

Jacques Derrida

Adieu

à Emmanuel Lévinas

Galilée

Adieu fut une allocution prononcée à la mort d'Emmanuel Lévinas le 27 décembre 1995, au cimetière de Pantin.

De telles paroles, si vite arrachées à la tristesse et à la nuit, nous n'aurions jamais osé les publier si l'initiative n'en avait été d'abord prise sous la forme d'un petit livre édité à Athènes (Éditions AGRA), en grec, par Vanghélis Bitsoris avec une généreuse et exigeante prévenance. Ses notes, que nous reproduisons ici, sont plus que des « notes du traducteur ». Nous le remercions de les avoir écrites, en premier lieu, puis traduites pour nous.

Le mot d'accueil fut, un an plus tard, le 7 décembre 1996, une conférence prononcée dans l'Amphithéâtre Richelieu de la Sorbonne, à l'ouverture d'un *Hommage à Emmanuel Lévinas*. Organisé par le Collège International de Philosophie, sous la responsabilité de Danielle Cohen-Lévinas, cette rencontre dura deux jours et se tint sous le titre « Visage et Sinaï ».

© 1997, ÉDITIONS GALILÉE, 9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-0485-9 ISSN 1242-8434

Jacques Derrida

Adieu

à Emmanuel Lévinas

Galilée

Depuis longtemps, si longtemps, je redoutais d'avoir à dire *Adieu* à Emmanuel Lévinas.

Je savais que ma voix tremblerait au moment de le faire, et surtout de le faire à voix haute, ici, devant lui, si près de lui, en prononçant ce mot d'adieu, ce mot « à-Dieu » que, d'une certaine façon, je tiens de lui, ce mot qu'il m'aura appris à penser ¹ ou à prononcer autrement.

À méditer ce qu'Emmanuel Lévinas a écrit du mot français « adieu », et que je rappellerai tout à l'heure, j'espère trouver une sorte d'encouragement à prendre ici la parole. Je voudrais le faire avec des mots nus, aussi enfantins et désarmés que ma peine.

À qui s'adresse-t-on en un tel moment ? Et au nom de qui s'autoriserait-on à le faire ? Souvent, ceux qui s'avancent alors pour parler, pour parler publiquement, interrompant ainsi le murmure animé, l'échange secret ou intime qui relie toujours, dans le for intérieur, à l'ami ou au maître

mort, souvent ceux qui se font alors entendre dans un cimetière en viennent à s'adresser *directement, tout droit*, à celui dont on dit qu'il n'est plus, qu'il n'est plus vivant, qu'il n'est plus là, qu'il ne répondra plus. Les larmes dans la voix, ils tutoient parfois l'autre qui garde le silence, ils l'interpellent sans détour et sans médiation, ils l'apostrophent, le saluent aussi ou se confient à lui. Ce n'est pas forcément une nécessité conventionnelle, pas toujours une facilité rhétorique de l'oraison. C'est plutôt pour traverser la parole, là où les mots nous manquent, et parce que tout langage qui reviendrait vers soi, vers nous, paraîtrait indécent, comme un discours réflexif qui ferait retour vers la communauté blessée, vers sa consolation ou son deuil, vers ce qu'on appelle de cette expression confuse et terrible le « travail du deuil ». Occupée d'elle-même, une telle parole risquerait en ce retour de se détourner de ce qui est ici notre loi — et la loi comme *droiture*: parler tout droit, s'adresser directement à l'autre, et parler *pour* l'autre qu'on aime et admire, avant de parler *de* lui. Lui dire « *adieu* », à lui, Emmanuel, et non seulement rappeler ce qu'il nous aura d'abord enseigné d'un certain Adieu.

Le mot de « *droiture* » aussi, j'ai commencé à l'entendre autrement et à l'apprendre quand il m'est venu d'Emmanuel Lévinas. Parmi tous les lieux où il dit la droiture, je pense d'abord à l'une de ses *Quatre lectures talmudiques* parce que

la droiture y nomme ce qui est, dit-il, « plus fort que la mort² ».

Mais gardons-nous aussi de chercher dans tout ce qu'on dit être « plus fort que la mort » un refuge ou un alibi, encore une consolation. Pour définir la droiture, Emmanuel Lévinas dit de la conscience, dans le « Texte du traité " Chabat " ³ », qu'elle est « l'urgence d'une destination, menant à autrui et non pas un éternel retour sur soi⁴ » ou encore « innocence sans naïveté, une droiture sans niaiserie, droiture absolue qui est aussi critique absolue de soi, lue dans les yeux de celui qui est le terme de cette droiture et dont le regard me met en question. Mouvement vers l'autre qui ne revient pas à son point d'origine comme y revient le divertissement incapable de transcendance. Mouvement par-delà le souci et plus fort que la mort. Droiture qui s'appelle *Temimouth*, essence de Jacob⁵ ».

La même méditation mettait en œuvre, comme toujours mais comme chaque fois de façon singulière, tous les grands thèmes auxquels la pensée d'Emmanuel Lévinas nous a éveillés, celui de la responsabilité d'abord, mais d'une responsabilité « illimitée⁶ » qui déborde et précède ma liberté, celle d'un « oui inconditionné⁷ », dit ce texte, d'un « *oui* plus ancien que la spontanéité naïve⁸ », un *oui* qui s'accorde avec cette droiture qui est « fidélité originelle à l'égard d'une alliance irrésiliable⁹ ». Et les derniers mots de cette Leçon reviennent à la mort¹⁰, certes,

mais pour ne pas lui laisser le dernier mot, justement, ni le premier. Ils nous rappellent un motif constant de ce qui fut, certes, une immense et une incessante méditation de la mort, mais sur un chemin qui se prenait à contrepied de la tradition philosophique, de Platon à Heidegger. Ailleurs, avant de dire ce que doit être l'à-Dieu, un autre écrit dit la « droiture extrême du visage du prochain » comme « droiture d'une exposition à la mort, sans défense " ».

Je ne peux pas et je ne voudrais pas même tenter de mesurer ici quelques mots à l'*œuvre* d'Emmanuel Lévinas. On n'en voit même plus les bords tant elle est grande. Et il faudrait commencer par réapprendre de lui et de *Totalité et Infini*, par exemple, à penser ce qu'est une « œuvre¹² » - et la fécondité¹³. Puis on peut prévoir avec confiance que des siècles de lecture s'y emploieront. Déjà, bien au-delà de la France et de l'Europe, nous en avons mille signes tous les jours, à travers tant d'ouvrages en tant de langues, tant de traductions, tant de cours et de séminaires, tant de colloques, etc., le retentissement de cette pensée aura changé le cours de la réflexion philosophique de notre temps, et de la réflexion *sur* la philosophie, sur ce qui l'ordonne à l'éthique, à une autre pensée de l'éthique, de la responsabilité, de la justice, de l'État, etc., à une autre pensée de l'autre, à une pensée plus neuve que tant de nouveautés parce qu'elle s'ordonne à l'antériorité absolue du visage d'autrui.

Oui, l'éthique avant et au-delà de l'ontologie, de l'État ou de la politique, mais l'éthique aussi au-delà de l'éthique. Un jour, rue Michel-Ange, au cours de l'une de ces conversations dont la mémoire m'est si chère, l'une de ces conversations illuminées par l'éclat de sa pensée, la bonté de son sourire, l'humour gracieux de ses ellipses, il me dit: « Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout du compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint. » Et je pensai alors à une singulière séparation, l'unique séparation de ce voile donné, ordonné par Dieu, ce voile que Moïse devait confier à un inventeur ou à un artiste plutôt qu'à un brodeur, et qui, dans le sanctuaire, *séparerait* encore du saint des saints¹⁴, comme je pensai aussi à ce que d'autres *Leçons talmudiques* aiguïssent de la distinction nécessaire entre la sacralité et la sainteté, c'est-à-dire la sainteté de l'autre, la sainteté de la personne dont Emmanuel Lévinas disait ailleurs qu'elle est « plus sainte qu'une terre, même quand la terre est Terre Sainte. À côté d'une personne offensée, cette terre — sainte et promise - n'est que nudité et désert, un amas de bois et de pierres¹⁵ ».

Cette méditation de l'éthique, de la transcendance du saint au regard du sacré, c'est-à-dire du paganisme *des* racines et de l'idolâtrie du lieu, fut indissociable, on le sait, d'une réflexion incessante sur le destin et la pensée d'Israël, hier,

aujourd'hui et demain, non seulement à travers les héritages, ré-interrogés et ré-affirmés, de la tradition biblique et talmudique mais de la terrifiante mémoire de notre temps. Cette mémoire dicte, de près ou de loin, chacune de ces phrases, même s'il a pu arriver à Lévinas de protester contre certains abus auto-justificatifs auxquels pouvaient parfois céder cette mémoire et la référence à l'holocauste.

Mais renonçant aux commentaires et aux questions, je voudrais seulement rendre grâce à celui dont la pensée, l'amitié, la confiance, la « bonté » (et je donne à ce mot de « bonté » toute la portée que lui confèrent les dernières pages de *Totalité et Infini*¹⁶) auront été pour moi, comme pour tant d'autres, une source vivante, si vivante, si constante, que je n'arrive pas à penser ce qui lui arrive ou m'arrive aujourd'hui, à savoir l'interruption, une certaine non-réponse dans une réponse qui n'en finira jamais pour moi, tant que je vivrai.

La non-réponse: vous savez sans doute que dans son admirable Cours de 1975-76 (il y a juste vingt ans) sur *La mort et le temps*¹⁷, là où il définit la mort comme patience du temps¹⁸, et où il s'engage dans une grande et noble explication critique avec Platon autant qu'avec Hegel et surtout Heidegger, Emmanuel Lévinas définit à plusieurs reprises la mort, la mort que « nous rencontrons » « dans le visage d'autrui¹⁹ », comme *non-réponse*²⁰; « elle est le sans-

réponse²¹ », dit-il. Ailleurs: « Il y a là une fin qui a toujours l'ambiguïté d'un départ sans retour, d'un décès, mais aussi d'un scandale (" est-il possible qu'il soit mort ? ") de non-réponse et de ma responsabilité²². »

La mort: non pas d'abord l'anéantissement, le non-être ou le néant, mais une certaine expérience, pour le survivant, du « sans-réponse ». Déjà *Totalité et Infini* remettait en question l'interprétation traditionnelle, « philosophique et religieuse », de la mort soit comme « passage au néant », soit comme « passage à une existence autre²³ ». Identifier la mort au néant, c'est ce que voudrait faire le meurtrier, Caïn par exemple, qui, dit Emmanuel Lévinas, « devait posséder de la mort ce savoir-là »²⁴. Mais même ce néant se présente alors comme « une sorte d'impossibilité » ou plus précisément une interdiction²⁵. Le visage d'autrui m'interdit de tuer, il me dit « tu ne tueras point²⁶ » même si cette possibilité reste supposée par l'interdit qui la rend impossible. Cette question sans réponse, cette question du sans-réponse serait donc in-dérivable, primordiale, comme l'interdit de tuer, plus originaire que l'alternative du « Être ou ne pas être²⁷ » qui n'est donc pas la première ou la dernière question. « Être ou ne pas être », conclut un autre essai, « ce n'est probablement pas là la question par excellence²⁸ ».

J'en retiens aujourd'hui que notre tristesse infinie devrait se garder de tout ce qui, dans le

deuil, se tournerait vers le néant, c'est-à-dire ce qui lie encore, fût-ce potentiellement, la culpabilité au meurtre. Lévinas parle bien de la culpabilité du survivant, mais c'est une culpabilité sans faute et sans dette, en vérité une *responsabilité confiée*, et confiée dans un moment d'émotion sans équivalent, au moment où la mort reste l'exception absolue²⁹. Pour dire cette émotion sans précédent, celle que je ressens ici et partage avec vous, celle que la pudeur nous interdit d'exhiber, pour préciser sans confiance ni exhibition personnelle en quoi cette émotion singulière tient à la responsabilité confiée, confiée en héritage, permettez-moi de laisser encore la parole à Emmanuel Lévinas dont j'aimerais tant entendre aujourd'hui la voix quand elle dit la « mort de l'autre » comme « la mort première », là où « je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel³⁰ » ou encore ceci, dans le Cours de 1975-1976:

La mort de quelqu'un n'est pas, malgré tout ce qui en semblait à première vue, une facticité empirique (mort comme fait empirique dont seule l'induction pourrait suggérer l'universalité); elle ne s'épuise pas dans cet apparaître.

Quelqu'un qui s'exprime dans la nudité - le visage - est un au point d'en appeler à moi, de se placer sous ma responsabilité: d'ores et déjà, j'ai à répondre de lui. Tous les gestes d'autrui étaient des signes à moi adressés. Pour reprendre la gradation dessinée plus haut: se montrer, s'exprimer,

s'associer, *m'être confié*. Autrui qui s'exprime m'est confié (et il n'y a pas de dette à l'égard d'autrui - car le dû est impayable: on n'est jamais quitte). [Plus loin il sera question d'un « devoir au-delà de toute dette » pour le moi qui n'est ce qu'il est, singulier et identifiable, que par l'impossibilité de se faire remplacer là où pourtant la « responsabilité pour autrui », la « responsabilité d'otage » est une expérience de la substitution" et du sacrifice]. Autrui m'individue dans la responsabilité que j'ai de lui. La mort d'autrui qui meurt m'affecte dans mon identité même de moi responsable [...] faite d'indicible responsabilité. C'est cela, mon affection par la mort d'autrui, ma relation avec sa mort. Elle est, dans ma relation, ma déférence à quelqu'un qui ne répond plus, déjà une culpabilité - une culpabilité de survivant³².

Et plus loin:

Le rapport à la mort dans son exception — et, quelle que soit sa signification par rapport à l'être et au néant, elle est une exception - qui confère à la mort sa profondeur n'est ni voir ni même visée (ni voir l'être comme chez Platon ni viser le néant comme chez Heidegger), rapport purement émotionnel, émouvant d'une émotion qui n'est pas faite de la répercussion, sur notre sensibilité et notre intellect, d'un savoir préalable. C'est une émotion, un mouvement, une inquiétude dans l'*inconnu*³³.

Inconnu est souligné. « Inconnu » ne dit pas la limite négative d'une connaissance. Ce non-savoir est l'élément de l'amitié ou de l'hospitalité pour la transcendance de l'étranger, la distance infinie de l'autre. « Inconnu » est le mot que Maurice Blanchot choisit pour intituler un essai, « Connaissance de l'inconnu³⁴ », qu'il consacra à celui qui fut, depuis leur rencontre à Strasbourg, dès 1923, l'ami, l'amitié même de l'ami.

Pour beaucoup d'entre nous sans doute, pour moi sûrement, la fidélité absolue, l'exemplaire amitié de pensée, *l'amitié* entre Maurice Blanchot et Emmanuel Lévinas fut une grâce; elle reste comme une bénédiction de ce temps, et pour plus d'une raison la chance que bénissent aussi ceux qui ont eu l'insigne privilège d'être l'ami de l'un et de l'autre. Pour entendre encore aujourd'hui ici-même Blanchot parler pour Lévinas, et avec Lévinas, comme cela m'arriva en leur compagnie un jour heureux de 1968, je citerai quelques lignes. Après avoir nommé ce qui depuis l'autre nous ravit, après avoir parlé d'un certain « rapt³⁵ » (ce mot dont se sert souvent Lévinas pour parler de la mort³⁶), Blanchot dit:

Mais il ne faut pas désespérer de la philosophie. Par le livre d'Emmanuel Lévinas [*Totalité et Infini*] où il me semble qu'elle n'a jamais parlé, en notre temps, d'une manière plus grave, remettant en cause, comme il faut, nos façons de penser

et jusqu'à notre facile révérence de l'ontologie, nous sommes appelés à devenir responsables de ce qu'elle est essentiellement, en accueillant, dans tout l'éclat et l'exigence infinie qui lui sont propres, précisément l'idée de l'Autre, c'est-à-dire la relation avec autrui. Il y a là comme un nouveau départ de la philosophie et un saut qu'elle et nous-mêmes serions exhortés à accomplir³⁷.

Si le rapport à l'autre suppose une séparation infinie, une interruption infinie où paraît le visage, qu'arrive-t-il, où et à qui cela arrive-t-il quand une autre interruption vient à la mort creuser encore d'infini cette séparation première, interruption déchirante au cœur de l'interruption même ? Je ne peux nommer l'interruption sans me rappeler, comme certains d'entre vous sans doute, cette angoisse de l'interruption que je sentais chez Emmanuel Lévinas quand, au téléphone par exemple, il semblait à chaque instant appréhender la coupure et le silence ou la disparition, le « sans-réponse » de l'autre qu'il rappelait aussitôt et rattrapait d'un « allô, allô » entre chaque phrase et parfois au milieu même de la phrase.

Que se passe-t-il donc quand se tait un grand penseur qu'on a connu vivant, qu'on a lu, et relu, entendu aussi, dont on attendait encore une réponse, comme si elle devait nous aider non seulement à penser autrement mais même à lire ce que nous avons cru déjà lire sous sa signature,

et qui tenait tout en réserve, et tellement plus que ce qu'on croyait y avoir déjà reconnu ?

C'est là une expérience dont j'ai déjà appris qu'elle resterait pour moi interminable avec Emmanuel Lévinas, comme avec ces pensées qui sont des sources, à savoir que je ne cesserai de commencer, de re-commencer à penser avec elles depuis le nouveau commencement qu'elles me donnent — et je commencerai encore et encore à les redécouvrir sur n'importe quel sujet. Chaque fois que je lis ou relis Emmanuel Lévinas, je suis ébloui de gratitude et d'admiration, ébloui par cette nécessité, qui n'est pas une contrainte mais une force très douce qui oblige et qui oblige non pas à courber autrement l'espace de la pensée dans son respect de l'autre, mais à se rendre à cette autre courbure hétéronomique³⁸ qui nous rapporte au tout autre (c'est-à-dire à la justice, dit-il, quelque part, dans une puissante et formidable ellipse: le rapport à l'autre, dit-il, c'est-à-dire la justice³⁹), selon la loi qui appelle donc à se rendre à l'autre préséance infinie du tout autre.

Elle sera venue, comme cet appel, déranger, discrètement mais irréversiblement, les pensées les plus fortes et les plus assurées de cette fin de millénaire, à commencer par celles de Husserl ou de Heidegger que Lévinas avait d'ailleurs introduites en France il y a plus de 65 ans ! Car ce pays dont il aime l'hospitalité (et *Totalité et Infini* démontre que non seulement « l'essence

du langage est bonté » mais encore que « l'essence du langage est amitié et hospitalité⁴⁰ »), cette France hospitalière lui doit, entre tant et tant d'autres choses, entre tant et tant d'autres rayonnements, au moins deux événements irruptifs de la pensée, deux actes inauguraux dont il est difficile de prendre la mesure aujourd'hui tant ils se sont incorporés à l'élément même de notre culture philosophique après en avoir transformé le paysage.

Ce fut d'abord, pour le dire trop vite, la première ouverture, dès 1930, à travers des traductions et des lectures interprétatives, à la phénoménologie husserlienne qui irrigua et féconda à son tour tant de courants philosophiques français, puis, et en vérité simultanément, à la pensée heideggerienne qui ne compta pas moins dans la généalogie de tant de philosophes, de professeurs et d'étudiants français. Husserl et Heidegger en même temps, dès 1930.

J'ai voulu hier soir relire quelques pages de ce livre prodigieux⁴¹ qui fut pour moi, comme pour beaucoup d'autres avant moi, le premier et le meilleur guide. J'y ai relevé des phrases qui font date et permettent de mesurer le chemin qu'il nous aura aidés à franchir. En 1930, un jeune homme de 23 ans disait dans la préface que je relisais, en souriant, en lui souriant: « Le fait qu'en France la phénoménologie n'est pas encore une doctrine connue de tout le monde, nous a beaucoup embarrassé dans la composition de ce

livre⁴². » Ou encore, parlant de « la philosophie si puissante et si originale de M. Heidegger⁴³ » « dont on reconnaîtra souvent l'influence sur ce livre⁴⁴ », le même livre rappelle aussi que, je cite, « le problème que se pose ici la phénoménologie transcendante s'oriente vers un problème ontologique, dans le sens très spécial que Heidegger donne à ce terme⁴⁵ ».

Le deuxième événement, la seconde secousse philosophique, je dirai même l'heureux traumatisme que nous lui devons (en un sens du mot « traumatisme » qu'il aimait à rappeler, le « traumatisme de l'autre⁴⁶ » qui vient d'autrui), c'est que, lisant en profondeur et réinterprétant les penseurs que je viens de nommer, mais aussi tant d'autres, et des philosophes, Descartes, et Kant et Kierkegaard, et des écrivains, Dostoïevski, Kafka, Proust, etc., tout en dispensant sa parole à travers ses publications, son enseignement et ses conférences (à l'École normale israélite orientale, au Collège philosophique, aux Universités de Poitiers, de Nanterre, à la Sorbonne), Emmanuel Lévinas déplaçait lentement, mais pour les plier à une inflexible et simple exigence, l'axe, la trajectoire ou l'ordre même de la phénoménologie ou de l'ontologie qu'il avait introduites dès 1930 en France. Il bouleversa ainsi une fois de plus le paysage sans paysage de la pensée; il le fit dignement, sans polémiquer, à la fois de l'intérieur, fidèlement, et de très loin, depuis l'attestation d'un tout autre lieu. Et je crois que ce

qui s'est produit là, dans cette deuxième navigation, dans ce deuxième temps qui reconduit bien plus haut que le premier, c'est une mutation discrète mais irréversible, l'une de ces puissantes, singulières, rares provocations qui, dans l'histoire, depuis plus de deux mille ans, auront inégalement marqué l'espace et le corps de ce qui est plus ou moins, autre chose en tout cas qu'un simple dialogue entre la pensée juive et ses autres, les philosophies d'ascendance grecque ou, dans la tradition d'un certain « me voici ^{4?} », les autres monothéismes abramiques. Cela est passé, cette mutation, cela s'est passé *par lui*, par Emmanuel Lévinas, qui avait de cette immense responsabilité une conscience, je crois, à la fois claire, confiante, calme et modeste, comme celle d'un prophète.

L'un des indices de cette onde de choc historique, c'est l'influence de cette pensée bien au-delà de la philosophie, bien au-delà aussi de la pensée juive, dans les milieux de la théologie chrétienne par exemple. Permettez-moi d'évoquer le jour où, lors d'un Congrès des Intellectuels Juifs, au moment où nous écoutions tous deux une conférence d'André Neher, Emmanuel Lévinas me dit en *a parte*, avec la douce ironie qui nous est familière: « Voyez-vous, lui c'est le Juif protestant, moi je suis le catholique », boutade qui mériterait une longue et sérieuse réflexion.

Ce qui s'est sans doute passé là, par lui, grâce

à lui, nous n'avons pas seulement eu la chance de le recevoir, vivants, de lui vivant, comme une responsabilité confiée de vivant à vivant, mais nous avons aussi celle de le lui devoir d'une dette légère et innocente. Un jour, à propos de sa recherche sur la mort et de ce qu'elle devait à Heidegger au moment même où elle se séparait de lui, Lévinas écrivit: « Elle se différencie donc de la pensée de Heidegger, et ce quelle que soit la dette de tout chercheur contemporain par rapport à Heidegger - dette qu'il lui doit souvent à regret⁴⁸. » Eh bien, la chance de notre dette à l'égard de Lévinas, c'est que nous pouvons, nous, l'assumer et l'affirmer, grâce à lui, sans regret, dans une joyeuse innocence de l'admiration. Elle est de l'ordre de ce *oui* inconditionnel dont je parlais tout à l'heure et auquel elle répond « oui ». Le regret, mon regret, c'est de ne pas le lui avoir assez dit, pas assez bien montré tout au long de ces trente années au cours desquelles, dans la pudeur des silences, à travers des entretiens brefs ou discrets, des écrits trop indirects ou réservés, nous nous sommes souvent adressé ce que je n'appellerai ni des questions ni des réponses, mais peut-être, pour me servir d'un autre de ses mots, cette sorte de « question, prière », une question-prière dont il dit qu'elle serait encore antérieure au dialogue⁴⁹.

Cette question-prière qui me tournait vers lui, elle participait peut-être déjà de cette expérience de l'à-Dieu par laquelle je commençai tout à

l'heure. Le salut de l'à-Dieu ne signifie pas la fin. « Là-Dieu n'est pas une finalité », dit-il en récusant cette « alternative de l'être et du néant » qui « n'est pas l'ultime ». L'à-Dieu salue l'autre au-delà de l'être, dans ce « que signifie, au-delà de l'être, le mot gloire⁵⁰ ». « L'à-Dieu n'est pas un processus de l'être: dans l'appel, je suis renvoyé à l'autre homme par qui cet appel signifie, au prochain pour qui j'ai à craindre⁵¹. »

Mais j'ai dit que je ne voulais pas seulement rappeler ce qu'il nous a confié de l'à-Dieu, mais d'abord lui dire *adieu*, l'appeler par son nom, appeler son nom, son prénom, tel qu'il s'appelle au moment où, s'il ne répond plus, c'est aussi qu'il répond en nous, au fond de notre cœur, en nous mais avant nous, en nous devant nous — en nous appelant, en nous rappelant: « à-Dieu ».

Adieu, Emmanuel.

NOTES

Notes établies par Vanghélis Bitsoris dans sa traduction grecque de *Adieu* aux Éditions AGRA (1996).

1. Cf. J. Derrida, «Donner la mort» (*L'Éthique du don*, Éd. Métailié - Transition, Paris, 1992, p. 50-51): « Je suppose *qu'adieu* peut signifier au moins trois choses: 1. Le salut ou la bénédiction donnée (avant tout langage constatif, " adieu " peut aussi bien signifier " bonjour ", " je te vois ", " je vois que tu es là ", je te parle avant de te dire quoi que ce soit d'autre — et en français il arrive dans certains lieux qu'on se dise *adieu* au moment de la rencontre et non de la séparation). 2. Le salut ou la bénédiction donnée au moment de se séparer, et de se quitter, parfois pour toujours (et on ne peut jamais l'exclure): sans retour ici-bas, au moment de la mort. 3. L'à-dieu, le pour Dieu ou le devant Dieu avant tout et en tout rapport à l'autre, en tout autre adieu. Tout rapport à l'autre serait, avant et après tout, un adieu. »

2. E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Éd. de Minuit, Paris, 1968, p. 105.

3. Il s'agit de la « Deuxième leçon » des *Quatre lectures talmudiques*.

4. *Ibid.*, p. 105.

5. *Ibid.*, p. 105.

6. Voir par exemple *ibid.*, p. 108: « Certes, ma responsabilité pour tous peut se manifester aussi en se limitant: le moi peut être appelé au nom de cette responsabilité illimitée à se soucier aussi de soi. »

7. « N'avons-nous pas commis l'imprudence d'affirmer que le premier mot, celui qui rend possibles tous les autres et jusqu'au non de la négativité et à l' " entre-les-deux " qu'est " la tentation de la tentation ", est un oui inconditionné ? » *ibid.*, p. 106.

8. *Ibid.*, p. 106.

9. *Ibid.*, p. 107.

10. Voir *ibid.*, p. 109.

11. E. Lévinas, « La mauvaise conscience et l'inexorable », in *Exercices de la patience*, n° 2, hiver 1981, p. 111-112.

12. Voir par exemple E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1980, p. 149-153. Dans « La Trace de l'autre » (1963) Lévinas définit ainsi l'Œuvre: « L'Œuvre pensée radicalement est en effet un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ. L'Œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du Même qui dans l'Œuvre va vers l'Autre. Elle exige par conséquent une *ingratitude* de l'Autre. La gratitude serait précisément le *retour* du mouvement à son origine », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Vrin, Paris, 1967, p. 191. Cf. aussi J. Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Éd. Jean-Michel Place, Paris, 1980 p. 48-53.

13. Voir par exemple *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 244-

247 et surtout p. 245 où Lévinas met en rapport la fécondité et l'œuvre.

14. *Exode*, 26, 31 : « Fais un écran, indigo, pourpre, écarlate de cochenille, / lin torsadé, fait par un tisserand; [...] / L'écran séparera pour vous / entre le sanctuaire et le sanctuaire des sanctuaires », trad. André Chouraqui, Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1985, p. 164. L'ouverture de la tente était protégée par un « rideau » (*epispastron*, selon la traduction grecque de la Septante), tandis qu'à l'intérieur de la tente l'« écran » (*katapétasma*) d'un voile sépare « le saint et le saint des saints » (*to hagion kai to hagion tôn hagiôn*).

15. Cf. la préface de Lévinas au livre de Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Éd. Vrin, Paris, 1986, p. 12-13.

16. Voir *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 281-283.

17. Il s'agit de l'un des deux cours de Lévinas à l'Université de la Sorbonne (Paris-IV) durant l'année 1975/1976, qui a été publié pour la première fois en 1991 sous le titre « La mort et le temps » dans le tome *Emmanuel Lévinas* (Cahiers de l'Herne, n° 60, p. 21-75), puis en 1993 (avec l'autre cours de la même année: « Dieu et l'onto-théo-logie ») dans l'œuvre *Dieu, la mort et le temps* (Éd. Grasset, Paris).

18. « Dans la durée du temps, dont la signification ne doit peut-être pas se référer au couple être-néant comme référence ultime du sensé, de tout sensé et de tout pensé, de tout l'humain, la mort est un point dont le temps tient toute sa patience, cette attente se refusant à son intentionnalité d'attente - " patience et longueur de temps ", dit le proverbe, patience comme emphase de la passivité. D'où la direction de ce cours; la mort comme patience du temps », *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 16.

19. Voir *ibid.*, p. 122: « Nous rencontrons la mort dans le visage d'autrui. »

20. Cf. *ibid.*, p. 17: « La mort est la disparition, dans

les êtres, de ces mouvements expressifs qui les faisaient apparaître comme vivants — ces mouvements qui sont toujours des *réponses*. La mort va toucher avant tout cette autonomie ou cette expressivité des mouvements qui va jusqu'à couvrir quelqu'un dans son visage. La mort est le *sans-réponse*.»

21. Cf. *ibid.*, p. 20: « La mort est écart irrémédiable: les mouvements biologiques perdent toute dépendance à l'égard de la signification, de l'expression. La mort est décomposition; elle est le sans-réponse. »

22. *Ibid.*, p. 47.

23. « La mort s'interprète dans toute la tradition philosophique et religieuse soit comme passage au néant, soit comme passage à une existence autre, se prolongeant dans un nouveau décor », *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 208.

24. Voir *ibid.*, p. 209: « Nous l'abordons [la mort] comme néant d'une façon plus profonde et en quelque manière *a priori*, dans la passion du meurtre. L'intentionnalité spontanée de cette passion vise l'anéantissement. Caïn, quand il tuait Abel, devait posséder de la mort ce savoir-là. L'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre dans le meurtre. »

25. Voir *ibid.*, p. 209: « L'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre dans le meurtre. Mais ce néant s'y présente, à la fois, comme une sorte d'impossibilité. En effet en dehors de ma conscience morale, Autrui ne saurait se présenter comme Autrui et son visage exprime mon impossibilité morale d'anéantir. Interdiction qui n'équivaut certes pas à l'impossibilité pure et simple et qui suppose même la possibilité qu'elle interdit précisément; mais, en réalité, l'interdiction se loge déjà dans cette possibilité même, au lieu de la supposer; elle ne s'y ajoute pas après-coup, mais me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre et me regarde comme l'œil qui dans la tombe regardera Caïn. »

26. Cf. *Dieu, la mort et le temps, op. cit.*, p. 123:

« Faire ressortir la question que la mort soulève dans la proximité du prochain, question qui, paradoxalement, est ma responsabilité pour sa mort. La mort ouvre au visage d'Autrui, lequel est expression du commandement " Tu ne tueras point " ».

27. Cf. *ibid.*, p. 23: « La mort est à la fois guérison et impuissance; ambiguïté qui indique peut-être une autre dimension de sens que celle où la mort est pensée dans l'alternative être/ne-pas-être. Ambiguïté: énigme. »

28. Voir « La mauvaise conscience et l'inexorable », in *Exercices de la patience, op. cit.*, p. 113.

29. Lévinas définit la mort comme « ex-ception » de la manière suivante: « La relation avec la mort d'autrui n'est pas un *savoir* sur la mort d'autrui ni l'expérience de cette mort dans sa façon même d'anéantir l'être (si, comme on le pense communément, l'événement de cette mort se réduit à cet anéantissement). Il n'y a pas de savoir de cette relation ex-ceptionnelle (ex-ception: saisir et mettre hors de la série) », *Dieu, la mort et le temps, op. cit.*, p. 25.

30. Voir *ibid.*, p. 54: « C'est de la mort de l'autre que je suis responsable au point de m'inclure dans la mort. Ce qui se montre peut-être dans une proposition plus acceptable: " Je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel. " La mort de l'autre, c'est là la mort première. »

31. Cf. *ibid.*, p. 199: « Cette responsabilité pour autrui est structurée comme l'un-pour-l'autre, jusqu'à l'un *otage* de l'autre, otage dans son identité même d'appelé irremplaçable, avant tout retour sur soi. Pour l'autre en guise de soi-même, jusqu'à la *substitution* à autrui. »

32. *Ibid.*, p. 21.

33. *Ibid.*, p. 25-26.

34. Il s'agit du texte « Connaissance de l'inconnu » qui a été publié pour la première fois dans la revue *Nouvelle revue française*, n° 108, 1961, p. 1081-1095. Il est reparu

en 1969 dans *L'Entretien infini* (Éd. Gallimard, Paris, p. 70-83).

35. Voir *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 72: «- [...] J'ajouterai que si avec cet inconnaissable nous pouvons avoir commerce, c'est précisément dans la peur, ou dans l'angoisse, ou dans un de ces mouvements extatiques, récusés par vous comme non philosophiques: là, nous avons quelque pressentiment de l'Autre; il nous saisit, nous ébranle, nous ravit, nous enlevant à nous-mêmes. - Mais précisément pour nous changer en l'Autre. Si, dans la connaissance, fût-elle dialectique et par tous les intermédiaires que l'on voudra, il y a appropriation de l'objet par le sujet, et de l'autre par le même, et donc finalement réduction de l'inconnu au déjà connu, dans le rapt de l'effroi il y a quelque chose de pis, car c'est le moi qui se perd et le même qui s'altère, transformé honteusement en l'autre que moi. »

36. Cf. *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 134: « C'est ma mortalité, ma condamnation à mort, mon temps à l'article de la mort, ma mort qui n'est pas possibilité de l'impossibilité mais pur rapt, qui constituent cette absurdité qui rend possible la gratuité de ma responsabilité pour autrui. »

37. *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 73-74.

38. Cf. *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 59-60: «Autrui me mesure d'un regard incomparable à celui par lequel je le découvre. La dimension de *hauteur* où se place Autrui, est comme la courbure première de l'être à laquelle tient le privilège d'Autrui, le dénivèlement de la transcendance. Autrui est métaphysique. [...] Le rapport avec Autrui ne se mue pas, comme la connaissance, en jouissance et possession, en liberté. Autrui s'impose comme une exigence qui domine cette liberté et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi. [...] La présence d'Autrui — hétéronomie privilégiée — ne heurte pas la liberté, mais l'investit. »

39. Cf. *ibid.*, p. 62: «Accueil d'autrui — le terme exprime une simultanéité d'activité et de passivité - qui place la relation avec l'autre en dehors des dichotomies valables pour les choses: de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, de l'activité et de la passivité. Mais nous voulons aussi montrer comment en partant du savoir identifié avec la thématization, la vérité de ce savoir ramène à la relation avec autrui - c'est-à-dire à la justice. »

40. *Ibid.*, p. 282: « Poser l'être comme Désir et comme bonté, ce n'est pas isoler au préalable un moi qui tendrait ensuite vers un au-delà. C'est affirmer que se saisir de l'intérieur — se produire comme moi - c'est se saisir par le même geste qui se tourne déjà vers l'extérieur pour extra-verser et manifester — pour répondre de ce qu'il saisit - pour exprimer; que la prise de conscience est déjà langage; que l'essence du langage est bonté, ou encore, que l'essence du langage est amitié et hospitalité. »

41. Référence à l'œuvre *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, doctorat de troisième cycle soutenu et publié en 1930.

42. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Éd. Vrin, Paris, 1930, p. 7.

43. *Ibid.*, p. 15.

44. *Ibid.*, p. 14.

45. *Ibid.*, p. 15.

46. Cf. par exemple *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 133: « Dès lors, le traumatisme de l'autre ne vient-il pas d'autrui ? »

47. Tout d'abord, on serait tenté de soutenir qu'une grande partie du texte de Derrida « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » (*in Textes pour Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 21-60) peut être considérée, d'une certaine manière, comme un vaste commentaire de cette expression, à la fois en relation avec l'emploi et l'interprétation lévinassienne de l'expression et avec la perspective critique propre à Derrida. Lévinas, quant à lui, dans

une note de son livre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Martinus Nijhoff, La Haye, 1978, p. 186) renvoie explicitement à *Isaïe*, 6, 8: « J'entends la voix d'Adonaï disant: " Qui enverrai-je ? / Qui ira pour nous ? " Je dis: " Me voici ! Envoie-moi ! " » (trad. André Chouraqui). Nous précisons que dans la Septante l'équivalent grec de la phrase hébraïque *hineni* est: « *idou egô* » (traduction mot à mot: « voici moi »), où le pronom personnel est au nominatif. Le sens du pronom *je* à l'accusatif par rapport à la responsabilité pour autrui est explicité par Lévinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*op. cit.*, p. 180-181): « Le sujet dans la responsabilité s'aliène dans le tréfonds de son identité d'une aliénation qui ne vide pas le Même de son identité, mais l'y astreint, d'une assignation irrécusable, s'y astreint comme personne où personne ne saurait le remplacer. L'unicité, hors concept, psychisme comme grain de folie, le psychisme déjà psychose, non pas un Moi, mais moi sous assignation. Assignation à identité pour la réponse de la responsabilité dans l'impossibilité de se faire remplacer sans carence. À ce commandement tendu sans relâche, ne peut répondre que " me voici " où le pronom " je " est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade, identique. Me voici — dire de l'inspiration qui n'est ni le don de belles paroles, ni de chants. Astriction au *donner*, aux mains pleines et, par conséquent, à la corporéité. »

48. *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 16.

49. *Cf. ibid.*, p. 134: « Cette question - question de la mort — est à elle-même sa propre réponse: c'est ma responsabilité pour la mort de l'autre. Le passage au plan éthique est ce qui constitue la réponse à cette question. La version du Même vers l'Infini qui n'est ni visée ni vision, c'est la *question*, question qui est aussi réponse, mais nullement dialogue de l'âme avec elle-même. Question, prière — n'est-elle pas d'avant le dialogue ? »

50. Voir « La mauvaise conscience et l'inexorable », in *Exercices de la patience, op. cit.*, p. 112-113: « L'Infini ne saurait signifier pour une pensée qui va à terme et l'à-Dieu n'est pas une finalité. C'est, peut-être, cette irréductibilité de l'à-Dieu ou de la crainte de Dieu à l'eschatologique par laquelle s'interrompt, dans l'humain, la conscience qui allait à l'être dans sa persévérance ontologique ou à la mort qu'elle prend pour la pensée ultime, que signifie, au-delà de l'être, le mot gloire. L'alternative de l'être et du néant n'est pas l'ultime. »

51. *Ibid.*, p. 113.