue ou vouée à l'avance à l'interruption – moins pour cela, donc, et plus pour la façon dont ces notes commencent, et qui à première vue n'a rien à voir avec cette question de la dignité, la dignité du nom. Sur la photocopie qu'il m'a envoyée, Jacques a d'ailleurs ajouté les mots « Vous voyez comment ça commence !! ». Et effectivement ça commence ainsi : « Circonfession (suite) ? » Pour enchaîner avec une séquence mystérieuse qui nous intéresse ici au plus haut point :

Rien à dire, comme à 20 [ ? ] ans.  
 Soufi : il répétait  
 comme un dervich [*sic*]  
 tourneur. Il cherchait  
 la transe qui pourtant  
 déjà l'emportait. C'était  
 la transe déjà, il le  
 savait sans le savoir :  
 être à la merci de –

Je suis–un soufi soumis.  
 TON MERCI – TA MERCI  
 Laisse moi vivre.  
 Mon droit de vie  
 Est entre tes mains.  
 Tu es ma Grâce :  
 tu peux me porter le  
 coup de grâce ou me  
 gracier.  
 la grâce de ton coup.  
 Je suis à ta merci

Il y aurait donc un rapport plus ou moins secret entre la dignité du nom et le ou la merci. Il est à parier que ce rapport passe par le nom de Dieu, qui serait le nom même de ce qui est en jeu dans le « digne de ce nom » avant « l'alternative » entre recevoir le nom de Dieu et le lui donner, et qui est aussi sans doute à la racine du merci et de la merci. Or, d'après *Sauf le nom*, le nom de Dieu serait (du moins dans une certaine théologie négative) le nom même de ce qui précède toute alternative, de ce qui ne nomme *ni ceci ni cela*, ni autre chose encore, « le nom de cet effondrement sans fond, de cette désertification sans fin du langage » (*Sauf le nom*, 56). Le nom de Dieu donnerait une certaine vérité de tout nom qui n'est là que pour donner accès au référent qu'il nomme, mais du même coup, étant cet accès, assurant cet accès ou promettant cet accès, le suspend du même coup, comme une porte de sortie pourtant fermée, et ce, selon ce qu'il appelle un « axiome » : « Du fait qu'il n'y ait jamais que de la référence, une référence irréductible, on peut *aussi bien* conclure que le référent – tout sauf le nom – est ou n'est pas indispensable. Toute l'histoire de la théologie négative, je le parie, se joue dans ce bref et léger axiome. »<sup>1</sup> Ce serait peut-être cette suspension, cette désertification du langage, qui fait qu'à défaut de nommer je dois appeler et (ce serait mon hypothèse ici) en appelant, m'exposer à la merci de ce qu'on appelle, de celui ou de celle qu'on appelle, exemplairement Dieu. Car la dignité du nom en tant qu'elle comporte la nécessaire possibilité de l'absence de ce qu'il nomme, me condamne à l'indignité essentielle de celui que je ne peux désormais qu'appeler. Encore dans les notes :

–Je suis indigne. Point.  
 –Je suis indigne de ceci  
 ou de cela.  
 –Je suis indigne de toi  
 de pitié, de pardon.  
 (chercher étymologie)

–

Je ne peux pas parler  
 de X, seulement lui  
 parler. Le nom =  
 2<sup>e</sup> et non 3<sup>e</sup> personne.  
 Je peux seulement appeler.

<sup>1</sup> Cf. aussi « Comment ne pas parler: dénégations », in *Psyché : Invention de l'autre* (Paris : Galilée, 1987), 535-595 : « Voilà ce que nomme toujours le nom de Dieu, avant ou par-delà les autres noms : la trace de ce singulier événement qui aura rendu la parole possible avant même que celle-ci ne se retourne, pour y répondre, vers cette première ou dernière référence. [...] Le langage a commencé sans nous, en nous avant nous. C'est ce que la théologie appelle Dieu... » (p. 560-1).

« Chercher l'étymologie ». Un peu plus haut déjà:

« Digne » : « worthy »

« würdig »

(chercher l'étymo-  
logie – Grec ?)

Qu'est-ce que la  
dignité, avant  
et hors le nom ?

Je ne sais pas si Jacques a effectivement cherché cette étymologie grecque de la dignité. Le Littré ne remonte pas plus haut que le Latin *dignitatem* et *dignus*. Mais dans le *Oxford English Dictionary*, qui confirme cette étymologie latine, on trouve aussi un usage où « dignity » serait employée de façon « erronée ou fantasque » par le truchement du Grec *axioma*, qui dit effectivement l'honneur, la valeur ou la dignité, si bien que Sir Thomas Browne, au 17<sup>e</sup> siècle, dit « dignité » pour signifier justement « axiome ». A partir de cette chance ou cette grâce de la traduction, disons que la dignité est *axiomatique*. Et là on peut trouver confirmation dans le Littré si on y cherche « axiome » : « Terme grec signifiant proposition et dérivé du verbe grec penser, juger, de digne, de pousser, faire (voy. AGIR), le grec « digne » signifiant ce qui pousse, agit, ce qui a force, vertu, valeur. »<sup>2</sup>

L'axiome serait alors la force même de la dignité. Et vice versa. Cette force axiomatique de la dignité, l'axiome de cet axiome, serait justement cet « axiome d'impossibilité » dont parle la phrase que j'avais placée en exergue, axiome d'impossibilité qui affolerait la loi même. La loi de la loi serait cet affolement même, la transe, peut-être, l'impossibilité de sa possibilité, l'indignité de sa dignité, le sans-fin toujours fini de la différence infinie, le devoir sans dette et sans devoir de lire et d'inventer encore.

C'est sans merci, Dieu merci. Ici à la fin, donc, mais aussi bien avant de (re)commencer, à la merci de cette avance, je lui dis merci, merci d'avance, merci et re-merci.

Je vous remercie.

---

<sup>2</sup> Cela, Jacques le savait: cf. *Foi et savoir*, §47: « Un axiome affirme toujours, son nom l'indique, une valeur, un prix ; il confirme ou promet une évaluation qui doit rester intacte et donner lieu, comme toute valeur, à un acte de foi. »