



Penser un monde par-delà les frontières : Derrida et Tirumular, essai de philosophie comparative

Nishant Alphonse Irudayadason

► **To cite this version:**

Nishant Alphonse Irudayadason. Penser un monde par-delà les frontières : Derrida et Tirumular, essai de philosophie comparative. Philosophie. Université Paris-Est, 2008. Français. <NNT : 2008PEST0217>. <tel-00462179>

HAL Id: tel-00462179

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00462179>

Submitted on 8 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS-EST
Espace Éthique et Politique
École doctorale de Cultures et Sociétés

Nishant Alphonse IRUDAYADASON

PENSER UN MONDE PAR-DELÀ LES FRONTIÈRES

Derrida et Tirumular – Essai de philosophie comparative

Directeur de thèse :

Monsieur le Professeur Dominique FOLSCHEID
Université Paris-Est Marne-la-vallée

Rapporteurs :

M. le Professeur François CHENET
Université Sorbonne Paris IV

M. le Professeur Jeffrey BLOECHL
Boston College, Etats-Unis

Examineurs :

M. le Professeur Jean GREISCH
Institut Catholique de Paris

M. le Professeur Ronan SHARKEY
Institut Polytechnique La Salle Beauvais

Thèse soutenue le 14 novembre 2008

« L'appel au dénuement total
qui est l'appel à la libération totale
car seul est libre celui qui n'a rien
absolument rien qu'il puisse dire sien. »

Swami Abhishiktananda
(*Souvenirs d'Arunâchala*)

« Refuser le don total de soi à l'autre, c'est refuser d'être soi.
C'est dans le don qu'on devient soi. »

Swami Abhishiktananda
(Lettre à Marc, datée le 4 avril 1973)

*Ce travail de recherche est dédié avec une grande reconnaissance à la Société des **Missions Etrangères de Paris** qui a construit un pont entre Europe et A sie et à tous les missionnaires de cette société qui ont sacrifié leur vie pour garder ce pont intact.*

Remerciements

*Un service rendu à temps, si petit soit-il, est plus grand que l'univers.
(verset 102 de Tiru-k-kura)*

Nombreuses sont les personnes qui m'ont accompagné dans mon travail de recherche au cours de ces quatre dernières années. En premier lieu, Je voudrais exprimer ma reconnaissance aux institutions académiques qui ont porté ce travail et contribué à son aboutissement : l'Institut Catholique de Paris (ICP), l'Université de Paris-Est (UPE), Boston College (BC).

Ma dette de reconnaissance va envers mon directeur de thèse, le professeur Dominique FOLSCHNEID (UPE) et mon premier examinateur le professeur Jean GREISCH (ICP) qui m'ont fait bénéficier de leurs expertises respectives et ont guidé ma recherche avec disponibilité et compétence, les chercheurs et enseignants grâce auxquels, par la discussion, a souvent jailli la lumière ou un surcroît de clarté, particulièrement Philippe CAPELLE (ICP), Jeffrey BLOECHL (BC) et Richard KEARNEY (BC) et bien sûr ceux de l'Institut Catholique de Paris, trop nombreux pour être tous cités ici. Un grand merci également aux professeurs François CHENET (Paris IV) et Ronan SHARKEY (IPSB) qui ont accepté d'être les membres du jury et ont contribué à mes réflexions

Une très grande reconnaissance d'amitié à Mme. Geneviève VIBERT, au P. Bernard LE LANN et au P. Roland LEFÈVRE qui m'ont constamment soutenu au cours de la rédaction de ma thèse et qui se sont engagés aussi vivement que moi dans ce travail de recherche. Au P. Olivier TELLIER, correcteur attentif et perspicace du manuscrit : un remerciement tout spécial pour les nombreuses heures qu'il lui a consacrées.

À la société des Missions Étrangères de Paris (MEP), envers qui j'ai une dette ineffaçable, un très grand merci, particulièrement au P. Jean-Baptiste ETCHAREN, au P. Georges MANSUY, à tous les membres du conseil ainsi qu'au P. Jean-Michel CUNY, au P. Balthasar CASTELLINO et tous les prêtres des MEP. En geste de grande reconnaissance envers cette société, j'aimerais lui dédier ce travail.

Enfin, à ma famille, mes amis et confrères revient ma gratitude pour leur soutien appréciable dans cette aventure solitaire d'une rédaction de thèse. Parmi eux, je pense très aimablement à mes parents, mon père V. IRUDAYADASON et ma mère Blaze IRUDAYADASON qui m'ont initié à une totale ouverture à autrui dès mon enfance. Je pense également à mon évêque Mgr. A. Jude PAULARAJ, les amis prêtres de mon diocèse et mes amis professeurs de l'université pontificale (JDV) à Pune en Inde : à toutes ces personnes je suis redevable.

Résumé et mots-clés en français

Dans la philosophie de Derrida, « déconstruction » signifie, entre autres, découverte de l'autre, négligé, oublié ou poussé à la périphérie. Derrida tient que la justice et le « messianique », en tant que clés d'une transcendance vers tout autre, ne peuvent pas être déconstruits. Cette approche lui permet de traiter d'une manière radicalement nouvelle des thèmes conventionnels comme le pardon, le don, l'hospitalité, etc., souhaitables et impératifs dans un monde déchiré par des divisions de toutes sortes, soutenues par des oppositions binaires où le premier élément de chaque binôme exerce sa domination sur le second.

Il est étonnant de découvrir que la tradition sivaïte tamoule que l'on croit remonter au II^e siècle avant J.-C., et qui commença à se formuler philosophiquement au VI^e siècle, a un même objectif : un monde ouvert dépassant les frontières. Déjà à l'époque classique de la littérature philosophique tamoule (l'époque du *sangam*, du II^e siècle), Kanniyan Poonkonranar exprima ce désir sous forme poétique: « *Yadhum ouré; yavarum kélir* », « nous sommes tous du même village et de la même famille ». Cette vision radicale qui veut briser l'horizon est bien développée par Tirumular, saint shivaïte tamoul (*śaiva siddhā*) du VI^e siècle, dans son *Tirumantiram* (prières sacrées) composé de 3000 poésies. Cependant, en soulignant qu'il est important de dépasser les frontières, Tirumular ne cesse d'affirmer le rôle central d'une expérience mystique de l'immanence dans la conscience par les chemins du *yoga*.

Une telle vision « au-delà des frontières » est notamment un point de convergence entre la pensée philosophique de Derrida et celle de la tradition philosophique du sivaïsme tamoul, et particulièrement celle de Tirumular. Cette idée d'un monde ouvert est-elle une utopie ou une invitation à la sagesse ? L'issue serait-elle la « déconstruction » ? Quel pourrait être, en la matière, le rapport entre la tradition indienne et la philosophie occidentale dans sa version contemporaine ? Notre tâche consiste à pénétrer la réflexion philosophique occidentale, en interrogeant la pensée de Derrida touchant cette ouverture. Cela nous permet d'entrer dans les traditions qui l'ont formé et celles qui ont été initiées par sa pensée. Cette recherche est aussi un approfondissement de la philosophie de Tirumular. C'est une étude comparative entre deux pensées, l'une occidentale et l'autre indienne.

Mots-Clés : éthique, politique, phénoménologie, Derrida, déconstruction, différance, trace, justice, messianique, hospitalité, don, pardon, Tirumular, mysticisme, yoga, religion, kabbale

THINKING A WORLD BEYOND BOUNDARIES

Derrida and Tirumular – An endeavor of Comparative Philosophy

Derrida's philosophical understanding of justice and "messianic," which Derrida considers "undeconstructible," serves as a hermeneutical key to the transcendence to the singular other. This approach enables him to propose a radically different understanding of certain conventional themes like forgiveness, gift, hospitality etc., which is both desirable and imperative in present day's global situation. Derrida's deconstruction is therefore an invitation to transcend all possible and visible horizons in order to ensure a world without boundaries where in every singular other can retain the meaning of his very being.

If Derrida's deconstruction insists on transcendence as that which motivates the "creation" of a world without boundaries, a just world for every singular other, the Tamil *Śaiva* tradition, believed to have its roots already in the 5th century BCE and philosophically established since 6th century CE, surprisingly arrives at the same objective as Derrida, that is, a world beyond boundaries. Already in the classical period of Tamil philosophical literature (*Sangam* between 2nd century BCE and 2nd century CE), Kanniyan Poonkonranar has expressed this desire in the form of poetry: "*Yadhum Ouré; Yavarum Kélir*," "Every town is ours and every person belongs to our family." This radical boundary breaking vision is well-developed by Tirumular, a Tamil *Śaiva* Saint (Tamil *Śaiva siddhā*) in the 6th century CE in his *Tirumantiram* (sacred prayers) consisting of more than 3000 poems.

Such a radical vision beyond boundaries is an interesting area of convergence between Derrida's philosophical thinking and that of Tamil *Śaiva* philosophical tradition, notably that of Tirumular. However, Tirumular, while underscoring the importance of transcending visible horizons has insisted on an inward journey of the consciousness through spiritual means of *Yoga*. Our task is to first penetrate into Derrida's philosophical venture: to raise questions with which he grapples and for which he seeks responses, by entering his "life world" to borrow a term from Habermas. This research is an attempt to make a comparative study of two philosophical heritage, one of Derrida and the other of Tirumular.

Key Words: Ethics, Politics, Phenomenology, Derrida, Deconstruction, Differance, Trace, Justice, Messianic, Hospitality, Gift, Forgiveness, Tirumular, Mysticism, Yoga, Kaballah, Religion.

Table des matières

Remerciements.....	4
Résumé et mots-clés en français.....	5
Titre, résumé et mots-clés en anglais.....	6
Table des matières.....	7
Introduction.....	11
I. Pourquoi une recherche interculturelle ?.....	12
II. Pourquoi le choix de Derrida et de Tirumular ?.....	17
III. Une vue panoramique de la philosophie indienne.....	23
IV. Le déroulement de la thèse.....	31
Chapitre premier.....	33
Au-delà du présent vivant.....	33
I. Ouverture à la transcendance.....	33
1. Métaphysique de la présence.....	33
2. Déconstruction.....	44
3. Discours et écriture.....	47
4. La logique du supplément.....	53
II. Les premiers pas de Derrida en phénoménologie.....	63
1. A la recherche de l'autre.....	66
2. Vouloir-dire et rapport à autrui.....	70
Chapitre 2.....	77
Entre l'héritage juif et la tradition grecque.....	77
I. Différance et trace.....	77
1. Les précurseurs de la pensée de « différence ».....	79
2. Un jeu d'absence et de présence.....	83
3. La trace.....	85
II. Penser l'autre.....	90
1. La trace de l'autre.....	91
2. L'extériorité de l'autre.....	95
III. La rencontre de l'ontologie et de l'éthique.....	100
1. Le rapport asymétrique du soi à l'autre.....	100

2. La responsabilité éthique du Dire.....	108
3. L'historicité.....	113
Chapitre 3.....	117
Attendre sans horizon d'attente.....	117
I. Le messianisme et le messianique	117
1. Le messianisme judéo-chrétien.....	117
2. Les messianismes philosophiques : Hegel et Heidegger.....	118
3. L'enjeu philosophique du messianisme.....	120
4. Le messianique chez Derrida : une utopie ?.....	124
5. L'« ici-maintenant » du messianique.....	128
6. Un messianique a-religieux.....	130
II. La foi : une attente sans horizon d'attente.....	147
1. La foi liée à la raison	148
2. La raison et la responsabilité morale.....	150
3. L'indécidable	152
4. La responsabilité envers l'autre	158
5. La foi en l'impossible Dieu.....	160
Chapitre 4.....	166
Les apories de la pratique	166
I. La justice à-venir.....	170
1. La loi déconstructible et la justice indéconstructible	171
2. L'aporie du rapport entre la justice et la loi.....	174
3. La spectralité de la justice.....	176
4. La justice imprévisible et impossible	180
II. L'ouverture messianique à l'autre.....	182
1. Le dilemme de l'hospitalité.....	183
2. Le « don sans don »	194
3. L'énigme du pardon.....	198
4. La démocratie à-venir	203
Chapitre 5.....	208
A la recherche de la transcendance.....	208
I. Le refus de la dualité du sāṅkhya.....	208
1. Parcours de la philosophie du sāṅkhya.....	210

2. L'évolution selon sāṅkhya	212
3. La critique du sāṅkhya par Tirumular	214
II. La réalité comme triade : pati, paśu et pāśa	217
1. Les trois impuretés	218
2. L'advaita de Śāṅkara	219
3. L'advaita de Tirumular	221
4. Les trente-six tattvas.....	226
5. Les progrès successifs de l'âme	230
III. Le darśana : expérience de la transcendance	231
1. Les visions du troisième œil	232
2. L'ontologie fondamentale chez Tirumular	235
3. Transcendance et immanence	237
4. Se libérer pour être soi	239
5. L'homme « religieux » : un pèlerin dans le monde	243
6. L'enjeu de la libération	247
IV. Le liṅga-yoni : transcendance androgyne	252
1. Les mythes du liṅga-yoni	252
2. La pensée profonde du liṅga-yoni	254
V. Le corps : temple de la transcendance	257
1. Le symbolisme du temple	259
2. Le corps « sacré »	262
Chapitre 6	265
La voie de la transcendance	265
I. Le cheminement de l'homme	265
1. La doctrine du tri-kāya	265
2. Les quatre étapes de la vie.....	269
3. Aimer l'autre.....	273
II. Le yoga	278
1. Les sept chakras.....	279
2. Les trois nāḍis.....	284
3. Aṣṭāṅga-yoga	286
4. Āsana.....	287
5. Prāṇāyāma.....	290

6. Samyama	294
III. Pour un monde juste	296
1. Ahimsa	297
2. Satya.....	299
3. Le juste rapport entre l'homme et la nature.....	300
4. L'engagement social	301
Chapitre 7	308
Migrations conceptuelles : différance et advaita	308
I. Le mysticisme de Tirumular	309
1. Le langage nébuleux	309
2. L'expérience mystique ineffable.....	312
3. L'espace vide	314
II. Différance et trace.....	318
1. La différance derridienne : une pensée mystique ?	320
2. Au-delà de la théologie négative.....	323
3. Le voilement de la présence à soi.....	326
4. La distance entre différance et kabbale.....	330
III. L'inconscient	334
IV. Coincidentia oppositorum	337
V. La khôra	344
Conclusion	350
Bibliographie.....	357
Glossaire.....	367
Annexe 1 : Convention de translittération – tamoul	386
Annexe 2 : Convention de translittération – sanskrit	387
Annexe 3 : L'image de Naṭarāja	388
Annexe 4 : L'image de liṅga-yoni.....	389
Annexe 5 : L'image des sept chakras et des trois naḍis	390
Index.....	391

Introduction

Toute rencontre interculturelle est recherche d'un espace commun dans lequel, grâce au dialogue, chaque tradition trouve sa véritable identité. Ainsi peut s'établir une harmonie permettant de vivre en paix. Cette recherche présuppose donc certains points communs entre les traditions, malgré les manières diverses de les vivre et de les exprimer. Ce qui anime cette approche est le désir de mettre fin à l'identité d'une tradition définie uniquement de l'intérieur d'elle-même, sans tenir compte de la compréhension de son identité venant de l'extérieur. Une tradition doit dialoguer en permanence avec d'autres pour se reconnaître pleinement elle-même.

Le problème majeur, dans ce chemin du dialogue entre deux « mondes », est de savoir comment, chacun ayant son propre héritage, ils peuvent se parler. Ils n'ont pas le même vocabulaire pour exprimer leurs pensées, et l'auraient-ils, le sens qu'ils attachent aux mots ne serait pas le même. Le mot « Dieu » en est l'exemple par excellence. Quel sens les chrétiens occidentaux donnent-ils à ce mot quand les hindous en parlent ? Comment les deux autres grandes traditions monothéistes nées au Moyen Orient comprennent-elles le Dieu trinitaire des chrétiens ? Un chrétien occidental verra sans doute dans les hindous des polythéistes, en ignorant la spécificité de l'hindouisme qu'il mesure selon ses propres critères. Un bon juif ou un fervent musulman comprendra probablement le christianisme comme un trithéisme. Les théologiens chrétiens, lorsqu'ils parlent de « chrétiens anonymes » comme l'a fait Karl Rahner, tout en croyant exprimer une volonté d'ouverture aux autres, ne sont guère conscients que cela est une dénégation de l'identité de l'autre en tant qu'autre, qu'ils le privent de sa particularité et de son altérité, et le réduisent à leur propre ipséité. La recherche d'un espace commun entre deux personnes de traditions différentes et ayant vécu à des époques différentes que nous allons tenter ici n'est donc pas celle d'une uniformité excluant les différences. Bien au contraire, nous voudrions reconnaître ces dernières entre les diverses traditions. Cependant nous sommes également conscients des difficultés que nous rencontrerons dans cette recherche.

I. Pourquoi une recherche interculturelle ?

La philosophie comparative ou interculturelle est un nouveau champ de recherche concernant certaines questions philosophiques mises en regard d'autres traditions culturelles.¹ Elle dépasse les frontières de la culture et de la langue dans la mesure où elle cherche à trouver une base permettant de comparer différentes traditions philosophiques. François Jullien, dans le livre savant et cinglant qu'il consacre à l'universel, affirme que « le châtement de Babel, c'est la nécessité de traduire qui met au travail les cultures entre elles ».²

Dans cet ouvrage, l'auteur nous invite à une réflexion sémantique sur le mot dialogue dont il fait *dia/logue*. Le mot, ainsi fendu, fait éclater la clôture, ouvre une brèche dans l'uniformisation ambiante et dans l'ennui d'un monde globalement refermé sur le Même. Un dialogue des cultures doit faire jouer le « dia » de l'écart qui fera paraître les diverses cultures comme « autant de ressources à exploiter » ; il doit également faire jouer le « logue » (*logos*) pour résister intelligemment à « l'uniformisation ambiante ».³ L'écart qui se produit ainsi devient le champ de la philosophie interculturelle.

Entre ces deux fantasmes figés du Même et de l'Autre, du repli identitaire sur le Même et de la fascination pour le « grand Autre », il y a effectivement tout autre chose à faire. Non pas « entre », à proprement parler, je me corrige car, c'est encore céder là au mirage du cadre imposé, mais en s'écartant également des deux. Penser, d'ailleurs, n'est-ce pas toujours, d'une certaine façon *s'écarter*, en trouvant un autre biais – et prise – sur l'impensé ?⁴

Ce n'est qu'en creusant l'espace ainsi créé, que les cultures pourraient exister vis-à-vis les unes des autres, se dévisageant et s'envisageant dans un effort d'intelligibilité.

¹ Cette nouvelle voie a probablement été inaugurée par les philosophes de l'Orient. Aurobindo Ghosh (1872-1950) et Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) sont les premiers parmi les philosophes indiens à comparer philosophie indienne et philosophie occidentale.

² François JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 248.

³ *Ibid.*, p. 251.

⁴ *Ibid.*, p. 258 (souligné par l'auteur).

Martha Nussbaum nous met en garde contre plusieurs obstacles et risques entravant le chemin de la philosophie interculturelle.⁵ Le premier est ce qu'elle nomme « chauvinisme descriptif ». Il s'agit de recréer une autre tradition à l'instar de la nôtre, c'est-à-dire de lire un texte d'une autre tradition et de supposer qu'il pose les mêmes questions que la nôtre et donne des réponses semblables.⁶ M. Nussbaum évoque aussi un autre obstacle appelé « chauvinisme normatif ». C'est la tendance avérée chez certains philosophes à croire que leur tradition est la meilleure et que les autres sont dans l'erreur. Une forme commune de chauvinisme normatif est d'affirmer que seule notre façon de philosopher est proprement philosophique. Le « scepticisme normatif » est un autre obstacle identifié par M. Nussbaum. Il porte à présenter les perspectives de diverses traditions sans se soucier de porter un jugement personnel. S'impliquer dans la philosophie interculturelle n'exige ni une aveugle adhésion à d'autres traditions, ni la suspension de tout jugement critique.

Pour David Wong, la difficulté majeure d'une philosophie interculturelle est que les traditions philosophiques étant incommensurables,⁷ il est difficile de traduire des concepts d'une tradition à une autre. Non seulement les concepts sont intraduisibles, mais les expériences vécues, elles aussi, diffèrent entre les traditions. En explorant cette impasse, Alasdair MacIntyre conclut qu'il n'existe aucun fond neutre : nous ne pouvons pas nous situer en dehors de notre tradition, mais nous devons nous engager dans un dialogue permanent avec d'autres traditions.⁸

⁵ Voir Martha NUSSBAUM, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

⁶ Par exemple, les philosophes occidentaux qui prennent Confucius comme un philosophe de vertu sur le modèle d'Aristote doivent être en garde constante contre ce genre de chauvinisme. Voir David HALL et Roger AMES, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York Press, 1995.

⁷ Voir David WONG, « Three Kinds of Incommensurability » (p. 140-159), in Michael KRAUSZ (éd.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1989.

⁸ Voir Alasdair MACINTYRE, « Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues » (104-123), in Eliot DEUTSCH (éd.), *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991.

Sur ce chemin de la philosophie interculturelle, il ne faut pas oublier que toute tradition philosophique évolue et qu'il existe des débats sur les différences internes à une tradition. Il importe donc de connaître les raisons pour lesquelles un certain point de vue est adopté dans une tradition, mais aussi de bien comprendre qu'il en existe d'autres. Une tâche importante de la philosophie interculturelle est de souligner les différences entre les traditions philosophiques tout en demeurant attentive à un espace commun.

Pourquoi chercher un espace commun, si ce chemin nous semble obscur, périlleux et ne menant peut-être nulle part ? Précisons que nous n'entreprenons pas cette recherche avec la certitude d'aboutir. En traversant cette « épreuve de l'impossible », nous voulons élargir notre compréhension d'autrui, puis de nous-mêmes et d'une autre tradition, puis de la nôtre propre. Nous ne nous engageons pas dans cette recherche uniquement pour trouver une ou plusieurs réponses, mais plutôt pour nous exposer pleinement à l'épreuve de l'étrange qui est aussi celle que fait tout bon traducteur ; nous serons, dans notre profondeur la plus intime, troublé et bousculé par l'existence même d'autres traditions que nous ne pouvons ni ignorer ni minimiser, car elles sont aussi véritables, authentiques et sages que la nôtre. Il faut donc effectuer un aller-retour : sortir autant que possible de notre propre tradition pour comprendre de l'intérieur une autre tradition et revenir à la nôtre pour la mieux comprendre, voire la compléter. Ce double mouvement nous paraît une nécessité à laquelle nous ne pouvons pas échapper en tant que citoyen d'un « village mondial ». Ce n'est que par ce double geste que nous pouvons comprendre et nous faire comprendre.

Notre démarche visera donc une exploration contrastée de la réalité : l'homme, le monde et le divin à la fois transcendants et immanents. Bien entendu, nous n'aborderons pas ce sujet en considérant la compréhension comme un acquis ou un résultat, mais comme un travail. Le résultat est déterminé par le processus qui naît de certaines expériences communes à tout homme : naissance, souffrance et mort. Ces expériences, en effet, nous évitent de limiter notre sens de la compréhension aux pures informations. Nous sommes tous très influencés par une certaine manière de voir et de

comprendre qui se laisse guider par la distinction entre le sujet et l'objet. Dans cette perspective, la réalité entière devient objet, sans laisser place à la dimension du mystère. Nous ne vivons pas une expérience de scission, mais d'une totalité qui transcende la distinction sujet-objet. Cependant, quand l'expérience s'incarne dans une parole, nous faisons un tri pour l'articuler dans un langage bien défini de sujet-objet. Bien qu'ineffable, cette expérience doit être articulée. La seule façon de ne pas trop réduire une expérience au langage est d'avoir recours à elle en permanence, car le langage fragmente l'expérience en l'exprimant de façon discontinue alors qu'elle est unitaire. La réalité se présente à nous comme un morceau de musique. Aucun musicien ne s'attache aux notes au détriment de la musique. Pareillement, dans notre expérience de la réalité et l'expression que nous lui donnons, le langage purement descriptif ne peut pas tout saisir ; il ne décrit qu'un aspect de l'expérience. La vérité propositionnelle est donc superficielle ; la vérité fondamentale se trouve dans la réalité, ce qui nous incite à nous approcher de cette dernière le plus possible, car la vérité (*satya*) est un reflet de la réalité (*sat*), laquelle l'emportera toujours.

Une expérience profonde n'est possible que dans une pleine conscience par-delà la dichotomie sujet-objet, sinon le monde serait saisi comme objet. Grâce à cette pleine conscience, nous avons tous l'expérience d'être liés au monde, dans le langage heideggérien, nous éprouvons notre monde. Chacun de nous n'est pas un individu isolé, mais il fait partie du monde. Il n'est pas question de « moi », la conscience du « moi » n'étant qu'une abstraction, mais du « moi dans le monde ». Nous autres humains n'avons pas la conscience pure et simple, mais bien la conscience d'exister dans un monde, un monde dans lequel nous sommes nés, où nous grandissons et finalement que nous quittons en mourant. Notre existence n'est donc pas indépendante de notre appartenance au monde. L'expérience humaine d'être dans le monde dépasse la diversité des cultures et des traditions, et est commune à tout homme. Mais nous devons ajouter que chaque tradition a sa façon particulière de l'interpréter et de la comprendre dans son propre horizon de compréhension que nous nommons ici « *mythos* ». Ce *mythos* est ce qui nous est transmis par notre tradition et c'est en lui

que tout acte sensé s'opère. Il est la vie mouvante et insaisissable de la conscience qui nous pénètre. Grâce à lui, nous sommes capables de comprendre la façon dont nous comprenons.

Affectée par le temps et l'histoire, la conscience est historique. Elle est aussi mouvante et insaisissable. D'où la difficulté de comprendre une autre tradition qui se produit et se développe dans un autre contexte. Cette difficulté est encore renforcée par la dichotomie sujet-objet qui, purement fonctionnelle, n'est pas le mode fondamental du savoir. Le mode fondamental du vrai savoir est la conscience (*awareness*) qui n'est pas une abstraction, mais l'approfondissement de notre « être dans le monde ». Elle est comparable à la lumière : nous ne voyons pas la lumière, mais seulement des objets illuminés. La conscience de soi est le soi dans un monde de conscience : il n'est jamais seul, mais il est le soi dans le monde. Ce dernier n'est pas physique, mais, si l'on peut dire « herméneutique », un univers de significations, animé par les mythes, et où se produisent compréhension et mécompréhension. Nous appelons mythe une histoire fictive dont le sens n'est pas fictif ; nous ne portons pas notre attention sur lui, mais, à travers lui, sur la réalité.

Nous sommes portés par une tradition qui influence notre approche d'un sujet et modèle notre précompréhension. Elle soulève des questions dont la réponse est la compréhension. Chacun a sa propre précompréhension forgée par sa tradition, d'où la diversité des questions et des approches particulières pour y répondre. Même si toutes les cultures et les traditions vivent dans le même monde, chacune vit dans un monde de significations, différent de l'autre. Chacune vit une aliénation parce qu'elle oublie le mystère et réduit la compréhension à une sphère dichotomique sujet-objet. Dans cette approche dichotomique de la réalité, la compréhension est une activité du sujet qu'est l'homme. Dans ce domaine où il reste encore une place pour le mystère, l'homme est la compréhension : être humain, c'est être pleinement conscient. La façon dont nous concevons la compréhension diffère donc de celle dont nous comprenons l'épistémologie. Comprendre, ce n'est pas une affaire d'épistémologie (ou de théorie de la connaissance), mais d'ontologie (de manière d'être). La compréhension doit

imprégner tout notre être, comme le fait une plaisanterie qui secoue tout notre corps, car toute compréhension digne de ce nom est une transformation. Comprendre une chose entraîne et signifie un changement non pas délibéré, mais spontané, comme en entendant une plaisanterie nous ne décidons pas que nous voulons rire. Toute compréhension authentique est une transformation de notre rapport au monde dans lequel nous vivons.

Ce monde est une sorte de texte, car il se manifeste par des signes que l'homme, au cours de l'histoire, interprète constamment afin de donner sens à son existence. Nous devons donc nous comporter comme des lecteurs : en le « lisant » nous remplaçons les signes isolés par un tissu de significations entrelacées. Or, la signification n'est pas déterminée de toutes parts dans le texte, mais elle est dégagée par le lecteur, plus précisément, par son travail « herméneutique ». Le décodage ne s'en fait pas arbitrairement ; nous, lecteurs, sommes contrôlés d'une façon ou d'une autre par le système des signes, et le monde où nous sommes demeure toujours un mystère. Nous n'avons accès à lui que par ce que nous appelons notre monde « herméneutique ». Lorsque la quête de sens cesse, la signification elle-même n'existe plus et nous ne sommes plus alors des découvreurs, mais des inventeurs de signification. Il nous semble qu'aujourd'hui toute communauté humaine et toute religion crée des significations au lieu de les découvrir. Ce n'est là qu'un mauvais résultat de la réification du monde, voire de la réalité elle-même, qui finit par transformer la religion en marchandise offerte au plus offrant. La réification de la réalité a atteint son apogée dans le symbole de l'arsenal nucléaire.

II. Pourquoi le choix de Derrida et de Tirumular ?

Nous venons de souligner l'importance d'une philosophie interculturelle aboutissant à une certaine forme d'hospitalité. Néanmoins nous devons justifier notre choix de Derrida et de Tirumular.

Pourquoi Derrida ? Premièrement, dans une approche initiale de ses ouvrages, surtout les plus récents, nous avons été frappé par son ouverture extraordinaire à

l'autre : l'étranger et le marginalisé. Certains philosophes avant lui ont fait preuves d'une ouverture aussi radicale que lui vis-à-vis d'autrui. Kant et Levinas viennent ici spontanément à notre esprit. Le *Projet de paix perpétuelle* de Kant affirme une solidarité transnationale et un droit cosmopolitique. En faisant de l'éthique la philosophie première, Levinas parle également de notre responsabilité pour autrui dont le visage nous commande de nous ouvrir à lui. Cependant ces deux philosophes s'inscrivent, chacun à sa façon, dans une discipline philosophique tout en la radicalisant : Kant s'inscrit en priorité dans la philosophie politique, et Levinas, dans l'Éthique. La pensée éthique et politique n'est pas absente du parcours philosophique de Derrida, mais il est difficile de rapporter ce philosophe à une discipline particulière et plus difficile encore d'affirmer que son ouverture s'appuie sur des valeurs éthiques ou politiques. Mais quel est le fondement de son ouverture à l'égard d'autrui, si ce n'est ni l'éthique ni le politique ? Cette problématique élargit le champ de notre recherche, car une autre question plus fondamentale surgit : pouvons-nous parler d'un fondement pour l'ouverture chez Derrida, si son projet de déconstruction met en échec l'idée même de fondement ? Et si Derrida déconstruit tout fondement, comment justifie-t-il sa pensée d'ouverture à autrui ?

Deuxièmement, ces questions nous incitent à nous demander si Derrida n'annonce pas une autre façon de faire de la philosophie. Ne veut-il pas reconduire la philosophie à sa source ? L'orientation intellectuelle de Derrida, malgré une ressemblance avec celle de Heidegger quant au retour à la source, en diffère. Derrida n'envisage pas en effet de réinstaurer l'ontologie fondamentale comme le fait Heidegger, soucieux de surmonter l'oubli de l'être dans l'histoire de la philosophie. Pour Derrida, retourner à la source, c'est retrouver la philosophie au-delà de toutes les oppositions binaires de la métaphysique. Ce n'est donc pas un retour en arrière, une « archéologie », mais une invention toujours nouvelle tournée vers l'avenir, une eschatologie. Cet avenir n'est pas un futur présent, c'est-à-dire prévu et prévisible, mais un futur inconnu, dont l'horizon dépasse sans fin les horizons de l'actualité. L'ouverture à autrui, dans cette perspective de se tourner vers l'avenir au-delà de l'horizon, rend

floue une autre opposition binaire : celle de la raison et de la foi. S'ouvrir à l'avenir imprévisible sans savoir ce qui nous y attend, c'est faire acte de foi, sans être pourtant déraisonnable, car dans tout raisonnement, une certaine forme de foi est déjà impliquée.

Troisièmement, que Derrida parle de « foi » nous surprend, car il se dit « athée ». Selon la pensée habituelle, foi et athéisme s'opposent absolument. Or, ce philosophe « athée » non seulement parle de la foi ; en plus, il la valorise pour renverser le privilège exclusif accordé à la raison. Prise de position étrange, mais fascinante ! Il n'est pas question de « ou bien...ou bien... », mais de « à la fois...et... » : une pensée dite « postmoderne » dans le monde occidental, mais présente depuis longtemps dans la philosophie indienne.

Enfin, son parcours philosophique : Derrida a commencé sa carrière comme linguiste, mais il s'est rapidement intéressé à la philosophie, en y apportant sa connaissance du champ linguistique. Il recouvre de nombreux courants de la philosophie en les rapprochant toujours, à la fois en s'inspirant d'eux et en les déconstruisant. Il inaugure ainsi une nouvelle voie de faire de la philosophie, par intégration créative des traditions philosophiques grecque et juive qu'il transgresse constamment pour les garder plus vivantes.

Mais pourquoi Tirumular, mystique indien du VI^{ème} siècle ? Premièrement, son ouverture à autrui est frappante surtout face à l'opinion générale, à savoir que la philosophie indienne est introvertie et étrangère à tout engagement sociopolitique. Non seulement il souligne la valeur de l'engagement vis-à-vis de l'autre dans un rapport d'*ahimsa* et de *satya*, mais il suggère aussi que l'expérience de l'*advaita*, ou non-dualité, est au cœur de ce rapport entre le soi et l'autre. Certes, Tirumular n'est pas le seul à développer une philosophie de l'*advaita*. Cette pensée se rencontre chez plusieurs philosophes indiens depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Le philosophe indien le plus connu en Occident est Śankara au point que nous sommes parfois surpris d'entendre certains penseurs occidentaux parler comme si l'*advaita* était son

monopole. En réalité, Śankara n'est ni l'initiateur de l'*advaita* ni le seul à le soutenir. Dans la littérature indienne connue, la référence à l'*advaita* se trouve pour la première fois dans le *Bṛhadarāṇyaka-upaniṣad* 4.3.32 : « Comme l'océan est un (*eka*), un sage qui voit clairement (*dṛṣṭā*) aura l'expérience de la non-dualité (*advaita*) ».

L'*advaita* de Śankara ne se traduit pourtant pas dans un engagement sociopolitique, comme il le fait chez Tirumular. De plus, chronologiquement Tirumular vient avant Śankara ; il a vécu aux environs du VI^{ème} siècle de notre ère alors que Śankara, lui, vivait vers le VIII^{ème} siècle. Une des raisons de la célébrité de Śankara est que les chercheurs occidentaux qui s'intéressent au bouddhisme se tournent vers lui, parce qu'il existe une similitude entre sa pensée et celle de l'école *madhyāmika* du bouddhisme tardif, au point que certains philosophes indiens postérieurs l'ont accusé d'être *pracchana bauddha* (un bouddhiste déguisé), alors qu'il fut le principal acteur rejetant la philosophie bouddhiste hors des frontières indiennes et favorisant un retour à l'hindouisme sur sa terre natale. En Occident, beaucoup de recherches sont faites sur Śankara et peu sur Tirumular.

Deuxièmement, Tirumular se présente comme une figure de la réconciliation entre pôles opposés sur plusieurs plans. Cette réconciliation se manifeste dans son histoire vécue, racontée sous forme légendaire. Elle se trouve dans la section autobiographique de son *Tirumantiram* lui-même, mais la critique textuelle de cet ouvrage fait dire par la plupart des chercheurs que certains quatrains de cette section sont une interpolation. Ajoutant aux informations que donne *Tirumantiram*, Cekkīlār dans son *Periya-puranam* et Nambiyandar, dans son *Thiruthondar-thiruvanthathi 36*, nous content l'histoire de Tirumular. Selon Cekkīlār, un *sivayogin* formé au yoga dans l'Himalaya, voyagea vers le Sud à la recherche de son ami de toujours résidant sur le mont Podigai. Il parvint dans un lieu où il vit le cadavre d'un gardien de troupeau appelé Mulan, et son bétail attristé. Emu, il « transmigra » dans le cadavre et conduisit le bétail au pâturage. Il resta dans ce village en contemplation et partagea sa sagesse avec les habitants, dits de sagesse rédigés sous le titre : *Tirumantiram*. Ce sage acquit le nom de Tirumular, *Tiru* signifiant saint. Cette légende véhicule un message très profond : la

compassion pour l'autre qui souffre nous demande de sortir de nous-mêmes, ce que symbolise la « transmigration » de Tirumular. Ce message rejoint le cœur de la pensée levinassienne.

Tirumular apparaît aussi comme une figure de la réconciliation, surmontant la rivalité qui existe en Inde depuis longtemps entre le Nord et le Sud, entre le sanskrit et le tamoul. Il n'appartient ni au Nord ni au Sud, mais est en mouvement du Nord vers le Sud, nous rappelant que tout homme est un voyageur sur cette terre et n'est pas prisonnier d'un lieu géographique particulier, mettant ainsi en cause les guerres géopolitiques qui, malheureusement, frappent encore aujourd'hui notre monde.

Troisièmement, la pensée de Tirumular est une source intarissable de sagesse. Les questions qu'il soulève ne peuvent entrer dans le schéma « ou bien...ou bien » et que ses réponses ne peuvent se réduire à un unique point de vue quel qu'il soit. La difficulté majeure de l'interprétation de la philosophie de Tirumular provient de ce qu'elle est une ressource ouverte à tous, même aux traditions qui ne sont pas toujours en accord avec elle. Tirumular est non seulement l'initiateur d'une école philosophique appelée *śāiva siddhānta*, mais aussi un pionnier des *siddhas*⁹ (le « soi réalisé ») tamouls. Leur engagement social leur a ouvert un nouveau chemin pour la réalisation du soi. Le concept tamoul d'« *arrupaḍai* », « montrer le chemin à tous » sans tenir compte de la caste, de la croyance, du sexe, de la religion ou de la nationalité, a acquis un sens socio-philosophique avec les *siddhas* tamouls. Ce concept met l'accent sur la volonté d'aider l'humanité par sa propre illumination. Les *siddhas*, suivant les pas de Tirumular, voulaient que tout le monde bénéficie de ce dont ils bénéficiaient eux-mêmes. Ils désiraient assurer le bien-être, le bonheur et la solidarité de tous les êtres humains. L'idée de passer « le flambeau » aux autres (comme on dit) s'exprime en une action hautement altruiste. Ils pensaient sincèrement que l'authentique liberté n'était pas dans l'isolement.

⁹ Nous adoptons la convention suivante : pour le pluriel des termes indiens, nous ajoutons le « s » de l'alphabet occidental. Nous signalons que dans les langues indiennes, ce n'est pas la marque du pluriel.

Enfin, Tirumular met en cause l'opposition binaire fondamentale de la pensée métaphysique : corps et esprit. Le corps est un temple du divin et l'homme ne peut parvenir à la transcendance sans son aide par le moyen du *yoga*. Tirumular nous rappelle Merleau-Ponty pour qui le corps n'est pas seulement une chose, un objet potentiel d'étude pour la science, mais une condition permanente de l'expérience, la capacité de notre perception du monde et de son investissement. Ce philosophe français, en effet, instaura une analyse marquant la reconnaissance tant d'une corporalité de la conscience que d'une intentionnalité corporelle,¹⁰ contrastant ainsi avec l'ontologie dualiste cartésienne du corps (*res extensa*) et de l'esprit (*res cogitans*). Tirumular, lui aussi, saisit toute occasion pour mettre en cause cette opposition binaire entre le corps et l'esprit, comme nous le verrons en détail dans les trois derniers chapitres. Bref, Tirumular ne renonce pas au monde ; au contraire il se consacre à l'élever, tout en jouissant d'une parfaite liberté. Ses préoccupations sociales contredisent l'opinion de la critique occidentale concernant les mystiques indiens, car il recherche de façon altruiste le bien-être des autres. Sa philosophie, avec son intérêt social aussi bien que sa « spiritualité », peut constituer un nouvel et authentique rapport à l'autre à l'échelle mondiale conduisant tous les êtres humains vers un monde ouvert au-delà des frontières, une grande famille universelle, une *vāśudeva kuṭumbakam*.

Comparer Derrida et Tirumular peut sembler étrange, ces deux philosophes étant séparés non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. Derrida est un philosophe contemporain tandis que Tirumular vivait au VI^{ème} siècle de notre ère. Derrida se déclare « athée », et l'ouvrage de Tirumular est un écrit sacré pour les *shivaites* appartenant au *śaiva siddhānta*. Malgré ces différences, notre recherche nous persuade que ces deux philosophes ont en commun un noyau de pensée philosophique. Notre étude de Derrida et de Tirumular n'a pas pour unique objectif de faire une étude comparative et de relever certaines similitudes de pensée entre l'Orient et l'Occident.

¹⁰ Voir Michela MARZANO, *Philosophie du corps*, Paris, PUF, 2007, p. 45-49.

Nous soutenons que tous deux ont en commun d'inaugurer une nouvelle façon de penser que nous cherchons à dévoiler pas à pas.

III. Une vue panoramique de la philosophie indienne

Une esquisse de la philosophie indienne soulignant certaines différences entre celle-ci et la philosophie occidentale facilitera notre recherche. Premièrement, dans la philosophie occidentale, le savoir n'a pas de but ultime au-delà de lui-même, tandis qu'en Inde il n'est pas un but en lui-même, mais un moyen pour parvenir à la libération. Il existe des exceptions dans les écoles philosophiques indiennes, par exemple les *çarvacas* pour lesquelles il n'est pas question de libération. Les écoles principales sont les six *darśanas*, les cinq écoles du *vishnouisme* et les quatre écoles du *shivaisme*. Le *vishnouisme* et le *shivaisme* sont des religions encore vivantes et influentes.¹¹

Le terme « *darśana* » signifie littéralement « vision » et désigne les six systèmes classiques de la philosophie indienne, divisés en deux groupes : l'*āstika* (théiste) et le *nāstika* (« athée », au sens de « se taire sur le divin »). Le premier se réfère à ceux qui acceptent la primauté des saintes écritures, le second, à ceux qui la rejettent. L'*āstika* lui-même comprend des philosophes s'appuyant directement sur les écrits védiques¹² et d'autres qui privilégient l'argumentation rationnelle tout en se référant à ces écrits. Le premier groupe de l'*āstika* est encore subdivisé en deux : le *pūrva mimamsa*¹³ et l'*uttara mimamsa*.¹⁴

¹¹ Voir Bhaskarananda SWAMI, *The Essentials of Hinduism*, Chennai, Sri Ramakrishna, 1998.

¹² En général, une distinction est maintenue entre les écrits védiques et les écrits hindous. Les premiers comportent les *saṃhitās*, *āranyakas*, *brāhmanas* et *upaniṣads* et les seconds, l'ensemble des écrits postérieurs de l'hindouisme. Cette distinction n'est pourtant pas rigide. Le mot hindou est lui aussi ambigu. Quand on dit « je suis hindou », on peut être un védique hindou.

¹³ Le *pūrva mimamsa*, insistant sur les rites (*karman*), interprète les *upaniṣads* comme des textes rituels. Autrement dit, pour cette école, les *upaniṣads* se rapportant à des rites ont plus de valeur que ceux qui parlent de Brahman.

¹⁴ L'*uttara mimamsa* ou *vedānta*, accordant la plus grande importance aux textes parlant de Brahman, insiste sur le savoir (*jñāna*). Il propose la doctrine du *Trimūrti*, selon laquelle Brahman seul est réel. Mais pratiquement (*vyavahārika*), il existe des manifestations (*mūrti*) irréelles de Brahman parmi lesquelles trois sont importantes : Brahṃā, Viṣṇu et Śiva. D'où le nom de *Trimūrti*. Du point de vue sociologique, le *vedānta* particulièrement reconnaissait les trois religions dominantes de cette époque-là : *Brahmaïsme*,

Ces deux écoles – dont dernière école est aussi appelé *vedānta*¹⁵ – désignent le divin sous le nom de Brahman ; ce Brahman, l'être suprême dont parlent les *Upaniṣads*, est grammaticalement¹⁶ parlant du neutre. Il ne doit pas être confondu avec le Brahman, du genre masculin qui se réfère à l'être suprême de la religion *Brahmaïsme*, actuellement morte¹⁷.

Le second groupe de l'*āstika* comprend deux systèmes frères : le *nyāya* qui, en priorité, développe l'épistémologie et le *vaiśeṣika* qui est métaphysique. Le *sāṅkhya* et

Vishnouïsme et *Sivaïsme* pour lesquelles Brahmā, Viṣṇu et Śiva sont respectivement l'être suprême. Ce ne sont pas des noms différents du même Dieu, car la nature diffère de l'un à l'autre. Par exemple, la nature de Viṣṇu est différente de celle de Śiva.

¹⁵ *Vedānta* est aussi un terme ambigu. A l'origine, il se référait aux *upaniṣads* qui se situent chronologiquement après les *Vedas* acceptés par la religion upanisadique. *Anta* signifie à la fois la fin et l'accomplissement, donc *vedānta* veut dire la fin et l'« accomplissement » des *Vedas*. Plus tard, parut un *smṛti* parlant du Brahman, intitulé *Brahma-sūtra*, et aussi appelé *Vedānta-sūtra*, car il est le résumé des *upaniṣads*. Le *Bhavad-gītā*, śruti pour les *vishnouïtes*, mais *smṛti* pour d'autres hindous, devint si populaire que Śankara, le célèbre philosophe de l'*advaita* et Ramanuja du *viśistādvaita* en ont écrit chacun un commentaire pour faire valoir leur système philosophique respectif. Certains philosophes indiens modernes comme Gandhi, Vinobha et Tilak ont aussi rédigé des commentaires sur le *Bhavad-gītā* qui graduellement fut désigné par le terme *vedānta*. Ce terme acquit peu à peu un autre sens. Par la suite, les cinq écoles du *vishnouïsme*, pour lesquelles le *Bhavad-gītā* est un *śruti*, ont été désignées comme *vedāntas*, même si pour elles les *upaniṣads* ne sont pas les saintes écritures les plus importantes, mais le *Bhāgavata-purāṇa*. La religion upanisadique désignée par *vedānta* ayant acquis une prééminence générale, les *vishnouïtes* voulurent affirmer l'importance de leurs écoles en les appelant *vedāntas*. Ils ont même écrit des commentaires des *upaniṣads* pour faire valoir leurs thèses, comme l'avait fait Śankara en commentant le *Bhavad-gītā*. Remarquons qu'avant de se diviser en *vadakalai* et *tenkalai*, le *viśistādvaita* était aussi appelé *ubhaya vedānta*, car il donnait la même valeur aux saintes écritures rédigées en tamoul et en sanskrit. Les saintes écritures en tamoul valorisées par cette école sont aussi désignées comme *vedānta*, ce terme recevant une nouvelle signification. *Vedānta* désigne non seulement l'*advaita vedānta*, mais aussi les cinq écoles du *vishnouïsme*.

¹⁶ Précisons un point important concernant la grammaire du sanskrit. Les mots parlés ne sont pas ceux que l'on trouve dans les dictionnaires. Par exemple, le mot Brahman du genre neutre se réfère à l'être suprême du *vedānta* et ce même mot masculin se réfère au Dieu du *Brahmaïsme*. Pour une raison pratique, on les distingue par la prononciation : Brahma et Brahmā. Quand on rédige une dissertation scientifique, on ne peut pas les écrire comme si on parlait, mais tels qu'ils sont imprimés dans les dictionnaires. Cependant, pour éviter toute confusion et faciliter la compréhension des lecteurs, nous désignerons l'être suprême selon le *vedānta* par Brahman et l'être suprême de la religion morte *Brahmaïsme* par Brahmā.

¹⁷ Précisons le sens du terme « religion morte ». Nous entendons par là qu'actuellement personne n'adore Brahmā comme être suprême. Ses statues existent encore dans les temples. On peut l'honorer en lui offrant des fleurs et en exécutant pour lui certaines cérémonies rituelles, mais il n'est qu'une divinité mineure.

le *yoga* sont deux autres systèmes frères appartenant au *nāstika*. Parmi les quatre religions¹⁸ majeures vivantes à l'intérieur de l'hindouisme, *vedānta*, *vishnouisme*, *shivaïsme* et *śākta*,¹⁹ le *vishnouisme* et le *shivaïsme* sont les plus répandus.

Les cinq écoles du *vishnouisme* sont le *viśistādvaita* ou *sri vishnouisme* dont le partisan le plus important est Ramanuja, le *dvaita* promulgué par Mādhhva, le *svābhavika-bhedabheda* fondé par Nimbarka, le *śuddhādvaita* fondé par Vallabha et l'*acintya bhedabheda* ou *vishnouisme du Bengale* fondé par Chaitanya. Le *shivaïsme* contient, lui aussi, quatre écoles vivantes : le *śaiva siddhānta*, le *pāśupata*, le *shivaïsme du Cachemire* et le *vīra-shivaïsme* ou *lingayat*.²⁰ Les quatre écoles du *shivaïsme* diffèrent entre elles. Par exemple, le *śaiva siddhānta* privilégie le *Tirumurai*, les saintes écritures *shivaïtes* en tamoul, aux *vedas* en sanskrit. Le *Tirumurai* comprend douze livres ; Le *Tirumantiram* de Tirumular est le dixième *Tirumurai*, non dans l'ordre chronologique, ni dans l'ordre de l'importance, mais dans l'ordre thématique. Chronologiquement parlant, il est cependant le premier des douze, initiant ainsi un nouveau mode de pensée qui sera tardivement connu sous le nom de *śaiva siddhānta*.

¹⁸ D'autres religions mineures existent aussi ; nous ne parlerons que de deux d'entre elles : *Gānapatya* et *Saura*. Pour la première, Ganapati (fils aîné de Śiva) est l'être suprême. Ganapati veut dire protecteur des soldats ; ce dieu est donc le commandant en chef de l'armée de Śiva. Pour la seconde, le soleil (*Sūrya*) est l'être suprême. Il est douteux qu'il y ait encore aujourd'hui des hindous pour qui le soleil est l'être suprême, mais on ne peut pas nier cette possibilité en toute certitude, car l'Inde est vaste. A Konark, ville située au Nord de l'Inde, il existe un temple dédié au soleil, mais aucune cérémonie rituelle ne s'y déroule. Il existe enfin d'autres religions populaires, mais elles ont souvent été assimilées soit par le *vishnouisme* soit par le *shivaïsme*. Du point de vue sociologique, chaque village a eu sa « religion » avec une certaine particularité pour nommer l'être suprême. Par la suite, celui-ci a souvent été assimilé à l'*avatāra* dans les deux grands courants de l'hindouisme : le *vishnouisme* et le *shivaïsme*. Cela ne fait pas de l'hindouisme un agrégat de religions polythéistes : l'être suprême n'est qu'un, mais il a plusieurs manifestations.

¹⁹ Précisons l'origine de *śākta*. Du point de vue philosophique, les puissances (*śakti*) de l'être suprême de chacune des trois religions Brahmā, Viṣṇu et Śiva sont respectivement Sarasvatī (la déesse de la sagesse), Lakṣmi (la déesse de la richesse) et Pārvati (la déesse de la puissance). Du point de vue mythologique, ce sont les femmes de Brahmā, Viṣṇu et Śiva. Certains *shivaïtes*, au lieu de Śiva, considèrent sa femme Pārvati comme l'être suprême. On aurait dû appeler cette religion *Pārvata*, mais Pārvati étant la puissance de Śiva et la déesse de la puissance (*Śakti*), cette religion est nommée *śākta*.

²⁰ Voir Richard de SMET and Josef NEUNER, *Religious Hinduism : A Presentation and Appraisal*, 4^{ème} édition, Mumbai, St. Paul, 1996.

Deuxièmement, la philosophie occidentale, depuis les temps modernes, se distingue de la théologie tandis qu'en Inde, jusqu'à ce jour, les deux s'interpénètrent comme jadis dans la philosophie scolastique. Thomas d'Aquin était à la fois philosophe et théologien. Mais depuis Descartes, la philosophie se veut rationnelle et non soumise à l'autorité de l'Écriture Sainte. La raison n'est pourtant pas absente de la théologie, mais celle-ci s'appuie sur l'Écriture.

Le mot sanskrit désignant les saintes écritures est *śruti*. *Veda* en est un autre. Il dérive de *vid* (savoir) et signifie donc savoir²¹, mais dans le contexte de la philosophie indienne, il désigne le savoir sacré. C'est un mot ambigu. Parmi les saintes écritures, certains livres sont appelés *vedas* : *Ṛg-veda samhitā*, *Yajur-veda samhitā*, *Sāma-veda samhitā* et *Atharva-veda samhitā*. Cependant, quand une personne cite un texte des saintes écritures en disant « le *veda* dit ainsi », cela ne veut pas dire qu'elle se réfère à l'un de ces quatre *vedas*. Par exemple, l'école du *vedānta* en ajoute trois autres : les *āraṇyakas*, les *brāhmanas* et les *Upaniṣads*, et une personne de cette tradition, disant « le *veda* dit ainsi », se réfère à l'un des sept livres, mais il est avéré qu'elle ne se réfère pas au *Bhagavad-gītā*. Celui-ci, en effet, pour les *vishnouites*, fait partie des *vedas* dont il est le plus important. Ce qu'on entend par *veda* dépend donc de la tradition dans laquelle on se situe.

Les saintes écritures en tamoul sont aussi désignées par le mot *veda*. Par exemple, *Nālāyira-divya-prabandam* fait partie des *vedas* pour les *sri vishnouites* qu'un schisme a divisés en deux groupes : *vadakalai* et *tenkalai*. Celui-ci accorde plus d'importance aux saintes écritures en tamoul, tandis que celui-là attache plus de valeur aux saintes écritures en sanskrit.

Différente du *śruti*, il y a aussi une autorité connue sous le nom de *smṛti* qui signifie : ce qui est rappelé. Ce sont des textes écrits par des sages, en général des commentaires du *śruti* qui leur est supérieur. Un *smṛti* ne doit pas contredire le *śruti*

²¹ Par exemple, le mot *āyurveda* signifie savoir de la vie (*āyu* – vie) ; il ne s'agit pas uniquement de la médecine, mais d'une science de la vie.

avec lequel il doit maintenir une harmonie. Nous pouvons faire un parallélisme avec la tradition catholique : La Bible est *śruti* et les documents issus du Vatican, les encycliques, etc., sont *smṛti*. Certaines écoles de l'hindouisme n'acceptent aucun écrit sacré, mais adhèrent à une autorité. Par exemple, le *sāṅkhya*, une école *nāstika*, se soumet à l'autorité de son fondateur Kapila. Elle ne rejette pas le *śruti*, mais ne le médite pas non plus. Ce qui est *śruti* selon une école peut être *smṛti* pour une autre. Par exemple le *Bhagavad-gītā* est *śruti* pour les *vishnouites*, mais il est *smṛti* pour les *vedantins*.

Il existe aussi des *sūtras*. Ce mot signifie littéralement « fil » ; il s'agit ici d'un aphorisme. C'est une phrase concise qui résume une doctrine. Au cours du temps, les *sūtras* sont devenus si petits qu'ils ont exigé un commentaire pour conduire à l'étape suivante : le *bhāṣya* (commentaire). Plusieurs mots sanskrits désignent le commentaire. Le plus commun est *bhāṣya*. Le commentaire est évidemment plus long que le *sūtra*. Il existe aussi des commentaires de commentaires. S'y ajoutent encore des ouvrages propres à chaque école appelés « manuels ». Tout cet ensemble constitue la littérature philosophique indienne.

Troisièmement, dans la philosophie occidentale il existe des branches distinctes : métaphysique, logique, épistémologie, éthique que la philosophie indienne ne sépare pas rigoureusement. Par exemple, elle n'étudie pas la question de Dieu du seul point de vue métaphysique ou épistémologique, mais d'une façon interdisciplinaire. C'est pourquoi la philosophie indienne est plus pratique que théorique. Bien entendu, elle s'appuie sur de nombreuses théories, mais le but ultime est la libération ou le salut. Il existe aussi des buts intermédiaires : la paix intérieure, la tranquillité, etc. Les philosophes emploient plusieurs techniques de méditation. La philosophie indienne est surtout mystique. Un philosophe doit avoir l'expérience (*anubhava*) de ce qu'il apprend. Les novices vont chez un maître (*guru*) pour acquérir non pas un savoir purement théorique mais une expérience mystique. Le mysticisme est lié à la vision du divin, de la vérité ultime. La méditation est constitutive du rapport maître-disciple (*guru-śiṣya*). Le *guru* lui-même doit avoir l'expérience du divin.

Pour avoir cette expérience mystique et pour la traduire en langage philosophique, un philosophe doit suivre six étapes successives : *śravana*, *manana* et *nididhyāsana*, puis *pūrvapaksa*, *khandana* et *uttarapaksa/siddhānta*. *Śravana* signifie écouter, et dans le contexte de la philosophie indienne : écouter les saintes écritures. L'écoute est un élément important dans les traditions indiennes. En Occident l'écoute de l'Écriture n'est pas aussi importante que sa lecture. Le mot Écriture est le substantif d'écrire alors que le mot désignant l'écriture en sanskrit est *śruti* qui signifie : ce qui est entendu. Même aujourd'hui la transmission orale de l'écriture joue un rôle important dans la vie spirituelle des hindous. Les *mantras*, pour être efficaces, doivent être reçus oralement d'un *guru*. Dans la tradition chrétienne, l'Écriture est révélée par Dieu, mais dans la tradition *vedānta* de l'hindouisme, elle est impersonnelle (*apaueṣeya*) et n'est donc révélée par personne. Cependant pour d'autres traditions indiennes, par exemple les écoles de la dévotion (*bhakti*), l'écriture est personnelle (*paueṣeya*), donc révélée par l'être suprême au cours de l'évolution²² et y retourne au cours de la dissolution. Elle existe depuis toujours, mais non manifeste, et Dieu la rend manifeste à chaque fois²³ que l'évolution est lancée. Cette idée est différente de celle du christianisme pour lequel l'Écriture n'est pas éternelle. Cette différence nous conduit à une autre différence entre le christianisme et l'hindouisme : tandis que le premier propose une *creatio ex nihilo*, le second soutient que la création existe depuis toujours et devient manifeste pendant l'évolution. L'écriture qui existe depuis toujours n'est pas entendue, mais vue par les sages (*ṛṣi*). *Ṛṣi* signifie celui qui voit. Mais la plupart des gens ordinaires ne peuvent pas voir l'écriture ; ils l'écoutent des *ṛṣis*. D'où le nom *śruti* (ce qui est entendu) pour l'écriture.

²² Le concept de création de l'univers est absent de la pensée hindoue, selon laquelle toutes choses ont existé sans commencement, y compris l'univers, Dieu, les saintes écritures et l'humanité. Néanmoins, cette perception comporte en soi l'idée de « cycles de création » qui produisent des débuts relatifs et pour le désigner nous employons le terme « évolution ». Chaque cycle s'amorce à partir d'un état préexistant contenu en germe, grandit, fleurit, se fane et meurt, mais, tout comme la fleur qui meurt, il laisse des graines pour sa reproduction. Chaque cycle laisse ainsi un germe qui est à l'origine du cycle suivant.

²³ L'évolution, dans ces écoles de la dévotion, est cyclique. Il existe un débat visant à savoir si l'ordre des mots reste le même lors de chaque évolution.

Manana signifie réflexion, autrement dit pensée rationnelle portant sur ce qu'on a entendu de l'écriture. Cette réflexion est guidée par l'école à laquelle on appartient. Quand on a des difficultés ou des doutes, on doit demander le conseil éclairé d'un guru pour les résoudre, sinon on ne peut passer à l'étape suivante.

Nididhyāsana signifie méditation réitérative. Ce mot est dérivé de *dhyāna* méditation et *di* réitération. La syllabe « *ni* » n'est employée que pour insister davantage sur la réitération. Dans cette étape, on intériorise ce dont on est rationnellement convaincu. Cela correspond à ce que le Cardinal Newman appelle savoir réel (*real knowledge*), le savoir notionnel (*notional knowledge*) correspondrait à *manana*.

Pūrvapaksa signifie étymologiquement côté antérieur (*pūrva* – antérieur, *paksa* – côté). Il s'agit de doctrines antérieures d'adversaires, avec lesquelles on n'est pas d'accord. *Khandana* signifie réfutation au moyen d'une argumentation rationnelle et de citations des saintes écritures. *Uttarapaksa* ou *siddhānta* est la doctrine propre à une école. *Uttarapaksa* est dérivé des deux racines *uttara* (postérieur) et *paksa* (le côté). *Siddhānta* est dérivé de *siddha* (ce qui est prouvé) et *anta* (fin, au sens d'accomplissement). Il s'agit donc d'une conclusion prouvée. Dans le *Brhama-sūtra-bhāṣya* de Śāṅkara, il n'est pas toujours aisé de savoir si l'auteur parle de *pūrvapaksa* ou d'*uttarapaksa*. D'où les interprétations diverses de son texte.

Cette comparaison générale entre la philosophie indienne et la philosophie occidentale nous pousse à souligner que la philosophie indienne elle aussi n'est pas homogène. Plusieurs systèmes ne sont pas d'accord entre eux et se critiquent réciproquement, parfois même violemment. Non seulement ils s'accusent l'un l'autre, mais aussi ils se sous-estiment réciproquement. Par exemple, dans le *vishnouisme du Bengale* fondé par Chaitanya, l'être suprême est constitué de trois aspects : *Bhagavat*, *Paramātman* et *Brahman*. Tous trois sont divins, mais *Paramātman* est inférieur à *Bhagavat* et *Brahman* inférieur à *Paramātman*. Ce *Brahman* est celui des *Upaniṣads* et de l'école de Śāṅkara. De même, les *Upaniṣads* parlent de la doctrine du *trimūrti*, selon

laquelle l'être suprême a plusieurs formes, dont trois sont importantes : Brahmā, Viṣṇu et Śiva. Ces trois formes sont inférieures à Brahman, et sont même irréelles. Pour les *vishnouites*, Brahman est inférieur à Viṣṇu et pour les *shivaites*, Il est inférieur à Śiva.

Néanmoins, une école de philosophie indienne, en général, ne rejette pas totalement la pensée propre aux autres écoles. Elle leur concède un minimum de vérité, mais affirme que le savoir de ces écoles est imparfait. Chaque école proclame que le savoir et la vérité se trouvent entièrement en elle seule. Dans le *Bhagavad-gītā*, écrit au II^e siècle avant notre ère, on trouve un vers dans lequel Krishna dit : « Ceux qui adorent d'autres dieux, en réalité, m'adorent ». Il existait déjà ce qu'on peut nommer un « krishnaïsme anonyme » avant le « christianisme anonyme ». Il est avéré que la tradition judéo-chrétienne ne s'accommode pas avec d'autres traditions religieuses : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi » (Dt 5, 7).

La portée de la philosophie indienne et de sa littérature est très large. La littérature publiée n'est que la partie visible de l'iceberg. Par exemple, l'école *viśistādvaita* comprend une large collection de textes rituels dits *saṃhitās* dont seuls deux cents sont publiés en sanskrit sous le titre *Pāncaratra-saṃhitās*. Il existe une multitude de commentaires sur le *Bhāgavada-purāṇa*, texte dix fois plus volumineux que la Bible, dont environ une centaine est éditée. Le *Mahābhārata* en dix-huit volumes est la plus grande épopée du monde. Personne ne peut se vanter de connaître entièrement l'hindouisme.

Lorsque nous étudions un philosophe indien, nous devons être attentifs à ne pas généraliser le sens d'un mot indien à partir du sens qu'un philosophe d'une autre tradition lui donne. Lorsque les philosophes indiens emploient certains termes de base, le sens de ces termes n'est pas le même dans les différents contextes. Autrement dit, quand on étudie la philosophie indienne²⁴, il faut se garder de généraliser à partir de sa

²⁴ Nous limitons ici la philosophie indienne à l'hindouisme pour une raison pédagogique. La philosophie indienne inclut aussi le bouddhisme, le jainisme et le sikhisme.

connaissance d'une seule école²⁵. Par exemple, le sens du terme « *māyā* » n'est pas du tout le même chez Śankara et chez Tirumular. Il en va de même, quand un philosophe de la tradition *vedānta* écrivant sur le *yoga*, le décrit comme s'il n'en existait pas d'autres versions. Il ne faut pas oublier que son but, en écrivant sur le *yoga*, n'est pas d'en présenter les multiples formes, mais d'indiquer le chemin vers la libération. La seule généralisation que nous puissions faire en toute sécurité est que toute généralisation de la philosophie indienne est à proscrire.

IV. Le déroulement de la thèse

Nous avons essayé de donner une vue panoramique de l'ensemble de la philosophie indienne, en soulignant son caractère hétérogène. Nous allons à présent brièvement parler de la façon dont nous avons structuré notre thèse. En gardant à l'esprit le but de notre recherche, l'idée d'un monde ouvert par-delà les frontières, nous commencerons par parcourir la pensée de Derrida dans le premier chapitre intitulé « Au-delà du présent vivant ». En approfondissant sa lecture de Husserl, nous mettrons en évidence que son projet de déconstruction est avant tout une ouverture à la transcendance conduisant à affirmer l'importance de l'autre.

Dans le deuxième chapitre, intitulé « Entre l'héritage juif et la tradition grecque », nous analyserons la lecture que fait Derrida de Levinas, un philosophe qui partage son souci de l'ouverture à l'autre. Afin de nous engager dans cette étude, nous analyserons les concepts derridiens de *différance* et de *trace*. Avec « Attendre sans horizon d'attente », le troisième chapitre, nous étudierons le « messianique sans messianisme » par lequel Derrida désigne une ouverture radicale à l'autre. Nous discuterons la question de la foi chez Derrida pour souligner à quel point elle est indispensable à qui se veut responsable envers l'autre. Le chapitre quatre « Les apories de la pratique » approfondira cette ouverture en références à certains termes chers à Derrida : la justice indéconstructible, l'hospitalité, le don, le pardon et la démocratie.

²⁵ Ce principe de non-généralisation est aussi valable dans le christianisme. Par exemple, la consommation d'alcool est un péché pour les méthodistes, mais non pour les catholiques. On ne peut donc pas dire que la consommation d'alcool soit un péché pour les chrétiens, ni l'inverse.

A notre avis, l'ouverture derridienne ne s'appuie pas sur une philosophie politique. Il nous semble important d'évoquer, à ce stade de notre étude, Tirumular dont la pensée, quoique profondément mystique, concerne le bien-être du monde. Le chapitre cinq « A la recherche de la transcendance » est consacré à l'étude de l'*advaita* ou non-dualité, idée capitale de Tirumular, qui aidera à avancer dans sa compréhension de l'ouverture. Nous aborderons aussi la question de l'importance du corps dans cette démarche, ce qui nous conduira au sixième chapitre « La voie de la transcendance », qui montrera comment le *yoga* permet à l'homme de se transcender et de parvenir ainsi à une vie « libérée » dans un juste rapport à soi, à l'autre et au monde.

Nous voudrions, dans le dernier chapitre « Migrations conceptuelles : *différance* et *advaita* », mettre en parallèle ces deux concepts, le premier forgé par Derrida et le second propre à Tirumular. La comparaison de ces deux concepts nous ouvrira de nouveaux horizons : « L'idée d'un monde ouvert par-delà les frontières ».

Chapitre premier

Au-delà du présent vivant

Pour aborder l'idée de l'ouverture chez Derrida, il nous faut parcourir l'itinéraire intellectuel de ce philosophe. Cette idée est si radicale qu'elle va au-delà du « présent vivant » tel que le comprend la phénoménologie husserlienne, et s'il faut en croire Derrida, la métaphysique occidentale dans son ensemble. Ce chapitre comporte deux parties : l'ouverture à la transcendance et les premiers pas de Derrida en phénoménologie. Dans un premier temps, nous analyserons certains concepts clés de Derrida tels que « métaphysique de la présence », « déconstruction », « écriture » et « supplément », en nous appuyant sur ses premiers ouvrages : *La voix et le phénomène*, *L'écriture et la différence* et *De la grammatologie*. Nous consacrerons notre seconde partie à l'étude de *La voix et le phénomène*, lecture derridienne de la phénoménologie de Husserl. A travers cette étude, nous essaierons de montrer que la critique derridienne de la phénoménologie est, en effet, directement liée à sa recherche d'autrui et l'enjeu du rapport à l'autre.

I. Ouverture à la transcendance

A première vue, nous pouvons observer chez Derrida, une volonté d'ouverture à la transcendance, une recherche d'un au-delà du présent lequel, d'après lui, est toujours privilégié par la métaphysique occidentale. Il bénéficia des réflexions de certains penseurs qui, avant lui, avaient mis en question les divers aspects typiques du discours « centré » sur l'Occident : la critique nietzschéenne de la métaphysique, la critique freudienne de la présence à soi et la destruction heideggérienne de l'ontothéologie, de la détermination du sens de l'être comme présence (parousie). Une détermination épurée de la matérialité infectée par l'absence est ce qui caractérise, pour Derrida, la métaphysique de la présence.

1. Métaphysique de la présence

Qu'entend Derrida par métaphysique de la présence ? La métaphysique, selon lui, établit des hiérarchies et des ordres de subordination au sein des divers dualismes

qu'elle instaure. Pour lui, les élaborations théoriques des philosophes occidentaux ont pour soubassement une série d'oppositions binaires héritées de la métaphysique. « Tous les métaphysiciens ont procédé ainsi, de Platon à Rousseau, de Descartes à Husserl : le bien avant le mal, le positif avant le négatif, le pur avant l'impur, le simple avant le compliqué, l'essentiel avant l'accidentel, l'imité avant l'imitant, etc. Ce n'est pas là *un* geste métaphysique parmi d'autres, c'est la requête métaphysique la plus continue, la plus profonde et la plus puissante. »²⁶

Derrida estime donc que le réseau des oppositions binaires telles que masculin/féminin, présence/absence, vrai/faux, centre/périphérie, sujet/objet, positif/négatif, identité/différence, etc., domine toute la pensée philosophique occidentale. Il s'ensuit que la pensée métaphysique favorise toujours un terme de l'opposition et ignore, marginalise ou refoule le terme opposé. Elle se sert du terme privilégié du binôme pour théoriser et pour expliquer l'autre terme en référence au premier. Ces dualismes ne sont jamais équilibrés, mais toujours hiérarchisés d'une certaine façon. Un pôle est privilégié aux dépens de l'autre. Ainsi la pensée métaphysique donne-t-elle la priorité à la présence et à la pureté sur la contingence et la complexité considérées comme des aberrations sans importance pour l'analyse philosophique. A chaque fois, le terme qui est privilégié reflète une croyance à une « présence », à une autosuffisance, à une existence immédiatement connaissable. Chaque opposition favorise un certain type de « présence » au détriment d'un type correspondant d'« absence ».

L'expression derridienne « métaphysique de la présence » s'inspire de la pensée de Heidegger. Celui-ci détermine la métaphysique comme la non-prise en compte de la différence ontologique entre l'*être* (propriété de ce qui est en tant qu'il est) en tant qu'*être* et l'*étant*, et qui se traduit d'abord en un oubli de l'être et ensuite par toute question ne prenant pas en compte la différence ontologique entre l'être et l'étant. Il insiste sur le fait que la philosophie occidentale a unilatéralement favorisé ce qui *est*,

²⁶ Jacques DERRIDA, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990, p. 174.

oubliant de porter son attention sur ce qui rend possible d'être.²⁷ En d'autres termes, la présence comme telle est privilégiée au détriment de ce qui la rend possible ou impossible. Derrida rappelle que les philosophes, à travers les âges, se sont intéressés au présent, car seul le présent donne la certitude. Ni le passé ni l'avenir ne peuvent introduire dans l'espace du connu : seul le présent peut le faire. Une telle hypothèse conduit à accorder plus d'importance au présent qui devient le fondement²⁸ des théories de la plupart des philosophes. C'est pourquoi la métaphysique privilégie généralement la présence.

Derrida décrit l'histoire de la métaphysique comme « une série de substitutions de centre à centre, un enchaînement de déterminations du centre. Le centre reçoit, successivement et de manière réglée, des formes ou des noms différents ». ²⁹ La base de l'histoire de la métaphysique, dit Derrida, est « la détermination historique du sens de l'être en général comme *présence*, avec toutes les sous-déterminations qui dépendent de cette forme générale et qui organisent en elle leur système et leur enchaînement historique (présence de la chose au regard comme *eidōs*, présence comme substance/essence/existence (*ousia*), présence temporelle comme pointe (*stigmè*) du maintenant et de l'instant (*nun*), présence à soi du cogito, conscience, subjectivité, co-présence de l'autre et de soi, intersubjectivité comme phénomène intentionnel de l'ego, etc.) ». ³⁰ Cela ne signifie pas que la présence soit une chose déterminée ; elle pourrait être mieux décrite comme la condition de l'existence d'une chose perçue comme un objet par un sujet pensant.

²⁷ Sur ces points, voir par exemple, Martin HEIDEGGER, « La parole d'Anaximandre » (p. 387-449), in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fran. W. BROKMEIER, Paris, Gallimard, 1986.

²⁸ La question de fondement nous rappelle l'idée de sans-fond chez Schelling. Ce philosophe considère que le sans-fond (*Ungrund*) est le fond du fond (*Urgrund*) ou le fond originare antérieur à toute distinction. Pourtant, ce sans-fond n'est pas le résidu d'une identité ; Schelling, en effet, le désigne comme « indifférence ». Sur ce sujet voir, Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Les Ages du monde*, trad. fran. Pascal DAVID, Paris, PUF, 1992.

²⁹ Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (p. 409-428), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 410.

³⁰ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 23 (souligné par l'auteur). Pour une étude détaillée de ce point, voir David WOOD, *The Deconstruction of Time*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1989, p. 1-2.

Selon Leonard Lawlor, par présence, Derrida entend la distance entre l'objet et le sujet, qu'on appelle la présence objective, et la proximité de soi à soi-même : la présence subjective.³¹ « La présence a toujours été et sera toujours, à l'infini, la forme dans laquelle, on peut le dire apodictiquement, se produira la diversité infinie des contenus. L'opposition – inaugurale de la métaphysique – entre forme et matière, trouve dans l'idéalité concrète du présent vivant son ultime et radicale justification. »³² C'est pourquoi la métaphysique tend à valoriser la « pleine présence » et par conséquent à exorciser tout vestige de l'absence constituant une exclusion fondamentale de la transcendance.³³

Ainsi l'ontologie devient « *ousiologie* » : « l'interprétation déterminante de l'être de l'étant est l'*ousia*. Le mot, comme concept philosophique, signifie la présence (*Anwesenheit*) perpétuelle ».³⁴ Heidegger lui-même, qui a voulu retrouver le sens originel de l'être, a fait de l'ontologie une « *ousiologie* ». Greisch remarque que Derrida présente dans *Ousia et Gramme* la pensée de Heidegger comme partant « d'une détermination étroite de la présence ».³⁵ Derrida dit encore que « dans la mesure où un tel logocentrisme n'est pas tout à fait absent de la pensée heideggérienne, il la [présence] retient peut-être encore dans cette époque de l'onto-théologie, dans cette philosophie de la présence, c'est-à-dire dans *la philosophie* ».³⁶

³¹ Voir Leonard LAWLOR, *Derrida and Husserl : The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 2.

³² Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976, p. 5.

³³ « Philosophy has been a metaphysics of presence, the only metaphysics we know. » Jonathan CULLER, *On Deconstruction : Theory and Criticism after Structuralism*, New York, Cornell University Press, 1983, p. 92.

³⁴ Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1966, p. 148, cité par Jean GREISCH, *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, CNRS, 1977, p. 134.

³⁵ Ibid., p. 135.

³⁶ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 23-24 (souligné par l'auteur).

Le logocentrisme³⁷ et le phonocentrisme³⁸ dont parle Derrida sont intimement reliés dans la métaphysique de la présence dont ils sont le pivot.³⁹ Le logocentrisme est une autre façon de définir cette caractéristique de la pensée occidentale. « Logocentrique » veut dire centré sur le *logos*, que Derrida assimile souvent à l'idée de présence. « Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence. »⁴⁰ Selon Derrida, dans la tradition métaphysique, la parole incarne la présence et est essentiellement rendue comme *logos* ou *phonè*. Le logocentrisme souligne l'opposition entre la parole et l'écriture, la hiérarchie violente qui s'établit entre ces dernières et le privilège accordé à la parole. Le lien essentiel du *logos* à la voix n'a jamais été rompu dans la tradition métaphysique : le logocentrisme est un phonocentrisme.⁴¹

Dans *De la Grammatologie*, Derrida explicite la transition de l'être comme présence au *logos*, puis à la voix : « L'entendement infini de Dieu est l'autre nom du *logos* comme présence à soi, de Descartes à Hegel et malgré toutes les différences qui séparent les différents lieux et moments dans la structure de cette époque. Or le *logos* ne peut être infini et présent à soi, il ne peut *se produire comme auto-affection*, qu'à

³⁷ Certains commentateurs ont remarqué que Derrida emploie le terme *logocentrisme* pour mettre en question les enseignements de la tradition judéo-chrétienne contenant les concepts de *logos* divin et de parousie. Ceci est renforcé par le terme *théologocentrisme* qui se rapporte au système chrétien basé sur la pensée logocentrique de la philosophie. Par exemple, Andrew McKenna dit : « the *anarchitectonics* of Derridean deconstruction or post-structuralism as a challenge to inveterate differences and theologocentric delusions of transcendental origin can be enlisted in this task ». Andrew J. MCKENNA, *Violence and Difference : Girard, Derrida, and Deconstruction*, Urbana-Champaign, University of Illinois Press, 1992, p.18 (souligné par l'auteur). Les féministes emploient un terme semblable, *phallogocentrisme* afin de marquer l'esprit patriarcal qui lie le pouvoir à la source de toute signification.

³⁸ Derrida parle aussi de « phonocentrisme », pour marquer le privilège accordé à la voix ou au discours par rapport à l'écriture. Voir Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 21-23.

³⁹ Voir Madan SARUP, *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*, Athens, The University of Georgia Press, 1993, p. 34-38.

⁴⁰ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 23.

⁴¹ Simon CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 33.

travers la *voix* : ordre de signifiant par lequel le sujet sort de soi en soi, n'emprunte pas hors de lui le signifiant qu'il émet et qui l'affecte en même temps ». ⁴²

L'hypothèse sous-jacente favorable à la primauté de la voix sur l'écriture est que la parole saisit le sens et, ainsi, « capture » la présence. Derrida est convaincu qu'à la racine de la pensée philosophique occidentale, existe une distinction fondamentale entre la parole et l'écriture. La parole est première parce qu'elle est l'expression de l'immédiat et de la présence ; elle est donc la source du réel, du vrai, du certain. L'écriture, de son côté, est une imitation de la parole et lui est inférieure parce qu'elle en est le résidu. L'écriture n'est plus présence et conduit à une simple apparence, à des déceptions, à l'incertitude. Cette distinction, qui imprègne la philosophie occidentale, est la base de la série d'oppositions hiérarchiques qui caractérise la pensée philosophique. Tandis que la parole est présence, vérité et réalité, l'écriture, présentation dérivée employée en l'absence d'une parole vivante, ne peut nous offrir que des illusions.

La métaphysique de la présence suppose l'existence d'un centre qui, selon la tradition occidentale, est considéré comme un facteur transcendantal, inaccessible et invincible, sans origine ni fin. Comme nous venons de le dire, la pensée philosophique occidentale l'a situé dans le terme privilégié des oppositions binaires. Derrida s'est particulièrement intéressé à l'opposition voix/écriture, dans laquelle, on attribue au parler les qualités positives d'originalité, de centre et de présence, tandis que l'écriture est reléguée au second plan, à un statut *dérivé*. Depuis Platon, le mot écrit n'est considéré que comme une représentation du mot dit : c'est ce que Derrida nomme la tradition logocentrique de la pensée occidentale.

Derrida commence son essai intitulé « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » par le mot « peut-être » signifiant ainsi qu'il ne veut rien affirmer catégoriquement. Il parle d'un « événement » dans la pensée occidentale, qui d'après lui, est une rupture de l'*epistémè*. Cette rupture est la pensée elle-même

⁴² Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 146 (souligné par l'auteur).

concernant « la structuralité de la structure ».⁴³ Au moment de cette rupture, le structuralisme souligne davantage que le langage est en fait une structure rendant possible l'approfondissement de la pensée sur la structure elle-même, conduisant à la conclusion que tout système – que ce soit langage ou philosophie – a une structure. Derrida pense donc que cet événement inaugure le moment où les philosophes font leurs premiers pas vers une reconnaissance : leurs systèmes philosophiques ne sont pas vérité absolue, mais structures construites. Derrida affirme que toute structure a un centre maintenant ensemble le système et y restreignant le libre mouvement des éléments. Il appelle « jeu » ce libre mouvement. Le centre est le pivot vital de toute structure et rien ne peut s'y substituer ; il est donc unique.

Or, si le centre, unique par définition, régit la structure, il n'est paradoxalement pas structurable. C'est pourquoi, il est à la fois dans la structure et hors d'elle : *dedans* et *dehors* ; il est au centre de la totalité, laquelle a toutefois son centre ailleurs. « Le centre n'est pas le centre », conteste Derrida d'une façon provocatrice. Le concept de structure centrée est donc « contradictoirement cohérent » et, dans la perspective freudienne, « exprime la force d'un désir ».⁴⁴ L'idée d'un centre bien défini, quelle que puisse être son utilité, menace le jeu, c'est-à-dire le libre mouvement des éléments dans un système, que Derrida associe au désir. Tout système, voulant se définir, se stabiliser et se rendre pleinement présent, ne laisse aucune place au jeu.

Avant l'avènement de cet événement qui marque une rupture, l'histoire de la philosophie occidentale avançait par substitution continue d'un centre à un autre. Si le structuralisme nous a informés sur ce phénomène de substitution tout au long de l'histoire, l'événement dont parle Derrida est le moment de rupture où une possibilité d'apprendre sur le centre nous est offerte : il n'existe point de centre ; le centre n'est qu'une construction mentale. C'est justement la présupposition d'un centre – quelque nom qu'on lui donne – comme fondement rendant le tout cohérent dans un système,

⁴³ Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (p. 409-428), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 409.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 410.

qui le rend irremplaçable et lui donne, en termes derridiens, une « pleine présence ». Derrida nomme cette idée du centre « signifié transcendantal », désignant par là la source ultime de signification, que nous ne pouvons ni représenter ni remplacer par un signifiant adéquat. En ce sens, « le langage, dit Derrida, envahit le champ problématique universel » et, au moment où le centre ou l'origine disparaît, « tout devient discours »,⁴⁵ car nier un centre ainsi qu'un signifié transcendantal tenant ensemble un système sémiotique, c'est affirmer le jeu infini du champ de la signification.

Derrida se demande comment nous pouvons concevoir l'idée de système et de centre, et en parler sans retomber de nouveau dans un système comprenant un centre. Selon lui, les approches des différents philosophes ne se sont pas entièrement libérées de la métaphysique qu'elles cherchent à contester et sont prises dans une sorte de cercle. Toutes appartiennent en effet à l'*epistémè* occidental de notre époque qui s'intéresse à la « structurabilité » de la structure. Chacune de ces approches propose des métaphysiques différentes, plus ou moins naïves, dont le langage n'est pas étranger à cette histoire de l'*epistémè* occidental, et leurs discours, ne convergeant pas, se détruisent réciproquement. Derrida illustre ce rapport antagoniste par la prise de position de Heidegger considérant Nietzsche « avec autant de lucidité et de rigueur que de mauvaise foi et de méconnaissance, comme le dernier métaphysicien, le dernier "platonicien" ». ⁴⁶

Derrida affirme l'échec de Freud, Nietzsche et Heidegger à remettre en cause le centre, car aucun de ces philosophes ne pouvait totalement échapper au piège de postuler son propre système avec un nouveau centre. Autrement dit, personne ne peut parler d'un système, bien que sa proposition soit destructrice, sans en employer les postulats : « nous ne disposons d'aucun langage – d'aucune syntaxe et d'aucun lexique – qui soit étranger à cette histoire ; nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les

⁴⁵ *Ibid.*, p. 411.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 413.

postulations implicites de cela même qu'elle voudrait contester ». ⁴⁷ Pour soutenir son propos, Derrida prend l'exemple du signe. Dès que nous parlons de signe, nous présupposons un sens défini de signe, car un signe est un signifiant qui nous renvoie à un signifié, soulignant ainsi une distance radicale entre les deux, déterminée par l'opposition entre le sensible et l'intelligible. Pour cette raison même, « le concept de signe, dit Derrida, ne peut en lui-même dépasser cette opposition », ⁴⁸ comme l'a imaginé Lévi-Strauss, parce que le signe, pour être signe, a besoin de cette opposition qu'il tente de transcender. Il importe donc de mettre en cause l'opposition elle-même entre le sensible et l'intelligible sans laquelle nous ne pouvons pas nous dégager d'un centre ni renoncer à la métaphysique de la présence. Ce qui est vrai du signe l'est aussi du discours sur la structure. Derrida pense que les discours destructeurs de Freud, Nietzsche et Heidegger ne remplaçaient qu'un centre par un autre et ne parvenaient pas à déconstruire totalement la métaphysique. Tant que l'opposition binaire n'est pas remise en question, il n'est nullement possible de rejeter un système ayant un centre et d'affirmer le jeu infini de la signification.

Derrida, quant à lui, s'oppose au centre inhérent à « la structuralité de la structure » et soutient que le centre est privé du statut important qui est le sien dans la pensée occidentale, et que les termes privilégiés sont mis « sous rature ». La structure que Derrida rejette est binaire, comme nous l'avons souligné plus haut. Cette structure s'observe tout au long de l'histoire de la pensée qui conçoit le monde selon un système d'oppositions qui se décline à l'infini. Prêtant son attention à l'ethnologie straussienne, Derrida observe que cet ethnologue maintenait une vue structuraliste d'opposition entre la nature et la culture. Il décrit la première comme universelle et la seconde comme la construction d'une société spécifique, conduisant à une séparation absolue entre ces deux opposés. Mais Saussure reconnaît un « scandale » empêchant cette séparation absolue dans la prohibition de l'inceste. Derrida, sur l'exemple même de Lévi-Strauss, montre qu'avec la prohibition de l'inceste, la structure des oppositions

⁴⁷ *Ibid.*, p. 412.

⁴⁸ *Ibidem.*

nature/culture et universel/normatif, ne peut plus tenir : « la prohibition de l'inceste est universelle ; en ce sens on pourrait la dire naturelle ; – mais elle est aussi une prohibition, un système de normes et d'interdits – et en ce sens on devrait la dire culturelle ». ⁴⁹

Si la stabilité d'une structure dépend de certaines oppositions binaires, cette structure ne peut plus tenir si nous pouvons montrer une anomalie dans la séparation nette des deux binômes. En termes derridiens, les éléments de cette structure se mettent en jeu. Or, dès qu'un système se montre instable, il est possible de le remplacer par un autre, mais cela n'est pas souhaitable, car il s'agit de remplacer un centre par un autre sans prendre conscience que le centre lui-même n'est qu'un concept qui, avec d'autres éléments d'une structure, se met en mouvement dans le jeu. Derrida, comme Lévi-Strauss, ne recommanderait pas un remplacement de structure, mais la reconnaissance que celle-ci contient en elle-même des inconsistances. Il s'agit donc de ne pas attribuer une valeur de vérité à un système et de reconnaître que tout système n'est qu'une construction élaborée autour d'une idée qui le garde intact, bien que cette idée centrale ne soit pas absolue. Derrida, à la suite de Lévi-Strauss, évoque l'image du bricoleur et la met en contraste avec celle de l'ingénieur. Il décrit l'ingénieur comme celui qui se voit dans le centre de son propre discours rationnel. Le bricolage n'est pas une activité rationnelle, mais « mythopoétique » ; il est plus un jeu qu'un système. L'idée de bricolage donne naissance à une nouvelle manière de penser et de parler des systèmes, sans le risque de retomber dans le piège qui consiste à construire un nouveau système autour d'un nouveau centre sur les débris de l'ancien.

Nous avons essayé de montrer jusqu'à présent que Derrida utilise les concepts de structure, de signe et de jeu mentionnés dans le titre de son essai, que nous étudions à présent, pour renverser les idées traditionnelles et les méthodologies reliées au langage et à l'interprétation textuelle. Les textes ouvrent sur l'infini du jeu. Leur fermeture, tout illusoire, est due à l'instabilité foncière de tout processus de

⁴⁹ *Ibid.*, p. 415.

signification. Pour Derrida,⁵⁰ la marge n'est plus l'espace du secondaire, elle ne devient pas un nouveau centre et manque d'un espace fixe ; elle peut pourtant signifier. Comme dans ses derniers ouvrages, Derrida met en question tout discours se fondant sur un centre (que ce soit vérité, présence, Dieu, essence, ou signifié) et souligne le caractère problématique des postulats métaphysiques. Derrida déconstruit donc la métaphysique et rejette les dichotomies qui se sont maintenues jusqu'à maintenant et sur lesquelles tout le raisonnement *logocentrique* du monde est fondé.

Le jeu dont parle Derrida ne conduit-il pas à un certain anarchisme ? S'il n'y a pas un centre, comment pouvons-nous donner sens à notre engagement philosophique ou politique ? La pensée n'a-t-elle pas besoin de se développer autour d'une idée centrale pour sa validité afin qu'elle soit digne d'être philosophique et ne soit pas absurde ? Et pourquoi se méfier de la présence, surtout si elle nous garantit la certitude sans laquelle aucune poursuite intellectuelle, au moins d'une perspective de l'épistémologie traditionnelle, ne serait prometteuse ? Toutes ces questions s'imposent sans doute lorsque nous nous confrontons à la pensée derridienne. Ces questions peuvent s'entendre comme des critiques de sa pensée. Nous pouvons reformuler toutes ces questions en une : pourquoi Derrida déconstruit-il la tradition philosophique occidentale comme s'il n'avait aucun respect pour la tradition dans laquelle s'inscrit sa pensée ? Derrière ce pourquoi, nous entendons un besoin de justifier la nécessité de son projet, s'il en a un. Son projet ? Comment y penser sans trahir son esprit ? Tôt ou tard, nous devons nous interroger sur ces questions. Pour le moment, nous les laissons sans nous hâter de chercher à y répondre. Nous y reviendrons après avoir traversé le cheminement de Derrida, mais nous les évoquons ici, car elles pèsent déjà sur nous. Pour mieux saisir le cheminement derridien, il importe de prêter attention à la lecture « déconstructive » qu'il fait de ses précurseurs. Auparavant, précisons le terme « déconstruction ».

⁵⁰ C'est non seulement Derrida qui, dans les années 1960 et 1970, attaqua la notion d'un centre fixe dans l'interprétation, mais aussi d'autres penseurs contemporains, tels que Jacques Lacan qui a mis en question l'identité à soi de l'homme et Michel Foucault qui orienta ses efforts vers le décentrement des structures du pouvoir en exposant les mécanismes invisibles de l'idéologie qui les conditionnent.

2. *Déconstruction*

La méthode que désigne le terme « déconstruction » n'est pas purement négative : « Plutôt que de détruire, il fallait aussi comprendre qu'un "ensemble" s'était construit, le reconnaître pour cela. Toutefois l'apparence négative était et reste d'autant plus difficile à effacer qu'elle se donne à lire dans la grammaire du mot (*dé*), encore qu'elle puisse suggérer une dérivation généalogique plutôt qu'une démolition ». ⁵¹ Déconstruire consiste principalement à renverser les principes de la philosophie occidentale en insistant sur le rôle de la marge et du non-privilegié, en mettant sous rature des concepts fondamentaux afin de démontrer comment ces principes ont été conçus et leurs opposés, négligés.

Les concepts fondamentaux de la métaphysique, ceux d'être, de sens et de présence, enferment le logos, la raison, dans une sorte de « clôture » qu'il faut briser, sans croire toutefois pouvoir « dépasser » la philosophie. Derrida s'impose une position inconfortable, un « espace » difficile, à la limite du discours philosophique, en dépassant l'opposition binaire philosophie/littérature : « mon intérêt le plus constant, je dirais avant même l'intérêt philosophique, si c'est possible, allait vers la littérature, vers l'écriture dite littéraire. Qu'est-ce que la littérature ? Et d'abord qu'est-ce qu'écrire ? Comment l'écrire en vient-il à déranger jusqu'à la question "qu'est-ce que ?" et même "qu'est-ce que ça veut dire ?" ». ⁵² Dans un entretien, il dit encore : « La non-identité à soi de la philosophie » est « le motif pour lequel je me suis tourné vers la littérature : comment penser la langue, comment la pratiquer, au-delà ou contre la philosophie ? ». ⁵³

Dans une tentative d'explication de son projet, Derrida fait la remarque suivante : « Une opposition de concepts métaphysiques (par exemple, parole/écriture,

⁵¹ Jacques DERRIDA, *Psyché : Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 390.

⁵² Jacques DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 443.

⁵³ « Colloquio con Jacques Derrida », *Paradosso*, 1992 (n° 2), p. 188, cité par Silvano PETROSINO, « Les voix de Derrida » (p. 44-56), trad. fran. Jean-Claude ROUSSEAU, in *Europe : revue littéraire mensuelle*, mai 2004 (vol. 5, n° 901), p. 49.

présence/absence, etc.) n'est jamais le vis-à-vis de deux termes, mais une hiérarchie et l'ordre d'une subordination. La déconstruction ne peut se limiter ou passer immédiatement à une neutralisation : elle doit, par un double geste, une double science, une double écriture, pratiquer un *renversement* de l'opposition classique et un *déplacement* général du système ». ⁵⁴ Toutefois, déconstruire n'est pas détruire et la déconstruction s'effectue en deux temps. Une phase de renversement : comme le couple était hiérarchisé, il faut d'abord détruire le rapport de force. Dans ce premier temps, l'écriture doit donc primer sur la voix, l'autre sur le même, l'absence sur la présence, le sensible sur l'intelligible, etc. Une phase de déplacement : on arrache à la logique binaire le terme valorisé lors de la première phase. Ainsi, on abandonne les significations antérieures, ancrées dans cette pensée duelle. Le terme déconstruit devient donc indécidable. ⁵⁵ « La déconstruction désigne l'ensemble des techniques et stratégies utilisées par Derrida pour déstabiliser, fissurer, déplacer les textes explicitement ou invisiblement idéalistes. » ⁵⁶ La déconstruction s'applique à des textes, majoritairement ceux de l'histoire de la philosophie occidentale. Les nouveaux termes deviennent ainsi indécidables, ce fait les rendant inclassables de sorte qu'ils amalgament deux pôles auparavant opposés.

Dans son essai « La pharmacie de Platon », écrit en 1968 et repris en 1972 dans *La Dissémination*, Derrida se livre à une lecture « déconstructive » du *Phèdre*, un texte célèbre de Platon, où les pôles opposés se réunissent. Le *Phèdre* raconte le mythe de Teuth selon lequel, Teuth, inventeur de l'écriture la propose au roi Thamous comme le remède contre l'oubli alors que le roi la considère comme le poison de la mémoire vive. Le terme « *pharmakon* », en effet, peut à la fois signifier « remède » et « poison » ; le même mot a donc deux sens opposés selon les contextes. Tandis que Teuth emploie ce mot au sens de remède, le roi choisit le sens de poison. Derrida, dans sa relecture du

⁵⁴ Jacques DERRIDA, « Signature événement contexte » (p. 365-393), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 392 (souligné par l'auteur).

⁵⁵ Voir Gilbert HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité : Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, De Boeck, 1998, p. 306.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 399-400.

Phèdre montre que le *pharmakon*, « cette “médecine”, ce philtre, à la fois remède et poison, s’introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence. Ce charme, cette vertu de fascination, cette puissance d’envoûtement peuvent être – tour à tour ou simultanément – bénéfiques et maléfiques ». ⁵⁷ Il ajoute que « si le *pharmakon* est “ambivalent”, c’est donc bien pour constituer le milieu dans lequel s’opposent les opposés, le mouvement et le jeu qui les rapportent l’un à l’autre, les renverse et les fait passer l’un dans l’autre (âme/corps, bien/mal, dedans/dehors, mémoire/oubli, parole/écriture, etc.) ». ⁵⁸ On pourrait dire que la déconstruction secoue les distinctions assurées de l’ontologie, entre la présence et l’absence, entre la plénitude de la vie et la mort, qu’elle porte son attention sur « les effets ou les requêtes d’une sur-vie ou d’un retour de mort (ni la vie ni la mort) » et se préoccupe de « laisser des traces ou des héritages par-delà le présent vivant de sa vie ». ⁵⁹ De ce point de vue, la déconstruction est « une tentative d’ébranler la totalité, de la faire trembler dans son entièreté ». ⁶⁰ Derrida lui-même résume l’opération de déconstruction comme un refus de la possibilité d’une totalisation. « Si la totalisation alors n’a plus de sens, ce n’est pas parce que l’infinité d’un champ ne peut être couverte par un regard ou un discours finis, mais parce que la nature du champ – à savoir le langage est un langage infini – exclut la totalisation : ce champ est en effet celui d’un *jeu*, c’est-à-dire de substitutions infinies dans la clôture d’un ensemble fini. » ⁶¹

Ayant précisé le sens des termes « métaphysique de la présence » et « déconstruction », voyons à présent comment Derrida conduit sa lecture « déconstructive ». En général, Derrida tient compte de la pensée de ses précurseurs, mais en les critiquant par une série d’analyses méticuleuses. Par exemple, *De la*

⁵⁷ Jacques DERRIDA, « La pharmacie de Platon » (p. 77-213), in *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 87.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁹ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 179, nb. 1.

⁶⁰ Rodolphe GASCHE, *Le tain du miroir*, trad. fran. Marc FROMENT-MEURICE, Paris, Galilée, 1995, p. 175.

⁶¹ Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (p. 409-428), in *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 423 (souligné par l’auteur).

grammatologie est une interprétation provocante de l'*Essai sur l'origine des langues* de Rousseau, complétée de gloses critiques sur Saussure et Lévi-Strauss. L'auteur y montre que les penseurs structuralistes, de Lévi Strauss à Foucault, supposent la métaphysique même qu'ils prétendent contester. Dans *L'écriture et la différence*, il montre que des écrivains divers, comme Levinas, Artaud ou Bataille, ont mené la révolte contre le fond traditionnel de la métaphysique et qu'ils ont plus ou moins réussi grâce à une volonté de transgression qu'il faut reprendre et approfondir. Dans *La voix et le phénomène*, il dévoile que la phénoménologie husserlienne développe bien des thèmes qui auraient dû la conduire hors de cette métaphysique, mais qu'elle y retombe en définitive.

Nous étudierons ce dernier ouvrage dans lequel Derrida, par sa lecture « déconstructive » de Husserl, montre que celui-ci, dans sa phénoménologie, a privilégié la présence par l'intermédiaire de la voix. Pour mieux pénétrer le cheminement de la pensée derridienne dans cet ouvrage, nous devons approfondir une des oppositions binaires que Derrida ne cesse d'évoquer : discours et écriture.

3. Discours et écriture

Derrida découvre dans les textes de plusieurs auteurs, comme Rousseau, Saussure et Lévi-Strauss, qu'entre le discours et l'écriture comme formes de communication, un privilège est accordé au premier.⁶² On peut se demander pourquoi le discours sert mieux la « présence » que l'écriture, et pourquoi il est favorisé. Derrida pense à plusieurs arguments plausibles pour expliquer ce phénomène. D'abord, il est généralement admis que l'écriture n'est qu'une méthode pour représenter le discours. Elle a été inventée comme moyen d'enregistrer ce qu'on a dit.⁶³ Elle se compose d'une série de signes qui représentent des mots parlés. Elle n'est donc qu'un substitut imparfait du discours. Par exemple, le langage écrit emploie souvent des orthographe

⁶² Pour son interprétation de Saussure, voir Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 46-108 ; pour celle de Lévi-Strauss et de Rousseau, voir *ibid.*, p. 145-378.

⁶³ Selon Greenberg, historiquement et culturellement, le discours précède l'écriture. C'est pourquoi, même aujourd'hui, la culture dite primitive n'a pas d'écriture. La parole est donc plus fondamentale que l'écriture à laquelle elle est antérieure. Voir Joseph Harold GREENBERG, *Anthropological Linguistics*, New York, Random House, 1968, p. 22-23.

non phonétiques. Ceux qui ne connaissent certains mots que par l'écriture risquent souvent de se tromper quant à la prononciation, et le langage écrit mène à des corruptions et des changements dans la forme naturelle du discours. De plus, il est aussi admis que le discours est relié plus étroitement à la pensée immédiate du locuteur que l'écriture. Quand on entend une personne parler, son intention est immédiatement communiquée par son discours.⁶⁴ La compréhension provient non seulement des mots, mais aussi des inflexions et de la tonalité de la voix. Le sarcasme, l'enthousiasme et plusieurs autres nuances sont immédiatement évidents quand on écoute un discours ; ils deviennent moins perceptibles dès que le discours est transcrit.

Préférer le discours à l'écriture, c'est privilégier la présence : l'immédiateté de la signification du discours prime sur la médiation de la pensée dans l'écriture. Tandis que le discours est immédiat, non ambigu et sincère, l'écriture est éloignée, ambiguë et potentiellement fallacieuse. Il existe donc des liens entre la parole et la présence. Normalement, un locuteur est physiquement présent quand il s'adresse aux autres ; en revanche, on peut lire un texte d'une personne absente ou décédée. On peut demander à un intervenant de clarifier ce qu'il veut dire. Cela n'est pas possible, au moins pas tout de suite, avec l'auteur d'un texte. L'auteur n'est pas présent et seules des représentations de sa pensée dans le passé demeurent dans son ouvrage. L'écriture est une menace de dissolution de la présence pleine du *logos* dans la voix, dans sa représentation imagée et toujours seconde : « la parole étant naturelle ou du moins l'expression naturelle de la pensée, la forme d'institution ou de convention la plus naturelle pour signifier la pensée, l'écriture s'y ajoute, s'y adjoint comme une image ou une représentation. En ce sens, elle n'est pas naturelle. Elle fait dériver dans la

⁶⁴ Derrida dit que le lien temporel direct entre la parole et la pensée nous guide vers cette conclusion. Il rappelle que « s'entendre parler » signifie à la fois s'entendre soi-même et se comprendre soi-même. « La parousie absolue du sens propre, comme présence à soi du *logos* dans sa voix, dans le s'entendre-parler absolu, doit être *située* comme une fonction répondant à une indestructible mais relative nécessité, à l'intérieur d'un système qui la comprend. Cela revient à *situer* la métaphysique ou l'ontothéologie du *logos*. » Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 136 (souligné par l'auteur).

représentation et dans l'imagination une présence immédiate de la pensée à la parole ». ⁶⁵

D'après Derrida, cette préférence n'est pas accidentelle : il la relie au préjugé « logocentrique » de la pensée occidentale en général. Favoriser le discours au détriment de l'écriture est le symptôme d'un préjugé généralement favorable envers la présence comme terme fondamental de la pensée philosophique occidentale. Ainsi, « l'avènement historial de la *phonè* » n'est rien d'autre que le vaste mouvement philosophique qui commence avec Platon et Aristote et qui se continue jusqu'à Husserl et Saussure, en passant par saint Augustin et Hegel. Ce mouvement philosophique consiste pour Derrida en une pensée de la présence et de l'identité à travers la valorisation de la voix, et une inaptitude à penser la différence, inaptitude caractérisée par le rejet de l'écriture. L'écriture est simple consignation de la parole, et la parole, simple signifiant du sens. Le fond ultime de la pensée occidentale, le sol qui la supporte et dont elle se nourrit, c'est la vérité antérieure à tout et qui donne sens à tout, la vérité dont il faut se rapprocher et qu'il faut reconnaître comme on reconnaît une présence. Le présupposé fondamental de la métaphysique traditionnelle est celui de l'être comme présence : présence de l'objet, présence du sens à la conscience, présence à soi dans la parole et présence dans la conscience de soi. Cette conception repose sur la condamnation de l'écriture, du signe. Seule la parole réalise l'immédiate présence à soi, la vérité qui devient vivante et qui se dit. L'écriture est violence faite à la parole.

Dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure, Derrida examine les paradoxes de la signification et le rôle de la différence. Il y trouve une critique vigoureuse de la métaphysique de la présence et de ce qu'il appelle « logocentrisme », mais en même temps, une affirmation inévitable de ce logocentrisme et un engagement inextricable avec lui. Saussure définit le langage comme un système de signes. Il dit que les signes sont arbitraires et conventionnels et que chacun d'eux est défini non par une certaine propriété essentielle mais par les différences qui le

⁶⁵ *Ibid.*, p. 207.

distinguent d'autres signes. Il affirme que le signe est une unité purement apparente et que dans le langage, il n'y a que des différences sans termes positifs. Ce postulat est en complet désaccord avec le logocentrisme et la métaphysique de la présence. D'une part, il maintient qu'aucun terme du système n'est jamais simplement et complètement présent car les différences ne peuvent jamais être présentes, et d'autre part, il définit l'identité du point de vue de l'absence plutôt que de celui de la présence. L'identité, pierre angulaire de toute métaphysique, n'est qu'apparente.

Néanmoins, l'argumentation de Saussure contient une affirmation forte du logocentrisme. Saussure attribue à l'écriture un statut secondaire par rapport au discours dont elle dérive. L'objet des études linguistiques n'est, selon lui, que le discours, car l'écriture n'est qu'un moyen de représenter celui-ci ; elle est un dispositif technique, un accessoire externe. Tandis que la parole possède la présence (le locuteur écoute et comprend son propre discours), l'écriture n'apparaît que comme une représentation secondaire et marginale déguisant la parole, dans le système que propose Saussure. L'écriture étant un « signifiant du signifiant », Saussure l'interprète comme absence. Il est donc vain de la prendre en compte quand on étudie le langage.

Cette approche saussurienne est apparemment sans arrière-pensée. En fait, comme le montre Derrida, il est essentiel de réfléchir à la pensée occidentale du langage qui considère le discours comme une communication naturelle et directe, et l'écriture comme une représentation oblique. Cette notion d'écriture est aussi ancienne que la philosophie elle-même. Cette attitude classique a été définie une fois pour toutes dans le *Phèdre* de Platon qui condamne l'écriture comme une forme dégénérée de communication et la dénonce comme interférence d'une technique adroite, « violence archétypique : irruption du *dehors* dans le *dedans*, entamant l'intériorité de l'âme, la présence vivante de l'âme à soi dans le logos vrai... ».⁶⁶ Saussure, dit Derrida, n'a fait que renforcer cette pensée platonicienne avec des accents de moraliste et de prédicateur, en désignant l'écriture comme « un vêtement de perversion, de

⁶⁶ *Ibid.*, p. 52 (souligné par l'auteur).

dévolement, habit de corruption et de déguisement... ». ⁶⁷ L'éloge de la parole et la condamnation de l'écriture y ont un accent à la fois éthique et métaphysique. Le logos ne peut se saisir lui-même, se produire comme auto-affection qu'à travers la voix. Celle-ci se vit comme exclusion de l'écriture. Le livre ne parle pas, il est mort, il ne répond pas à celui qui l'interroge. Si la parole est immédiate, l'écriture est médiata : elle n'est que la « représentation », le signe de la parole absente. C'est encore ce que redira Saussure : langage et écriture sont deux systèmes de signes distincts ; l'unique raison d'être du second est de représenter le premier.

D'après Derrida, les théories du signe s'inscrivent dans le courant poststructuraliste, opposé au structuralisme saussurien où le signifiant renvoie directement au signifié et qui véhiculait toute une pensée logocentrique existant depuis Platon. A l'aide de sa propre pensée sur l'écriture, Derrida se propose de faire échec à l'histoire métaphysique fonctionnant sous le mode d'oppositions, comme nous l'avons dit. Il élabore une théorie de la déconstruction remettant en cause le fixisme de la structure, pour proposer une absence de structure, de centre, de sens univoque. La relation directe entre signifiant et signifié ne tenant plus, s'opèrent des glissements de sens infinis d'un signifiant à un autre.

Il est ainsi possible, pour Derrida, d'effacer la différence entre le signifiant et le signifié de deux manières hétérogènes, « l'une, la classique, consiste [...] à *soumettre* le signe à la pensée ; l'autre, celle que nous dirigeons ici contre la précédente, consiste à mettre en question le système dans lequel fonctionnait la précédente réduction : et d'abord l'opposition du sensible et de l'intelligible ». ⁶⁸ Soulignons que, selon le structuralisme, le signifiant est la partie sensible du signe, puisqu'elle est saisissable par les sens, en tant qu'enveloppe matérielle permettant d'accéder au signifié. Le signifié correspond, pour les structuralistes, à l'idée, au concept, immatériel et intelligible. C'est cette opposition que dénonce Derrida.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (p. 409-428), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 413 (souligné par l'auteur).

Terry Eagleton⁶⁹ estime qu'au fond de ce préjugé favorable envers le discours, il y a une vision particulière concernant l'homme. L'homme, dit-il, est censé pouvoir créer ses propres significations et les exprimer spontanément, se posséder pleinement et dominer le langage en tant que médium transparent du tréfonds de son âme. Ce qui n'est pas pris en compte, c'est que la « voix vivante » est autant texte qu'écriture. Les signes parlés comme les signes écrits ne fonctionnant que dans un processus de différence et de division, on pourrait dire que le discours est une forme d'écriture autant que l'écriture est une forme dérivée du discours.⁷⁰

De plus, Derrida précise que Saussure lui-même a partiellement renversé la priorité dans son *Cours de linguistique générale*, en plaçant l'écriture au-dessus du discours : « Quelque chose s'écrit dans le discours saussurien, qui n'a jamais été dit et qui n'est rien d'autre que l'écriture elle-même comme origine du langage ». ⁷¹ La thèse de l'arbitraire du signe exclut la distinction radicale entre la linguistique et le signe graphique ; elle contredit la thèse principale de Saussure qui « chasse l'écriture dans les ténèbres extérieures du langage ». ⁷² Se démarquant de l'idée saussurienne, Derrida avance que « l'écriture est à la fois plus extérieure à la parole, n'étant pas son "image" ou son "symbole", et plus intérieure à la parole qui est déjà en elle-même une écriture ». ⁷³ On ne peut pas concevoir la notion d'institution impliquée dans l'arbitraire du signe avant la possibilité même de l'écriture et hors de son horizon. Saussure se contredit lui-même, en réduisant l'écriture à des fins didactiques pour représenter le langage : « la langue est comparable à un système de signes exprimant des idées, et par là, *comparable à l'écriture*, à l'alphabet des sourds-muets, aux rites symboliques, aux

⁶⁹ Terry EAGLETON, né à Salford en Angleterre, le 22 février 1943, est un critique littéraire et un philosophe britannique. Il est docteur du Trinity College de Cambridge. Après avoir passé quelques années, au Wadham College, au Linacre College et au St. Catherine's College d'Oxford, il est actuellement professeur de « théorie culturelle » et collègue de John Rylands à l'université de Manchester.

⁷⁰ Voir Terry EAGLETON, *Literary Theory : An Introduction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 30.

⁷¹ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 64.

⁷² *Ibid.*, p. 66.

⁷³ *Ibid.*, p. 68.

formes de politesse, aux signaux militaires, etc. Elle est seulement le plus important de ces systèmes ». ⁷⁴ En utilisant les propres concepts de Saussure, Derrida conclut que la parole et l'écriture ont une portée linguistique plus large qui présuppose le principe de la différence, plutôt que celui de la hiérarchie.

Après avoir identifié les caractéristiques qui définissent l'écriture et examiné comment elles rendent celle-ci inférieure au discours, on peut déconstruire l'opposition entre le discours et l'écriture en montrant comment ces argumentations se défont d'elles-mêmes. On peut démontrer que chaque caractéristique identifiée dans l'écriture appartient aussi au discours ; le discours, genre d'« écriture », souffre des mêmes insuffisances qu'elle. D'abord, il n'est lui-même qu'un signe de ce qui est présent dans l'esprit de celui qui parle, qu'un signifiant de la pensée. Il n'est qu'une médiation de la pensée et de la signification. De plus, pour qu'il fonctionne comme signifiant, il doit être réitérable. Il est possible, dans l'espace et dans le temps, de le dissocier du locuteur et de son vouloir-dire. Par exemple, on peut écouter un homme politique parlant à la radio sans avoir aucune chance de pouvoir lui demander une clarification. La voix qu'on entend n'est plus reliée à la pensée actuelle de cette personne. L'impact émotif d'un discours enregistré ne vient pas de la présence de la pensée vivante dans le discours, mais seulement de son efficacité en tant que signifiant des pensées du passé, effacées il y a bien longtemps.

4. La logique du supplément

Derrida déconstruit la hiérarchie de la parole et de l'écriture à travers la « logique du supplément ». Le terme « supplément » est emprunté à Rousseau ⁷⁵ qui décrit l'écriture comme un « supplément » de la parole, celle-là représentant celle-ci. La condition « naturelle » du langage est la parole ; l'écriture s'y adjoint comme une représentation dangereuse. Elle devient, par sa prétention à rendre la parole présente,

⁷⁴ Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1965, p. 33, cité par Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 76 (souligné par l'auteur).

⁷⁵ Pour une étude approfondie de Rousseau, voir Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

une sorte de ruse artificielle et artificieuse ; elle fait donc violence au caractère naturel de la langue.

Il nous semble que tantôt Rousseau privilégie la parole au détriment de l'écriture, tantôt il relègue la parole à une position secondaire. « Le langage le plus énergique est celui où le signe a tout dit avant qu'on parle », ⁷⁶ et quelques lignes après, il dit encore que « l'on parle aux yeux bien mieux qu'aux oreilles... on voit même que les discours les plus éloquents sont ceux où l'on enchâsse le plus d'images ; et les sons n'ont jamais plus d'énergie que quand ils font l'effet des couleurs ». ⁷⁷ Le geste parlant aux yeux est donc une communication idéale et pour Rousseau, « tout obstacle à la communication idéale par signes, affirme Starobinski, constitue le signe irrécusable d'une hostilité malveillante », ⁷⁸ mais il ajoute aussitôt que, quant aux émotions, la parole a plus d'effet que ce qui parle aux yeux, comme si elle rendait présent l'événement raconté. Starobinski désigne cette idée de Rousseau comme « le renversement parodique de son espoir d'une langue secrète grâce à laquelle les cœurs s'ouvriraient et se montreraient sans ambiguïté ». ⁷⁹ La parole, dans cette perspective, est une communication immédiate, ce qui explique pourquoi à l'époque de son ouvrage *Les Confessions* il met « le fait » et « le dit » sur un même plan, car ils captent la présence. « De tout ce qu'on dit, de tout ce qu'on fait, de tout ce qui se passe en ma présence, je ne sens rien, je ne pénètre rien. Le signe extérieur est tout ce qui me frappe. Mais ensuite tout cela me revient : je me rappelle le lieu, le temps, le ton, le regard, le geste, les circonstances ; rien ne m'échappe. Alors sur ce qu'on a fait ou dit, je trouve ce qu'on a pensé, et il est rare que je me trompe. » ⁸⁰

⁷⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, in V. D. MUSSET-PATHAY (éd.), *Œuvres complètes de J.J. Rousseau*, tome II, Paris, Dupont & Libraire-Editeur, 1824, p. 417.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 419.

⁷⁸ Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971. p. 188.

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les Confessions*, in P.R. AUGUIS (éd.), *Œuvres complètes de J.J. Rousseau*, tome I, Paris, Dalibon & Libraire, 1824, p. 195.

Le mot « supplément » a deux significations. Il peut d'abord signifier quelque chose de supplémentaire à une chose déjà suffisante en soi. Il peut aussi signifier quelque chose de supplémentaire à l'accomplissement d'une chose incapable de s'accomplir elle-même. Si l'écriture est un supplément de la parole dans le deuxième sens, elle peut devenir dangereuse. Elle peut affecter le naturel de la parole, changer la parole, et même la supplanter. Elle peut conduire à l'erreur dans la prononciation. Au cours des années, elle peut devenir si importante que le discours perd sa valeur.⁸¹

Certes, Rousseau, d'après Derrida, répète le mouvement inaugural du *Phèdre* : « si l'histoire de la métaphysique est l'histoire d'une détermination de l'être comme présence, si son aventure se confond avec celle du logocentrisme, si elle se produit tout entière comme réduction de la trace, l'œuvre de Rousseau nous semble occuper, entre le *Phèdre* de Platon et l'*Encyclopédie* de Hegel, une situation singulière ».⁸² L'analyse de la pensée se fait par la parole et l'analyse de la parole par l'écriture. L'art d'écrire n'est qu'une représentation médiate de la pensée et la représentation est donc perte de la présence. Les signes font négliger les choses, et la langue, en se perfectionnant dans les livres, s'altère dans le discours. La parole exprime, l'écriture remplace l'expression par l'exactitude. Aussi Rousseau, qui « est sans doute le seul ou le premier à faire un thème et un système de la réduction de l'écriture, telle qu'elle était profondément impliquée par toute l'époque »,⁸³ condamne-t-il l'écriture comme destruction de la présence et maladie de la parole.

Mais la parole que Rousseau lui oppose est moins de fait que de droit : c'est la parole telle qu'elle aurait dû être, mais n'est pas. Il y a un vide, du « jeu » (au sens où une porte joue), comme une distance, une différence de soi à soi dans la parole même.

⁸¹ L'écriture peut être dangereuse d'une autre manière encore. Derrida montre que Rousseau et Lévi-Strauss ont identifié le discours avec la nature et l'écriture avec la culture. L'invention de l'écriture et son introduction chez les peuples primitifs ont apporté un déclin moral et spirituel étroitement associé à l'influence de la corruption de la nature apportée par la culture. Voir Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 149-202.

⁸² *Ibid.*, p. 145-146.

⁸³ *Ibid.*, p. 147.

Rousseau a éprouvé le dérobage dans la parole, dans le mirage de son immédiateté. Il réhabilite l'écriture dans la mesure où elle permet la réappropriation de ce dont la parole s'était laissé déposséder. Incapable de se confesser, c'est-à-dire de s'avouer oralement, il écrit ses *Confessions*, ce qui fournit un exemple du déplacement de la parole par l'écriture. Rousseau, qui estimait fortement le caractère naturel de la parole, était écrivain de profession et donc « condamné à l'écriture, même si, comme le scribe de Melville, *he would prefer not to* ». ⁸⁴ On se souvient de lui précisément pour ce qu'il a écrit et non pour ce qu'il a dit. L'opération qui substitue l'écriture à la parole remplace la présence par la valeur. Rousseau dénonce l'illusion de la parole vive et présente ; il introduit la différence dans la parole, il déporte le mythe de la parole pleine vers le silence. Bien plus, il montre que, quoique la plus éloignée de la présence à soi-même, l'écriture résiste, comme si elle avait une spécificité qu'elle tient d'elle-même ou d'ailleurs.

Derrida ne cherche pas à privilégier l'écriture commune aux dépens de la parole, mais à retrouver une écriture première, une *archi-écriture*. La répression de l'écriture signifie dans notre histoire le désir de réduire la différence. Derrida veut introduire à une différence première, c'est-à-dire à une manière de différer qui ne soit ni un effet dérivé ni même une origine et dont on ne puisse parler en termes d'absence ou de présence. La « représentation » ne s'impose pas à la présence : elle l'habite. Le principe d'écriture est intérieur au langage et constitue comme un « supplément originaire ».

Pour Derrida, l'écriture peut être un supplément de la parole dans la mesure où la parole peut être « supplémentée », c'est-à-dire souffre d'un manque qui pourrait être complété. Ce manque, on le connaît : la parole n'est pas la pensée pleinement présente à l'auditeur, mais un symbole auditif qui la représente. Elle prétend posséder la « présence », ou se lier directement à l'esprit de celui qui parle. En réalité, comme l'écriture, elle est une médiation de la pensée. C'est pourquoi l'écriture peut la compléter. La prétendue dérivation de l'écriture n'a été possible qu'à une condition :

⁸⁴ Gisèle BERKMAN, « Pas-rien » (p. 83-95), in *Europe : revue littéraire mensuelle*, mai 2004 (vol. 5, n° 901), p. 84.

que le langage dit « originel » n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été touché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même déjà une écriture.

Puisque le supplément implique à la fois quelque chose de supplémentaire pour compléter un signe et quelque chose qui remplace un élément du signe, un paradoxe est inhérent au concept de *supplémentarité*. Dans la deuxième partie de son ouvrage *De la grammatologie*, Derrida étudie la fonction du supplément énigmatique et équivoque proposée par Jean-Jacques Rousseau dans *L'essai sur l'origine des langues* qui, selon Derrida, défend la parole contre l'écriture à partir d'une prise de position typiquement logocentrique. Selon ce type de pensée, la culture fonctionne comme un supplément à la nature, dans les deux sens mentionnés ci-dessus, et cette hiérarchie apparaît dans beaucoup d'autres oppositions, telles que santé/maladie, animalité/humanité, etc., dans lesquelles le second terme n'est qu'un supplément du premier. Cependant, comme le dit Derrida, la nature ne possède aucune valeur de vérité en elle-même. Derrida maintient donc que la nature, qu'il met sous rature, fonctionne comme facteur complété et non l'inverse.

Dans les textes de Rousseau et de Lévi-Strauss, Derrida découvre l'idée des substitutions indirectes qui récupèrent l'origine perdue et le centre absent à travers la fonction compensatoire de la supplémentarité, capable de traiter la nostalgie de ces pertes irréparables. D'ailleurs, pour Derrida, dans la pensée occidentale, tout signe est considéré comme chargé de cette supplémentarité. Sa fonction est de compenser la présence originale perdue. Au contraire, dans son langage particulier et paradoxal, Derrida soutient que le supplément est à l'origine même de la présence, ce qu'il appelle « supplément originaire », bien que cette notion soit irrecevable dans la logique classique. Le supplément apparaît à Derrida comme « supplément d'un supplément ». « Le supplément vient à la place d'une défaillance, d'un non-signifié ou d'un non-représenté, d'une non-présence. Il n'y a aucun présent avant lui, il n'est donc précédé

que par lui-même, c'est-à-dire par un autre supplément. [...] On veut remonter *du supplément à la source* : on doit reconnaître qu'il y a *du supplément à la source*. »⁸⁵

Derrida soutient dans le même ouvrage que le supplément par excellence est l'écriture qui, en signifiant une parole déjà signifiante, se donne comme supplément de supplément. En examinant les implications communes que l'écriture par rapport à la parole et l'auto-érotisme par rapport à l'acte sexuel ont pour Jean-Jacques Rousseau selon *Les Confessions*, Derrida précise que les deux activités sont destinées à compenser et à reprendre une présence manquante. Pourtant l'auteur des *Confessions*, selon Derrida, les rejette comme des suppléments inutiles et « dangereux » : « Le supplément qui "trompe la nature" maternelle opère comme l'écriture, et comme elle il est dangereux pour la vie. Or ce danger est celui de l'image. De même que l'écriture ouvre la crise de la parole vive à partir de son "image", de sa peinture ou de sa représentation, de même l'onanisme annonce la ruine de la vitalité à partir de la séduction imaginative ». ⁸⁶

L'écriture est en effet un « supplément dangereux », ⁸⁷ non parce qu'elle pourrait affecter la pureté de la parole, comme le craignait Rousseau, mais parce que sa capacité supplémentaire démontre que la parole possède déjà des imperfections qu'on identifie dans l'écriture. L'écriture est un supplément dans la mesure où elle est ce qui vient combler un manque de la parole et s'y ajoute, le « remède dans le mal », ⁸⁸ l'artifice

⁸⁵ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 429 (souligné par l'auteur).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 216.

⁸⁷ Rousseau parle de l'auto-érotisme comme d'un « supplément dangereux », expression que s'approprie Derrida pour désigner la caractéristique de tout supplément. L'écriture est aussi un ajout pervers fait, dans ce cas, au langage. La logique du supplément, comme le dit Derrida, est puissante et dominante. Elle rend possible tout ce qu'on pense appartenir en propre à l'homme : langage, passion, société, art. Une fois qu'on la reconnaît, on peut la voir opérer dans les contextes les plus divers. La logique du supplément importe dans la mesure où quelque chose qui est qualifié de « marginal » par rapport à une plénitude – comme l'écriture est marginale par rapport à la parole ou la perversion à la sexualité normale – est identifié comme un remplaçant de cette plénitude ou encore comme quelque chose qui peut la compléter. Il est alors possible de montrer que toutes les qualités conçues comme des caractéristiques distinctives du marginal sont en fait des qualités déterminantes de l'objet central considéré.

⁸⁸ Voir Jean STAROBINSKI, *Le remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989.

dangereux et pourtant avantageux. Voilà un sens nouveau des termes « supplément dangereux ». La parole elle-même n'est qu'une médiation de quelque chose de davantage présent. Comme l'écriture, elle est aussi un supplément. Remarquons la thèse importante de Derrida : un signifiant à la fois complète ce qu'il signifie et apporte quelque chose de nouveau à ce qu'il signifie. Si, comme le pense Derrida, la parole est un supplément, ce qu'elle complète doit être insuffisant en soi ; sinon la parole ne pourrait pas le représenter. Ce que la parole représente doit être aussi, de nouveau, un supplément et signifier ou représenter quelque chose d'autre. Le résultat est une chaîne de suppléments vers une présence pleine et suffisante en soi. La conséquence de cette thèse est que dans le langage, il n'y a qu'une chaîne de signifiants, chacun indiquant un autre signifiant.

Le paradoxe est qu'un signe ne peut jamais représenter la présence elle-même, car elle est suffisante en soi, ni fonctionner comme un signifiant ou un supplément. Ce qui existe n'est qu'un monde de représentations et des représentations de représentations, *ad infinitum*. Chaque signifié est aussi le signifiant d'un autre signifié. Derrida décrit ainsi la reconstruction finale de la présence: « *Il n'y a pas de hors-texte*. [...] Ce que nous avons tenté de démontrer en suivant le fil conducteur du "supplément dangereux", c'est que dans ce qu'on appelle la vie réelle... il n'y a jamais eu que l'écriture ; il n'y a jamais eu que des suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels... le présent absolu, la nature, ce que nomment les mots de "mère réelle", etc., sont toujours déjà dérobés, n'ont jamais existé... ».⁸⁹ Tout ce qui existe est « écriture », car un signe ne peut représenter qu'un autre signe.

Pour mieux comprendre l'aphorisme célèbre de Derrida, « *il n'y a pas de hors-texte* », rappelons que, selon lui, une lecture « déconstructive » s'installe toujours dans l'espace entre ce que l'auteur veut dire et ce que dit le texte dont l'auteur lui-même est « sur-pris ». La lecture « déconstructive » doit identifier l'abîme séparant ce qui est dit

⁸⁹ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 227-228 (souligné par l'auteur).

et le vouloir-dire ; cela n'est pas possible par une lecture dite conventionnelle et reproductive qui est pourtant, selon Derrida, indispensable afin d'éviter n'importe quelle interprétation : « Sans doute ce moment du commentaire redoublant doit-il avoir sa place dans la lecture critique. Faute de la reconnaître et de respecter toutes ses exigences classiques, ce qui n'est pas facile et requiert tous les instruments de la critique traditionnelle, la production critique risquerait de se faire dans n'importe quel sens et s'autoriser à dire à peu près n'importe quoi ». Et tout de suite, Derrida reconnaît l'insuffisance de cette lecture traditionnelle en dépit de son importance : « cet indispensable garde-fou n'a jamais fait que *protéger*, il n'a jamais *ouvert* une lecture ». ⁹⁰

En toute métaphysique, notamment chez Husserl et Heidegger, on peut trouver ce qui « excède » la métaphysique : les traces de l'avant, de l'après et du dehors de la métaphysique. Mais une telle lecture exige tout à la fois de traverser et de transgresser la métaphysique.

La seule façon d'être fidèle à une tradition et de la garder vivante est de la transgresser. « On peut reconnaître un héritier authentique en celui qui respecte la logique du legs jusqu'à la retourner à l'occasion contre ceux qui s'en prétendent les dépositaires, jusqu'à donner à voir, contre les usurpateurs, cela même qui, dans l'héritage, n'a jamais encore été vu : jusqu'à donner le jour, par l'acte inouï d'une réflexion, à ce qui n'avait jamais vu le jour. » ⁹¹

Autrement dit, pour garder une tradition, il ne faut pas lui être fidèle au point de la reproduire mécaniquement. Il faut garder vivante la possibilité de lire autrement, c'est-à-dire d'explorer, à travers les exigences classiques et sans les abandonner, tout ce qu'elles excluent, marginalisent et oublient. La lecture « déconstructive » transgresse donc ce garde-fou. Cette transgression est un passage aux limites, aux frontières, mais

⁹⁰ *Ibid.*, p. 227 (souligné par l'auteur).

⁹¹ Jacques DERRIDA, cité par Geoffrey BENNINGTON, « Derrida et la politique » (212-233), in *Europe : revue littéraire mensuelle*, mai 2004 (vol. 5, n° 901), p. 216.

elle se soustrait à un signifié transcendantal qui serait hors-texte et au-delà de l'histoire ; on reste, toujours et déjà, ancré dans les réseaux social, politique et historique que Derrida appelle « archi-texte » et parfois simplement « texte ».

Selon Derrida, le « *texte* » ne peut s'expliquer par l'origine qui inclut l'auteur, la société, l'histoire et d'autres contextes, puisque la répétition est à son origine. Le « *texte* » est écriture et l'écriture est langue par rapport au discours qui la met en œuvre. Cependant, seule la lecture rend possibles le texte et l'écriture. L'archi-écriture est la lecture incluant l'écriture.

Ce qui caractérise l'écriture, c'est la *textualité*, qui est à la fois clôture et non-clôture du texte : « on peut penser la clôture de ce qui n'a pas de fin. La clôture est la limite circulaire à l'intérieur de laquelle la répétition de la différence se répète indéfiniment. C'est-à-dire son espace de *jeu*. Ce mouvement est le mouvement du monde comme jeu ». ⁹²

Dans ce contexte, l'adage « *il n'y a pas de hors-texte* » signifie qu'il n'est pas de référence sans différence, c'est-à-dire sans recours au système différentiel. Dans un entretien, Derrida lui-même en explique le sens profond : « "Il n'y a pas de hors-texte" ne veut pas dire que tout est papier, saturé d'écriture, mais que toute expérience est structurée comme un réseau de traces renvoyant à autre chose qu'elles-mêmes. Autrement dit, il n'y a pas de présent qui ne se constitue sans renvoi à un autre temps, un autre présent. Le présent-trace. Il est traçant et tracé ». ⁹³

Derrida affirme ainsi que le discours, en tant que signifiant de la pensée, partage toutes les caractéristiques qu'on associe habituellement à l'écriture. Le discours n'est qu'un cas spécial de l'idée générale d'écriture. Cette « archi-écriture » est la représentation réitérable d'un signifié que signifie un signifiant.

⁹² Jacques DERRIDA, « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation » (p. 341-368), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 367 (souligné par l'auteur).

⁹³ Jérôme-Alexandre NIELSBERG, « Entretien avec Jacques DERRIDA - Penseur de l'événement », in *L'Humanité* (n° 28), janvier 2004, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>.

Le discours et l'écriture (au sens habituel de ce mot) sont deux espèces de la forme plus générale de l'« écriture ». Derrida emploie le mot « écriture » au sens le plus large pour désigner trois caractéristiques fondamentales de la signification : la substitution du signifiant par ce qu'il signifie ; la médiation de l'expérience du signifié par le signifiant ; et la « réitérabilité » du signifiant dans le temps et dans des contextes différents. L'« écriture » au sens derridien renforce l'idée d'une inversion de la hiérarchie entre la parole et l'écriture. Le projet de Derrida, du moins dans sa formulation initiale, était un appel à une science de l'« écriture » qui étudierait et exposerait la tendance « logocentrique » dans la pensée occidentale.

Cette nouvelle science de l'écriture, qu'il appelle *grammatologie*,⁹⁴ propose que l'écriture soit originaire, au même titre que la voix, tension perpétuelle sans rapport de force. L'*écriture* ne peut être une reproduction de la langue parlée puisqu'aucune des deux n'arrive avant. De cette façon, l'*écriture* n'est pas simple *graphie*, mais articulation et inscription de la *trace*.⁹⁵

Derrida construit un modèle « grammatologique » ayant pour but de mettre en question ce qu'il croit être la quintessence de la pensée occidentale : la « métaphysique de la présence ». Cette notion signifie « le désir exigeant, puissant, systématique et irrépessible »⁹⁶ d'un signifié transcendantal, qui apparaît comme une garantie de la vérité ultime. Derrida conteste que toutes les appellations du fondement dans cette tradition, à savoir, *eidos*, *aletheia*, *archè*, *telos*, *ousia*, *stigmè*, *nun*, désignent « l'invariant d'une présence ».⁹⁷ L'histoire, selon Derrida, « a toujours été complice

⁹⁴ Derrida souligne le droit à l'existence de cette science et son rapport à la linguistique, en remplaçant « sémiologie » de Saussure par « grammatologie » dans le programme du *Cours de linguistique générale*, page 33 : « Nous la nommerons [grammatologie]... Puisqu'elle n'existe pas encore, on ne peut dire ce qu'elle sera ; mais elle a droit à l'existence, sa place est déterminée d'avance. La linguistique n'est qu'une partie de cette science générale, les lois que découvrira la [grammatologie] seront applicables à la linguistique ». Modifié et cité par Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 74.

⁹⁵ Nous aborderons ce concept de *trace* dans le chapitre suivant.

⁹⁶ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 71.

⁹⁷ Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (p. 409-428), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 411.

d'une métaphysique téléologique et eschatologique » et « a toujours été pensée comme le mouvement d'une résurrection de l'histoire, dérivation entre deux présences ». ⁹⁸ En revanche, dans le modèle « grammatologique » proposé par Derrida, le signifié est le produit d'une interaction complexe entre les signifiants. Et la signification est ce qui dérive d'un jeu potentiellement infini des signifiants, plutôt qu'un concept solidement ancré dans un signifiant particulier. Autrement dit, la signification n'est jamais immédiatement et pleinement présente dans un seul signe donné. Puisque la signification d'un signe concerne ce qui n'est pas ce signe, sa signification en est toujours d'une manière quelconque absente. On peut donc définir la signification comme n'étant jamais identique à elle-même. Elle est la conséquence d'un processus de division ou d'articulation, en d'autres mots, un signe est lui-même précisément parce qu'il n'est pas autre. Seulement, comme le précise Eagleton, le langage est beaucoup moins stable que les structuralistes classiques nous le font croire. Cette conception du langage bouscule le concept du *logos* en tant que « parole » ultime, c'est-à-dire présence, essence, vérité. Elle bouscule également ce que Derrida appelle « signifiant transcendantal ». Il entend par ces termes le fondement de toute pensée, du langage, de l'expérience (Dieu, ego, substance, matière) et le signifié par excellence de tous les signifiants. ⁹⁹

Derrida veut déconstruire ce signifié transcendantal, car il identifie le logocentrisme au désir exigeant d'un tel signifié. Pour lui, si aucun signifiant ne peut réellement désigner un signifié, tous les signifiants doivent être affectés d'une « rature ». Si un signifiant n'est pas relié à un signifié, sa signification n'est pas immédiatement claire pour nous. D'une certaine manière, le sens est absent.

II. Les premiers pas de Derrida en phénoménologie

Dès le début de sa recherche philosophique, Derrida s'est intéressé à la phénoménologie husserlienne. Examinons maintenant la lecture derridienne de l'« ego

⁹⁸ *Ibid.*, p. 425.

⁹⁹ Voir Terry EAGLETON, *Literary Theory : An Introduction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 127-134.

transcendantal », dont parle Husserl comme étant présent à soi-même sans intermédiaire et sans extériorité. Husserl voulait fonder une science rigoureuse appelée « phénoménologie », en vue de satisfaire aux besoins théoriques et pratiques les plus élevés de la philosophie. A cet effet, et conformément à tout le courant de la philosophie moderne, il a fait de l'ego le fondement de toute connaissance et de toute conscience. L'ego, d'après lui, est tout à fait abstrait et formel ; c'est par lui que chaque objet est librement constitué et rendu transparent. Il est un individu vivant, et sa vie présuppose un monde qui existe avant sa conscience et sa réflexion. La phénoménologie, en ce sens, cherche l'origine de la vérité et de la conscience et la trouve dans l'immédiat de l'intuition. Selon Husserl, ce qui se présente à l'intuition en forme originaire doit être accepté en tant qu'il se présente, même si c'est dans certaines limites. L'origine du jugement d'une chose doit être trouvée dans l'intuition de la chose, car elle est présente dans une expérience corporelle. Ce « principe des principes » est pour Husserl « une source d'autorité (*Rechtsquelle*) pour la connaissance ».

La phénoménologie husserlienne a pris position contre le relativisme répandu au XX^{ème} siècle et contre le recours aux méthodes des sciences de la nature pour traiter du domaine des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*). Husserl dit qu'il faut faire une distinction cruciale entre le fait que certains contenus empiriques sont présentés à la conscience et les caractéristiques essentielles de ce qui est présenté. Par la réduction transcendantale de toute supposition naturelle et de toute construction théorique du phénomène (même au point de suspendre la croyance à l'existence du monde extérieur), Husserl prétend pouvoir se dégager du fonctionnement de la conscience au moment où elle produit les catégories culturelles de l'expérience et la perception du contenu empirique. Ainsi, quoi qu'il en soit des découvertes dites « scientifiques » de l'expérience, elles ne peuvent pas affecter le sens intrinsèque des phénomènes en tant que déjà indiqués à la conscience. Pour Husserl, cette description sans préjugé des structures essentielles de l'expérience, constituerait une nouvelle science rigoureuse de la philosophie qui appuierait les sciences empiriques et les sciences humaines sur une

certitude. Husserl prétend produire non pas une description de telle ou telle catégorie transcendante d'une culture, mais l'acte transcendantal par lequel n'importe quelle culture pourrait probablement concevoir une histoire, une culture et une science.

Derrida, dans son introduction à l'ouvrage de Husserl intitulé *L'origine de la géométrie*, approuve la portée anti-relativiste de l'attitude que ce philosophe adopte dans cet ouvrage précis. En critiquant implicitement le structuralisme qui, par sa réduction objectiviste du sens, ordonne dans une structure des rapports différentiels entre les termes et brise la figure du sujet sur les positions de celui-ci, Derrida démontre que « la notion de la structure suppose au moins une délimitation rigoureuse des régions naturelles et des domaines d'objectivité. Or cette délimitation préalable, cette élucidation du sens de chaque structure régionale ne peut relever que d'une critique phénoménologique. Celle-ci est toujours première *en droit...* ». ¹⁰⁰

On trouve encore cette approche chez Derrida quand il reproche à Foucault de ne pas saisir que le *cogito* cartésien a le statut d'un acte productif de conscience, comme le « point-zéro où le sens et le non-sens déterminés se rejoignent en leur origine commune ». ¹⁰¹ Beyssade, rouvrant un débat entre Foucault et Derrida, cherche à redonner aux thèses du premier une contribution positive concernant la compréhension du *cogito* cartésien. ¹⁰²

Derrida avance, dans *De la grammatologie*, que « la mise entre parenthèses des régions de l'expérience ou de la totalité de l'expérience naturelle doit découvrir un champ d'expérience transcendante. Celle-ci n'est accessible que dans la mesure où, après avoir [...] dégagé la spécificité du système linguistique et mis hors jeu toutes les sciences extrinsèques et les spéculations métaphysiques, on pose la question de

¹⁰⁰ Jacques DERRIDA, « "Genèse et structure" et la phénoménologie » (pp. 229-252), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 236 (souligné par l'auteur).

¹⁰¹ Jacques DERRIDA, « Cogito et histoire de la folie » (pp. 51-98), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 86.

¹⁰² Voir Jean-Marie BEYSSADE, « Mais quoi, ce sont des fous » (p. 273-294), in *Revue de métaphysique et de morale* (n° 3), 1973.

l'origine transcendantale du système lui-même... ». ¹⁰³ Plus tard, dans un entretien de 1974 intitulé *Positions*, Derrida affirmera que ce qu'il a appris de Husserl sur cette critique (du relativisme) lui semble valide dans son raisonnement. Cependant, ce n'est qu'un aspect de l'argumentation de Derrida, puisqu'il dirige aussi sa recherche vers l'axiomatique non conçue de la phénoménologie husserlienne.

Le projet de Derrida écrivant *La voix et le phénomène* ¹⁰⁴ est de soulever les questions suivantes : les exigences de la réduction phénoménologique ne dissimulent-elles pas une présupposition métaphysique ? La phénoménologie ne constituerait-elle pas une adhérence dogmatique en elle-même ? Peut-on dire que la phénoménologie est radicalement métaphysique ? Derrida dit que, pour Husserl, ce qui, en elle, échappe aux spéculations métaphysiques « dégénérées » est « le mode authentique de l'*idéalité*, celle qui *est*, qui peut être *répétée* indéfiniment dans l'*identité* de sa *présence*, pour cela même qu'elle *n'existe pas*, n'est pas réelle, est *irréelle* non pas au sens de la fiction mais en un autre sens qui pourra recevoir plusieurs noms, dont la possibilité permettra de parler de la non-réalité... ». ¹⁰⁵ Cette idéalité dans sa forme ultime est « le *présent vivant*, la présence à soi de la vie transcendantale ». ¹⁰⁶

1. A la recherche de l'autre

La voix et le phénomène montre comment le langage lui-même est hanté, constitué par une absence, une non-présence, c'est-à-dire une transcendance. La phénoménologie, d'après Derrida, « nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité. Au plus profond de ce qui lie ensemble ces deux moments décisifs de la description, une non-présence irréductible se voit reconnaître

¹⁰³ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 89-90.

¹⁰⁴ Cet ouvrage traite de la phénoménologie husserlienne qui, selon Derrida, n'a qu'une apparence antimétaphysique. En fait Husserl, aux yeux de Derrida, fonde son système sur le principe de la présence et de la parole en tant que représentation de la présence à soi de la conscience par opposition à l'écriture, terme inférieur de la paire.

¹⁰⁵ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976, p. 4 (souligné par l'auteur).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 5 (souligné par l'auteur).

une valeur constituante, et avec elle une non-vie ou une non-présence ou non-appartenance à soi du présent vivant, une indéracinable non-originarité ». ¹⁰⁷ L'ego phénoménologique est hanté par une non-présence, par une absence, peut-être même par une transcendance autre qui se trouve en dehors de la conscience, qui ne peut pas se présenter dans l'immanence et est ainsi absente. En d'autres termes, le transcendant est l'autre.

La présence à soi, dans la pensée husserlienne, est évasive, différée et devient menacée, auquel cas Husserl la rappelle comme un *telos* ou comme une idéalité au sens kantien de l'Idée qui peut être indéfiniment répétée et est, pour cette raison, irréalité. Derrida avance de ce fait que « le langage est bien le médium de ce jeu de la présence et de l'absence. [...] Or nous devons considérer d'une part que l'élément de la signification – ou la substance de l'expression – qui semble le mieux préserver à la fois l'idéalité et la présence vivante sous toutes ses formes est la parole vivante, la spiritualité du souffle comme *phonè*; et que, d'autre part, la phénoménologie, métaphysique de la présence dans la forme de l'idéalité, est aussi une philosophie de la vie ». ¹⁰⁸ Autrement dit, Derrida cherche à démontrer que la « conscience sans âme » de l'ego phénoménologique est pourtant transcendentale vivante. Husserl pose en principe une hétérogénéité radicale entre la vie empirique et la vie transcendantale, ce que Derrida cherche à remettre en cause.

Husserl explique la relation entre l'ego empirique et l'ego transcendantal par un recours à un « parallélisme » qui, selon Derrida, rend mystérieux le sens du psychique, dans la mesure où il nourrit la « transcendantalité » sans se confondre avec elle. Cette méditation renvoie, au-delà de la parole, à une sorte de distance, d'arrachement à soi, que Derrida appelle la *différance*. ¹⁰⁹ L'empirisme lui-même a une signification profonde, puisqu'il est la pensée pure d'une différence pure, c'est-à-dire le rêve d'une pensée

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 9 (souligné par l'auteur).

¹⁰⁹ Nous parlerons en détail de la *différance* dans le chapitre suivant.

entièrement hétérogène à sa source. Mais il est bien un rêve, car il ne se formule qu'en se détruisant, en devenant un aspect de cette philosophie qu'il nie.

Dans *L'origine de la géométrie*, Husserl conclut que l'écriture est une condition indispensable de la transmission de l'objectivité idéale des principes scientifiques. Ce n'est qu'en se détachant du sujet concret que l'écriture rend possible l'objectivité, indispensable à toute science. Le penchant métaphysique de la phénoménologie peut se retrouver dans l'analyse de Husserl sur le discours et l'expression. Au début de *Recherches*, Husserl cherche à clarifier une distinction fondamentale entre deux concepts différents du « signe » (*Zeichen*): « indice » (*Anzeichen*) et « expression » (*Ausdruck*).

L'indice est un signe qui montre, qui renvoie vers une autre chose absente. Il accueille donc le plus pleinement la structure *classique* de la représentation : un représentant et un représenté absent. A ce titre, on peut classer parmi ces signes les signes graphiques de l'écriture qui fixe et nous montre une parole jadis proférée et qui n'est plus. L'indice est privé de vouloir-dire (*Bedeutung*) mais n'est pas sans signification. Il est caractérisé par l'absence.

L'expression, elle, correspond aux signes qui véhiculent un vouloir-dire, c'est-à-dire un sens et non plus une chose. Les mots sont des expressions. Ils sont porteurs de signification tant qu'on ne les considère pas comme des choses matérielles singulières, mais comme des signifiants toujours et déjà idéaux. La matérialité du mot est donc toujours et déjà écartée de l'analyse de l'expression. Celle-ci suppose l'idéalité d'un vouloir-dire et se relie irréductiblement à la possibilité du *Rede*, ce qui veut dire discours parlé.

Ce qui distingue le discours parlé de l'indice, en tant qu'expression, est le *vouloir-dire*, à savoir ce qu'un sujet veut dire. En ce sens, seul le discours est expressif. Cependant, cette distinction entre l'expression et l'indice est plus fonctionnelle que substantielle ; elle dépend du vécu intentionnel qui anime le signe. Il s'agit de la façon dont le sujet constitue le signe. Cette distinction mène parfois Husserl à décrire leur

rapport comme un « enchevêtrement » (*Verflechtung*), un « entrelacement », ou une « contamination » qui est pourtant une nécessité factuelle. En réalité, la distinction entre les deux est « purement théorique » et est elle-même déjà et toujours imbriquée par leur « contamination ». Toute expression pourrait être prise dans un processus indicatif.¹¹⁰ Le signe expressif comme tel serait une espèce du genre « indice » et on pourrait alors dire que la parole n'est qu'une forme du geste et appartient, sans l'excéder, au système général de la signification. Ce dernier se confondrait d'ailleurs avec le système de l'indication. Or, c'est justement ce que conteste Husserl.

Husserl veut maintenir la « pureté » et le privilège du discours en réservant une présence privilégiée à la voix. Le discours solitaire de la vie psychique est purement expressif et n'a aucun besoin d'indice dans la *psyché* qui précède toute signification. Cette recherche de la « présence pure » est aussi une exclusion de l'« absence », et donc de l'altérité. En d'autres termes, la pensée husserlienne du langage empêche toute manifestation d'une transcendance, celle-ci ne pouvant être pleinement présente. C'est là que Derrida veut préciser la contamination de l'absence ou l'entrelacement indéniable de l'altérité dans le langage. Selon lui, s'entendre parler semble impliquer une présence absolue à soi-même, à l'abri de tout détour. Afin de favoriser l'expression et la voix, Husserl doit démontrer que la signification (*Bedeutung*) n'est pas une sorte d'indication (*Anzeige*). Il aurait dû trouver une situation phénoménologique dans laquelle l'expression et l'indice ne se seraient plus entrelacés. Or, toute expression communicative indique toujours un contenu, le vécu d'autrui dérobé à l'intuition, et serait toujours déjà contaminée par l'indice. Par ce fait même, le caractère transcendantal de l'expression et le contenu du vouloir-dire (*Bedeutung*) s'unissent à la face sensible dans l'indice. Husserl doit donc trouver une expression pure dans un discours solitaire sans communication, où sera retrouvé le terrain de la pleine présence, non endommagé par la face sensible. Paradoxalement, le vouloir-dire ne pourrait garder la pureté de l'expression qu'au moment où le sujet parlant, isolé, ne pourrait plus avoir de rapport avec un dehors.

¹¹⁰ Voir Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976, p. 21.

Le fondement métaphysique de la phénoménologie se manifeste dans la tentative de Husserl de maintenir une présence pure dans le soliloque, en essayant d'établir un rapport extrinsèque entre l'indice et l'expression. Le traitement de l'indice, par lequel il veut maintenir le privilège de l'expression comme seul emplacement du vouloir-dire, est « réducteur » ; cela le contraint à « réduire » l'indice à un phénomène extrinsèque, en dépit de l'entrelacement empirique qui l'unit en fait à l'expression. S'il y a une adhérence tenace entre l'indice et l'expression, l'entrelacement est absolument irréductible au détriment de toute la pensée husserlienne. C'est précisément cette irréductibilité de l'entrelacement que Derrida cherche à mettre en lumière.

2. Vouloir-dire et rapport à autrui

Husserl entreprend une autre démarche pour tenter d'épurer l'expression de tout élément matériel. L'expression, selon lui, est toujours habitée et animée par le vouloir-dire, parce qu'elle n'a jamais lieu hors du discours oral (*Rede*). Derrida résume ainsi cette pensée : « Ce qui "veut dire", *ce que* le vouloir-dire veut dire, la *Bedeutung*, est réservé à ce qui parle, et qui parle en tant qu'il dit ce qu'il *veut* dire : expressément, explicitement et consciemment ». ¹¹¹ Husserl dit que tout discours est considéré comme expression (et tel est le cas), qu'un tel discours soit vraiment prononcé ou non. ¹¹² L'incarnation physique de la *Bedeutung* est reléguée comme indication dans la mesure où elle est étrangère à l'expression pure sans laquelle aucun discours ne serait possible. Cela veut dire que la manifestation « corporelle » de l'intentionnalité en chair du discours va au-delà du contrôle de celui qui parle ; une fois qu'on a parlé, la parole prend vie et l'on ne peut plus contrôler sa *Bedeutung*. Ce qui est exclu, alors, c'est le corps de la parole, l'ensemble du visible et du spatial comme tels. Ce qui est en jeu est l'opposition entre le corps et l'âme : « l'opposition du corps et de l'âme n'est pas seulement au centre de cette doctrine de la signification, elle est confirmée par elle et, comme elle l'a au fond toujours fait dans la philosophie, dépend d'une interprétation

¹¹¹ *Ibid.*, p. 36 (souligné par l'auteur).

¹¹² Voir Edmond HUSSERL, *Recherches logiques*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1993, p. 275.

du langage ». ¹¹³ La visibilité et la spatialité, pour Husserl, représenteraient la mort de la présence à soi. Les indications corporelles telles que gestes et expressions faciales manquent de signification : « les signes non expressifs ne veulent dire (*bedeuten*) que dans la mesure où on peut leur faire dire ce qui se murmurait en eux, ce qui se voulait dans une sorte de bredouillement » ¹¹⁴ ; l'indication manque de vouloir-dire.

Husserl exclut l'indication de l'expression, afin de garantir une présence pure (une âme sans corps) ; cependant, il doit exorciser une certaine non-expressivité de la parole. La « décontamination » est bien nécessaire pour réaliser la pureté. Pour ce faire, il devrait exclure toute communication des vécus psychiques. Cela exigerait une réduction à soi et une exclusion de toute intersubjectivité et du rapport à autrui en général. Se souvenant que la différence entre l'indice et l'expression était fonctionnelle ou intentionnelle, non substantielle, Husserl peut exclure les éléments du discours substantiel comme indices. Toute forme intersubjective du discours est exclue ; bien que, comme le concède Husserl, l'expression soit à l'origine destinée à remplir la fonction de communication, elle ne serait pas pure si elle opérait de cette façon, l'expression pure n'étant possible que lorsque la communication est suspendue. Ainsi toutes les « "sorties" exilant dans l'indice cette vie de la présence à soi » indiquent en fait « le processus de la mort à l'œuvre dans les signes ». ¹¹⁵

Derrida soutient que pour Husserl, le *vouloir-dire*, la signification d'une expression, correspond au contenu intentionnel, autrement dit, exprimer c'est extérioriser une idéalité, quelque chose qui est dans la conscience et seulement dans la conscience. Ainsi l'expression s'arrête-t-elle avant l'extériorisation du discours dans le monde, puisque le vouloir-dire qui lui donne son sens est tout idéal. L'expression est, parmi les deux sortes de signe, celle que Husserl valorise, affirme Derrida, car elle est plus proche de l'activité de la conscience, et ce d'autant plus qu'elle se réfère au

¹¹³ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976, p. 37.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

vouloir-dire, c'est-à-dire qu'elle est volontaire, pleinement contrôlée : « l'expression est une extériorisation volontaire, décidée, consciente de part en part, intentionnelle ». ¹¹⁶

Les signes les plus purs doivent être du côté de l'expression, parce qu'ils ne s'embarrassent pas d'un commerce avec le monde empirique. Le vouloir-dire ne peut s'exprimer que comme soliloque. Si l'expression est une extériorisation, elle le sera dans une voix, mais qui sera elle-même une « voix intérieure ». Pour Derrida, cette sémiotique de Husserl répond à l'exigence de considérer la conscience comme une présence à soi sans altérité, ou sans monde : « la conscience est la présence à soi du vivre », ¹¹⁷ excluant ainsi le signe-comme-indication, toujours déjà sali de singularité et de contingence mondaine, de son mode essentiel de fonctionnement. Ce qui est étrange dans cette idée, c'est que le paradigme de la voix serait le vouloir-dire vécu comme soliloque, avant son passage dans le monde, et donc avant une singularisation dans la matière sonore. La voix anonyme qui travaille en silence dans la mise en ordre des significations qu'elle exprime, ce serait le signe pur, l'expressivité transparente d'une idéalité. Or, le sens de toute cette construction, d'après Derrida, est de faire de la conscience une identité à soi : si les significations pures y sont exprimées par une voix intérieure qui ne passe pas par le monde, alors le discours intérieur est une présence close à soi : « tout discours, ou plutôt tout ce qui, dans le discours, ne restitue pas la présence immédiate du contenu signifié, est in-expressif ». ¹¹⁸ Mais si le discours n'introduit pas de différence, alors la conscience doit aussi être une présence à soi des significations idéales qu'exprime le discours, c'est-à-dire une identité.

La communication ou le rapport avec autrui entraîne, pour Husserl, une perte de présence pure : « Des phénomènes sensibles (audibles ou visibles, etc.) sont animés par les actes d'un sujet qui leur donne sens et dont un autre sujet doit comprendre simultanément l'intention. Or l'"animation" ne peut être pure et totale, elle doit

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

traverser la non-diaphanéité d'un corps et d'une certaine manière s'y perdre ». ¹¹⁹ L'intersubjectivité d'une communication exige une médiation qui entraîne la perte d'une pleine présence. « Si la communication ou la manifestation (*Kundgabe*) est d'essence indicative, c'est parce que la présence du vécu d'autrui est refusée à notre intuition originnaire. Chaque fois que la présence immédiate et pleine du signifié est dérobée, le signifiant sera de nature indicative. (C'est pourquoi la *Kundgabe*, que l'on traduit un peu légèrement par *manifestation*, ne manifeste pas, ne rend rien manifeste, si manifeste veut dire évident, ouvert, offert en "personne". La *Kundgabe* annonce et dérobe en même temps ce dont elle informe.) » ¹²⁰ La *Kundgabe* serait à jamais inadéquate et représenterait en réalité une réduction de l'altérité de l'autre à soi-même, une réduction au sens phénoménologique de la transcendance de l'autre à l'immanence du sujet. Il semble que Husserl nous laisse deux options : ou bien la subjectivité de l'autre n'est qu'indiquée et en ce cas elle n'est pas réelle, ou bien elle est pleinement présente et donc réduite à l'immanence.

En effet, pour Derrida, la présence du discours dans la constitution de l'objectivité idéale – nécessitant un rapport, d'une part entre le sujet parlant et le langage et d'autre part entre l'altérité et le temps – signifie l'introduction de la différence dans l'origine de la soi-disant présence à soi de la conscience. La tentative husserlienne d'effacer les fonctions extérieures et indicatives du langage par une série d'exclusions aboutissant à une voix intérieure de la conscience adressée à soi-même est vouée à l'échec. Aucun domaine de silence phénoménologique ne précède les opérations représentatives du langage.

En outre, cette intrusion de la facticité est liée au manque de conscience au présent, laquelle a l'appréhension du présent vivant. Quand Husserl admet que la conscience au présent est inséparable du futur et du passé et que son archétype n'est ni la représentation d'une absence ni l'intuition d'une présence, alors l'immédiat de la présence à soi, duquel dépendent les conceptions husserliennes de l'évidence et de la

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 41. Voir Edmond HUSSERL, *Recherches logiques*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1993, p. 277.

¹²⁰ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976, p. 43 (souligné par l'auteur).

vérité, ne manifeste qu'une illusion ; ainsi s'effondre le projet de Husserl. La conclusion nécessaire est que la différence soit transcendante. En d'autres termes, dans la phénoménologie elle-même, l'abîme permanent, conséquence de l'intrusion de la facticité et de l'historicité, est l'effet d'une structure transcendante plus fondamentale que la conscience. Derrida appelle cette structure transcendante *différance*, néologisme combinant les implications de différer et de déferer. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Derrida soutient qu'un langage phénoménologique et transcendantal est finalement insuffisant pour penser la *différance*. En tenant compte de la présence, la *différance* introduit l'altérité et, simultanément, dépasse la simple opposition métaphysique entre la présence et l'absence. Derrida analyse l'égo transcendantal, apparemment présent à soi, décelant une temporalisation et un espacement dans l'expérience même du présent ; c'est une temporalisation que Husserl reconnaît et pourtant réprime. Par exemple, Derrida analyse le fonctionnement de la pensée husserlienne sur l'expérience de la mélodie, celle qui a besoin de conserver des notes antérieures et de l'adapter dans le « maintenant » où on l'entend.

C'est sur ce point que *La voix et le phénomène* opère le retournement de Husserl contre lui-même, en montrant que d'après celui-ci, la conscience est en même temps conçue dans sa temporalité originelle et ne peut être conçue comme une identité. La présence à soi de la conscience doit donc être en fait le résultat d'une genèse différentielle : « cette altérité est même la condition de la présence ». ¹²¹ En tant qu'elle est dans le temps, et même qu'elle n'est que du temps, elle ne peut être que menacée par cette non-identité à soi plus originaire, la *différance* ¹²² derridienne. La

¹²¹ *Ibid.*, p. 73.

¹²² Pour Derrida, la *différance* laisse sa trace sur les institutions, les traditions, les cultures et la sexualité (même l'expérience de soi est marquée par ce jeu de la *différance*), tous ces systèmes et structures étant inextricablement entrelacés dans le langage. Derrida affirme que toute pensée correspond à un texte (voilà pourquoi il dit qu'« il n'y a pas de hors-texte ») et que la signification ne dépend que du signe. Cela veut dire aussi qu'elle dépend du texte, d'un genre d'écriture, car la signification ou plus précisément le « vouloir-dire » a nécessairement besoin des signes qui par définition doivent se répéter. Autrement dit, un signe doit se répéter et être détachable de son contexte particulier, parce qu'un signe idiomatique ne

« thématization » de cette rétention nécessaire à la conscience pour qu'elle se constitue comme temporalité, c'est-à-dire la nécessité qu'elle a de conserver le passé comme *trace* pour se constituer comme présent (et comme présence à soi), est pour Derrida la réintroduction de la représentation (du passé), et donc du signe. Ce que Husserl dit à propos de la temporalité sous-estime sa tentative de mettre l'ego transcendantal à l'abri de la *différance*, car l'expérience du « maintenant » est elle-même constituée, n'étant rendue possible que par la *trace* de ce qui est absent : la mémoire du moment antérieur et l'anticipation du moment à venir.

En outre, Derrida maintient que la distinction husserlienne entre l'indice et l'expression ne peut être maintenue. Une disjonction permanente, une non-coïncidence chez l'ego contredit la conscience du soi. Cette disjonction permet et exige le rapport à soi-même, un espacement qui implique chaque « moi » dans le langage, car comme n'importe quel mot, le « moi » ou tout ce que je pense de moi doit se répéter, parce qu'un signe purement idiomatique ne peut pas porter de signification. De ce fait, Derrida dit que « Husserl lui-même nous donne les moyens de le penser contre lui-même. En effet, quand je me sers *effectivement*, comme on dit, de mots, que je le fasse ou non à des fins communicatives..., je dois d'entrée de jeu opérer (dans) une structure de répétition dont l'élément ne peut être que représentatif. Un signe n'est jamais un événement, si événement veut dire une unicité empirique irremplaçable et irréversible. Un signe qui n'aurait lieu qu'"une fois" ne serait pas un signe ». ¹²³ Chaque événement a donc une structure paradoxale, car il est absolument singulier, mais il n'apparaît pas comme tel et il ne veut rien dire indépendamment de la possibilité de répétition. On vit dans un monde d'événements « impossibles », dans un monde où on se rapporte à autrui qui est plus que son apparence, apparence sans laquelle nulle expérience n'est pourtant possible. Pour Derrida, le « possible » est ce qui est prévu, ce qui s'intègre à

veut rien dire et donc cesse d'être un signe. Ce qui se répète doit être le « même », mais il ne peut être identique ; Derrida l'appelle « *double bind* ». Une répétition stricte n'est jamais possible, le vouloir-dire impliquant toujours un contexte. Pour une réflexion plus étendue sur cet argument, voir Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976.

¹²³ *Ibid.*, p. 55 (souligné par l'auteur).

un horizon de calculabilité, tandis que l'« impossible » indique une ouverture radicale et désigne ce qui ne peut pas être prévu ou programmé à l'avance. Nous y reviendrons plus loin.

Derrida décèle une rupture dans la pensée phénoménologique de Husserl, là où ce dernier affirme qu'il n'existe pas d'intuition pure de l'autre, c'est-à-dire que je n'ai aucun accès originaire à l'alter ego.¹²⁴ Husserl a donc préparé le terrain pour concevoir l'autre inscrit dans l'ego et penser la limite absolue qu'on rencontre dans l'autre. Pour Derrida, absence et disjonction ne s'opposent pas à la relation et à la jointure ; ce sont même des éléments indispensables.¹²⁵ C'est précisément l'altérité d'autrui qui, échappant à la prise et à l'appropriation de l'ego, rend possible un rapport.¹²⁶

Nous venons de montrer dans ce chapitre que Derrida, dès le début de sa recherche philosophique, se préoccupe de l'autre, celui qui est en marge. Sa « stratégie » de déconstruction – nous le soulignons une fois de plus – est toujours entreprise dans le but de « libérer » l'autre qui, selon lui, est enfermé dans l'*ipséité* de la métaphysique occidentale. Nous remarquons la similitude avec la pensée de l'autre exprimée dans la philosophie de Levinas, ce qui nous conduit à aborder la question du rapprochement de ces deux philosophes au sujet d'autrui.

¹²⁴ « Husserl insists that there is no pure intuition of the other *as such*; that is, I have no originary access to the alter-ego *as such* ». Jacques DERRIDA, « Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida » (p. 65-83), in Richard KEARNEY & Mark DOOLEY (éd.), *Questioning Ethics : Contemporary Debates in Philosophy*, New York, Routledge, 1999, p. 71 (souligné par l'auteur).

¹²⁵ Seule la trace des mots absents rend possible l'émergence de la signification. Nous en parlerons dans le chapitre suivant.

¹²⁶ « The other is infinitely other because we never have any access to the other as such. That is why he/she is the other. This separation, this dissociation is not only a limit, but it is also the condition of the relation to the other, a non-relation as relation. » Jacques DERRIDA, « Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques DERRIDA » (p. 65-83), in *Questioning Ethics : Contemporary Debates in Philosophy*, Richard KEARNEY & Mark DOOLEY (éd.), New York, Routledge, 1999, p. 71.

Chapitre 2

Entre l'héritage juif et la tradition grecque

Nous venons de voir dans le chapitre précédent que Derrida propose une forme d'écriture qui n'est réductible ni à la pensée philosophique, ni à la rigueur scientifique. Elle est un « jeu » ne pouvant être circonscrit à la pensée qui est elle-même fondée sur l'opposition binaire ; or c'est justement celle-ci que Derrida veut mettre en cause. Ce philosophe crée un néologisme : *différance* pour formuler ce jeu. Nous consacrons le début de ce chapitre à une étude de la *différance* derridienne et de la *trace*, concept lié directement à la *différance*. Derrida emprunte le concept de *trace* à Levinas, ce qui nous amènera à étudier la lecture derridienne de Levinas. Nous allons donc analyser l'essai de Derrida intitulé « Violence et métaphysique » en n'oubliant pas de nous référer à d'autres ouvrages qu'il a écrits à propos de Levinas, notamment son *Adieu à Emmanuel Lévinas* et « En ce moment même dans cet ouvrage me voici ».

I. Différance et trace

Derrida commence son essai intitulé « La différence » en annonçant son projet : « Je parlerai, donc, d'une lettre. De la première, s'il faut en croire l'alphabet et la plupart des spéculations qui s'y sont aventurées ». ¹²⁷ C'est la lettre *a*, la lettre initiale qu'il insinue dans l'écriture du mot différence et qui y est imperceptible à l'oreille ; c'est cette lettre que le texte cache sous son signifié apparent. Elle devient un cryptogramme, la « proposition d'un pléonasme » qui vise « à s'abriter en sa crypte ». ¹²⁸ Derrida compare le « a » muet à une pyramide, car « il demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau », en suggérant « *l'économie de la mort* ». ¹²⁹

La *différance* est la différence qui ruine le culte de l'identité et la dominance du *même* sur l'*autre* ; elle signifie qu'il n'y a pas d'origine, plus précisément, qu'il n'existe

¹²⁷ Jacques DERRIDA, « La différence » (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 3.

¹²⁸ Jacques DERRIDA, « La pharmacie de Platon » (p. 77-213), in *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 130.

¹²⁹ Jacques DERRIDA, « La différence » (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 4 (souligné par l'auteur).

aucune unité originaire. La *différance* marque un écart qui s'écrit (le « a ») et que l'on voit mais que l'on n'entend pas. Différer, c'est déplacer, glisser, déjouer. La *différance* est le devenir, en tant qu'elle lutte contre les significations figées; elle est le déplacement des signifiants qui signifient en marge, puisqu'il n'y a pas de signifié transcendantal, originel et organisateur.

L'écriture de la *différance* se réfère à elle-même, car elle rompt avec le signifié et le référent. L'accentuation du thème de l'écriture fonctionne comme un antidote contre l'idéalisme, la métaphysique, l'ontologie : « la *différence* dans son mouvement *actif* – ce qui est compris, sans l'épuiser, dans le concept de *différance* – est ce qui non seulement précède la métaphysique mais aussi déborde la pensée de l'être. Celle-ci *ne* dit *rien d'autre* que la métaphysique, même si elle l'excède et la pense comme ce qu'elle est dans sa clôture ». ¹³⁰

Différance est un concept nouveau forgé par Derrida en une fusion créatrice des deux sens étymologiques du verbe français différer. La première signification implique un sens spatial, c'est-à-dire des relations non identiques entre deux choses ; la deuxième, un sens temporel, c'est-à-dire un délai ou un report : ajourner un acte. En remplaçant le « e » par un « a », Derrida veut inclure les deux significations. Il assemble deux sens : être différent et reporter, dans le néologisme « *différance* ». Le mot différer enveloppe déjà ce double sens. Cela veut dire que la signification d'une unité linguistique diffère toujours déjà dans l'espace et est reportée dans le temps.

Derrida affirme que le mouvement de la signification n'est possible que par la *différance*, car chaque signifiant présent se rapporte à autre chose que lui-même. Pour lui, « le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu. Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe. Nous

¹³⁰ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minit, 1967, p. 206 (souligné par l'auteur).

prenons ou donnons un signe. Nous faisons signe. Le signe serait donc la présence différée ». ¹³¹

La *différance* en tant que temporisation et la *différance* en tant qu'espace sont conjointes. Dans un entretien, Derrida précise ce point : « *Premièrement, différence* renvoie au mouvement (actif et passif) qui consiste à différer, par délai, délégation, sursis, renvoi, détour, retard, mise en réserve. [...] *Deuxièmement*, le mouvement de la *différance*, en tant qu'il produit les différents, en tant qu'il différencie, est donc la racine commune de toutes les oppositions de concepts qui scandent notre langage, telles que, pour ne prendre que quelques exemples : sensibles/intelligibles, intuition/signification, nature/culture, etc. ». ¹³²

Cependant, Derrida précise que la *différance* « est à penser avant la séparation entre le différer comme délai et le différer comme travail actif de la différence ». ¹³³ Elle n'est donc pas une simple agrégation des deux, mais est plus originaire qu'eux pris séparément. ¹³⁴ C'est justement parce qu'elle est plus originaire qu'elle est au-delà de la différence ontico-ontologique de Heidegger. Elle précède non seulement toute dissociation mais aussi l'être, en le rendant possible : « Au-delà de l'être et de l'étant, cette différence (se) différenciant sans cesse, (se) tracerait (elle-même), cette *différance* serait la première ou la dernière trace si on pouvait encore parler ici d'origine et de fin ». ¹³⁵

1. Les précurseurs de la pensée de « différence »

L'influence de Hegel sur la *différance* derridienne est profonde. Il est important de noter que c'est l'*Aufhebung* hégélienne, et non pas la différence heideggérienne, qui

¹³¹ Jacques DERRIDA, « La différence » (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 9.

¹³² Jacques DERRIDA, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 17 (souligné par l'auteur).

¹³³ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976, p. 98.

¹³⁴ Voir Rodolphe GASCHE, *Le tain du miroir*, trad. fran. Marc FROMENT-MEURICE, Paris, Galilée, 1995, p. 188.

¹³⁵ Jacques DERRIDA, « Ousia et grammè » (p. 31-78), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 77-78 (souligné par l'auteur).

est le point de départ à partir duquel Derrida construit son néologisme *différance*.¹³⁶ Derrida voit en Hegel le père de la *différance* parce que c'est lui qui clôt la tradition métaphysique et ouvre la porte à la *différance*.¹³⁷

Pour lui, Hegel est le premier penseur de l'écriture et l'initiateur de la *différance* :

L'horizon du savoir absolu, c'est l'effacement de l'écriture dans le logos, la résumption de la trace dans la parousie, la réappropriation de la différence, l'accomplissement de ce que nous avons appelé ailleurs la *métaphysique du propre*. Et pourtant tout ce que Hegel a pensé dans cet horizon, c'est-à-dire tout sauf l'eschatologie, peut être relu comme méditation de l'écriture. Hegel est *aussi* le penseur de la différence irréductible... dernier philosophe du livre et premier penseur de l'écriture ». ¹³⁸

Derrida indique ici que la philosophie de Hegel est à la fois le point culminant de la métaphysique occidentale et le commencement de sa déconstruction. Pour pouvoir aller au-delà de Hegel, il faut l'habiter et le répéter, mais avec une différence.

Selon Derrida, l'« Idée absolue » de Hegel se détruit elle-même continuellement dans sa démarche à travers l'histoire, et l'*Aufhebung* hégélienne se dirige vers sa propre destruction, ce qui pour Derrida correspond au mouvement itératif *de la différence*.

¹³⁶ Pour décrire ce mouvement, Hegel emploie le mot *Aufhebung* qui évoque un double mouvement : annuler et préserver. Ainsi quand Hegel l'emploie, il veut signifier ce double mouvement : l'Idée absolue annule et soulève simultanément la différence. Pour une étude détaillée de l'*Aufhebung* de Hegel, voir Bernard MABILLE, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2004.

¹³⁷ Dans un recueil de plusieurs articles, Derrida, dans le cadre d'un entretien, dit : « You asked me when the word *différance* or the concept of *différance* took its place within metaphysics. I would be tempted to say: with Hegel, and it is not by chance that it is precisely the interest which Hegel took in the thought of *difference*, at the moment when philosophy was closing itself, completing itself, or, as we say, accomplishing itself, which obliges us today to connect the thought of the end of metaphysics and the thought of *différance*. It is not by chance that Hegel is fundamentally the one who has been the most systematically attentive within metaphysics to difference. And perhaps – but this is a question of reading – there is a certain irreducibility of *différance* in his text. That would be my provisional response to your last question » (souligné par l'auteur). Jacques DERRIDA, « The Original Discussion of "Différance" (1968) » (p. 83-96), trad. angl. David WOOD, Sarah RICHMOND & Malcolm BERNARD, in David WOOD & Robert BERNASCONI (éd.), *Derrida and Différance*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 95.

¹³⁸ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 41 (souligné par l'auteur).

La *différance* est à la fois « oui » et « non », possibilité de présence et d'absence, possibilité d'être et de non-être.¹³⁹ L'itération implique un « même » toujours différent et semble signifier parfois que la différence *hégélienne*¹⁴⁰ est réitérée en raison de l'interférence de la *différance* avec la logique triadique, alors que d'autres fois seul un abîme *vide* est réitéré.¹⁴¹

Le concept derridien de *différance* est aussi influencé par Ferdinand de Saussure pour qui la linguistique est une étude des signes et de leurs relations. Un signe se compose d'un mot-son ou plus précisément d'un signifiant et d'un signifié. La relation entre ces éléments est « arbitraire » ou conventionnelle.¹⁴² Saussure explique le caractère différentiel de ces éléments. Dans le langage, il n'y a que des différences et pas de termes univoques ; les mots-sons et les concepts ne précèdent pas le système linguistique, mais en proviennent. L'identité du mot « chat », par exemple, dépend de sa différence avec d'autres mots-sons. Il en va de même pour les signifiés : ils

¹³⁹ Voir Mark C. TAYLOR, *Alterity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 277.

¹⁴⁰ Dans son article intitulé « The Economy of Duplicity : Différance » (p. 41-50), Gayle L. Ormiston dit : « The infinite redoubling of *différance* disrupts the programmatic and speculative dialectics of the Hegelian *Aufhebung* ». Gayle L. ORMISTON, « The Economy of Duplicity: Différance » (p. 41-50), in David WOOD & Robert BERNASCONI (éd.), *Derrida and Différance*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 47. Dans cet article, Ormiston cite un passage pertinent de l'ouvrage de Derrida *Positions* : « S'il y avait une définition de la différence, ce serait justement la limite, l'interruption, la destruction de la relève hégélienne *partout* où elle opère ». Jacques DERRIDA, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 55 (souligné par l'auteur). Dans un entretien Derrida dit : « First of all, *différance* is not a source, it is not an origin. And that proposition follows, at the least, from this one: there is no simple. One could soon show that the concept of origin never operates without that of simplicity. To ask about *différance* a question of origin or a question of essence, to ask oneself "What is it?" is to return abruptly to the closure which I am attempting, with difficulty, laboriously and obliquely, to "leave" [*faire sortir*]. Moreover, 'leave' is here a metaphor which does not satisfy me. It is less a question of jumping with both feet out of a circle than of scribing [*d'écrire*], of describing [*décrire*] the elliptical deformation by which perhaps a circle may repeat itself while referring to itself ». Jacques DERRIDA, « The Original Discussion of "Différance" (1968) » (p. 83-96), trad. angl. David WOOD, Sarah RICHMOND & Malcolm BERNARD, in David WOOD & Robert BERNASCONI (éd.), *Derrida and Différance*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 85.

¹⁴¹ « The scribble of *différance* leads to the thought of bottomlessness, infinite redoubling, the abyss of representation, the *mise-en-abyme*, and beyond. But what could possibly be underneath the being-underneath of the abyss? » Gayle L. ORMISTON, « The Economy of Duplicity: Différance » (p. 41-50), in David WOOD & Robert BERNASCONI (éd.), *Derrida and Différance*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 46 (souligné par l'auteur).

¹⁴² Voir Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995, p. 68.

présupposent toute une série de distinctions à l'intérieur d'un système global. Nous les définissons négativement par rapport aux autres, leur caractéristique la plus précise étant qu'ils sont ce que les autres ne sont pas.¹⁴³ Saussure affirme que l'identité est un produit des différences provenant de sa place dans un système de rapports différentiels.

S'appuyant sur les travaux de Saussure, Jacques Lacan théorise le signifiant et énonce sa primauté sur le signifié. Le signifiant lacanien est différent de celui de Saussure. Empruntant à Freud le terme de *Vorstellungrepräsentanz* ou représentant-représentation, Lacan donne un sens nouveau au signifiant : représentation de chose, ce qui correspond plutôt, chez Saussure, au concept de signifié. Lacan rend le signifiant pur en le désignant comme représentation de choses sans un signifié. Il s'agit des représentations de choses qui forment le contenu de l'inconscient, et qui constituent un réseau de significations indépendamment de tout signifié ou objet. Pour Lacan, un signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant, la jouissance étant « le signifiant pour quoi tous les autres signifiants représentent le sujet ».¹⁴⁴

Derrida, quant à lui, décrit la *différance* comme le mouvement par lequel toute langue, à l'instar du texte, est constituée de différences. La structure de l'espace et de la temporisation qu'il nomme « archi-écriture » imprègne en général la signification. Chaque mot (on peut aussi dire chaque concept) fait partie d'une chaîne ou d'un système qui se perpétue dans le temps. Cette chaîne des différences n'est pas en elle-même un concept, bien qu'on puisse tenter de la conceptualiser. Elle est plutôt une possibilité de conceptualisation.

Si chaque signifié est inscrit dans une chaîne dans laquelle il doit être rapporté aux autres signifiés dans la mesure où il éclaire chacun d'eux, alors il fonctionne aussi comme un signifiant. Ce fait rend complexe la distinction entre le signifiant et le signifié. Il ne la supprime pas, mais montre que le signifié transcendantal, qui se trouverait en

¹⁴³ Voir *ibid.*, p. 162.

¹⁴⁴ Jacques LACAN, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 819.

dehors d'un système et servirait de terme au processus de la référence, n'est jamais accessible. Puisqu'on ne peut pas saisir tous les concepts, on ne peut pas déterminer avec précision l'un d'eux ou le rendre pleinement présent.¹⁴⁵

Si la signification d'un concept dépend de tous les autres, alors elle porte en elle-même leur trace et donc ne peut pas être homogène, identique à soi et absolument proche d'elle-même. Elle n'est pas non plus suffisante en soi. La hiérarchie violente ne tient plus. La chaîne différentielle des concepts inclut en elle-même les concepts opposés et les termes contraires des oppositions binaires. Pour cette raison, il est impossible de rendre définitivement un de ces binômes inférieur à l'autre.

2. Un jeu d'absence et de présence

Dans *De la grammatologie*, Derrida étudie le jeu des éléments dans un système clos de signification et pour caractériser cette fonction des signes, introduit ce mot *différance* qui – en raison des suggestions diverses du jeu, à savoir la différence temporelle et spatiale, la primauté de l'écriture – est devenu un emblème de sa théorie « déconstructive ». L'aspect le plus surprenant de ce concept est que « la différence *n'est pas*, n'existe pas, n'est pas un étant-présent (*on*), quel qu'il soit ; et nous serons amenés à marquer aussi tout *ce qu'elle n'est pas*, c'est-à-dire *tout* ; et par conséquent qu'elle n'a ni existence ni essence ».¹⁴⁶ La *différance* n'est ni un mot ni un concept, mais une incarnation du jeu dans le langage, de la signification différée et de la différence en fonction.

Qu'entend Derrida par « jeu » ? Dans son essai « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », il le décrit comme « disruption de la présence », essentiellement « jeu d'absence et de présence »¹⁴⁷ ; c'est un mouvement de l'altérité, de la *différance* qui résiste à toute tentative de l'ancrer dans un lieu fixe et

¹⁴⁵ Voir Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 23, 55.

¹⁴⁶ Jacques DERRIDA, « La différence » (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 6 (souligné par l'auteur).

¹⁴⁷ Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (p. 409-428), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 426.

stable. Le jeu est un concept-clé pour penser la « structuralité » de la structure, car pour Derrida, la fonction du centre est non seulement d'organiser la structure, mais aussi de restreindre son jeu libre, d'enfermer dans la structure et d'interdire « la permutation ou la transformation des éléments ».¹⁴⁸ Il faut penser le jeu « avant l'alternative de la présence et de l'absence ; il faut penser l'être comme présence ou absence à partir de la possibilité du jeu et non l'inverse ».¹⁴⁹ De même, dans *De la grammatologie*, Derrida insiste sur le fait que le jeu signifie l'absence du signifié transcendantal, « comme illumination du jeu, c'est-à-dire comme ébranlement de l'onto-théologie et de la métaphysique de la présence ».¹⁵⁰ Il souligne encore ce point dans *Positions* : « Le jeu des différences suppose en effet des synthèses et des renvois qui interdisent qu'à aucun moment, en aucun sens, un élément simple soit *présent* en lui-même et ne renvoie qu'à lui-même. Que ce soit dans l'ordre du discours parlé ou du discours écrit, aucun élément ne peut fonctionner comme signe sans renvoyer à un autre élément qui lui-même n'est pas simplement présent ».¹⁵¹

À la fin de son essai « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », Derrida précise qu'il ne peut y avoir que deux interprétations des concepts mentionnés dans ce titre : l'une qui rêve de déchiffrer une vérité qui échappe au jeu et l'autre qui affirme le jeu et essaie d'aller au-delà de l'homme et de l'humanisme, rêvant une présence pleine comme « l'origine et la fin du jeu ».¹⁵² La critique derridienne s'adosse à l'analyse structuraliste du mythe, proposée par l'ethnologue Claude Lévi-Strauss. Elle commence justement à partir du fait que, dans le projet de ce dernier, une structure centrée a été imposée pour restreindre le jeu des éléments et éliminer le libre jeu. D'ailleurs, dans ses propres écrits, Derrida joue librement avec le langage, afin d'indiquer clairement qu'il faut perturber ses structures et laisser le jeu libre à d'autres

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 410.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 426.

¹⁵⁰ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 73.

¹⁵¹ Jacques DERRIDA, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 37-38 (souligné par l'auteur).

¹⁵² Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (p. 409-428), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 427.

possibilités. C'est ainsi que la signification est vraiment disséminée dans toute la structure signifiante.

En élaborant le concept de *différance*, Derrida exprime clairement l'ensemble de son projet. Il trace des mots dans les deux sens, c'est-à-dire fait des allées et venues sur une ligne continue entre des opposés irréductibles. Cette procédure explore la différence entre les termes opposés sans favoriser l'un d'eux. Derrida aurait pu écrire tout aussi bien sur la vérité que sur l'erreur et tout aussi bien sur la théologie que sur l'a-théologie. Pour lui, la *différance* ne relève d'aucune catégorie de l'étant, qu'il soit présent ou absent.

3. La trace

Derrida affirme que le concept de *différance* pourrait déboucher sur un nouveau structuralisme non statique, car la *différance* n'est pas « astructurelle », mais produit « des transformations systématiques et réglées » ; « le thème de la différence est incompatible avec le motif statique, synchronique, taxonomique, anhistorique, etc., du concept de *structure* ». ¹⁵³ Il explicite le rapport entre la *différance* et le temps à l'aide du concept de *trace*. La signification d'un signe ne s'établit pas par le signe lui-même, mais par référence à d'autres signes qui sont différents. En conséquence, la signification d'un signe étant liée à d'autres signes est toujours ajournée. Etant donné le caractère à la fois différentiel et relationnel du signe, le signifiant qui est présent dans un système linguistique se réfère à un autre élément et n'est donc pas présent. Empruntant à Levinas le concept de *trace* qu'il développe dans ses ouvrages *Totalité et infini* et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Derrida soutient que le signe est une trace de ce qui est toujours absent. La *trace* se réfère à l'empreinte de mots toujours absents. « La trace, où se marque le rapport à l'autre, articule sa possibilité sur tout le champ de l'étant, que la métaphysique a déterminé comme étant-présent à partir du mouvement occulté de la trace. Il faut penser la trace avant l'étant. » ¹⁵⁴

¹⁵³ Jacques DERRIDA, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 39 (souligné par l'auteur).

¹⁵⁴ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 69.

Chaque élément apparaissant sur la scène de la présence garde en lui-même « la marque de l'élément passé et se laisse déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur ». La *trace* ne se rapporte pas davantage à « ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé », et elle constitue « ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés ». ¹⁵⁵ Considérer le présent comme la marque du passé et le considérer du point de vue du futur, c'est précisément recourir à une perspective postmoderne, celle du futur antérieur, comme le précise Jean-François Lyotard. ¹⁵⁶ Puisque aucun élément fonctionnant comme signe ne se rapporte à un autre élément (absent), en son fond restent les traces de tous les autres composants du système de signification. Le concept de *trace* donne donc corps au mouvement de la *différance*. La *trace* peut apparaître comme une marque, une piste, un indice et une empreinte de pas, c'est-à-dire l'expression concrète d'une chose qui n'est plus présente, et un facteur de médiation entre l'absence et la présence.

La *trace* est, quant à elle, non pas originelle mais originaire : elle véhicule l'impossibilité d'une origine, d'un centre. Elle est la non-origine de l'origine. Elle est « *l'origine absolue du sens en général. [...] La trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification* ». ¹⁵⁷ Seulement, « si la trace [...] appartient au mouvement même de la signification, celle-ci est *a priori* écrite, qu'on l'inscrive ou non, sous une forme ou sous une autre, dans un élément "sensible" et "spatial", qu'on appelle "extérieur" ». ¹⁵⁸ La *trace*, donc, ne permet pas de remonter à une quelconque origine : les concepts différent, ne sont jamais pleinement eux-mêmes et sont intriqués malgré leur apparente opposition, mais il n'existe aucune vérité première, aucune différence transcendantale à poursuivre. Elle ne préconiserait aucun retour à l'origine,

¹⁵⁵ Jacques DERRIDA, « La différence », (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 13.

¹⁵⁶ Voir Jean-François LYOTARD, « Réponse à la question : "Qu'est-ce le postmoderne ?" » (p. 357-367), *Critique* (n° 419), avril 1982. Dans ce contexte, évoquons la première phrase du « Hors Livre » : « Ceci (donc) n'aura pas été un livre ». Jacques DERRIDA, « Hors livre » (p. 9-76), in *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 9.

¹⁵⁷ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 95 (souligné par l'auteur).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 103 (souligné par l'auteur).

mais ouvrirait sur une *multiplicité préoriginale* au sens d'une différenciation multiple *anarchique* qui précéderait un temps linéaire se défaisant sans cesse. La *trace* ne serait donc pas une trace originelle : elle aurait toujours déjà été trace de la trace. « La trace originelle est ainsi l'impureté ou l'altérité constituante, la non-présence qui permet à l'originelle phénoménologique de venir à soi, parce qu'elle le marque de cette différence minimale à l'intérieur de laquelle il peut se répéter indéfiniment comme le même en renvoyant à un Autre et à (un Autre de) soi en soi-même [...] sans laquelle un soi ne pourrait être soi-même. »¹⁵⁹

Derrida parle de la *trace* comme d'une archi-écriture, « première possibilité de la parole »¹⁶⁰ comme de la graphie. Le concept de « graphie » a besoin de la *trace* pour fonctionner et implique « comme la possibilité commune à tous les systèmes de signification, l'instance de la *trace instituée* ». ¹⁶¹ Lorsqu'on associe la *trace* au *graphe* – gestuel, visuel, pictural, musical, verbal – elle devient *gramme*, c'est-à-dire lettre. À cet instant seulement apparaît le dehors opposé au dedans, en tant qu' « extériorité "spatiale" et "objective" ». ¹⁶² L'archi-écriture dont parle Derrida est en fait une écriture généralisée par la *différance*. Cette *différance* – le *a* est ici *trace*, *gramme* – comme temporalisation, est quant à elle la *trace* de l'écrit dans le parlé. Par exemple, les signes de ponctuation sont un supplément au parler, ils n'en sont pas la reproduction.

La *trace* insinuée dans le présent par le mouvement de *différance* se réfère non seulement à un présent manqué, mais aussi, selon l'expression de Merleau-Ponty reprise par Levinas, à « un passé qui n'était jamais présent », à un domaine de l'inconscient toujours retardé et inaccessible. Selon Derrida, l'association de la *différance* à l'inconscience conduit à la grande obscurité préfigurée dans les œuvres de Nietzsche et de Freud. La *trace* lie la déconstruction à la psychanalyse : les concepts freudiens de trace (*Spur*) et de frayage (*Bahnung*) sont inséparables de celui de

¹⁵⁹ Rodolphe GASCHE, *Le tain du miroir*, trad. fran. Marc FROMENT-MEURICE, Paris, Galilée, 1995, p. 186.

¹⁶⁰ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 103.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 68 (souligné par l'auteur).

¹⁶² *Ibid.*, p. 103.

différance. On peut parler de l'origine de la mémoire et de l'origine du psychisme comme mémoire, uniquement en considérant la différence entre les frayages : « il n'y a pas de frayage sans différence et pas de différence sans trace ».¹⁶³ Se référant à un schéma freudien, Derrida dit que « le mouvement de la trace est décrit comme un effort de la vie se protégeant elle-même *en différant* l'investissement dangereux, en constituant une réserve (*Vorrat*) ».¹⁶⁴ Si un élément, dans une structure signifiante, est la *trace* d'un autre élément et s'il explique et justifie la différence entre le texte et lui-même, toute tentative de concevoir une totalisation textuelle est inutile et impossible. « La totalisation peut être jugée impossible dans le style classique : on évoque alors l'effort empirique d'un sujet ou d'un discours fini s'essouffant en vain après une richesse infinie qu'il ne pourra jamais maîtriser. [...] Mais on peut déterminer autrement la non-totalisation... sous le concept de *jeu*. »¹⁶⁵

Derrida démontre que ce mouvement du jeu, institué par l'absence d'une origine ou d'un centre, est le mouvement de la *supplémentarité* (Derrida emprunte ce terme à Lévi-Strauss). Le centre ne peut pas être déterminé ni la totalisation épuisée, car ce qui remplace le centre « s'ajoute, vient en sus, en *supplément* ».¹⁶⁶ Or, la *supplémentarité*, selon Derrida, est un « autre nom de la différence ».¹⁶⁷ Derrida affirme que « la *supplémentarité* est bien la *différance*, l'opération du différer qui, à la fois, fissure et retarde la présence, la soumettant du même coup à la division et au délai originaires ».¹⁶⁸ En comblant le manque de centre, lequel n'est qu'une « non-présence à soi originaire »,¹⁶⁹ « la différence supplémentaire vicarie la présence dans son manque

¹⁶³ Jacques DERRIDA, « La différence », (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 19.

¹⁶⁴ *Ibidem* (souligné par l'auteur).

¹⁶⁵ Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (p. 409-428), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 423 (souligné par l'auteur).

¹⁶⁶ *Ibidem* (souligné par l'auteur).

¹⁶⁷ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 215.

¹⁶⁸ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976, p. 98 (souligné par l'auteur).

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

originnaire à elle-même ». ¹⁷⁰ En ce sens, la supplémentarité est « plus originnaire que toute origine, parce que les suppléments des soi-disant origines pleines [...] sont des plus qui suppléent à un moins dans l'origine ». ¹⁷¹

Le rapport entre Levinas et Derrida se fait autour de la notion de *trace*. Une analyse de ce concept s'impose donc à quiconque veut essayer de comprendre ce qui rapproche et ce qui sépare Derrida et Levinas. La notion de *trace* a pour Levinas et Derrida une même fonction : celle de donner à penser une temporalité soustraite à l'emprise du présent. Si ce privilège du présent traverse l'ensemble de la tradition philosophique occidentale, Levinas et Derrida sont d'accord pour considérer la phénoménologie de Husserl et l'ontologie de Heidegger comme les deux tentatives les plus importantes de réveiller cette tradition à son sens originnaire. La mise en cause du présent est tout d'abord une confrontation avec les conceptions husserlienne et heideggérienne de la temporalité. Malgré tout ce qui sépare Husserl de Heidegger, notamment la question du temps, Levinas et Derrida pensent que ni l'un ni l'autre ne se sont éloignés d'une conception de la temporalité comme *auto-affection*. Le temps pensé comme succession de présents serait le mouvement d'une auto-affection pure où la différence temporelle se produit comme différence du présent par rapport à lui-même, comme différence dans le Même. ¹⁷² Néanmoins, Derrida justifie explicitement dans *La voix et le phénomène* le recours à la notion heideggérienne d'auto-affection pour décrire « le "point-source" ou l'"impression originnaire", ce à partir de quoi se produit le mouvement de la temporalisation ». ¹⁷³ Levinas, quant à lui, dans une grande partie de son œuvre, s'efforce de montrer que les présupposés de la temporalisation phénoménologique et ontologique sont essentiellement les mêmes. ¹⁷⁴

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 98.

¹⁷¹ Rodolphe GASCHE, *Le tain du miroir*, trad. fran. Marc FROMENT-MEURICE, Paris, Galilée, 1995, p. 203.

¹⁷² Cf. Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 22-25 ; Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976, p. 93 ss.

¹⁷³ Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1976, p. 93.

¹⁷⁴ Voir Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994, p. 3.

Ainsi, c'est autour du concept de *trace* visant une critique du présent vivant de Husserl que Derrida et Levinas se rejoignent. Levinas exprime son respect pour la pensée de Derrida :

Critique la plus radicale de la philosophie de l'être pour laquelle l'illusion transcendante commence au niveau de l'immédiat. On peut se demander devant l'importance et la rigueur intellectuelle de « La voix et le phénomène », si ce texte ne coupe pas d'une ligne de démarcation, semblable au kantisme, la philosophie traditionnelle, si nous ne sommes pas, à nouveau, au terme d'une naïveté, réveillés d'un dogmatisme qui sommeillait au fond de ce que nous prenions pour esprit critique.¹⁷⁵

Levinas fait à nouveau l'éloge de Derrida : « La trace comme trace ne mène pas seulement vers le passé, mais est *la passe* même vers un passé plus éloigné que tout passé et que tout avenir, lesquels se rangent encore dans mon temps, vers le passé de l'Autre où se dessine l'éternité – passé absolu qui réunit tous les temps. »¹⁷⁶

II. Penser l'autre

Là où le temps, pensé à partir du présent, renvoie à la synchronie de la manifestation et du sujet, le temps pensé comme trace introduit une *diachronie* irréversible, un « temps qui ne se rassemble pas », un temps frappé depuis toujours par une disjonction qui est le « lieu » même de l'altérité : de l'altérité de l'autre certes, mais aussi du sujet à lui-même. Cette altérité du temps renvoie à un passé sans origine, à un passé absolu et irréversible « qui n'a jamais été présent ». Seul le passé absolu de la *trace* permet, selon Levinas, de respecter l'altérité d'Autrui sans le contraindre à se manifester et à entrer ainsi dans l'ordre de la connaissance et de la conscience.¹⁷⁷

Levinas dénonce la réduction phénoménologique de l'autre parce qu'elle souscrit à ce qu'il appelle l'« impérialisme du même ». Il précise longuement que le rapport éthique est un rapport sans rapport, au sens où l'on se rapporte à un autre,

¹⁷⁵ Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 181-182 (souligné par l'auteur).

¹⁷⁶ Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994, p. 201 (souligné par l'auteur).

¹⁷⁷ Voir *ibid.*, p. 197.

celui qui ne peut pas être absorbé ou compris dans la totalité du même.¹⁷⁸ Levinas estime que la conception phénoménologique de l'autre le prive de ce qui constitue son altérité. Cela veut dire que la phénoménologie décrit l'autre selon la subjectivité du sujet, au moins ce que le sujet croit savoir de l'autre. Il semble que dans son intention méthodologique, la réduction phénoménologique soit une tentative, comme nous l'avons déjà suggéré, d'exclure le monde empirique et de se limiter à une description du contenu de la conscience. Suite à ce point de départ théorique, il semble que l'altérité ne puisse être analysée que selon la façon dont elle se présente à la conscience, et qu'elle soit donc définie comme ce qu'elle est pour l'ego. Pour Levinas, au contraire, l'autre est précisément l'opposé de cette réduction, car il résiste avant tout à une connaissance thématique de son altérité. L'autre est ce que l'on ne peut ni ne doit thématiser.

1. La trace de l'autre

Il est généralement reconnu que Derrida a, envers Levinas, une dette philosophique considérable. Parfois il semble même que la conception derridienne de l'altérité soit aussi absolue et « irrécupérable » que celle de Levinas : l'autre est ce qui, par définition, déjoue toute tentative de le saisir. Comme Levinas, Derrida maintient que l'autre précède la philosophie et qu'il appelle et provoque nécessairement le sujet avant que l'interrogation véritable puisse commencer.¹⁷⁹ De plus, il décrit sa propre œuvre comme une réponse positive à une altérité qui l'appelle, le convoque et le motive.¹⁸⁰ Il approuve quelques aspects de la critique levinassienne de la phénoménologie, aussi bien que son désir fondamental d'accorder à l'altérité un rôle moins dérivé dans sa pensée philosophique. Tenant compte à la fois de sa critique de la

¹⁷⁸ Pour une étude détaillée, voir Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

¹⁷⁹ « The other necessarily invokes and provokes the subject before any genuine questioning can begin. » Derek ATTRIDGE (éd.), *Derrida : Acts of Literature*, New York, Routledge, 1992, p. 229.

¹⁸⁰ La phrase originale en anglais est celle-ci : « a positive response to an alterity which necessarily calls, summons, motivates it ». Richard KEARNEY (éd.), « Deconstruction and the Other: Dialogue with Derrida », in *Dialogue with Contemporary Continental Thinkers : The Phenomenological Heritage*, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 118.

phénoménologie husserlienne et de son accord apparent avec le projet philosophique de Levinas, il paraît raisonnable de penser que la conception derridienne de l'altérité se soustrairait au paradigme phénoménologique. Selon quelques commentateurs, Derrida fut influencé par la tradition hébraïque à travers sa lecture de Levinas.¹⁸¹

Certes, comme Levinas, Derrida perçoit l'autre comme absolu et irrécupérable. Mais alors, Derrida ne critique-t-il pas à tort Levinas qui, d'après lui, reste dépendant de l'ontologie qu'il a voulu surmonter ?

L'essai de Derrida intitulé « Violence et métaphysique » est un dialogue et une confrontation critique avec la pensée de Levinas, dialogue qui s'est poursuivi dans les ouvrages ultérieurs de ces deux philosophes. Derrida y reconnaît la légitimité du projet philosophique de Levinas qui interroge l'ensemble de la tradition philosophique occidentale. Celle-ci, depuis son origine grecque, ne renvoie à aucun lieu empirique, mais à un système de concepts dominés, selon Levinas, par « la suprématie de l'Un et du Même »¹⁸² qui commande la phénoménologie husserlienne et l'ontologie heideggérienne. Levinas voulait ouvrir la philosophie à une autre origine que l'origine grecque, pour faire résonner dans le discours philosophique l'appel d'une altérité capable de contester cette suprématie. Tout en admettant son projet, Derrida se demande si sa stratégie pour le mener à bien est efficace. Pour lui, le pouvoir du *logos* grec s'appuie sur une structure d'opposition binaire dont nous avons longuement parlé

¹⁸¹ Dans son ouvrage intitulé *Deconstruction in a Nutshell*, John Caputo lie Derrida à cette tradition hébraïque à travers Levinas. « [L]ike Levinas before him, whose 'ethics as first philosophy' is, however unlikely this may seem to both the creditors and the discreditors of deconstruction, one of Derrida's most important predecessors, Derrida is always interested in interrupting Ulyssean circles with Abrahamic cuts, in 'circumcising' the self-enclosing circle of the same ». John D. CAPUTO, *Deconstruction in a Nutshell*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 186. Cette circoncision, néanmoins, nous renvoie à la philosophie – mais non pas à une philosophie strictement grecque, car le secret de cette circoncision est le témoignage d'un engagement. Cette idée est rappelée et élaborée dans un essai de Michael MacDonald. « Levinas and Derrida indeed return us to the Greeks (even if these Greeks are Husserl and Heidegger) but in a powerful movement of thought, a kind of filiation en abyme that circulates indefinitely and faithfully between Hellenism and Hebraism, the "two points of influence" that move our world. » Michael J. MACDONALD, « "Jewgreek and Greekjew": The Concept of Trace in Derrida and Levinas » (p. 215-227), in *Philosophy Today*, Fall 1991, p. 215.

¹⁸² Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, 6^{ème} édition, p. 20.

dans le premier chapitre. Cette structure voue à l'échec toute tentative de subversion fondée sur un simple renversement de la hiérarchie conceptuelle établie par la tradition philosophique. Or, l'altérité infinie et absolue d'Autrui ne se laisse pas « traduire » sans problèmes, selon Derrida, dans la catégorie grecque de « l'autre ».

Derrida remarque que chez Levinas l'éthique est « tout autre », car Levinas l'a entraînée au-delà de la détermination métaphysique traditionnelle. Comme Derrida, il met en cause l'ontologie grecque, mais sa démarche s'inspire d'une toute autre raison. A la place de l'ontologie traditionnelle, Levinas esquisse une ouverture prophétique dans l'être, palpable dans le visage d'autrui. D'où l'obligation de soi envers autrui: « La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain. Une relation avec le Transcendant – cependant libre de toute emprise du Transcendant – est une relation sociale. C'est là que le Transcendant, infiniment Autre, nous sollicite et en appelle à nous. [...] Son épiphane même consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l'Étranger, de la veuve et de l'orphelin ». ¹⁸³

L'interprétation levinassienne du discours prophétique en termes philosophiques signifie une réalisation donnant la preuve d'un appel éthique, expression de l'appel de Dieu transcendant qui se révèle dans le visage d'autrui. La question de l'existence de la réalité transcendantale n'a pas autant d'importance que la question éthique de l'appel d'autrui : « pour être digne de l'ère messianique, il fallait admettre que l'éthique a un sens, même sans les promesses du Messie ». ¹⁸⁴ C'est en effet l'appel d'autrui qui rend tangible l'appel d'Autrui transcendant: « La phrase où Dieu vient se mêler aux mots n'est pas "je crois en Dieu". Le discours religieux préalable à tout discours religieux n'est pas le dialogue. Il est le "me voici" dit au prochain auquel je suis livré et où j'annonce la paix, c'est-à-dire ma responsabilité pour autrui. "En faisant éclore le langage sur leurs lèvres... Paix, paix à qui est loin et à qui est proche, dit l'Éternel" ». ¹⁸⁵ Que signifie alors cette responsabilité pour autrui ? « Le "me voici" est

¹⁸³ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 76.

¹⁸⁴ Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 122.

¹⁸⁵ Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 123.

l'obéissance à la gloire de l'Infini m'ordonnant à Autrui. »¹⁸⁶ Levinas ne cherche pas à fonder sa pensée éthique sur l'existence d'un Dieu transcendant en nous renvoyant aux textes prophétiques, mais à souligner que l'appel éthique inconditionnel a une portée prophétique dans la mesure où le prophétisme est une inspiration permettant de répondre à l'appel d'autrui.

Le prophétisme est en effet le mode fondamental de la révélation ... Je pense le prophétisme comme un moment de la condition humaine elle-même. Assumer la responsabilité pour autrui est pour tout homme une manière de témoigner de la gloire de l'Infini, et d'être inspiré. [...] Cette responsabilité *d'avant* la Loi est révélation de Dieu. Il y a un texte du prophète Amos qui dit : "*Dieu a parlé, qui ne prophétiserait pas ?*", où la prophétie semble posée comme le fait fondamental de l'humanité de l'homme.¹⁸⁷

L'enjeu éthique, d'après Levinas, se trouve dans la relation avec l'autre qui me fait une demande unique et singulière. Ma subjectivité consiste en mon rapport avec l'autre dont « le visage me demande et m'ordonne ». ¹⁸⁸ Levinas indique admirablement que « le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité », ¹⁸⁹ et, un peu plus loin, ajoute ceci : « Ma responsabilité est incessible, personne ne saurait me remplacer. De fait, il s'agit de dire l'identité même du moi humain à partir de la responsabilité, c'est-à-dire à partir de cette position ou de cette déposition du moi souverain dans la conscience de soi, déposition qu'est précisément sa responsabilité pour autrui... Moi, non-interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. Je puis me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi. Telle est mon identité inaliénable de sujet ». ¹⁹⁰ Ceci explique pourquoi Levinas cite à plusieurs reprises l'expression biblique « Me voici ! ».

Pour Levinas, l'altérité de l'autre est prioritaire par rapport à l'unité et à l'ipséité du soi du logos grec et donc irréductible à soi. Elle trouve son expression originaire dans

¹⁸⁶ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 228.

¹⁸⁷ Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 121-122 (souligné par l'auteur).

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 108.

le face-à-face. Comme absolument autre, le visage de l'autre est donc infini et, en un sens, divin : le visage humain est l'image du visage de Dieu, comme l'autre ressemble à Dieu. Derrida introduit ici un concept qui lui est propre et qui sera significatif dans ses derniers ouvrages. Puisque le visage de l'autre n'est pas Dieu lui-même, mais une ressemblance, Derrida saisit l'occasion de s'approprier le concept de Levinas, affirmant que « nous sommes dans la trace de Dieu ». ¹⁹¹ Le visage ou la *trace* de l'autre est le fondement de la philosophie éthique de Levinas. Derrida interprète cette éthique comme une transcendance vers l'autre et à cause de cette transcendance, préfère l'appeler « Éthique de l'Éthique ». ¹⁹² Cela parce que Levinas a donné priorité à l'autre singulier sur l'universalisation et la législation. Derrida reconnaît que la pensée levinassienne en appelle à un comportement éthique – le désignant comme « notre rapport avec le métaphysique » – au-delà de la métaphysique traditionnelle : « la relation éthique – rapport non-violent à l'infini comme infiniment-autre, à autrui – qui pourrait seule ouvrir l'espace de la transcendance et libérer la métaphysique ». ¹⁹³ Levinas, en effet, distingue le métaphysique de la métaphysique : « le métaphysique » est, pour lui, le « Dieu accessible dans la justice » et qui « n'est pas seulement un être superlativement être, sublimation de l'objectif ou, dans une solitude amoureuse, sublimation d'un Toi. Il faut œuvre de justice – la droiture du face à face – pour que se produise la trouée qui mène à Dieu – et la "vision" coïncide ici avec cette œuvre de justice ». ¹⁹⁴

2. L'extériorité de l'autre

Levinas n'a pourtant pas réussi dans son projet, selon Derrida qui fait une lecture « déconstructive » de ses ouvrages. En identifiant chez lui une autre rive, Derrida montre qu'il retombe dans la détermination métaphysique. « Violence et métaphysique » se présente comme une critique de l'analyse de Husserl et Heidegger

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 160.

¹⁹² Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 164.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 123.

¹⁹⁴ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 77.

par Levinas. Levinas considère Husserl et Heidegger comme deux philosophes de la même école : deux Grecs qu'on ne peut comprendre qu'à l'intérieur de la philosophie traditionnelle de Platon. Cette tradition est régie par la domination du même : chez Husserl, la perspective phénoménologique, chez Heidegger, la perspective ontologique. Pour Derrida, Levinas affirme une altérité totale et infinie, sans reconnaître que le véritable infini doit aussi inclure son opposé, dans ce cas : le même. Levinas propose que l'être soit pensé comme extériorité.¹⁹⁵ Cette tentative est, selon Derrida, essentiellement empirique à cause de la priorité qu'elle donne à l'extériorité comme infini. Dans ce sens, Levinas préfère l'infinité de l'altérité à l'ipséité rationnelle du logos grec. Par contre, la pensée de l'être chez Heidegger inclut son opposé : sa propre dissimulation, son effacement. « L'être étant histoire pour ce dernier [Heidegger], il *n'est pas* hors de la différence et se produit donc originairement comme violence (non-éthique), comme dissimulation de soi dans son propre dévoilement. »¹⁹⁶

En dépit de ses affinités avérées avec la pensée de Levinas, Derrida reste sur ses gardes. D'une part, il porte un respect incontestable et irréductible à Levinas. D'autre part, il critique l'éthique levinassienne en raison de la pensée grecque : le langage ne peut jamais exprimer « un rapport non-allergique »¹⁹⁷ avec autrui. En somme, son argumentation est celle-ci : le langage est le médium d'une « thématization » qui réduit l'altérité ; il mène autrui au domaine du même. Puisque Levinas affirme que le langage est intrinsèque à un rapport éthique, qu'il est même indispensable à ce rapport, Derrida se demande comment on peut répondre à l'autre, penser à lui sans lui faire violence. « Comment penser l'Autre, si celui-ci ne se parle que comme extériorité et à travers l'extériorité, c'est-à-dire la non-altérité ? [...] Si, comme le dit Levinas, seul le discours peut être juste (et non le contact intuitif) et si, d'autre part, tout discours retient

¹⁹⁵ Voir *ibid.*, p. 322-324.

¹⁹⁶ Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 220 (souligné par l'auteur).

¹⁹⁷ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 43.

essentiellement l'espace et le Même en lui, cela ne signifie-t-il pas que le discours est originellement violent ? »¹⁹⁸

Le désir de Levinas de fonder sa pensée sur la seule autorité de l'expérience, et d'une expérience définie comme sortie hors de soi vers l'autre, est, selon Derrida, « le rêve d'une pensée purement *hétérologique* en sa source. Pensée *pure* de la différence *pure* ». ¹⁹⁹ Un obstacle majeur à sa pensée hétérologique se trouve dans le langage lui-même, parce que celui-ci n'ouvre la possibilité de déclarer la paix, qu'en ouvrant en même temps la possibilité de faire la guerre. Le langage est un champ de forces, une économie de la violence où la parole se choisit contre la violence pure et sans nom d'un silence pré-originaire, mais au prix de la violence irréductible de l'articulation. « Une parole qui se produirait sans la moindre violence ne dé-terminerait rien, ne dirait rien, n'offrirait rien à l'autre ; elle ne serait pas *histoire* et ne *montrerait* rien : à tous les sens de ce mot, et d'abord en son sens grec, ce serait une parole sans *phrase*. »²⁰⁰

Se soustraire à l'économie de la violence est impossible pour Derrida, et cette impossibilité est celle même de se soustraire à l'histoire. Or, l'histoire, selon Levinas, n'est que la totalité finie du Même et donc de la guerre, laquelle s'oppose à la transcendance eschatologique d'une paix au-delà de l'histoire.²⁰¹ Mais une dimension de l'histoire ne coïncide pas avec cette totalité finie du Même, car celle-là, selon Derrida, est le mouvement même de toutes les ruptures de la totalité : l'« histoire comme le mouvement même de la transcendance, de l'excès sur la totalité sans lequel aucune totalité n'apparaîtrait ». ²⁰² De ce point de vue, l'histoire coïncide avec le mouvement même de ce que Levinas appelle transcendance ou eschatologie.

¹⁹⁸ Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 171.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 224 (souligné par l'auteur).

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 218 (souligné par l'auteur).

²⁰¹ Voir Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 9-11.

²⁰² Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 173.

Derrida écrit aussi que Levinas n'a pas pu développer des concepts significativement différents de ceux qui sont déjà présents ou implicites chez Husserl. La métaphysique de Levinas présuppose la phénoménologie transcendantale, même si elle cherche à la remettre en question. De plus, quand Levinas se sépare de Husserl, il rencontre des difficultés qui dévalorisent ses propres arguments. C'est au sujet du statut de l'*alter ego* chez Husserl, notamment dans ses *Méditations cartésiennes*, que Derrida semble s'éloigner le plus de la pensée levinassienne. Tandis que Husserl attribue le statut d'une modification intentionnelle de l'*ego* à Autrui en le considérant comme phénomène intentionnel de l'*ego*, constitué par appréhension analogique, Levinas refuse cette démarche husserlienne qui, pour lui, signifie neutraliser l'altérité absolue d'Autrui. Pour lui, la pensée husserlienne de l'*alter ego* est l'exemple par excellence de ce qu'il appelle l'« allergie irréductible » constituant le caractère le plus profond de la philosophie occidentale : « la philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son altérité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie ». ²⁰³

La réflexion de Derrida culmine dans une critique de la conception de l'autre comme extériorité absolue. Derrida affirme que l'extériorité ne peut être comprise que comme complétant l'intériorité et que, si je dois avoir une responsabilité envers l'autre en tant qu'humain, il faut donc présupposer que l'autre a un ego intérieur, le même que le mien. Pour que l'autre soit un « alter » ego, il doit être un alter « ego » ; en d'autres termes il doit être le même. Ainsi, pour être vraiment autre, l'autre doit aussi être vraiment le même. Derrida conclut donc que, pour que l'autre soit vraiment autre, son altérité doit être réduite. Il pense qu'en radicalisant le thème de l'extériorité infinie de l'autre, Levinas restitue la métaphysique à l'histoire de la pensée au détriment de ce qu'il appelle « le métaphysique » et est, à cet effet, pré-heideggérien.

²⁰³ Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994, p. 188.

Ne souscrivant pas à la critique de Levinas, Derrida reconnaît le respect qu'a Husserl pour l'altérité irréductible d'Autrui. Si l'autre en tant qu'autre doit nécessairement se présenter à un *ego*, parce qu'autrement le respect même de son altérité serait impossible, la présentation d'Autrui a la forme d'une *non-présentation originaire* : « c'est cet apparaître de l'autre comme ce que je ne puis jamais être, c'est cette non-phénoménalité originaire qui est interrogée comme *phénomène intentionnel* de l'ego ». ²⁰⁴ Il s'agit pour Derrida du sens même de la notion husserlienne d'« appréhension analogique » qui, loin d'assimiler l'autre au même, implique que l'autre ne peut jamais m'être donné en tant que tel et originairement.

Derrida, cependant, entreprend une autre démarche pour mettre en évidence la phénoménologie husserlienne à partir de ce que Husserl appelle « archi-factualité » (*Urtatsache*) et qui, selon ce dernier, est à la fois une factualité transcendantale et « l'essence irréductiblement égoïque de l'expérience ». ²⁰⁵ Nulle expérience, même celle du mouvement de soi vers l'autre, n'est donc possible, si elle n'est pas vécue par le soi. Derrida se demande si ce n'est pas parce qu'elle a la forme universelle du présent vivant, que toute expérience est nécessairement vécue par un *ego*. Soulignons que pour Levinas comme pour Derrida, le privilège du présent va de pair avec la pensée de la finitude. La mise en question du présent vivant doit donc nécessairement conduire à une pensée autre que celle de la finitude originaire. Pour la réaliser, Levinas prend le chemin d'une pensée de la transcendance infinie d'Autrui, mais Derrida n'emprunte pas ce chemin à Levinas. Son effort est plutôt d'élaborer une notion d'histoire irréductible à l'opposition entre la totalité finie du Même et de la guerre et l'infini de la transcendance.

La lecture « déconstructive » de Levinas par Derrida n'est pas une simple critique ; elle dégage une autre ligne de pensée : « Nous ne dénonçons pas ici une incohérence de langage ou une contradiction de système. Nous nous interrogeons sur

²⁰⁴ Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 179 (souligné par l'auteur).

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 192.

le sens d'une nécessité : celle de s'installer dans la conceptualité traditionnelle pour la détruire ». ²⁰⁶ Bien qu'il critique la voie philosophique de Levinas, Derrida répond à l'appel levinassien vers ce qui est « impensable, impossible et indicible ».

III. La rencontre de l'ontologie et de l'éthique

Derrida revient fréquemment aux ouvrages de Levinas et exprime à la fois son estime pour ce philosophe et des critiques aux multiples facettes. Il reconnaît que Levinas reste dans la tradition métaphysique occidentale tout en voulant suggérer une autre pensée. ²⁰⁷ Il émet, sans ordre de priorité, un certain nombre de réserves à son endroit : trahir le féminin, ²⁰⁸ échouer à distinguer le religieux de l'éthique ²⁰⁹ et faire une lecture mal orientée et imprécise de Heidegger ²¹⁰ et de Husserl. ²¹¹

1. Le rapport asymétrique du soi à l'autre

Levinas formule son raisonnement comme un rejet de l'ontologie occidentale : « Nous nous opposons donc radicalement aussi à Heidegger qui subordonne à l'ontologie le rapport avec Autrui [...], au lieu de voir dans la justice et l'injustice un accès originel à Autrui, par-delà toute ontologie ». ²¹² Derrida conteste l'interprétation levinassienne sur ce point. Il est bon de s'arrêter momentanément sur le texte vaste et complexe de « Violence et métaphysique » dans lequel Derrida analyse la différence entre sa pensée et celle de Levinas.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 164-165.

²⁰⁷ Voir *ibid.*, p. 185.

²⁰⁸ Voir Jacques DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

²⁰⁹ Voir Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 117.

²¹⁰ Cf. Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 196-228 ; Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 64-70.

²¹¹ Voir Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 173-196.

²¹² Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 88-89.

En réfléchissant au rejet par Levinas de l'ontologie heideggérienne, Derrida se demande : « Dieu n'a-t-il pas toujours été pensé comme le nom de ce qui n'est pas étant suprême pré-compris à partir d'une pensée de l'être ? Dieu, n'est-ce pas le nom de ce qui ne peut se laisser anticiper à partir de la dimension du divin ? Dieu, n'est-il pas l'autre nom de l'être (nom parce que non-concept) dont la pensée ouvrirait la différence et l'horizon ontologique au lieu de s'y annoncer seulement ? Ouverture *de* l'horizon et non *dans* l'horizon ». ²¹³ Derrida réfute le scepticisme levinassien quant à la possibilité d'exprimer en grec la sagesse juive : « Levinas parle d'un "empirisme qui n'a rien de positiviste". [...] Mais l'empirisme a toujours été déterminé par la philosophie de Platon à Husserl, comme *non-philosophie* : prétention philosophique de la non-philosophie, incapacité de se justifier, de se porter secours comme parole ». ²¹⁴ Pour Derrida la pensée prophétique, justement par sa différence de – et en confrontation avec – la pensée grecque de la raison, éveille chez lui ses ultimes possibilités de compréhension, jusqu'aux limites de la rationalité : « Rien ne peut donc *solliciter* aussi profondément le logos grec – la philosophie – que cette irruption du tout-autre, rien ne peut autant le réveiller à son origine comme à sa mortalité, à son autre. Mais si [...] on appelle judaïsme cette expérience de l'infiniment autre, il faut réfléchir à cette nécessité où il se trouve, à cette injonction qui lui est faite de se produire comme logos... ». ²¹⁵

Selon Derrida, Levinas lui-même témoigne de la nécessité de recourir au logos grec, milieu de toute compréhension, pour comprendre le message prophétique. « Levinas le sait mieux que d'autres : "On ne saurait refuser les Écritures sans savoir les lire, ni museler la philologie sans philosophie, ni arrêter, si besoin était, le discours philosophique, sans philosopher encore" (DL). "Il faut recourir – j'en suis convaincu – au

²¹³ Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 221 (souligné par l'auteur).

²¹⁴ *Ibid.*, p. 225-226 (souligné par l'auteur).

²¹⁵ *Ibid.*, p. 226 (souligné par l'auteur).

médium de toute compréhension et de toute entente, où toute vérité se réfléchit – précisément à la civilisation grecque...”. ».²¹⁶

Tout philosophe qui réfléchit a le devoir d’inclure la pensée transmise par le message prophétique, et donc de l’annexer au territoire grec. La Grèce, en effet, « n’est pas un territoire neutre provisoire, hors frontière. L’histoire dans laquelle se produit le logos grec ne peut être l’accident heureux livrant un terrain d’entente à ceux qui entendent la prophétie eschatologique et à ceux qui ne l’entendent point. Elle ne peut être *dehors* et *accident* pour aucune pensée. Le miracle grec, ce n’est pas ceci ou cela, telle ou telle réussite étonnante ; c’est l’impossibilité à jamais, pour aucune pensée, de traiter ses sages, suivant l’expression de Saint Jean Chrysostome, comme des “sages du dehors” ».²¹⁷

Si le message prophétique est en résonance avec la raison humaine comme telle et donc s’il concerne tout homme, il doit s’exprimer dans un langage rationnel. Pourtant, il existe une différence entre les deux : « Nous vivons dans la différence entre le Juif et le Grec, qui est peut-être l’unité de ce qu’on appelle l’histoire. Nous vivons dans et de la différence, c’est-à-dire dans l’*hypocrisie* dont Levinas dit si profondément qu’elle est “non seulement un vilain défaut contingent de l’homme, mais le déchirement profond d’un monde attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes” (TI) ».²¹⁸

Afin de réconcilier ce déchirement profond des deux mondes philosophique et prophétique qui sont le berceau de notre civilisation, Derrida a recours à la philosophie de Hegel. C’est l’*Aufhebung*, la dialectique hégélienne, qui se présente alors à lui et il ose y trouver une solution :

Sommes-nous des Grecs? Sommes-nous des Juifs? Mais qui, nous? Sommes-nous (question non chronologique, question pré-logique) *d’abord* des Juifs ou *d’abord* des Grecs? Et l’étrange dialogue entre le Juif et le Grec, la paix elle-même, a-t-il la forme de

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 227 (souligné par l’auteur).

²¹⁸ *Ibidem* (souligné par l’auteur)

la logique spéculative absolue de Hegel, logique vivante *réconciliant* la tautologie formelle et l'hétérologie empirique après avoir *pensé* le discours prophétique dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* ? Cette paix a-t-elle, au contraire, la forme de la séparation infinie et de la transcendance impensable, indicible, de l'autre ? A l'horizon de quelle paix appartient le langage qui pose cette question ? Où puise-t-il l'énergie de sa question ? Peut-il rendre compte de l'*accouplement* historique du judaïsme et de l'hellénisme ? Quelle est la légitimité, quel est le sens de la *copule* dans cette proposition du plus hégélien, peut-être, des romanciers modernes : "*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*" ?²¹⁹

La citation « *Jewgreek is greekjew* » est tirée d'*Ulysse*, le célèbre ouvrage de James Joyce. Dans ses annotations, Derrida essaie de nous résumer la dialectique hégélienne de l'identité et de la différence, qu'il fallait aborder pour se convaincre de la possibilité d'une solution. Il justifie sa critique de Levinas par le mépris de celui-ci pour Ulysse, le héros grec : « Mais Levinas n'aime pas Ulysse ni les ruses de ce héros trop hégélien, de cet homme du νόστος et du cercle fermé, dont l'aventure se résume toujours dans sa totalité. Il s'en prend souvent à lui (TI, DL). "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" (*la Trace de l'autre*) ». ²²⁰

Derrida touche ici au cœur de la pensée de Levinas, à son rejet de l'éternel retour, qui, depuis Nietzsche, constitue l'un des thèmes de la philosophie occidentale, notamment chez les postmodernistes. Levinas veut justement montrer que l'homme doit se détacher de son désir de possession d'une place fixe sous le soleil, de son « attachement au Lieu », de sa lutte égoïste pour la défense de sa propre survie, de son recours nostalgique à une idéologie nationaliste pour la recherche d'une patrie fixe. Il s'agit ici du thème de l'exode radical, de la sortie de l'enceinte protectrice de la famille, des proches parents, du milieu familial, « des paysages et des souvenirs familiaux, tribaux, nationaux ». ²²¹ « Ce qui est admirable dans l'exploit de Gagarine », nous assure

²¹⁹ *Ibid.*, p. 227-228 (souligné par l'auteur).

²²⁰ *Ibid.*, p. 228, nb. 1.

²²¹ Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté : Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 302.

Levinas, « par-dessus tout, c'est d'avoir quitté le Lieu ». ²²² Abraham et la technique personnifiée par Gagarine, se libèrent du culte des Lieux saints : « la technique est moins dangereuse que les génies du *Lieu*. [...] La technique nous arrache au monde heideggérien et aux superstitions du *Lieu* ». ²²³ L'éloge de la technique par Levinas se base sur sa répugnance pour « l'éternelle séduction du paganisme, par-delà l'infantilisme de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. *Le sacré filtrant à travers le monde* – le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela. Détruire les bosquets sacrés – nous comprenons maintenant la pureté de ce prétendu vandalisme ». ²²⁴

Levinas a conscience des acquis modernes, et continue en même temps de leur lancer un défi, en justifiant une éthique de portée « laïque », puisqu'il nie, dès les origines, les références supranaturelles du passé. Toutefois, sa protestation contre la tradition de l'ontologie occidentale, si elle est aussi radicale que celle de Heidegger et des « postmodernistes », part d'un angle différent et suit une direction différente: fondée sur la pensée prophétique, cette protestation n'efface pas la déchirure et laisse irrésolu le dualisme de l'homme et de la nature, d'où découlent les problématiques de l'environnement et de la position de la femme. A la pensée de Levinas s'attachent encore ces problèmes de dissymétrie, auxquels se réfère Derrida à propos du cas posé par *Totalité et Infini* : « Cette impossibilité principielle pour un livre d'avoir été écrit par une femme n'est-elle pas unique dans l'histoire de l'écriture métaphysique ? ». ²²⁵ Chez Levinas, les valeurs de la terre, de l'environnement, de la femme, de la jouissance, se trouvent négligées, cette carence se fondant sur l'ordre donné par le Créateur à Adam, de soumettre la terre. L'oubli de ces valeurs et l'impossibilité évidente qu'il y a à les penser mettent ses conceptions en question.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibid.*, p. 301 (souligné par l'auteur).

²²⁴ *Ibidem* (souligné par l'auteur).

²²⁵ Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 228, nb. 1.

Derrida cherche à montrer que l'autre, selon Levinas, est « *autre que moi* » et non pas *infiniment et absolument autre*, comme le dit Levinas. Le concept même d'altérité, rappelle Derrida, exige cet aspect relationnel (autre que soi) pour être concevable. Affirmant que la dissymétrie est impossible sans une certaine forme de symétrie, Derrida manifeste de la circonspection vis-à-vis de l'altérité imprégnée des qualités absolues impliquées dans la singularité de la rencontre face à face dont parle Levinas. La prise de position de Levinas, selon Derrida, se trahit elle-même car « l'autre n'est absolument autre qu'en étant un ego, c'est-à-dire d'une certaine façon le même que moi ». ²²⁶ Derrida affirme que sa propre pensée évite cette insistance levinassienne, à savoir, comme nous venons de le dire, que l'autre doit être « autre que soi » et ainsi n'est concevable que par rapport à soi, et en même temps il reconnaît tacitement une vérité minimale dans ce que Levinas a dénoncé comme l'« impérialisme du même » dans la phénoménologie.

Si l'on comprend ce que dit Derrida de la pensée levinassienne comme objection à sa critique de la phénoménologie husserlienne, de la dialectique hégélienne et de l'ontologie heideggérienne, cela ne reste qu'une critique de Levinas et non pas une déconstruction. ²²⁷ En fait, Derrida admet que Levinas a prévu les objections possibles dans *Totalité et infini* : « En faisant du rapport à l'infiniment autre l'origine du langage, du sens et de la différence, sans rapport au même, Levinas se résout donc à trahir son intention dans son discours philosophique ». ²²⁸ L'éthique derridienne, à la différence de celle de Levinas, commence par la déconstruction postulant que « tout autre est tout autre » et culmine par un impératif ou plus exactement une invitation : « bois », ²²⁹ un

²²⁶ *Ibid.*, p. 187.

²²⁷ Voir Robert BERNASCONI & Simon CRITCHLEY (éd.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 149-161.

²²⁸ Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 17-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 224.

²²⁹ Voir Jacques DERRIDA, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » (p. 21-60), in Françoise Laruelle (éd.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris, Jean-Michel Place, 1980.

geste de don fait à l'autre, que l'on invite à boire à sa cruche.²³⁰ C'est la rupture d'une séparation entre les deux, rendant possible au soi d'être à la disposition de l'autre. Ce « bois », cependant, exclut la possibilité d'un renvoi ; il n'est qu'envoyé, c'est-à-dire donné ou plus précisément offert et indique donc un rapport asymétrique du soi à l'autre.

Ce geste est généreux : il est une injonction, une offrande, un effacement. On le désigne comme hommage, mais il ne peut pas être qu'un hommage. On ne renvoie pas quelque chose à son propriétaire comme don, et Derrida renvoie Levinas à lui-même avec ce geste. Dans une conférence sur « la chose », Heidegger valorise non pas l'objet que l'on adorerait dans une relation idolâtre, mais la chose dont la fonction d'offrande permet de tisser un lien entre les mortels et les divins. On peut se demander si, plutôt que la croyance en cette existence des immortels, ce qui compte, dans cette visée heideggérienne, n'est pas le mouvement d'ouverture que cette offrande adressée à un au-delà de la mort permet de déployer. La question de savoir si l'on croit à cette transcendance ou si elle n'est qu'un leurre semble seconde par rapport à la fonction d'ouverture qu'elle sous-tend et qui permet de rassembler une communauté humaine autour d'une chose, non pas en la recroquevillant sur un espace clos, mais en soumettant ce mouvement de rassemblement à une médiation externe qui le fait fonctionner, fondamentalement, comme un don.²³¹ Ici cette chose est la cruche. La cruche est-elle donc vide ? Oui et non. Elle est vide parce que c'est Levinas qu'elle contient déjà, et que ferait Levinas avec la cruche qui le contient lui-même ? Pourtant, elle est pleine, parce que Derrida l'offre. Ce geste, ce mouvement est ce que Derrida appelle l'impossible. L'impossible est le mouvement éthique du tout autre : mouvement qui brise les frontières du même sans les endommager et les élargit tout en réservant un territoire infini pour lui-même. Quand Derrida dit « bois » et offre de nouveau

²³⁰ « To utter the imperative "Bois" is to give to the other, to let down one's pitcher and offer drink to the other. » Simon CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell 1992, p. 108.

²³¹ Voir Martin HEIDEGGER, « La chose » (p. 194-218), in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 198-206.

Levinas à lui-même, c'est différent, parce que c'est un don et parce que c'est ce qui appartenait à Derrida. L'explication de Caputo nous éclaire sur ce point.²³²

Dans sa finalité – une finalité impossible qui est en effet un commencement – l'invitation derridienne « bois » est l'exécution et la réalisation de l'objectif éthique de Levinas, mais cette éthique n'a pas eu le résultat que Levinas en attendait. En fin de compte, cette invitation n'est pas et ne peut pas être le dernier mot, parce que c'est l'autre qui prononce le dernier mot, de sorte que même lorsqu'il offre un dernier adieu à Levinas, il attend patiemment sa réponse. « 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. »²³³

La voix de Levinas monte de la tombe avec l'insistance étrange des morts. Elle insiste sur le fait que l'éthique se produit quand les horizons de l'anticipation, du même, de l'ego, sont bousculés par ce qui est autre que ces horizons. « On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. »²³⁴ L'éthique, pour Levinas, est l'acte d'accusation, la mise en question de ma liberté, de ma spontanéité, de l'entreprise de mon ego qui désire envelopper l'autre dans le même. Le lieu d'éthique est ce point précis où je ne puis plus accomplir cette réduction.

²³² « What Derrida shows then is that the tout autre comes but it comes relative to a horizon of expectation which it shocks . . . instead of confirming and reinforcing this horizon in its complacency. . . That notion is what Derrida will later adopt under the name of the impossible, of the incoming of the tout autre, the excess or breach that exceeds and shocks our expectation, which thereby depends upon anticipatory expectations and pregiven horizons. . . an inside/outside transgressive alteration that modifies the same, that alters it instead of confirming it in its complacency. » John D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 22, 24.

²³³ Jacques DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 11-12 (souligné par l'auteur).

²³⁴ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 33.

Cette altérité radicale qui m'interroge, cet autrui que je ne peux pas réduire, se manifeste sur le visage. Levinas le définit comme « la manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi* ». ²³⁵ Cela implique que le rapport éthique – et l'éthique, avènement de ce rapport – est la situation dans laquelle je me trouve moi-même quand le visage de l'autre se présente à moi, devant qui je suis nu et dont la nudité m'oblige.

L'éthique chez Levinas s'en tient à une relation unique avec le canon de la philosophie occidentale. Selon lui, cette philosophie s'est longtemps occupée des questions concernant l'ontologie, c'est-à-dire la tentative de comprendre l'être de l'étant (*das Sein des Seienden*). Heidegger joue un rôle important dans cette orientation. Pour Levinas, l'épistémologie est aussi une ontologie, car l'objet de la connaissance est la connaissance elle-même qui présuppose un empressement à placer l'essence avant l'existence. Cette tactique ontologique veut à tout prix réduire l'altérité de l'autre et donc l'altérité elle-même, et l'assimiler au même qui est le moi « qui sait » par excellence.

2. La responsabilité éthique du Dire

Selon Derrida, la critique que Levinas adresse à l'ontologie et le cheminement de sa pensée éthique sont eux-mêmes articulés dans le langage de l'ontologie dont nous avons déjà parlé. Bien conscient de la force de cette critique et peut-être s'attendant à cela, Levinas, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, distingue le Dire, discours éthique, et le Dit ontologique. ²³⁶ Le Dire est la surprise de la parole de l'autre ; le Dit est la connaissance a priori destinée à soi de la philosophie. « Que le *dire* doive comporter un *dit* est une nécessité du même ordre que celle qui impose une société, avec des lois,

²³⁵ *Ibid.*, p. 43 (souligné par l'auteur).

²³⁶ Simon Critchley explique cette différence : « The Saying is my exposure – corporeal, sensible – to the Other, my inability to refuse the Other's approach. It is the performative stating, proposing, or expressive position of myself facing the Other. It is the verbal or non-verbal ethical performance, whose essence cannot be caught in constative propositions. . . . By contrast, the Said is a statement, assertion, or proposition (of the form S is P), concerning which the truth or falsity can be ascertained ». Simon CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell 1992, p. 7.

des institutions et des relations sociales. Mais le *dire*, c'est le fait que devant le visage je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. »²³⁷ Le Dit ontologique a toujours trahi le Dire éthique. En élaborant d'une façon très détaillée cette distinction dans l'ouvrage précité, Levinas s'efforce de contourner cette trahison. Il tente de la résoudre en explorant comment le Dit peut être modéré et comment on peut le passer sous silence ou le réviser en laissant le Dire comme une trace du Dit ou un résidu en lui, une irruption et une interruption de l'éthique dans l'ontologie. Levinas ne s'arrête pas là ; l'éthique n'est pas simple absence de l'ontologie, elle est plutôt déconstruction de l'ontologie, révélation de ses faiblesses et de l'ersatz de sa maîtrise.

En général, dans ses ouvrages, Levinas maintient et articule la primauté indiscutable de l'éthique en tant que philosophie première aussi bien que fondement de toute rencontre humaine : « Au dévoilement de l'être en général, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime ; au plan de l'ontologie, le plan éthique ». ²³⁸ L'éthique précède donc l'existence et l'essence ; elle les dépasse et efface le « moi » dont elle exige la réponse « me voici ». Donald Marshall dit que, chez Levinas, le moi s'ouvre à l'autre et devient « diaconal », c'est-à-dire actif dans le service rendu à l'autre. ²³⁹ « Diaconie », si l'on peut dire, est le dernier mot pour Levinas, car il évoque son attitude religieuse, celle d'un endettement infini et insatiable envers l'autre. « Dia-conie avant tout dialogue : j'analyse la relation inter-humaine comme si, dans la proximité avec autrui... son visage, l'expressif en

²³⁷ Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 92-93 (souligné par l'auteur).

²³⁸ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 220.

²³⁹ « Levinas traces the path that leads the conception of knowledge back into the enclosure of self-knowledge and self-consciousness. Even the conception of dialogue as "reasonable" dissolves the reciprocal otherness of its partners in the priority accorded the goal of "knowledge" or "reason" over the relations of the dialogue itself. . . Levinas argues that thought transcends (its own) world in dialogue insofar as it finds the "surplus," the "beyond" of proximity to the neighbour, better than any self-confirming coinciding with itself. . . Dialogue is not simply symmetrical and reciprocal: the self which opens itself to the other becomes "diaconal," active in the other's service. » Donald G. MARSHALL, « Dialogue and Écriture », in Diane P. MICHELFELDER & Richard E. PALMER (éd.), *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, Suny, 1989, p. 213.

autrui..., était ce qui m'ordonne de le servir. »²⁴⁰ Comme il le précise, « le visage d'autrui est dénué ; c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout ». ²⁴¹

Le Dire est encore une autre manière de caractériser la responsabilité éthique, celle qui ouvre le rapport éthique au témoignage, à la prophétie, au martyre et donc à *dieu*. Il est impossible d'accorder trop d'importance au diachronique extrême de la temporalité dans lequel a lieu l'analyse levinassienne du « dire ». Il est aussi impératif pour Levinas d'insister de nouveau sur la passivité de la subjectivité éthique ; aucune « intériorité identique à soi », ni aucune affirmation égologique de soi ne signale une opération antérieure de la conscience intentionnelle, exactement comme il n'y a aucune entrée dans une expérience conceptualisée. Ce qui reste, en un certain sens, est un sujet libéré de sa subjectivité, c'est-à-dire une exposition à l'autre qui ne peut être décrite que comme vide de soi : « Exposition sans retenue à l'endroit même où se produit le traumatisme, joue tendue au coup qui frappe déjà, sincérité comme dire, témoignant de la gloire de l'Infini ». ²⁴² La passivité extrême du sujet permet sa responsabilité pour l'autre jusqu'au martyre. Le sujet éthique chez Levinas témoigne de l'Infini, mais dans un « rapport sans rapport ». ²⁴³

Pour Derrida, cet autre, à qui on doit vouer une responsabilité incessante, est inconnu et n'appartient pas à une sphère éphémère, mais demeure toujours à une certaine distance et au-delà de la schématisation. Il est indéterminable et n'arrivera jamais. Ainsi, l'appel de Derrida à l'autre n'est pas une invocation de l'autre identifiable, ²⁴⁴ mais se réfère principalement à une structure de notre existence constituée par l'ouverture incessante vers un avenir qui ne peut jamais être entouré par

²⁴⁰ Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 104 (souligné par l'auteur).

²⁴¹ *Ibid.*, p. 93.

²⁴² Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 227.

²⁴³ Voir John D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 158.

²⁴⁴ La déconstruction ne s'occupe pas d'identifier le tout autre, car une telle tentative la conduirait au théisme. Ceci nous amène à ce que Derrida appelle le « messianique sans messianisme », le tout autre ne pouvant être identifié à aucune caractéristique déterminée.

les divers horizons du présent. En d'autres termes, Derrida ne se rapporte pas à un avenir qui un jour deviendra actuel, mais à une ouverture vers un avenir inconnu, vers l'autre qui n'est plus et qui n'est pas encore.

Le moment du départ, quand on observe que l'autre n'est plus là, est celui de l'assurance de l'asymétrie absolue qui anime le rapport entre l'autre et soi, mais il est aussi et surtout le moment où l'on hérite d'un secret imprononçable, devenant ainsi responsable pour cet autre qui ne parle plus. C'est donc un pacte, si l'on peut dire, mais un pacte au-delà du calcul et qui ne peut tenir que dans la mesure où l'on doit prendre la suite de l'autre et réaliser sa tâche, laquelle ne consiste jamais en une répétition analytique immobile. Une telle répétition, au lieu de permettre à la tâche de se produire dans son altérité, l'enfermerait violemment dans l'ordre du même.

Il est bon de rappeler ici la présentation derridienne de la déconstruction, en particulier dans ses premiers ouvrages, comme une opération selon deux stratégies principales, la première étant l'inversion du terme privilégié de l'opposition métaphysique et la seconde, le déplacement ou la rupture de cette opposition qu'elle corrompt du dedans. Une intervention véritablement « déconstructive » exige ces deux aspects. L'hésitation de Derrida sur la question de l'altérité peut être vue de façon convaincante comme dérivée de ses deux soucis méthodologiques et de leurs impératifs distincts, bien que ceux-ci ne soient pas entièrement opposés. Il importe pour notre recherche de déterminer si Derrida se satisfait à renverser la priorité alléguée du soi dans la conception phénoménologique de l'altérité, afin de se diriger vers une philosophie qui souligne comment l'autre n'apparaît pas et ne peut pas apparaître dans la conscience. Au moins théoriquement, la déconstruction doit également réussir à perturber cette opposition entre le soi et l'autre, plutôt qu'à la renverser, car c'est cet aspect de sa méthodologie que Derrida reconnaît comme important, en raison de son soupçon durable touchant la seule inversion des oppositions binaires. Pour Derrida, ces dernières nous abritent, surtout si nous ne le

soupçonnons pas²⁴⁵ ; tenter de renverser une opposition et de sortir de la métaphysique, ne met pas forcément en question les présuppositions régissantes qu'on tente de renverser. Renverser simplement la conception du soi – en tant que déterminatif des qualités de l'altérité – en la remplaçant par une notion d'altérité absolument indéterminable – qui ne peut être accordée à aucune qualité tangible – pourrait conduire à une séparation discrète entre le soi et l'autre, qui maintiendrait une propension vers une sorte d'individualisme et vers une conception de la subjectivité dépréciée depuis longtemps.

Derrida affirme que nous sommes dans un rapport asymétrique d'une ouverture à l'autre et d'un désir pour lui que nous ne pouvons ni saisir ni nous approprier. La déconstruction identifie toute démarche, toute image et tout texte qui se dirigent vers l'accueil de l'autre. Ce mouvement accueillant de l'autre, un « oui » précédant toute interrogation ou un mot d'accueil tel que « sois le bienvenu » adressé à l'autre, est la condition *sine qua non* de l'expérience. Selon Derrida, « il n'y a pas de *premier oui*, le *oui* est déjà une réponse. Mais comme tout doit commencer par quelque *oui*, la réponse commence, la réponse commande. Il faut bien s'accommoder de cette aporie dans laquelle, finis et mortels, nous sommes d'abord *jetés* et sans laquelle il n'y aurait aucune promesse de chemin. Il faut *commencer par répondre* ». ²⁴⁶ Ce que la déconstruction affirme constamment a échappé à ceux qui la considèrent comme un projet destructif. Aucune expérience n'est possible sans l'ouverture de ce « oui » qui porte la promesse de sa propre réitération et d'une réaffirmation constante. Ce qu'on dit est une réponse à l'autre et une affirmation de cet autre qui précède toute volonté et toute intentionnalité. Une fois reconnue cette limite intrinsèque de la connaissance et de l'intentionnalité, on s'engage dans la foi. Derrida souligne que la foi est ce qui permet la relation à l'autre et qu'on est donc obligé de vivre dans la foi dans la mesure où on s'en rapporte à lui.

²⁴⁵ Voir Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 26.

²⁴⁶ Jacques DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 53 (souligné par l'auteur).

3. L'historicité

La question de l'historicité se profile derrière la détermination différente que Derrida propose de la notion de *trace*. La structure égoïque de l'expérience dépend du présent comme forme du temps. Si la violence coïncide, comme le pense Levinas, avec la nécessité pour Autrui de se montrer *dans* le Même et *pour* le Même, cela signifie alors que la racine ultime de la violence n'est rien d'autre que le temps. C'est pourquoi le concept de *trace* joue un rôle important pour Derrida.

Comme nous l'avons dit plus haut, le concept de *trace*, aux yeux de Derrida, est lié à la question de l'écriture. Le mouvement de la temporalisation doit être pensé à partir de la *trace* et non pas du présent, mais la *trace* ou l'archi-écriture inscrit « dans » le temps tout ce qui aurait dû lui rester étranger : le monde, l'espacement, la non-présence. En ce sens le temps partage les mêmes conditions de possibilité que ce que la tradition a toujours appelé signe : « La structure générale de la trace immotivée fait communiquer dans la même possibilité et sans qu'on puisse les séparer autrement que par abstraction, la structure du rapport à l'autre, le mouvement de la temporalisation et le langage comme écriture ». ²⁴⁷ C'est pourquoi Levinas, dans ses analyses de Derrida, montre que la différance infinie de la présence se libère dans un système de signes, de signifiants sans signifiés, dans un langage en dissémination pour finir par limiter la déconstruction du présent à une déconstruction *pour-soi* au lieu du *pour-l'autre* de la responsabilité :

Substitution, suppléance, l'un-pour-l'autre, n'est-il pas, dans sa décisive suspension du pour-soi, le pour-l'autre de ma responsabilité pour autrui ? [...] Ce qui à l'analyse déconstructive apparaît avec vérité comme manquement à soi, est non pas le surplus – ce qui serait encore une promesse de bonheur et un résidu d'ontologie – mais le mieux de la proximité, une excellence, une élévation, l'éthique d'avant l'être ou le Bien au-delà de l'Être, pour citer encore un vieil auteur. ²⁴⁸

Pour Levinas, la déconstruction n'est qu'une étape préliminaire conduisant vers une éthique de la responsabilité pour l'autre, mais Derrida la considère comme le but

²⁴⁷ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 69.

²⁴⁸ Emmanuel LEVINAS, *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, 1976, p. 72.

final de l'ensemble de son projet. Levinas n'a-t-il pas tort de faire une telle remarque ? Le rapport à autrui ne peut être tel qu'à condition d'interrompre toute proximité et toute symétrie, à condition de respecter la singularité absolue de l'autre, d'être rapport sans connaissance et sans appropriation, ou plutôt, rapport au-delà de toute forme de connaissance et d'appropriation. Mais, dans « Violence et métaphysique », Derrida rappelle à Levinas les raisons d'une violence transcendante qui semble imposer à l'autre la nécessité de se présenter au même, de se plier à la forme *égoïque* de l'expérience qui nie *a priori* toute dissymétrie infinie. La violence transcendante renvoie, en dernière instance, au présent vivant.

Dans les textes où Derrida reprend à son compte la dissymétrie infinie de la justice comme rapport à autrui, le lieu de la disjonction nécessaire à la justice est, notamment, un temps qui « ne se rassemble pas », un temps soustrait à la domination du présent vivant. La disjonction du rapport à autrui est la disjonction même du temps. Seule une dimension du temps irréductible à la synchronie du présent, à l'horizon de l'anticipation et à celui de la remémoration, rend possible une pensée de la justice définie en ces termes. Et d'une justice que Derrida affirme être, seule, indéconstructible. Nous y reviendrons dans le quatrième chapitre. Le temps disjoint, le temps comme an-achronie ou diachronie, est l'ouverture de ce que Derrida n'hésite pas à appeler « promesse infinie », « ouverture messianique », ou encore « rapport eschatologique » à la venue d'un événement, d'une singularité, d'une altérité non anticipable.²⁴⁹ La justice traverse l'histoire comme cette promesse infinie, mais il faut souligner qu'aucune histoire ne pourrait avoir lieu sans cette ouverture. Comme déjà dans « Violence et métaphysique », l'historicité pour Derrida n'est jamais la totalité finie du Même et du présent, mais le mouvement d'une ouverture qui excède toute totalité et tout présent.

L'écartèlement du temps qu'ouvre l'historicité comme promesse messianique, ou comme don mettant en mouvement et outrepassant la réappropriation

²⁴⁹ Voir Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1991, p. 111-112.

économique, rend certes possible la justice indéconstructible, la dissymétrie infinie du rapport à autrui, mais rend aussi possible la disjonction de l'injustice et toutes les violences qui traversent l'histoire. Ce n'est pas par hasard que dans *Spectres de Marx* où il rassemble les questions de la justice, du messianisme, etc., Derrida réaffirme aussi avec force que s'il a toujours cherché à mettre en cause les concepts onto-théologiques ou archéo-téléologiques, cela est « non pas pour y opposer une fin de l'histoire ou une anhistoricité mais au contraire pour démontrer que cette onto-théo-archéo-téléologie verrouille, neutralise et finalement annule l'historicité ».²⁵⁰

Les conceptions téléologiques de l'histoire, aussi différentes soient-elles par ailleurs entre elles, semblent à Derrida toutes redevables de cette temporalité pensée à partir du présent qui ne sera jamais à même de donner à penser l'historicité. Au moins, une historicité irréductible à la finitude originaire, tout comme à l'infini, une historicité où la tradition est la répétition, la possibilité même de la mémoire, est toujours liée à la singularité d'un événement. Une historicité, enfin, où la possibilité « messianique » du nouveau n'a jamais la forme d'une origine pure, du surgissement d'une interruption de l'histoire à partir de rien, mais celle d'un devenir fracturé, altéré, où la possibilité du nouveau s'enracine dans ce passé « au-delà de toute mémoire » qui nous constitue tous, à travers une répétition qui n'est jamais la répétition du même, mais une altération fondamentale. Une telle notion d'historicité n'est certes pas totalisable ; si elle permet de penser la justice comme indéconstructible, elle ne garantit en rien une promesse qui, en tant que telle, ne sera jamais présente.

Si pour Levinas l'eschatologie est « sans espoir », pour Derrida le problème est surtout que la promesse et la possibilité du bien peuvent toujours se renverser dans l'accomplissement du pire. Comme la disjonction du temps qui est à la fois promesse d'une justice possible et possibilité toujours ouverte de la pire des injustices. La différence majeure entre Derrida et Levinas nous semble se situer alors dans le fait que pour le premier une telle historicité est le seul lieu que nous habitons. Et c'est toujours

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 125.

pour cela que si Derrida parle d'une justice au-delà du droit, et d'une justice comme dissymétrie infinie du rapport à autrui, il n'utilise jamais la catégorie levinassienne de l'éthique. Si le seul lieu que nous habitons est l'histoire, la pensée de la justice, de l'hospitalité sans réserves à l'arrivant absolu, ne peut que renvoyer à la question historique et politique de la démocratie et non pas à l'éthique. Si l'histoire est notre seul lieu, l'« éthique » ne peut que s'inscrire dans la dimension historico-politique d'une « démocratie » à venir, ce qui nous conduit aux chapitres suivants.

Chapitre 3

Attendre sans horizon d'attente

Dans les chapitres précédents, nous avons découvert que son cheminement a conduit Derrida à une ouverture radicale vers un avenir inconnu et imprévisible, car le « tout autre » se situe dans un avenir absolu. Cette ouverture inconditionnelle à l'autre est pour Derrida « le messianique sans messianisme ». Dans un premier temps, nous allons parcourir le concept de messianisme à travers l'histoire judéo-chrétienne qui prend un sens philosophique chez plusieurs philosophes juifs, notamment Lukács, Benjamin, Rosenzweig, Bloch, sans oublier des penseurs occidentaux comme Hegel et Heidegger. Nous montrerons ensuite en quoi le messianique de Derrida diffère de ces messianismes et quels sont les enjeux de cette différence. Dans un second temps, nous aborderons la question de la foi en l'impossible Dieu dont parle Derrida, en étudiant le lien qu'il fait entre la foi et la raison, le nœud unissant raison et responsabilité morale, l'indécidable et la responsabilité envers l'autre.

I. Le messianisme et le messianique

Derrida entend se dégager du concept de « messianisme » qui recouvre une large gamme d'interprétations de l'idée messianique élaborées au cours de l'histoire, depuis le concept religieux juif et chrétien, jusqu'aux concepts philosophiques, anthropologico-historiques et sociopolitiques contemporains, en passant par les messianismes sécularisés, révolutionnaires ou nationalistes.

1. Le messianisme judéo-chrétien

Le messianisme est, on le sait, un concept important du judaïsme. Le mot Messie vient de l'hébreu *māschîâkh* signifiant l'« oint », le « consacré ». *Māschîâkh* est d'abord dans la Bible un nom commun désignant le roi oint par Dieu. Puis le terme va peu à peu désigner le Sauveur que Dieu enverra pour le salut des hommes. C'est dans la pensée rabbinique que s'est développée la figure du Messie-roi qui sauvera son peuple au terme de l'histoire humaine, rétablissant le royaume davidique originel, un royaume de paix, de bonheur et de justice.

L'idée messianique relève d'abord d'un rêve de réhabilitation politique, puis s'universalise sous l'influence des traditions apocalyptiques ; ces deux aspects du messianisme juif sont souvent mêlés. Pour le christianisme, Jésus-Christ est le Messie déjà venu sur terre et destiné à revenir dans toute sa gloire à la fin des temps. Soumise à une persécution sanglante, la première communauté chrétienne s'est donc réfugiée dans des spéculations, dont la littérature apocalyptique du Nouveau Testament est le témoin et où convergent apocalyptique juive et espérance chrétienne. « Une des principales raisons d'être de l'Ap. [Apocalypse] était de soutenir les chrétiens persécutés et les assurer de la victoire même s'ils subissaient le martyre, à l'exemple du Christ vainqueur par la croix. »²⁵¹

A partir du XVIII^e siècle et des « Lumières », l'adjectif messianique a pu qualifier de nombreux mouvements idéologiques : politiques, nationalistes, réformistes, révolutionnaires, très différents entre eux mais dont la vision de l'histoire et de l'avenir conservait la trace d'une influence ou d'une analogie possible avec le messianisme judéo-chrétien. On peut à leur sujet parler de sécularisation du messianisme. Quelle qu'en soit la mouvance, juive ou chrétienne, les mouvements messianiques ont toujours présenté quelques traits communs. Loin de se limiter à une croyance spirituelle, le messianisme greffe en quelque sorte une force de contestation sociale radicale sur une rhétorique religieuse.

2. Les messianismes philosophiques : Hegel et Heidegger

Derrida, quant à lui, élargit les limites du messianisme pour y inclure « les messianismes philosophiques », la téléologie et l'eschatologie, deux concepts qui ont marqué la philosophie de l'histoire de l'Occident. La visée eschatologique de l'Occident chrétien organise l'histoire et la dirige vers un « *telos* » précis. Elle maîtrise le temps et brise la conception du mouvement cyclique indéfini. La philosophie de l'histoire moderne sécularise les fondements théologiques, plus précisément l'eschatologie chrétienne, en définissant le progrès comme un accomplissement. S'appuyant sur

²⁵¹ John J. COLLINS, « Apocalyptique » (p. 68-70), in Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 70.

l'unité de l'histoire, cette approche conduit à universaliser celle-ci comme mouvement eschatologique. Tout regard philosophique sur l'histoire est tourné vers l'avenir, comme si l'humanité ne pouvait exister ni dans le passé historique, ni dans le présent, mais comme « un idéal pour l'avenir, l'horizon nécessaire de la conception eschatologique d'une histoire universelle ». ²⁵²

La vision téléologique de Hegel interprète le cours de l'histoire en termes de continuité depuis l'origine vers un unique « *telos* », qui est l'Esprit absolu. Hegel est l'initiateur de la philosophie de l'histoire rationnelle qui se dirige vers un accomplissement de l'Esprit. S'interrogeant sur l'indéfinie continuité du devenir et la finitude de tout être, il affirme que seul l'Esprit est capable d'intégrer et d'assumer à la fois le négatif de son devenir et sa puissance indéfinie de développement. L'histoire universelle est le progrès ininterrompu de l'épanouissement de l'Esprit. Cette orientation « selon laquelle l'histoire est dirigée vers une fin ultime et conduite par la Providence d'une volonté divine » ²⁵³ est spécifiquement biblique. Ce processus est interprété comme modèle d'une réalisation future du règne de Dieu. L'étape ultime de l'histoire du monde, pour Hegel, est le triomphe de la raison, qui en tant qu' « être d'une absolue puissance » correspond à la providence divine. Autrement dit, « tout s'éclaire chez Hegel dans l'ordre du savoir », ²⁵⁴ et, devant tous ceux qui possèdent l'intelligence pour interpréter l'histoire et la rationalité, « s'ouvre la voie royale du savoir absolu, qui est d'abord savoir de l'Absolu ». ²⁵⁵ Or, cet Absolu sera manifeste dans l'étape ultime de l'histoire. Selon Hegel, refuser le savoir absolu serait totalement irrationnel. ²⁵⁶ Cependant, ce refus – qui est, en fait, le refus d'une existence authentique – est possible.

²⁵² Karl LÖWITH, *Histoire et salut : Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. fran. Marie-Christine CHALLIOL-GILLET, Sylvie HURSTEL & Jean-François KERVEGAN, Paris, Gallimard, 2002, p. 41.

²⁵³ *Ibid.*, p. 82.

²⁵⁴ Jean-Yves LACOSTE, *Présence et parousie*, Genève, Ad Solem, 2006, p. 334.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 326.

²⁵⁶ Voir Jean-Yves LACOSTE, *Expérience et Absolu*, Paris, PUF, 1994, p. 141.

L'eschatologie heideggérienne de l'être envisage le sens du devenir de l'histoire comme déterminé d'avance, à la manière de l'eschatologie chrétienne. Evoquant l'idée que « l'époque présente de l'histoire universelle [qui] se nomme ère atomique », ²⁵⁷ Heidegger affirme que l'histoire de la pensée y compris celle de la science et de la technique détermine le devenir historique de l'Occident. La source de ce devenir historique est la philosophie grecque rationnelle qui fait de la raison le maître souverain tâchant de s'emparer de la totalité de l'étant pour l'exploiter au profit de l'homme. Va de pair avec l'expansion de cette raison, l'oubli de tout ce qui est essentiel et fondamental, y compris le mystère, la poétique et le sacré. Le règne plénier de la raison, sous le masque de la science et de la technique triomphant à l'ère atomique, traduit aux yeux de Heidegger la décadence progressive de l'Occident.

A l'encontre de Hegel, Heidegger voit le devenir historique comme un accomplissement (*Vollendung*) qui ne se réalise pas nécessairement par le progrès. Plutôt que progrès, l'histoire de l'humanité est inéluctablement décadence (*Verfall*). Pour lui, l'histoire s'inaugure par l'événement exceptionnel par quoi l'être se destine au monde et à tout homme sans exception. L'existence authentique du Dasein est déjà eschatologique dans la mesure où l'Absolu est déjà présent et manifeste dans le processus de l'histoire. ²⁵⁸ Cette présence ouvre l'espace de l'« advenance » de l'histoire.

3. L'enjeu philosophique du messianisme

A l'origine des mouvements messianiques, comme on vient de le voir pour le messianisme juif, se trouve toujours un sentiment de révolte contre le monde tel qu'il est, inspirant et soutenant l'espérance en un changement qui mettra fin à toutes les souffrances. Aussi les mouvements messianiques sont-ils, historiquement parlant, souvent le fait de groupes opprimés ou malheureux, l'expression de la protestation de populations pauvres et déclassées, frustrées dans leurs attentes et leurs revendications,

²⁵⁷ Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad. fran. Kostas AXELOS & Jean BEAUFRET, Paris, Gallimard, 1957, 4^{ème} édition, p. 17.

²⁵⁸ Voir Jean-Yves LACOSTE, *Expérience et Absolu*, Paris, PUF, 1994, p. 142.

sensibles de ce fait à la promesse eschatologique de leur libération imminente. Les conditions d'apparition de ces mouvements dans l'ère géographique de la culture judéo-chrétienne sont souvent similaires : contexte de crise ou de transition, effondrement des valeurs et des modes de vie traditionnels, urbanisation accélérée, déstructuration des liens sociaux entraînant angoisse et impuissance : ainsi, par exemple, des paysans déracinés soulevés en masse par Thomas Münzer, dont Ernst Bloch a décrit la théologie de la révolution.

Le messianisme contient ainsi une « herméneutique rédemptrice », recherchant un horizon eschatologique dans les crises et les catastrophes d'aujourd'hui et soumettant les significations et les valeurs perdues à leur rétablissement et à leur accomplissement. Il implique une doctrine activiste et l'idée que le salut de l'humanité n'est possible que par une révolution totale et catastrophique. Le messianisme implique donc que l'accomplissement de la promesse de rédemption exige une intervention active des hommes qui pourrait, si nécessaire, être violente et destructrice. Sous sa forme révolutionnaire et même agressive, il met en question le parti pris de la modernité et des « Lumières » envers la continuité ininterrompue et irréversible du progrès en tout domaine. « Le messianisme historique ou conception romantique/millénaire de l'histoire est en rupture avec cette philosophie du progrès et avec le culte positiviste du développement scientifique et technique. Il apporte une perception *qualitative, non évolutionniste*, du temps historique, où le *détour par le passé* devient le point de départ nécessaire pour le *saut vers l'avenir*, en opposition à la vision linéaire, unidimensionnelle, purement *quantitative* de la temporalité en tant que progrès cumulatif. »²⁵⁹

En particulier dans *Histoire et conscience de classe*, György Lukács attribue aux éléments messianiques un contenu substantiellement politique. Son interprétation du marxisme prit un caractère de plus en plus intransigeant et apocalyptique. Selon Lukács, c'était une tâche importante du prolétariat que de mettre en question « la passivité de

²⁵⁹ Michael Löwy, *Rédemption et utopie : Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988, p. 253-254 (souligné par l'auteur).

la métaphysique », en développant une conscience révolutionnaire de classe et en affrontant les structures ossifiées par la puissance de la bourgeoisie. En agissant ainsi, le prolétariat surmontera la séparation entre le sujet et l'objet due aux relations sociales d'une société capitaliste, et accomplira de ce fait sa mission historique et pré-ordonnée. Alors, la collectivité humaine remplacera la fragmentation et la dissonance ; toutes les contradictions sociales seront réconciliées dans le sens hégélien, et la communauté organique réapparaîtra de nouveau et s'épanouira. Lukács croyait fermement que le but du processus historique était un monde complètement affranchi des frontières personnelles et de la *Gemeinschaft* immédiate. A la veille de sa mort, il « se souvient qu'en 1919²⁶⁰ il était convaincu que la révolution prolétarienne allait conduire rapidement "au paradis sur Terre", conçu de façon profondément "ascétique-sectaire" ». ²⁶¹

On trouve encore des éléments de pensée apocalyptique dans *L'étoile de la rédemption* où Rosenzweig développe une critique de la philosophie de l'histoire orientée vers le progrès chez Hegel. Rosenzweig fut intrigué par les rythmes cycliques de l'année religieuse juive, qu'il voyait comme une présence intemporelle du peuple juif, et conduit à y voir une intervention anticipée de l'éternité dans l'ordre temporel, une annonce de l'intervention finale. Il utilise l'image de l'étoile pour évoquer le royaume de Dieu et la force sotériologique de la prière. De même, Walter Benjamin doutait du désir hégélien d'une réconciliation de toutes les contradictions et du projet de reconstituer un ensemble perdu. Par exemple, dans « Fragment théologico-politique » et « Pour une critique de la violence », il oppose la « violence mythique » à la structure de puissance, afin de briser le « progrès d'une histoire dynamique » et de faciliter l'accomplissement messianique de l'histoire.

Dans l'effort qu'il entreprit pour fusionner la théologie et le matérialisme historique, Benjamin chercha à préserver le contenu de la révolution prolétarienne

²⁶⁰ 1919 est aussi l'année où Bloch publia son *Esprit de l'utopie*.

²⁶¹ Michael Löwy, *Rédemption et utopie : Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988, p. 191.

dans le concept de Messie, la société sans classe dans l'ère messianique et la lutte des classes dans la puissance messianique. « L'idée messianique qui, en se métamorphosant, continue à jouer dans la dernière partie de son œuvre un rôle primordial, revêt chez lui un caractère profondément apocalyptique et destructeur. Le principe de destruction... apparaît maintenant comme un aspect de la Rédemption, qui se manifeste dans l'immanence et s'accomplit à travers l'histoire du travail humain. »²⁶² En même temps, « ce *messianisme historique* se situe aux antipodes de tout historicisme progressiste : "Le Messie brise l'histoire ; le Messie ne vient pas à la fin d'une évolution" ». ²⁶³ En d'autres termes, la révolution attend à tout moment devant la porte, comme le Messie. Là, elle peut rapidement reconstituer une société sans classes, même si une telle société n'est nulle part visible dans l'histoire. L'ambition de Benjamin est d'équilibrer l'idéologie de la violence prolétarienne, représentée par le marxisme, et la théologie de la violence divine, représentée par le messianisme juif. Löwy pense que Benjamin crée un lien entre la révolution profane à laquelle correspond la société communiste égalitaire sans classe et le messianisme sacré auquel correspond l'avènement du Messie, c'est-à-dire la rédemption et le rétablissement du « paradis perdu ». ²⁶⁴

Selon Benjamin, cette fusion entre la violence prolétarienne et la violence divine est la force de la justice. Dans son analyse finale, la justice vraie appartient « au monde à venir ». Ceci est basé sur l'opinion selon laquelle « aucune réalité historique ne peut d'elle-même et par elle-même vouloir se référer au messianisme ». ²⁶⁵ L'histoire est ainsi simplement l'affaiblissement de la force. « Il existe une entente tacite entre les générations passées et la nôtre. Sur Terre nous avons été attendus. A nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible* force messianique sur laquelle

²⁶² Gershom SCHOLEM, *Fidélité et Utopie : Essais sur le judaïsme contemporain*, trad. fran. Marguerite DELMOTTE & Bernard DUPUY, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 134.

²⁶³ Michael LÖWY, *Rédemption et utopie : Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988, p. 158 (souligné par l'auteur).

²⁶⁴ Voir *ibid.*, p. 158.

²⁶⁵ Walter BENJAMIN, « Fragment théologico-politique » (p. 149-150), *Œuvres I : Mythe et violence*, trad. fran. Maurice de GANDILLAC, Paris, Denoël, 1971, p. 149.

le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne la point négliger. »²⁶⁶ Nous avons l'obligation de connaître l'histoire des vaincus, car ceux-ci ont une prétention sur nous. Nous sommes en dette vis-à-vis d'eux, dans la mesure où nous ne pouvons ni devons les oublier. La connaissance de l'histoire a un but en soi-même et est si importante qu'elle n'a pas besoin, pour avoir de la valeur, du fondement douteux de l'avenir à construire.

4. Le messianique chez Derrida : une utopie ?

Chez Derrida, le messianique est apparenté à la faible force messianique dont parle Benjamin. Mais à la différence de ce dernier, Derrida propose un messianique sans messianisme qui s'écarte de l'utopie de Benjamin et des autres penseurs messianiques. Evidemment, il existe une rencontre de l'utopie et du messianisme dans le fait que l'on peut et doit compter sur le désir utopique comme motivation de l'acte politique : « on peut compter sur lui », parce que l'on apprend de sa propre expérience du bonheur ou du désespoir que le potentiel de la réalité n'est pas réductible au cours des événements actuels ; « on doit compter sur lui », parce que la révolution est une coupure messianique du cours de l'histoire et non son point culminant. Le messianisme postule en effet une transformation radicale du présent en récupérant des éléments importants du passé. Gershom Scholem dit que « le messianisme prouve à notre époque sa puissance, précisément en réapparaissant sous la forme de l'apocalypse révolutionnaire, et non plus sous la forme de l'utopie rationnelle (si l'on peut ainsi l'appeler) du progrès éternel, qui fut comme le succédané de la rédemption à l'époque des Lumières ».²⁶⁷

Löwy, quant à lui, identifie deux caractéristiques majeures du messianisme du XX^{ème} siècle : (1) restauration ou désir sincère d'un paradis perdu, ou encore nostalgie de « l'âge d'or » et (2) utopie ou désir de rétablir ce paradis à l'avenir. « Le messianisme

²⁶⁶ Walter BENJAMIN, « Thèses sur la philosophie de l'histoire » (p. 277-288), *Œuvres II : Poésie et Révolution*, trad. fran. Maurice DE GANDILLAC, Paris, Denoël, 1971, p. 278.

²⁶⁷ Gershom SCHOLEM, *Fidélité et Utopie : Essais sur le judaïsme contemporain*, trad. fran. Marguerite DELMOTTE & Bernard DUPUY, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 254.

juif contient deux tendances à la fois intimement liées et contradictoires : un courant *restaurateur*, tourné vers le rétablissement d'un état idéal du passé, un âge d'or perdu, une harmonie édénique brisée, et un courant *utopique*, aspirant à un avenir radicalement nouveau, à un état de choses qui n'a jamais existé. La proportion entre les deux tendances peut varier, mais l'idée messianique ne se cristallise qu'à partir de leur combinaison. »²⁶⁸ Cette synthèse d'éléments conservateurs et révolutionnaires est, selon Löwy, la caractéristique particulière du messianisme moderne.

L'utopie du messianisme repose sur une dialectique typiquement romantique entre le passé et l'avenir, que Lukács nomme « romantisme anticapitaliste ».²⁶⁹ L'enjeu est la découverte de l'avenir dans les aspirations du passé, sous forme de promesses non accomplies : « *Les barrières dressées entre l'avenir et le passé s'effondrent ainsi d'elles-mêmes, de l'avenir non devenu devient visible dans le passé, tandis que du passé vengé et recueilli comme un héritage, du passé médiatisé et mené à bien devient visible dans l'avenir* ». ²⁷⁰ Il ne s'agit donc pas de sombrer dans une rêveuse et mélancolique contemplation du passé, mais de faire de celui-ci une source vivante pour l'action révolutionnaire, pour une praxis orientée vers l'accomplissement de l'utopie.

Aux yeux de Bloch, le désir utopique guide tous les mouvements de libération de l'histoire humaine. L'utopie révolutionnaire est inséparable chez lui d'une conception messianique/millénariste de la temporalité, opposée à tout progrès graduel. Ecrivant sur Thomas Münzer et la guerre des paysans du XVI^e siècle, il observe : « Ce n'était point pour des temps meilleurs que l'on menait le combat, mais pour la fin de tous les temps : à proprement parler dans une propagande apocalyptique de l'action. Non pour vaincre des difficultés terrestres dans une civilisation eudémoniste, à ciel ouvert, mais

²⁶⁸ Michael Löwy, *Rédemption et utopie : Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988, p. 24 (souligné par l'auteur).

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 33.

²⁷⁰ Ernst Bloch, *Le principe espérance*, tome I, trad. fran. Françoise WUILMART, Paris, Gallimard, 1976, p. 16 (souligné par l'auteur).

pour les déréaliser par *l'irruption du Royaume* ». ²⁷¹ La philosophie de l'espérance de Bloch est avant tout une théorie du Non-encore-être, dans ses diverses manifestations : le Non-encore-conscient de l'être humain, le Non-encore-advenu de l'histoire, le Non-encore-manifesté dans le monde. Pour lui, le monde humain est plein de dispositions à quelque chose, de tendances vers quelque chose, de latences de quelque chose, et ce quelque chose vers lequel il tend, c'est l'aboutissement de l'intention utopique : un monde délivré des souffrances indignes, de l'angoisse, de l'aliénation. Dans son ouvrage *Le principe responsabilité*, Hans Jonas reproche à Bloch son messianisme, son « eschatologie sécularisée », son « millénarisme » et son aspiration démesurée à « une métamorphose de l'être humain », accompagnée du refus d'une « simple amélioration » fondée sur un raisonnable et efficace « programme de réformes ».

Pour Fredric Jameson, le messianisme reste une variété singulière d'espérance qui « fleurit dans les périodes de désespérance absolue », comme après l'apostasie de Sabbataï Tsevi, ou dans les années 1980, après l'obscurcissement des attentes révolutionnaires. ²⁷² Dans son commentaire des *Spectres de Marx*, il intègre les diverses formes de millénarisme. Or le messianique derridien se distingue radicalement de toute positivité utopique.

Peut-on encore dire que le messianique ou la messianicité (Derrida emploie indifféremment ces deux termes) et la « spectralité » qui sont au cœur de *Spectres de Marx* constituent une utopie ? Tandis que Benjamin garde toujours des traces des messianismes juif et marxiste, le messianique de Derrida, comme nous l'avons montré plusieurs fois, est une structure universelle de l'expérience et ne peut pas être réduit aux messianismes religieux ou politiques. Cette structure, Levinas l'appelle « attente sans visée d'attendu ». ²⁷³ Elle renvoie à une expérience de la temporalité, de l'attente et de l'exposition à l'événement. Elle exige des concepts qui désarticulent le temps

²⁷¹ Ernst BLOCH, *Thomas Münzer : Théologien de la révolution*, trad. fran. Maurice de GANDILLAC, Paris, René Julliard, 1964, p. 91 (souligné par l'auteur).

²⁷² Voir Fredric JAMESON, *Ghostly Demarcations*, Londres, Verso, 1999, p. 62.

²⁷³ Emmanuel LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 38.

uniformément causal et homogène, linéaire et progressif – un temps où ce qui arrive au présent aurait pu tout aussi bien arriver dans un autre présent, dans un présent indifférent, dans une indifférence politique du temps.

La structure universelle du messianique dévoile une autre structure : celle de la temporalité humaine qui renvoie à une expérience universelle de la temporalité. Si l'on songe au caractère « métaphysique » de toute expérience du temps, si le temps fait l'épaisseur ontologique de la conscience, alors la conscience, c'est l'attente, c'est la présence qui se transcende sans cesse vers l'avenir et s'échappe sans cesse de soi. La conscience n'est que cette pure attente qui n'attend pas l'« attendu », mais qui se prévient sans cesse, avant même qu'on puisse prendre conscience de quoi que ce soit.

Tout ce que Derrida traite sous la rubrique du messianique sans messianisme est inconcevable sans la référence aux mouvements révolutionnaires qui interrompent non seulement les états de conservation, mais aussi les processus de réforme. Résolument optimiste, cette notion de messianicité ne relève aucunement de la nostalgie d'un passé perdu, pas plus qu'elle ne manifeste une passivité résignée devant les menaces du futur. Cette opposition fait clairement écho à ce qui différencie le Messie selon Benjamin de l'Utopie selon Bloch. Aucunement utopique, la messianicité selon Derrida nous intime d'interrompre le cours ordinaire des choses, ici et maintenant.

« La messianicité (que je tiens pour une structure universelle de l'expérience et qui ne se réduit à aucun messianisme religieux) est tout sauf utopique : elle est, dans tout ici maintenant, la référence à la venue de l'événement le plus concret et le plus réel, c'est-à-dire à l'altérité la plus irréductiblement hétérogène. »²⁷⁴ Elle implique immédiatement ses effets dans une promesse de justice qui aurait à s'inscrire dans une imminence, dans « l'urgence la plus concrète, la plus révolutionnaire aussi ». La messianicité serait ainsi le strict équivalent d'un « réalisme de l'immédiat » et l'antonyme de l'utopie ou de l'utopique. Elle est inséparable d'une affirmation de l'altérité et de la justice : « Elle commande *ici maintenant* l'interruption du cours

²⁷⁴ Jacques DERRIDA, *Marx & Sons*, Paris, PUF, 2002, p. 69.

ordinaire des choses, du temps et de l'histoire ; elle est inséparable d'une affirmation de l'altérité et de la justice ». ²⁷⁵ Puisque cette messianicité inconditionnelle *doit* se négocier dans une situation singulière et pratique, nous devons nous impliquer dans une analyse, voire dans un discernement, et donc en assumer la responsabilité. « Rien n'est plus "réaliste" et plus "immédiat" que cette appréhension messianique, tendue vers l'événement de (ce) qui vient. » ²⁷⁶

La messianicité implique une pratique de la politique tout à la fois commandée par un « interdit de s'abstenir » et par la « déconstruction » de tout enracinement topique dans une cité, dans un État, de toute territorialisation dans une démocratie réalisée : un « réalisme » plus une « utopie », une immédiateté du faire avec un inachèvement du fait. Comme si, de cette immédiateté, dépendaient l'avenir et le destin de l'humanité tout entière, comme si, de là, et de là seulement, soit d'une certaine configuration de l'à-venir, la révolution pouvait « tirer sa poésie », selon le mot de Marx.

5. L'« *ici-maintenant* » du messianique

Le messianique exige que nous interrompions le cours du temps et de l'histoire ici et maintenant. Certains penseurs messianiques ont déjà souligné cet aspect messianique de l'« *ici-maintenant* ». Lukács affirme que la théorie marxiste de la lutte des classes change l'objectif transcendant en objectif immanent, en vertu de l'impératif : « que la réalité transcendante nous apparaisse comme une tâche immédiate, que nous nous sentions tenus de faire descendre à l'instant même le royaume de Dieu sur la terre ». ²⁷⁷ De même, Benjamin défend la possibilité immanente de révolution qui se présente à chaque instant : « On le sait, il était interdit aux Juifs de prédire l'avenir. La Thora et la prière s'enseignent au contraire dans la commémoration.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 70.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 69.

²⁷⁷ György LUKÁCS, « Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste » (301-307), publiée en annexe au livre de Michael LÖWY, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : L'évolution politique de Lukács*, Paris, PUF, 1976, p. 303-304.

Pour eux la commémoration désenchantait l'avenir auquel ont succombé ceux qui cherchent instruction chez les devins. Mais pour les Juifs l'avenir ne devint pas néanmoins un temps homogène et vide. Car en lui chaque seconde était la porte étroite par laquelle pouvait passer le Messie ».²⁷⁸

Si Derrida souligne, lui aussi, l'aspect « ici-maintenant » du messianique, en quel sens peut-on dire que son messianique se distingue des autres messianismes ? La problématique va plus loin, à savoir : s'il est vrai que Derrida parle d'une ouverture à un avenir inconnu et imprévisible, comment peut-il souligner l'« ici-maintenant » ? Les réponses à ces deux questions sont inséparables car la réponse à la seconde conduit à répondre à la première et repose sur l'enjeu de l'« ici-maintenant ». Pour les penseurs messianiques en général, cet « ici-maintenant » se réfère au temps actuel et à un lieu précis dans le présent, mais pour Derrida l'« ici-maintenant » est un lieu et un temps tendant vers un avenir absolu.

Les messianismes, contrairement au messianique derridien, font de cet avenir un futur présent en l'enveloppant d'une aura de prévisibilité. Par exemple, la pensée juive soutient que l'arrivée du Messie sera précédée de souffrances et de catastrophes. Le peuple juif se protégeait ainsi contre le désespoir : plus la situation semblait désespérée, plus l'espérance devait être grande. Gershom Scholem a parlé du prix que les Juifs ont dû payer pour l'espérance messianique, à travers une histoire jalonnée d'épreuves, de déceptions, de persécutions. « Le messianisme juif est dans son origine et dans sa nature – on ne saurait jamais assez y insister – l'attente de cataclysmes historiques. Il annonce des révolutions, des catastrophes qui doivent se produire lors du passage du temps de l'histoire présente aux temps futurs messianiques. »²⁷⁹

L'aptitude de l'homme à vivre dans l'espoir face aux souffrances, et sa capacité à se souvenir de l'injustice vécue, sont probablement partie intégrante d'une nature

²⁷⁸ Walter BENJAMIN, « Thèses sur la philosophie de l'histoire » (p. 277-288), *Œuvres II : Poésie et Révolution*, trad. fran. Maurice DE GANDILLAC, Paris, Denoël, 1971, p. 288.

²⁷⁹ Gershom SCHOLEM, *Le messianisme juif : Essais sur la spiritualité du judaïsme*, trad. fran. Bernard DUPUY, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 31.

humaine capable de se concentrer sur l'espoir qui contrebalance le désespoir. Selon Adorno, face à la désespérance, « il faudrait établir des perspectives dans lesquelles le monde soit déplacé, étranger, révélant ses fissures et ses crevasses, tel que, indigent et déformé, il apparaîtra un jour dans la lumière messianique ».²⁸⁰ La conscience « provient toujours de ce qui est passé, l'espérance de son opposé, de ce qui dut sombrer ou est condamné ; une telle interprétation conviendrait bien à la dernière phrase du texte de Benjamin sur les affinités électives : "c'est seulement au nom des désespérés que nous est donné l'espoir" ».²⁸¹

Cela explique pourquoi Derrida, en suggérant « une convergence possible » entre son messianisme et la faible force messianique chère à Benjamin, se demande si ce dernier ne relie pas les moments privilégiés de cette faible force à des phases historico-politiques déterminées, plus précisément aux crises qui les marquent. Pour Benjamin, il y a donc des moments cruciaux pré-révolutionnaires ou post-révolutionnaires ; ce sont des occasions d'espoir ou de déception, au moment où le messianisme offre une raison d'être. D'où l'étrange adjectif « faible ». Le messianisme de Derrida est « fort » pour autant qu'il est mouvement du désir, attraction, élan invincible ou affirmation d'un avenir imprévisible, d'un avenir qui peut même être un passé encore à venir, il est expérience du non-présent, du non-vivant dans le présent vivant, du spectral. Cette structure universelle et quasi-transcendantale que Derrida nomme « messianisme sans messianisme » n'est liée à aucun moment politique ou historique particulier, et ne réitère nul messianisme, ni ne le confirme.

6. Un messianisme a-religieux

Distinct du messianisme religieux, le messianisme de Derrida n'en soulève pas moins la vaste et inéluctable question de la religion qu'on ne saurait, aujourd'hui moins que jamais, éluder sans quelque frivolité impardonnable. Le messianisme est une

²⁸⁰ Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia : Réflexions sur la vie mutilée*, trad. fran. Eliane KAUFHOLZ & Jean-René LADMIRAL, Paris, Payot, 1983, p. 230.

²⁸¹ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, trad. fran. groupe de traduction du Collège de philosophie : Gérard COFFIN, Joëlle MASSON, Olivier MASSON, Alain RENAUT & Dagmar TROUSSON, Paris, Payot, 1992, p. 295.

expérience immémoriale que les révélations abrahamiques proprement dites, si elles en sont les données et consignations historiques, ne limitent pas. On conviendra donc qu'il ne se réduit pas à une religion et qu'il en est structurellement distinct.

Derrida, en effet, se dégage de tout messianisme, car la caractéristique distinctive de n'importe quel messianisme est qu'il est fondé sur une figure arrêtée du Messie, et donne à celui-ci une caractérisation déterminée et une configuration spécifique ; par conséquent le Messie sera juif, chrétien ou musulman. Cela neutralise le caractère absolu de la promesse et enferme l'espérance messianique dans les frontières d'un peuple, de sorte qu'on pense que Dieu contracte une alliance spéciale avec les Juifs, les chrétiens ou les musulmans. Les messianismes sont capables de causer des catastrophes et des guerres. Ils les provoquent régulièrement sous le nom de guerre sainte, guerre qui consiste à tuer des humains au nom de Dieu et des innocents au nom de la paix et de la justice, au nom de la promesse. Les *messianismes* déterminables, y compris les eschatologies messianiques de la Bible et de la philosophie, sont donc véritablement dangereux. Ils installent un climat de violence et de guerre : « La guerre pour l'« appropriation de Jérusalem » est aujourd'hui la guerre mondiale ». ²⁸²

Le marxisme a, lui aussi, un contenu messianique déterminable, que Derrida nomme « onto-eschatologie » parce que le matérialisme historique opère en écrasant tout ce qui résiste au progrès vers l'utopie. Lorsque le messianique a un contenu déterminé, il est restreint à un horizon déterminable et déterminant ; mais le messianique comme tel brise les horizons et ce qui est prévisible, en vue de laisser se réaliser la promesse de l'avènement du tout autre. Ainsi, le messianique n'est pas un horizon, mais la rupture d'un horizon. Derrida oppose ce messianique « athéologique », c'est-à-dire sans adhésion à tout présupposé théologique, aux messianismes concrets bibliques ou philosophiques. ²⁸³ Il pratique une certaine *épokhè* du contenu de

²⁸² Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 101.

²⁸³ Voir *ibid.*, p. 266-268.

n'importe quel messianisme particulier, une « désertification », afin de retenir le messianique en général en tant qu'événement à-venir où la structure formelle de la promesse excède et précède les promesses particulières. Le messianique comme tel est irréductible et indéconstructible.

Cependant Derrida suggère aussi qu'on ne peut pas connaître le messianique sans le messianisme, sans ses personnages : Abraham, Moïse, Jésus-Christ, etc.²⁸⁴ L'affirmation derridienne d'après laquelle le messianique n'est compréhensible qu'à travers le messianisme abrahamique, nous paraît une contradiction étant donné que Derrida parle de messianique sans messianisme. La seule façon de comprendre cette contradiction apparente est que Derrida admet une certaine similitude entre le messianisme abrahamique et le messianique. En quoi consisterait cette similitude ? Suivant la ligne de pensée derridienne, il apparaît à notre esprit que les deux ont en commun la même structure d'attente et d'invocation : « Viens ! ». Ce serait pour cette seule raison que Derrida aurait affirmé cela. Le messianisme et le messianique se séparent : tandis que le premier a un contenu, le second n'en a pas. Nous pouvons donc constater que l'intention de Derrida est de souligner le concept universel et athéologique du messianique et non pas d'insister sur le messianisme abrahamique. Derrida dit que la possibilité du concept universel de messianique est, en tant que retour aux sources, un « geste heideggérien ».²⁸⁵ C'est aussi une « sécheresse quasiment athée »,²⁸⁶ nous encourageant à remonter des religions du Livre aux conditions ontologiques de ces mêmes religions, permettant ainsi à la structure messianique de s'insérer sur le sol sans fondement qui a rendu possibles les religions.²⁸⁷

²⁸⁴ « We would not know what messianicity is without messianism, without these events which were Abraham, Moses, and Jesus Christ, and so on. » John D. CAPUTO, *Deconstruction in a Nutshell*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 23-24.

²⁸⁵ Ibid., p. 23.

²⁸⁶ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 267.

²⁸⁷ « You would have to go back from these religions to the fundamental ontological conditions of possibilities of religions, to describe the structure of messianicity on the groundless ground on which

Néanmoins, les descriptions derridiennes de ce « sol sans fondement » paradoxal sont saturées de l'image « du sol aride » du désert biblique, où Dieu a parlé pour la première fois aux prophètes du Moyen-Orient. Pour cette raison, les lecteurs areligieux de Derrida sont d'emblée sceptiques vis-à-vis d'une conceptualisation de cette expérience messianique « universelle ». Puisque celle-ci porte nécessairement en elle-même les traces historiques des messianismes, Derrida lui-même admet que de telles objections sont légitimes et qu'il peut abandonner éventuellement le mot messianique après qu'il ait atteint son objectif « essentiellement stratégique ».²⁸⁸ Sa valeur actuelle, selon Derrida, n'est que « rhétorique ou pédagogique ».

En fait, pour Derrida, il ne faut pas penser que la question religieuse est aujourd'hui réglée. Ce n'est pas comme si on savait ce qu'était le « religieux » ou le « quasi-religieux ».²⁸⁹ Derrida regroupe explicitement les concepts de religieux et de foi qu'il différenciera plus tard dans son entretien avec John Caputo publié dans un ouvrage intitulé *Deconstruction in a Nutshell*. Cependant dans *Spectres de Marx*, il considère le religieux comme ce qui informe « dans la forme nécessairement indéterminée, vide, abstraite et sèche..., cet esprit du marxisme émancipateur... ».²⁹⁰ Ainsi, gardons-nous « une dette ineffaçable et insolvable envers l'un des esprits qui se sont inscrits dans la mémoire historique sous les noms propres de Marx et du marxisme ».²⁹¹ Nous devons à Marx la passion messianique d'un monde juste, une exigence immédiate de justice ici et maintenant. L'expérience messianique consiste, en l'occurrence, à « déclarer la justice ». L'histoire est faite d'événements qui survivent à leur propre apparition, chacun résonnant comme l'écho prophétique d'une sorte de futur antérieur à lui-même. Il n'y a pas, dans la promesse messianique, la moindre trace de béatitude religieuse.

religions have been made possible. » John D. CAPUTO, *Deconstruction in a Nutshell*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 23.

²⁸⁸ Jacques DERRIDA, *Marx & Sons*, Paris, PUF, 2002, p. 79.

²⁸⁹ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 234.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 150.

Le fait est que cette promesse messianique d'un type nouveau est apparue à un moment précis de l'histoire. « La déconstruction n'a jamais eu de sens et d'intérêt, à mes yeux du moins, que comme une radicalisation, c'est-à-dire aussi *dans la tradition* d'un certain marxisme, dans un certain *esprit de marxisme*. »²⁹² Ce constat ne revendique aucun droit de succession. Il équivaut cependant à une reconnaissance de dette messianique. C'est une manière paradoxale – une bonne manière – d'hériter : « On ne peut souhaiter un héritier ou une héritière qui n'invente pas l'héritage, qui ne le porte pas ailleurs, dans la fidélité, dans une fidélité infidèle ». ²⁹³ Derrida, ici, non seulement parle comme s'il savait ce qu'était le « religieux », mais aussi, il propose de réévaluer la réaction négative du marxisme vis-à-vis du religieux, en réinvestissant les concepts historiquement stigmatisés comme « esprit » et « messianique » avec des significations nouvelles.

Le messianique de Derrida est irréductible aux messianismes des religions du Livre, qui se réfèrent à des expériences spécifiques de révélation divine. Le messianique derridien est une ouverture à l'avenir ; il « *s'expose à la surprise absolue et, même si c'est toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s'exposant aussi abstraitement, s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre. Il s'agit là d'une "structure générale de l'expérience". Cette dimension messianique ne dépend d'aucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n'appartient en propre à aucune religion abrahamique* ». ²⁹⁴

Sans mettre en cause les cohérences théologiques des trois religions abrahamiques, Derrida veut distinguer « la structure universelle du messianique » de l'expérience historique de la Révélation dont se réclament ces traditions religieuses.

²⁹² *Ibid.*, p. 151 (souligné par l'auteur).

²⁹³ Jacques DERRIDA, Marc GUILLAUME & Jean-Pierre VINCENT, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997.

²⁹⁴ Jacques DERRIDA, *Foi et Savoir : Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil, 1996, p. 30-31 (souligné par l'auteur).

Son messianique s'organise donc d'une façon levinassienne autour de la découverte de l'autre, qui est imprévisible et indéterminée.

Dans un commentaire talmudique intitulé « Textes messianiques », inséré dans son *Difficile liberté*, Levinas argumente que la nature et l'identité du Messie dont parle le Talmud sont conformes à Jérémie 30, 21 : « Son chef sera issu de son propre sein et son souverain sortira de ses propres rangs ». Pour Levinas, cela implique que « le Messie est le Roi qui ne commande plus du dehors »²⁹⁵ et est donc radicalement intérieur. Si le Messie n'a aucun élément de l'extériorité, il doit être la figure de l'ipséité elle-même : « Le Messie, c'est Moi, Etre Moi, c'est être Messie ».²⁹⁶ Nul mouvement d'égotisme pur ici, car ce concept de Messie enveloppe l'idée d'une personne qui prend sur elle les souffrances des autres, à l'instar du serviteur souffrant d'Isaïe. Ce « moi », en tant que Messie dont parle Levinas, se laisse déposséder toujours et partout par autrui.

Le messianisme de Levinas qui s'écarte du messianisme déterminable tout en s'inspirant de la tradition juive, est une composante importante de sa phénoménologie. La phénoménologie du visage chez Levinas implique que prendre les souffrances des autres est l'essence de la responsabilité éthique. Or le Messie, selon ce philosophe, est celui qui assume les souffrances des autres. La conclusion logique de ces deux syllogismes sera donc que le Messie, c'est moi. Ce « moi » ne se réfère pas à un personnage historique, mais s'arrache au concept d'ego en se donnant sans réserve.²⁹⁷ Le messianisme, précise Levinas, « n'est donc pas la certitude de la venue d'un homme qui arrête l'Histoire. C'est mon pouvoir de supporter la souffrance de tous. C'est l'instant où je reconnais ce pouvoir et ma responsabilité universelle ».²⁹⁸ Le « moi » en chacun est responsable, quelle que soit la suite de l'histoire. Levinas n'a pas une vision

²⁹⁵ Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté : Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 120.

²⁹⁶ Ibidem. Cette approche levinassienne est très semblable à « *Aham Brahma swami* » (« Je suis Brahman, l'être suprême) de la tradition d'*advaita* répandue par Śankara. Cela peut être une autre piste de recherche. Contentons-nous d'évoquer ici ce rapprochement possible entre Levinas et Śankara.

²⁹⁷ Voir Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 146.

²⁹⁸ Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté : Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 120.

optimiste du cours de l'histoire. Il refuse cependant le désespoir et le nihilisme, parce que, selon lui, ce qui garde l'espérance messianique toujours vivante, c'est l'appel « aux ressources du *moi* en chacun et à sa souffrance inspirée par la souffrance de l'autre homme ». ²⁹⁹ Cette « éthique » a un sens, même sans la promesse d'un Messie : on s'ouvre à l'autre sans rien attendre en retour, c'est l'ouverture radicale à l'autre, c'est le don absolu.

La rencontre éthique chez Levinas entre moi et un autrui dont le visage me commande et m'ordonne d'assurer la responsabilité pour lui, est un « moment messianique », que Derrida qualifierait de « messianique désertique ». Le messianique de Derrida est l'appel de l'autre qui survient comme une voix dans le désert. Pour Derrida, le Messie, c'est l'autre. Je l'attends sans rien savoir de lui, sans même savoir s'il viendra. C'est une attente radicale dans la mesure où je reste ouvert d'une façon absolue pour accueillir l'autre si, un jour, il vient.

Tandis que Levinas parle de la responsabilité envers l'étranger, la veuve, l'orphelin et les pauvres, les derniers ouvrages de Derrida traitant du politique tendent vers le pardon, l'hospitalité, la justice et les autres valeurs pareillement liées au concept de messianique. S'inspirant de la rencontre entre le moi et l'autre chez Levinas, Derrida développe une éthique de l'hospitalité. Il se demande si une telle éthique ne pourrait être une base pour la politique, et si cette « conversion éthique » ne pourrait déboucher sur une politique différente des frontières, une politique humanitaire, peut-être même un élargissement humanitaire qui irait réellement au-delà des intérêts de l'État-nation.

Le « messianique » de Derrida postule une altérité absolue, inanticipable et perpétuellement absente, « ...cette espérance messianique absolument indéterminée en son cœur, ce rapport eschatologique à l'à-venir d'un événement *et* d'une singularité,

²⁹⁹ Emmanuel LEVINAS, *Entre nous*, Paris, Grasset & Fasquelle 1991, p. 110 (souligné par l'auteur).

d'une altérité inanticipable. »³⁰⁰ Le messianique se réfère principalement à une structure de notre existence constituée par l'ouverture incessante à un avenir qui ne peut jamais être englobé par les divers horizons du présent. En d'autres termes, Derrida ne se rapporte pas à un avenir qui un jour deviendra actuel, mais à l'ouverture à un avenir inconnu. C'est une « attente sans horizon d'attente, attente de ce qu'on n'attend pas encore ou de ce qu'on n'attend plus..., ouverture messianique à ce qui vient, c'est-à-dire à l'événement qu'on ne saurait attendre *comme tel*, ni donc reconnaître d'avance ». ³⁰¹ Le messianique est une structure dans laquelle ce qui est à-venir est absolument indéterminé et reporté, bien que les responsabilités assignées par lui soient ici et maintenant. « L'ouverture messianique à ce qui vient » assouvit une soif de justice et accomplit une promesse d'émancipation. Elle renvoie à l'expérience toujours recommencée de la promesse : « l'appel messianique appartient en propre à une structure universelle, à ce mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir ». ³⁰² Le « messianique sans messianisme » apparaît ainsi comme une « ouverture à l'événement qui arrive » sans être annoncé.

Contrairement à la phénoménologie que l'on sait tributaire d'un mode de manifestation ajustable à un regard, à une visibilité immanente, le Messie ne se présente pas comme tel, et moins encore comme une intuition ; il ne se donne pas en personne, il ne se détermine pas dans une évidence. Le Messie doit être attendu en acceptant qu'il puisse ne jamais arriver : ce serait l'essence même de l'injustice que de dire que le Messie est arrivé, car en l'identifiant, nous devrions aussi identifier son opposé, l'antéchrist, inaugurant ainsi une violence pour « protéger » ce Messie.

L'absence de venue du Messie serait l'essence même de sa promesse. C'est en vertu du messianique qu'on peut et doit dire toujours « Viens ». Le Messie est celui à qui l'on doit toujours dire « Viens ». Si le Messie paraît, l'effet de sa venue sera la

³⁰⁰ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 111 (souligné par l'auteur).

³⁰¹ *Ibidem* (souligné par l'auteur).

³⁰² *Ibid.*, p. 266.

fermeture de l'espoir, du désir, de la promesse et par conséquent de l'avenir. Même si le Messie venait et repartait, il serait encore nécessaire de dire « Viens ».³⁰³ C'est pourquoi, dans le messianisme chrétien qui affirme que le Messie est déjà venu, l'espoir est toujours tourné vers le Jour où il reviendra, puisque le Messie est toujours à-venir. Le Messie est l'objet d'une promesse particulière qui serait rompue si elle était tenue et dont la possibilité est soutenue par son impossibilité même. Le Messie est le tout-autre, celui qui brise les horizons stables des espérances, en transgressant le possible et l'imaginable, au-delà du visible et du prévisible, et n'est donc pas la propriété privée d'un peuple élu. Le messianique de Derrida est ainsi imprévu et absolu. Il n'est ni connaissable ni prévisible, mais inconditionnellement invité. Il n'est pas un futur-présent ni n'est éclairé par un Messie déterminé; il est un futur absolu, la structure même de l'avenir qui ne peut pas en principe survenir.

Le messianique est « une structure de l'expérience plutôt qu'une religion »,³⁰⁴ l'expérience étant la rencontre de quelque chose que nous ne pouvons pas prévoir. Il est aussi la structure absolue d'une promesse indéterminée, d'un avenir structurel, d'un futur toujours à venir. Derrida conçoit donc le messianique comme un aspect fondamental de l'expérience humaine dans la vie quotidienne. L'expérience de la promesse est un vécu quotidien car, dès qu'on s'adresse à l'autre, dès qu'on s'ouvre à l'avenir, dès qu'on a une expérience temporelle d'attente de l'avenir, de quelqu'un à venir, il y a ouverture de l'expérience. Derrida dit encore que, même si l'on ment, la condition de ce mensonge est promesse de vérité. La promesse n'est pas un *speech act* parmi d'autres, mais chaque *speech act* est fondamentalement une promesse.³⁰⁵

³⁰³ Ici s'impose, nous semble-t-il, une référence au *Maranatha* sur lequel s'achève l'Apocalypse de Jean.

³⁰⁴ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 266.

³⁰⁵ « As soon as you address the other, as soon as you are open to the future, as soon as you have a temporal experience of waiting for the future, of waiting for someone to come: that is the opening of experience... Even if I lie, the condition of my lie is that I promise to tell you the truth. So the promise is not one speech act among others; every speech act is fundamentally a promise. » John D. CAPUTO, *Deconstruction in a Nutshell*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 22-23.

Ne se réclamant d'aucune appartenance à une religion historique, Derrida avertit que le retour de la religion au Moyen-Orient ne doit pas être ignoré, mais être considéré sérieusement, particulièrement par les critiques marxistes qui sous-estiment souvent l'autonomie et la puissance du religieux. Puisque les concepts de religion et de foi sont combinés dans cette analyse de Derrida, avant que celui-ci les différencie rétrospectivement et en opposition à la réduction marxienne du religieux à une idéologie, ils signifient une structure universelle indépendante de toute affiliation religieuse culturellement spécifique. Derrida prévoit ainsi le retour de la religion dans sa valence positive en tant que messianique universel : « Il y va d'abord de ce qui prend la forme originale d'un retour du religieux, qu'il soit ou non fondamentaliste, et qui surdétermine toutes les questions de la nation, de l'État, du droit international, des droits de l'homme, et du *Bill of Rights*... ».³⁰⁶ Si par « religion » Derrida désigne réellement le messianique, l'implication inévitable de cette désignation est que cette structure universelle du messianique doit dépasser toute considération politique imaginable, c'est-à-dire que le messianique de Derrida porte en lui-même la présupposition qu'une vérité révélée n'est valide qu'à condition de ne jamais arriver.

Pour Derrida, la violence qui se déchaîne au Moyen-Orient n'est pas une simple lutte séculière pour la terre, mais un « déchaînement des eschatologies messianiques ».³⁰⁷ Ceci est vrai pour Israël, mais aussi pour le peuple Palestinien avec une même idée du sacré, même si ce n'est pas pour la même raison. Nous voulons dire par là que l'« eschatologie messianique » ne serait pas limitée au sens strict à la fin du monde ni à la venue du Messie comme nous pouvons l'entendre dans la tradition judéo-chrétienne. Il s'agit d'une croyance religieuse : « La terre est sacrée, car elle nous est donnée ». C'est pourquoi, Derrida affirme à plusieurs reprises que tous les nationalismes favorisent leurs propres récits de « la Terre promise ». « Au-delà même de l'alliance avec un peuple élu, dit Derrida, il n'est pas de nationalité, ou de nationalisme, qui ne soit religieux ou mythologique, disons en un sens large

³⁰⁶ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 265.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 101.

“mystique”. »³⁰⁸ Ailleurs, il dit que « tout phénomène idéologique constituerait quelque religiosité ». ³⁰⁹ Pour mieux comprendre cette idée de Derrida, il faut d’abord préciser ce qu’il entend par « religion ». Dans son entretien avec John Caputo, il affirme qu’il ne faut pas confondre foi et religion. La ressource même de la foi résiderait précisément en dehors de la religion, car celle-ci se marie aujourd’hui à une nouvelle puissance, celle de la rationalité techno-scientifique : « le développement imperturbable et interminable de la raison critique et technoscientifique, loin de s’opposer à la religion, la porte, la supporte et la suppose ». ³¹⁰

La foi dont parle Derrida s’appuie sur celle que professent toujours les juifs et les chrétiens, religions où la foi existe au sens strict, mais contrairement à la *pistis* grecque. En faisant référence au sixième livre de la *République* dans lequel Platon distingue *épistémè* et *pistis*, Grondin constate que pour Platon la *pistis* est plutôt une conviction touchant le monde sensible. Pour donner du poids à son constat, Grondin dit que le verbe « *peithô* » (convaincre) a la même racine que *pistis* (conviction). Dans cette perspective, l’*épistémè* et la *pistis* ont, chez Platon, un sens contraire à celui que nous leur donnons aujourd’hui. ³¹¹ Pour cette raison, la foi dont parle Derrida n’est du même type que la *pistis* grecque.

Pour comprendre la relation qui se noue entre le développement de la rationalité techno-scientifique et la religion, il est indispensable d’affronter le concept d’idéologie, tel que Marx l’a élaboré en s’inspirant d’une analyse critique du phénomène religieux. C’est à la conjonction de la raison et de la religion, à travers une critique du savoir et de sa production, que Marx élaborera le concept d’idéologie. Masque et instrument politique d’une rationalité capitaliste, l’idéologie joue sur les ressorts du religieux. Elle joue avec les images pour en appeler à la croyance. Ce qui nous intéresse

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 149.

³⁰⁹ Jacques DERRIDA, *Marx & Sons*, Paris, PUF, 2002, p. 82.

³¹⁰ Jacques DERRIDA, *Foi et Savoir : Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil, 1996, p. 46.

³¹¹ Voir Jean GRONDIN, « Fide splendet et scientia : Du sens d’une devise » (p. 119-127), in *Théologiques* (vol. 13, n° 1), printemps 2005, p. 121-122.

dans le concept d'idéologie, c'est le recours au modèle de la religion pour penser et repenser le statut du discours, d'un discours qui se veut objectif, scientifique, rationnel.

Concernant le droit international, Derrida observe qu'« il faudrait analyser..., en particulier depuis la fondation de l'État d'Israël, les violences qui, de toute part, l'ont précédée, constituée, accompagnée et suivie, *à la fois* en conformité *et* au mépris d'un droit international qui paraît donc aujourd'hui *à la fois* plus contradictoire, imparfait et donc plus insuffisant, perfectible et nécessaire que jamais ».³¹² « Comme ceux du sang, constate Derrida, les nationalismes du sol ne sèment pas seulement la haine, ils ne commettent pas seulement des crimes, ils n'ont aucun avenir, ils ne promettent rien, même s'ils gardent, comme la bêtise ou l'inconscient, la vie dure ».³¹³ La question la plus fondamentale est, semble-t-il, de savoir comment le monde peut être rendu plus habitable « sans tuer l'avenir au nom de vieilles frontières ».³¹⁴

7. La spectralité du messianique

Derrida élabore l'idée de spectralité dans son ouvrage *Spectres de Marx*, en se référant aux thèses de Francis Fukuyama. Ce dernier, dans un ouvrage remarqué *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, prétend qu'un consensus s'est fait en faveur de la démocratie libérale avec la faillite de toutes les idéologies rivales : monarchie héréditaire, fascisme, communisme. La démocratie libérale serait le point culminant de l'évolution idéologique de l'humanité, la meilleure forme de gouvernement humain, et constituerait la fin de l'histoire. Tandis que les autres systèmes gouvernementaux sont fondamentalement défectueux et irrationnels, et se dirigent vers leur effondrement, la démocratie libérale ne présente aucune contradiction interne.

Derrida reproche à Fukuyama de favoriser une vision impériale de la fin de l'histoire, et de justifier rétrospectivement le triomphe du capitalisme occidental dans

³¹² Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 101 (souligné par l'auteur).

³¹³ *Ibid.*, p. 268-269.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 268.

l'ère d'un nouvel ordre mondial après la guerre froide. Il montre d'une façon convaincante comment Fukuyama, dans une vision hégélienne-chrétienne,³¹⁵ tend à favoriser un angle spécifiquement chrétien du « triangle eschatologique »³¹⁶ de la démocratie libérale, et comment, pour cet auteur, « cette fin de l'Histoire est essentiellement une eschatologie chrétienne ».³¹⁷ Il dit ailleurs que « cette figure chrétienne croise l'annonce juive de la Terre promise ».³¹⁸ Derrida critique Fukuyama parce qu'il « associe un certain discours juif de la Terre promise à l'impuissance du matérialisme économiste ».³¹⁹ Derrida se positionne ici explicitement comme défenseur du marxisme contre la critique chrétienne et eschatologique de Fukuyama : « c'est au nom d'une interprétation chrétienne de la lutte pour la reconnaissance et donc de l'État universel, et donc de l'exemplaire Communauté européenne, que l'auteur de *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme* (l'homme chrétien) critique Marx et propose de corriger son économisme matérialiste... ».³²⁰

Soulignons que Derrida ne fait pas ici l'apologie du marxisme, pas plus qu'il ne fait du capitalisme un succès au point qu'il serait l'apogée de l'histoire. C'est pour cela que Derrida estime que la disparition du communisme et la mondialisation du capitalisme, c'est-à-dire l'époque du dernier homme qu'annonce Francis Fukuyama, ne l'empêchent pas « d'analyser les symptômes paradoxaux d'un deuil géopolitique, et

³¹⁵ Selon Bernard Bourgeois, Fukuyama est peu hégélien dans la mesure où il affirme la fin de l'histoire qui aboutit aujourd'hui au libre marché du capitalisme. Il soutient son propos à travers quatre points capitaux : 1. Pour Hegel « l'histoire, et donc sa fin, est essentiellement politico-étatique ». 2. Le lien rationnel entre le religieux et le socio-étatique ainsi qu'entre l'État et la société chez Hegel est absent chez Fukuyama. 3. La pensée hégélienne, affirmant que seul l'État peut assurer une existence épanouie dans la réalité, est également absente chez Fukuyama. 4. Fukuyama semble ignorer que pour Hegel, la fin de l'histoire universelle est celle de l'histoire de l'universel. Voir Communication de Bernard Bourgeois présentée en séance publique devant l'Académie des sciences morales et politiques le 12 décembre 2005 sur le site internet : <http://www.canalacademie.com/spip.php?article165>.

³¹⁶ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 104.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 105.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 103.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 104.

³²⁰ *Ibid.*, p. 105-106.

d'essayer d'articuler à ce sujet une nouvelle logique des rapports entre l'inconscient et la politique.³²¹ *Spectres de Marx* dit-il, « veut précisément tracer le contour de cette nouvelle logique des relations ».³²² Le spectre de Marx et du marxisme menace de se retourner contre ceux qui le conjurent, en essayant de le faire cesser une fois pour toutes. C'est la condition de la fin de l'histoire et la fin du marxisme que Fukuyama n'arrive jamais à revendiquer.

« Le revenant va venir. Il ne saurait tarder. Comme il tarde. »³²³ L'univers mental de Derrida est hanté de spectres ou de revenants qui répondent à l'attente impatiente d'une apparition. Derrida décèle une étrange connivence entre le Messie et les spectres, une mystérieuse correspondance entre messianicité et « spectralité ». Les questions de l'événement et du fantôme sont indissociables. La révolution est bien affaire de spectres et de messies, de ceux qui reviennent sûrement et de ceux qui viendront peut-être.

Le *Manifeste du Parti communiste* commence par l'apparition du spectre du communisme qui hante l'Europe. A la fois figure inquiétante et promesse d'émancipation, il finira bien par hanter le monde enchanté de la marchandise triomphante. Nos temps de désordre et de dérèglements sont, à nouveau, gros d'apparitions spectrales.

Mais l'ambivalence du spectre est telle qu'on ne sait jamais très bien, ni avec certitude, s'il témoigne, en revenant, d'un vivant passé ou d'un vivant futur. Les deux sont, sans doute, assemblés au cœur du présent. Le communisme s'annonce ainsi simultanément comme délivrance d'un passé captif et éclosion d'une irréductible nouveauté, comme restauration et comme révolution. « Plus le nouveau fait irruption dans la crise révolutionnaire, plus l'époque est à la crise, plus elle est *"out of joint"*, plus

³²¹ Jacques DERRIDA, *Marx & Sons*, Paris, PUF, 2002, p. 88.

³²² Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée 1993, p. 260.

³²³ *Ibid.*, p. 22.

on a besoin de convoquer l'ancien, de lui "emprunter". »³²⁴ A cet égard, le communisme a toujours été et demeure spectral ; il reste toujours à venir. Le *Manifeste du Parti communiste* est la forme performative de l'appel à sa venue.

La venue de ce spectre nous hante obstinément. Cette hantise a ses caprices, ses inconstances et ses éclipses, ses impromptus et ses surprises. Il ne faut ni confondre l'esprit et le spectre, ni opposer l'esprit de la révolution et son spectre évanescent. Le spectre est un intermédiaire, un esprit qui se manifeste, un devenir-corps de l'esprit et une promesse de rachat : « Le spectre n'est pas seulement l'apparition charnelle de l'esprit, son corps phénoménal, sa vie déchue et coupable, c'est aussi l'attente impatiente et nostalgique d'une rédemption [...] l'esprit différé, la promesse ou le calcul d'un rachat ». ³²⁵ C'est pourquoi, s'il existe quelque chose comme un « esprit du capitalisme », esprit, nouveau ou ancien, d'un monde sans esprit, il doit bien exister aussi un esprit du communisme qui le suit comme son ombre et le hante comme son double. C'est en cela que le spectre est de mèche avec le Messie.

Chez Derrida, cette figure du spectre se superpose de plus en plus à celle du Messie, ou plus exactement de la « messianicité » conçue comme messianique sans messianisme, athéologique, sans salut ni rédemption. Derrida définit cette messianicité par l'attente et non pas par l'attendu, l'« attente sèche » d'un événement sans projet. Ce qui revient, quoiqu'il s'en défende curieusement, à reprendre l'inversion benjaminienne en vertu de laquelle, plutôt que d'attendre, nous sommes attendus par les vaincus d'hier et de toujours, dont notre faible force messianique détient le pouvoir de changer le sens de la défaite, tant il est vrai qu'en histoire il n'est pas de dernier mot.

Le spectre n'est ni présent ni absent ; il n'est pas vrai, mais il demeure et hante la présence, ainsi « la possibilité radicale de toute spectralité serait à chercher dans la direction de ce que Husserl identifie, de façon si surprenante mais si forte, comme une composante intentionnelle mais *non réelle* du vécu phénoménologique, à savoir le

³²⁴ *Ibid.*, p. 178.

³²⁵ *Ibid.*, p. 217.

noème ». ³²⁶ Si hanter ne veut pas dire être présent, en quoi peut bien consister la présence d'un spectre ? Pour parler de spectres, constate Derrida, le langage de l'ontologie ne suffit pas.

Derrida dépasse l'ontologie marxiste et promeut une logique de la hantise dans laquelle est remise en question la distinction assurée entre être et non-être ; le spectre « était là sans être là. Il n'était pas encore là. Il ne sera jamais là..., c'est la *fréquence* d'une certaine visibilité. Mais la visibilité de l'invisible. Et la visibilité, par essence, ne se voit pas, c'est pourquoi elle reste *epekeina tes ousias*, au-delà du phénomène ou de l'étant ». ³²⁷ Lutter contre de tels spectres, telle est la damnation à laquelle est promis Hamlet. Dans *Hamlet*, la logique assurée de l'alternative être ou ne pas être, ne tient plus. C'est pourquoi, afin d'établir cette « *hantologie* », Derrida choisit de faire une lecture de *Das Kapital* à partir de la figure du spectre de *Hamlet*.

La figure du spectre dépasse la distinction phénoménologique entre vie et mort ; il offre un paradigme de la vie hantée par la mort: les spectres passés et les spectres à venir. Il offre aussi un autre paradigme : celui de la mort qui continue à vivre et encadre la question de la tradition et de l'héritage. Derrida poursuit « une *politique* de la mémoire, de l'héritage et des générations », ³²⁸ émanant d'une responsabilité envers les fantômes de nos histoires collectives : les victimes de la guerre, de l'impérialisme, du totalitarisme et des oppressions politiques, sociales et psychologiques sous toutes leurs formes. Pour Derrida, nous héritons de cette conscience de la responsabilité de Marx, qui nous aide à penser et à traiter les présences spectrales rendues disponibles par les télécommunications mondiales.

Derrida, en effet, développe sa pensée messianique en faisant référence à la critique marxienne de l'esprit humain qui, par la crainte ou le ressentiment, transforme ses propres fabrications imaginaires en vivants invisibles habitant une sphère invisible.

³²⁶ *Ibid.*, p. 215, nb. 2 (souligné par l'auteur).

³²⁷ *Ibid.*, p. 165 (souligné par l'auteur).

³²⁸ *Ibid.*, p. 15 (souligné par l'auteur).

A propos de cette critique de Marx et de son exorcisme de ces fantômes religieux, Derrida écrit : « Si vivant, si sain, si critique, si nécessaire encore que reste son éclat de rire, et d'abord devant le spectre capital ou paternel, devant le "*Hauptgespenst*" qu'est l'essence générale de l'Homme, Marx, *das Unheimliche*, n'aurait peut-être pas dû chasser trop vite tant de fantômes. Pas tous à la fois ni si simplement, sous prétexte qu'ils n'existaient pas (bien sûr qu'ils n'existent pas, et alors ?) – ou que tout cela était ou devait rester passé ». ³²⁹

Evoquant ses réserves envers la pensée althussérienne qui l'auraient tenu à l'écart de l'engagement communiste, Derrida indique les nombreuses questions qui lui paraissaient alors escamotées, notamment celles concernant l'historicité de l'histoire. Althusser soustrayait trop rapidement certaines choses à l'histoire, en affirmant par exemple que l'idéologie n'a pas d'histoire.

Pour Derrida, le concept d'idéologie et le partage entre science et idéologie ont une histoire. C'est dans cette trame du temps historique que la question de l'événement s'associe à celle du fantôme : « Une logique du fantôme fait signe vers une pensée de l'événement », alors que, selon les propres termes de Marx, une « histoire sans événement » (*Geschichte ohne Ereignisse*) se réduit aux vérités sans passion et aux passions sans vérité de héros sans héroïsme : « Ce qui interrompt l'ordre du temps, ce qu'on appelle révolution, cette césure qui vient tout d'un coup déranger l'ordre du temps », c'est elle qui donne le tempo et le ton de l'histoire, ce qui fait l'historicité même, dans un jeu d'apparitions et de disparitions messianiques. Mais, « quand un événement arrive, c'est le fond sur lequel il se détache qui n'est plus là ».

L'historicité messianique dont parle Derrida n'est pas un accomplissement. Il s'agit « de penser une autre historicité – non pas une nouvelle histoire ou encore moins un "*new historicism*", mais une autre ouverture de l'événementialité comme historicité qui permît de ne pas y renoncer, mais au contraire d'ouvrir l'accès à une pensée affirmatrice de la promesse messianique et émancipatoire comme promesse : comme

³²⁹ *Ibid.*, p. 277.

promesse et non comme programme ou dessein onto-théologique ou téléo-eschatologique ». ³³⁰

La promesse dont parle Derrida est totalement indéterminée. Il nous présente une promesse imprévue et innommable, promesse impossible et indéconstructible d'une chose à venir, impossible à reconnaître et en laquelle il est seulement possible d'avoir la foi. Ce n'est pas une promesse personnelle, ni l'engagement personnel d'une divinité déterminée en faveur d'un peuple identifiable, avec les qualifications spéciales d'un certain corpus déterminé de croyances religieuses et avec ses notions associées de peuple élu, de terre promise, de langue sacrée, etc.

Eviter la promesse déterminée exige une reconstruction animée par une déconstruction, au sein des paramètres de la promesse absolue, ce que Derrida appelle la « religion » aux limites de la simple raison ; mais il n'oppose pas la raison à la foi et dit qu'elle lui est liée : « *La culture universalisable de cette foi, et non d'une autre ou avant toute autre, permet seule un discours "rationnel" et universel au sujet de la "religion" »*. ³³¹

Le temps messianique fournit donc une ouverture pour l'invention de l'autre. Ce « messianique » n'est pas le « messianisme » chrétien, juif, marxiste ou hégélien, mais une structure formelle et universelle de foi et de justice.

II. La foi : une attente sans horizon d'attente

L'analyse de la foi chez Derrida, dans son essai *Foi et Savoir*, établit un lien entre deux affirmations apparemment opposées : la déconstruction est destinée à révéler la « vérité » et la vérité est indécidable. L'engagement de Derrida envers la vérité prend la forme d'une foi qui n'est pas limitée au sens religieux, mais une faculté générale de la foi dans la communication avec les autres et dans le témoignage en général. Pour

³³⁰ *Ibid.*, p. 125-126 (souligné par l'auteur).

³³¹ Jacques DERRIDA, *Foi et Savoir : Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil, 1996, p. 31 (souligné par l'auteur).

Derrida, la communication est possible non pas en s'appuyant sur un savoir assuré, mais *dans le fait de croire* qu'il y en aura une.

1. La foi liée à la raison

Sommet de la pensée européenne du siècle des Lumières, Kant prône une séparation rigoureuse entre la religion en tant que conscience humaine ou devoir moral fondé sur la raison et la religion focalisée sur les objets externes, les croyances, les pratiques empiriques ou les dogmatismes superstitieux. Il plaide pour une religion « dans les limites de la simple raison », à certains égards semblable à une religion sans religion. Dans la *Critique de la raison pure*, il analyse les conditions transcendantales permettant de connaître un objet, conditions plus formelles qu'empiriques. Sa pensée concerne la subjectivité humaine dans son orientation vers la réalité, plutôt que Dieu comme objet de pensée ou de croyance. Pour l'existence de la religion, le concept de Dieu n'est pas exigé (et encore moins le postulat : « Dieu existe »). Ainsi, Kant rend formelle et interne l'essence de la religion, plutôt que de l'associer à un contenu externe. L'obligation de confesser sincèrement et ouvertement caractérise l'essence même de la religion et de la moralité, et ne permet pas de garder des secrets. L'exercice public de la raison interdit le secret; il doit être ouvert et accessible à tous. Kant ne préconise pas de conserver des secrets en philosophie et dans l'application des lois morales universelles. Un secret constituerait une exception qui infirmerait l'impératif catégorique. Une obligation universelle de garder un secret serait une contradiction, parce qu'elle exclurait la possibilité d'une révélation publique.

Par contre, Derrida prête une grande attention à ce qui est aporétique dans tout discours, et il souligne les secrets irréductibles à la révélation publique. Dans *Donner la mort*, il affirme que le secret irréductible, présent au cœur de la langue et de la pensée, est une structure formelle et transcendantale de la raison, plutôt qu'une irrationalité et un mysticisme ésotérique. Grâce à sa structure transcendantale, ce mystère, religieux³³² par nature, est inscrit dans la structure même de la raison, et rend possible la

³³² « Religieux » : Il ne s'agit pas ici d'une religion, mais de la foi au sens derridien, c'est-à-dire non d'un contenu déterminé, mais d'une structure universelle.

rationalité et le discours public. Tout en critiquant Kant pour son exigence de la révélation des secrets, Derrida le suit néanmoins quand il essaie d'exposer le secret nécessaire selon lequel il n'y a aucun Secret. Derrida, pourtant, s'occupe du secret irréductible de la langue et de la raison, bien qu'il ne professe ni mystères ni secrets spécifiques et déterminés. Il affirme, à l'encontre de Kant, que, pour échapper au totalitarisme, une politique doit laisser une place au secret. Le secret qu'il s'agit de reconnaître n'est pas déterminé, mais absolu. Le secret (nécessaire et formel) est qu'il n'y a aucun Secret (contenu déterminé, mystère). Ce secret est un genre de foi au cœur de la raison ouvrant la voie à la possibilité de la justice.

D'après John D. Caputo, la thèse que « le secret... est qu'il n'y a aucun Secret » est la vérité ultime de la déconstruction.³³³ Cette thèse semble impliquer un relativisme de l'éthique ou même un nihilisme. Pourtant, selon Caputo, elle reprend la parole de Kant selon laquelle il faut nier le savoir afin de laisser place à la foi. Dans son ouvrage *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, interprétation magistrale des ouvrages récents de Derrida, Caputo soutient que la philosophie de Derrida ouvre l'espace à l'intérieur duquel une foi affirmative peut se produire et être professée. Le secret est la structure de la foi qui est elle-même aveugle et ne perçoit pas le fond du secret. C'est précisément sa cécité par rapport au fond du secret qui lui permet de vivre et de se développer.³³⁴ Un secret sans Secret est une religion sans religion, parce qu'on peut être religieux sans souscrire nécessairement aux doctrines et aux dogmes d'une religion organisée déterminée, afin de posséder la passion de l'impossible. C'est pourquoi la déconstruction des dogmes de la modernité – tels que le progrès indéfini, le règne absolu de la technique, l'oubli de la mort et de la finitude – ne mène pas forcément l'homme à l'athéisme, mais pourrait le conduire à une redécouverte pré-métaphysique de la foi qui ne s'abrite pas sous une certitude métaphysique.³³⁵

³³³ Voir John D. CAPUTO, *On Religion*, London, Routledge, 2001, p. 19.

³³⁴ Voir John D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida : Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 311.

³³⁵ Voir John D. CAPUTO, *On Religion*, London, Routledge, 2001, p. 58.

2. La raison et la responsabilité morale

Derrida commence *Donner la mort* avec une analyse de la philosophie de Jan Patočka qui distingue deux genres de secret : l'orgiaque et l'éthique. Pour ce philosophe, d'après Derrida, « il y a religion, au sens propre du mot, à partir de l'instant où le secret du sacré, le mystère orgiaque ou démonique seraient sinon détruits, du moins dominés, intégrés et enfin assujettis à la sphère de la responsabilité ». ³³⁶ Derrida constate ainsi que pour Patočka, la religion est associée à l'élimination du secret déterminé. Il insiste sur le fait que l'association de la religion avec la responsabilité est également une version du secret. En outre, ce secret est historique, et « cette histoire de la responsabilité se confond avec une histoire de la religion ». ³³⁷ L'histoire est, en un certain sens, une histoire secrète, ou au moins une histoire des versions différentes du secret. Patočka distingue platonisme et christianisme ; le premier est lié à l'histoire déterminée et orgiaque du secret, tandis que le second rompt avec ce type de mystère en intériorisant le secret comme un sacrifice éthique, dans la mesure où l'homme s'expose aux exigences du christianisme sans une explication purement rationnelle de ce fait. En termes philosophiques, dans la montée en puissance du christianisme, « ce devenir-responsable, c'est-à-dire ce devenir-historique de l'homme, paraît se lier de façon essentielle à l'événement proprement chrétien d'un *autre secret*, ou plus précisément d'un mystère, le *mysterium tremendum* : le mystère terrifiant, l'effroi, la crainte et le tremblement de l'homme chrétien dans l'expérience du don sacrificiel ». ³³⁸

D'après Derrida, « réveiller du *mystère* démonique, dépasser le démonique, c'est accéder à la possibilité du *secretum*, du garder-secret ». ³³⁹ En même temps, ce mystère n'est pas détruit, mais intériorisé. Le sacrifice brutal des autres au cours du rituel secret d'un culte mystérieux devient un sacrifice, au sens moral, des propres désirs d'une personne et la responsabilité de se sacrifier pour les autres. C'est un

³³⁶ Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 16-17.

³³⁷ *Ibid.*, p. 19.

³³⁸ *Ibid.*, p. 21.

³³⁹ *Ibid.*, p. 38.

mystère nouveau qui comporte une certaine responsabilité morale, en intériorisant subtilement le mystère démonique en lui-même.

L'histoire de la raison est liée à celle de la responsabilité morale, elle-même liée aux héritages du platonisme, du christianisme et du judaïsme. La responsabilité morale contient un noyau intrinsèquement religieux, qui peut s'exprimer, en termes freudiens, comme un retour du refoulé. Si la religiosité présente au cœur de la raison est niée, elle peut facilement éclater brutalement et violemment. Derrida dit : « Patočka se demande pourquoi la civilisation technique est en déclin. La réponse paraît claire : cette chute dans l'inauthentique figure un retour de l'orgiasme ou du démonique ». ³⁴⁰ La responsabilité morale est fonction de la passion, tandis que la répression de cette passion par une rationalité ou par un système technologique et automatisé, pourrait faciliter le retour du secret démonique.

L'essence du secret chrétien est le *mysterium tremendum et fascinatum*. Derrida se concentre sur le *tremendum* : nous tremblons face à un secret redouté (même s'il est désiré). « Si différentes qu'elles restent, la crainte, la peur, l'anxiété, la terreur, la panique ou l'angoisse ont déjà commencé, dans le tremblement, et ce qui les a provoquées continue ou menace de continuer à nous faire trembler. Le plus souvent nous ne savons pas et ne voyons pas l'origine – secrète, donc –, de ce qui vient sur nous. » ³⁴¹ Le tremblement saisit le corps et l'âme, mais « on ne sait pas *pourquoi on tremble* ». ³⁴² Derrida compare le symptôme du tremblement à celui des larmes. Le tremblement, comme les pleurs, concerne une réponse dont la cause est profondément mystérieuse quoiqu'excessivement intime, « la cause au plus proche de notre corps ». ³⁴³ Parlant de Dieu, Derrida remarque que la cause du tremblement dans le *mysterium tremendum* est « le don de l'amour infini, la dissymétrie entre le regard divin qui me voit et moi-même qui ne vois pas cela même qui regarde, c'est la mort donnée

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 56-57.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 79-80.

³⁴² *Ibid.*, p. 81.

³⁴³ *Ibid.*, p. 82.

et endurée de l'irremplaçable, c'est la disproportion entre le don infini et ma finitude, la responsabilité comme culpabilité, le péché, le salut, le repentir et le sacrifice ». Il ajoute un peu plus loin : « Nous craignons et tremblons devant le secret inaccessible d'un Dieu qui décide pour nous alors que nous sommes pourtant responsables, c'est-à-dire libres de décider, de travailler, d'assumer notre vie et notre mort ». ³⁴⁴

3. L'indécidable

Les lecteurs de Kierkegaard sont, en général, impressionnés par son analyse de l'histoire où Dieu ordonne à Abraham de sacrifier son fils Isaac en témoignage de sa foi exceptionnelle. En effet, dans son ouvrage *Crainte et tremblement*, Kierkegaard se demande : Abraham est-il un meurtrier aux yeux de la morale tout en étant le « père de la foi » lorsqu'il obéit à Dieu en sacrifiant son fils, comme le pense Hegel. Il affirme dans cet ouvrage que la foi comporte des paradoxes inexplicables : « Nous trouvons un paradoxe de ce genre dans l'histoire d'Abraham. Au point de vue moral, le rapport qu'il soutient avec Isaac s'exprime en disant que le père doit aimer son fils. Ce rapport moral est ainsi ramené au relatif et s'oppose au rapport absolu avec Dieu. [...] D'une part, la foi a l'expression du suprême égoïsme : elle accomplit le terrifiant, qu'elle accomplit pour l'amour d'elle-même ; d'autre part, elle est l'expression de l'abandon le plus absolu, elle agit pour l'amour de Dieu. Elle ne peut entrer par médiation dans le général ; car, par-là, elle est détruite. La foi est ce paradoxe, et l'Individu ne peut absolument se faire comprendre de personne ». ³⁴⁵

Derrida souligne que l'histoire d'Abraham représente également le point culminant et la ruine de la responsabilité morale où, à la limite de la responsabilité, le secret religieux est exposé dans toute son horreur.

La réflexion de Derrida sur la responsabilité étrange et paradoxale d'Abraham répondant au commandement de Dieu en sacrifiant son fils unique Isaac, mais également en trahissant l'ordre moral par son silence au sujet de cet acte, situe la

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 82-83.

³⁴⁵ Søren KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984, p. 111.

problématique de la responsabilité morale à un niveau plus général. Derrida place la responsabilité pour l'autre singulier dans la sphère de l'ordre moral et provoque ainsi l'épreuve de l'indécidable.³⁴⁶ Il suggère que la notion commune de responsabilité, qui implique l'obligation de se comporter selon un principe général capable d'être rationnellement validé et justifié en public, soit remplacée par l'acte d'Abraham qui répond à une demande d'un être singulier (en l'occurrence, Dieu), demande distincte des demandes morales de la société. Derrida fait de cette demande singulière un devoir absolu, transcendant toute responsabilité et toute loi humaine. Un tel devoir exige de sacrifier les préceptes de la loi universelle et, les transgressant, d'avoir une conduite « irresponsable ». C'est en ce sens qu'il dit : « En un mot, l'éthique doit être sacrifiée au nom du devoir ».³⁴⁷ Derrida distingue nettement éthique et devoir. Tandis que la première désigne les exigences des normes morales générales, le second appelle l'homme à répondre dans une situation singulière, même si sa réponse risque de transgresser les normes générales de l'éthique.

Selon Derrida, dans le processus de décision, l'homme supporte l'épreuve de l'indécidable en reconnaissant qu'il n'existe aucune réponse juste, puisque, selon Kierkegaard, « l'instant de la décision est la folie ». Mais Derrida ne répond pas à la question : Abraham avait-il la foi la plus grande ? Il dit qu'Abraham est « à la fois le plus moral et le plus immoral, le plus responsable et le plus irresponsable des hommes, absolument irresponsable parce qu'absolument responsable, absolument irresponsable devant les hommes et les siens, devant l'éthique, parce que répondant absolument au devoir absolu, sans intérêt ni espoir de récompense, sans savoir pourquoi et en secret : à Dieu et devant Dieu ».³⁴⁸ Dans cette épreuve de l'indécidable, Derrida postule, pour nous libérer du sort commun, que la responsabilité doit être associée à un comportement qui s'accorde avec les principes généraux et soit publiquement justifié,

³⁴⁶ Voir Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 86-96.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 96. Cette insistance sur le devoir absolu et infini en tant qu'il comporte une confrontation singulière et radicale d'un tout autre, ressemble à la conception de l'altérité et de la singularité radicale de Levinas.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 103.

mais il souligne aussi la responsabilité d'une réponse à l'autre, telle que Dieu la demande à Abraham.

Abraham est conscient d'être obligé de sacrifier son fils, mais il n'a aucun accès au raisonnement qui commande un tel sacrifice, ni aucune possibilité de converser avec Dieu pour lui demander de révoquer son ordre. Sa famille ignore sa fâcheuse situation, le secret et le silence d'Abraham étant essentiels. Sa femme Sara elle-même est tenue à l'écart de ce secret. Cela ne suggère pas qu'Abraham n'ait aucun sentiment pour les siens, bien au contraire : c'est précisément son amour profond pour eux qui donne toute sa valeur au sacrifice. « Dieu ne lui demanderait pas de donner la mort à Isaac, c'est-à-dire de donner cette mort en offrande sacrificielle à lui-même, à Dieu, si Abraham ne portait à son fils un amour absolu, unique, incommensurable. »³⁴⁹ Abraham est obligé, par sa foi, d'obéir à Dieu en sacrifiant son fils bien-aimé, parce que c'est un devoir absolu vis-à-vis de la singularité de l'autre.

Derrida insiste à plusieurs reprises sur l'importance de cette singularité radicale et sur la nécessité d'un comportement responsable pour décider d'une ligne de conduite. En quoi consiste cette singularité radicale de l'autre ? À cet égard, rappelons l'insistance de Derrida sur la décision : la décision absolue d'Abraham ne répond pas à un savoir dont elle serait la conclusion. C'est là la condition paradoxale de toute décision digne de ce nom.

Derrida affirme à plusieurs reprises qu'une personne qui déciderait d'une ligne de conduite à partir de son seul ego ne prendrait pas de vraie décision. « A-t-on le droit de donner ce nom, "décision", à un mouvement purement autonome, fût-il d'accueil et d'hospitalité, qui ne procéderait que de moi, de moi-même, et ne ferait que déployer les possibles d'une mienne subjectivité ? Ne serions-nous pas autorisés à y voir le déroulement d'une immanence égologique [...] sans cette rupture déchirante qui devrait advenir en toute décision dite libre ? »³⁵⁰

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 94.

³⁵⁰ Jacques DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 52-53.

Derrida évoque ici l'aporie entre la décision « libre » d'un sujet et sa décision « instantanée » devant une situation singulière. Cela ne veut pas dire qu'il oppose ces deux façons de penser la décision. Cela ne veut pas non plus dire qu'il nie la liberté dans la possibilité de prendre la décision. Il veut souligner l'aporie toujours inhérente à une décision. La décision dite libre est celle qui survient après une analyse soigneuse et un raisonnement calculateur fait par le sujet qui la prend. Ce processus de calcul le conduit à se replier sur lui-même, rendant sa décision « égologique ». Or, devant une situation singulière et pour ne pas se replier sur lui-même, le sujet doit répondre à cette situation en prenant une décision « instantanée ». Cette décision le délivrera de son « égologie » et sera digne de son nom.

Devant exprimer la meilleure ligne de conduite, la décision doit aller au-delà du raisonnement calculateur et des modes d'anticipation. Si elle ne peut être déduite d'un savoir ou d'une tradition familiale et religieuse, celui qui la prend reste néanmoins seul. C'est pourquoi Derrida insiste sur sa singularité radicale et absolue. Il suggère que celle-ci soit illustrée dans deux phénomènes principaux, mort et décision. « Sans savoir d'où vient la chose et ce qui nous attend, nous sommes livrés à la solitude absolue. Personne ne peut parler avec nous, personne ne peut parler pour nous, nous devons prendre sur nous, chacun doit prendre sur soi (*auf sich nehmen*, disait Heidegger au sujet de la mort, de notre mort, de ce qui est toujours "ma mort" et dont personne ne peut se charger à ma place). »³⁵¹ Une décision doit aller au-delà des ressources « autonomes » et « égologiques », vers un avenir inconnu. « "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. »³⁵² Qu'advient-il alors de cette notion de singularité radicale, si « *une théorie du sujet est incapable de rendre compte de la moindre décision* » ?³⁵³ Ceci ne signifie pas qu'on puisse décider selon sa propre propension, car la décision qui institue la singularité radicale du décideur vient

³⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

³⁵² *Ibid.*, p. 20.

³⁵³ Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 87 (souligné par l'auteur).

du tout autre. La singularité radicale existe paradoxalement dès qu'on s'ouvre à l'altérité. La seule décision possible est faite sur ordre de l'autre, mais le décideur est responsable de cette décision qui dépasse son être (par exemple, le sacrifice offert par Abraham de son fils à Dieu et sur son ordre).

Une décision responsable est une aporie, parce qu'elle doit être basée sur la connaissance qui est sa condition nécessaire, mais en même temps ne pas être basée sur la seule connaissance raisonnable, sinon ce n'est pas une véritable décision morale mais la mise en œuvre d'un procédé logique.³⁵⁴ En d'autres termes, une décision responsable ne résulte pas d'une connaissance de ce qui est en jeu, mais plutôt d'une situation où l'on est face à l'indécidable. Prendre une décision n'est pas seulement une question de savoir quoi faire ; ce serait une application du savoir dans une situation donnée, mais non une vraie décision. Celle-ci exige de ne pas savoir que faire. Derrida cependant ne plaide pas pour un rejet de tout savoir ; il souligne au contraire l'importance de s'informer autant que possible. Mais le moment même de la décision est indépendant du savoir et relève de l'éthique. C'est un moment éthique précisément parce qu'on ne sait pas quel est le meilleur critère et par conséquent on assume la responsabilité de sa propre décision. Derrida appelle ce moment « an-éthique de l'éthique », « moment où je ne sais pas quoi faire, où je n'ai pas de normes disponibles, où je ne dois pas avoir de normes disponibles, mais où il me faut agir, assumer mes responsabilités, prendre parti. D'urgence, sans attendre. Ce que je fais est alors aussi bien an-éthique qu'éthique. J'interroge l'impossibilité comme possibilité de l'éthique ».³⁵⁵

Le devoir absolu d'Abraham envers Dieu exige le sacrifice de ses devoirs familiaux et sociaux, qui exigeraient qu'il fasse connaître à sa femme Sara et à son fils Isaac ce qu'il va faire. Derrida suit Kierkegaard jusqu'à ce point pour dire que ce commandement divin est scandaleux et apparemment immoral. « Sans doute, l'histoire

³⁵⁴ Voir Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 43.

³⁵⁵ Jérôme-Alexandre NIELSBERG, « Entretien avec Jacques Derrida – Penseur de l'événement », *L'Humanité* (n° 28), janvier 2004, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>.

est-elle monstrueuse, inouïe, à peine pensable : un père prêt à donner la mort à son fils bien-aimé, à son amour irremplaçable, et cela parce que l'Autre, le grand Autre le lui demande ou le lui ordonne sans lui donner la moindre raison ; un père infanticide qui cache à son fils et aux siens ce qu'il va faire et sans savoir pourquoi, quel crime abominable, quel mystère effroyable (*tremendum*) au regard de l'amour, de l'humanité, de la famille, de la morale ! »³⁵⁶

La question de l'indécidable suggère un conflit entre les normes générales de l'éthique et une situation singulière. Derrida prend l'exemple d'Abraham qui, pour répondre à la demande de Dieu de sacrifier son fils, transgresse l'ordre de l'éthique. Abraham tait le fait que Dieu lui ordonne de sacrifier Isaac et « en gardant le secret, Abraham trahit l'éthique ». ³⁵⁷ Comment interpréter la décision d'Abraham et quelles conclusions peut-on en tirer ? D'une part, transgresser les normes éthiques peut aider à en saisir leur objectif : ouverture à autrui qui crée un espace pour une vie sociale. Or, figées, ces normes ignorent la valeur pour laquelle elles existent, elles peuvent engendrer le légalisme, et par la suite justifier des décisions « égologiques ». Transgresser les normes peut être le meilleur moyen d'en garder la valeur. D'autre part, justifier toute transgression au nom d'une décision singulière comporte le risque de favoriser l'incarnation de fondamentalismes religieux ou non. Si l'on situe la conception derridienne de l'indécidable dans l'ensemble de sa pensée, on peut préciser que son but n'est pas la seule transgression des normes, mais une transgression pour quelque chose de mieux. Ce qui est en cause, c'est l'excès d'insistance sur l'ordre éthique ignorant la complexité de la décision. En évoquant l'indécidable, Derrida donne une nouvelle dimension à la décision dite libre, non mécanique, qui prend en compte le poids de l'indécidable.

³⁵⁶ Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 97.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 86.

4. La responsabilité envers l'autre

Derrida généralise la situation d'Abraham à la différence du désir de Kierkegaard de souligner la singularité de la situation du patriarche et la nature de sa foi. « Mais n'est-ce pas la chose la plus commune aussi? », se demande Derrida qui constate : « Dès que j'entre en rapport avec l'autre absolu, ma singularité entre en rapport avec la sienne sur le mode de l'obligation et du devoir. Je suis responsable devant l'autre en tant qu'autre, je lui réponds et je réponds devant lui. Mais bien entendu, ce qui me lie ainsi, dans ma singularité, à la singularité absolue de l'autre me jette immédiatement dans l'espace ou le risque du sacrifice absolu ».³⁵⁸

Le risque du sacrifice absolu est le sacrifice de tous les autres en faveur de l'Autre auquel ma responsabilité me lie.³⁵⁹ Explorant le statut paradoxal de la responsabilité, Derrida écrit : « Dès que je suis en rapport avec l'autre, avec le regard, la demande, l'amour, l'ordre, l'appel de l'autre, je sais que je ne puis y répondre qu'en sacrifiant l'éthique, c'est-à-dire ce qui me fait obligation de répondre aussi et de la même façon, dans le même instant, à tous les autres ». Il ajoute : « chacun étant sacrifié à chacun sur cette terre de Moriah qui est notre habitat de tous les jours et de chaque seconde ».³⁶⁰ Cela veut dire que devant l'épreuve de l'indécidable, la décision ne peut être différée, car la responsabilité l'exige ici et maintenant. L'éthique, avec sa dépendance de la généralité, doit être continuellement sacrifiée comme un élément inévitable de la condition humaine et de son ordre aporétique pour prendre une décision. Derrida décrit cette situation aporétique quand il dit qu'il n'est pas possible de répondre à l'autre sans lui sacrifier l'autre autre, c'est-à-dire sans manquer à mes responsabilités envers tous les autres.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 97-98.

³⁵⁹ « The in-direct, im-mediate, ab-solute relation to the Ab-solute would thus seem to imply a relation to the other, to the oblique and neither side of God, to what Levinas calls the haunting of the *il y a* in the trace – the echo or the shadow – of the *illéité*. » Hent de DE VRIES, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, p. 130 (souligné par l'auteur).

³⁶⁰ Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 98-99.

Selon l'éthique, écrit Kierkegaard, Abraham est un meurtrier et si Dieu ne l'avait pas empêché de sacrifier son fils, la société civilisée l'aurait sans aucun doute accusé d'infanticide. Reprenant cette pensée kierkegaardienne, Derrida la pousse si loin qu'il donne le même poids au laisser mourir qu'au sacrifice lorsqu'il constate qu'une telle société en laissant mourir de faim et de maladie de nombreux enfants participe à ce sacrifice qu'elle condamnerait chez Abraham. Bien plus, elle l'organise pour le bon fonctionnement de son ordre économique, politique et juridique « sans qu'aucun tribunal moral ou juridique soit jamais compétent pour juger ici du sacrifice – du sacrifice de l'autre en vue de ne pas se sacrifier soi-même ». ³⁶¹

Il n'y a aucune justification de ce choix dans l'ordre éthique et politique, ce qui nous oblige à garder le secret. Par conséquent, la responsabilité envers l'autre inclut une demande morale d'ordre général et une contrainte simultanée vers la singularité radicale. Équilibrer les deux est démesurément difficile. Derrida suggère qu'une appréciation responsable de cette aporie exige un respect pour l'universel comme pour le particulier et que dès lors, le traitement responsable de l'altérité commande la reconnaissance de l'universel et du particulier. Néanmoins, la responsabilité pour n'importe quel individu n'est possible que par l'irresponsabilité envers tous les autres. D'ailleurs, aucun choix ne peut être justifié, parce que « *tout autre est tout autre* ». ³⁶²

Cette dernière formule n'est pas une tautologie. La fonction grammaticale du mot « tout » est différente dans les deux cas : le premier étant un adjectif pronominal indéfini (au sens quelconque) qui précède un nom, à savoir « autre », le second étant un adverbe de quantité (au sens totalement) suivi de l'adjectif « autre ». Tandis que le second exprime la qualité du tout autre (chaque autre) comme infiniment autre, le premier reconnaît l'altérité infinie du tout autre à *tout autre* (chaque autre « autre »). Dépassant la distinction entre l'autre (la personne) et l'Autre (Dieu), Derrida affirme explicitement que « le tremblement de la formule "tout autre est tout autre" peut aussi bien se propager. Il peut le faire jusqu'à remplacer l'un des "tout autre" par Dieu : "Tout

³⁶¹ *Ibid.*, p. 119.

³⁶² *Ibid.*, p. 98 (souligné par l'auteur).

autre est Dieu", "Dieu est tout autre"... Dans un cas, on définit Dieu comme infiniment autre, le tout autre. Dans l'autre cas, on déclare que tout autre, à savoir chacun des autres est Dieu puisqu'il est, *comme Dieu, tout autre* ». ³⁶³

L'enjeu est clair : si chaque autre est le tout autre, qu'il soit Dieu ou homme, l'éthique n'est plus seulement de l'ordre de la généralité, comme l'a pensé Kierkegaard, elle est aussi le respect de la singularité absolue, comme le rappelle Levinas. Puisque ce dernier ne distingue plus l'altérité infinie de Dieu de celle de tout homme, son éthique, comme sa conception du politique et du juridique, est déjà religion. D'après Derrida, il est impossible de distinguer le religieux du moral et du politique dans le discours des guerres aux nombreuses victimes. Tout autre est tout autre signifie que chaque autre est singulier. Si l'on peut remplacer le dernier tout autre par Dieu en disant « tout autre est Dieu », on peut conclure, en vertu de la même logique, que chaque autre est Dieu car il est comme Dieu tout autre. Pour Derrida, ce jeu est l'ouverture du salut.

5. La foi en l'impossible Dieu

L'idée derridienne de l'impossible Dieu reflète une conception du divin dépassant tous les attributs définitifs. Dieu est toujours *tout autre*. N'importe quel attribut accordé à Dieu, même celui de l'existence, limite le divin. Une vraie conception de Dieu doit dépasser tous les attributs, de sorte que Dieu devient « impossible ». Pour Derrida, le divin ne peut être préservé que par son impossibilité, puisque la conception d'un Dieu *possible* proposera toujours une théologie restreinte par sa dépendance vis-à-vis de toute description linguistique.

Derrida affirme Dieu, mais un Dieu « impossible ». L'impossible Dieu survit à sa propre mort sous la forme de son impossibilité. Cette prise de position nous invite à explorer la théologie de Derrida. Il semble être sans intérêt de chercher des implications théologiques de la déconstruction, au moins dans ses premiers ouvrages.

³⁶³ *Ibid.*, p. 120-121.

De plus, il dit ouvertement « je passe à juste titre pour athée ». ³⁶⁴ Cependant, la question de la divinité apparaît à plusieurs reprises dans ses écrits comme problème philosophique et thème personnel. Derrida fait certaines propositions apparemment contradictoires, même énigmatiques, comme « ma religion à laquelle personne ne comprend rien, ni ma mère qui demandait il y a peu à des tiers, n'osant m'en parler, si je croyais encore en Dieu,... mais elle devait savoir que la constance de Dieu dans ma vie s'appelle d'autres noms », ³⁶⁵ et encore « aller où (*wo, Ort, Wort*) il est impossible d'aller ». ³⁶⁶ Cela suggère qu'il s'engage dans une pensée « théologique » : « la constance de Dieu dans ma vie », et que cette pensée échappe à notre compréhension, comme il le dit lui-même : « ma religion à laquelle personne ne comprend rien, ni ma mère... ».

Nous sommes conduits à poser la question de la possibilité même d'une théologie de l'impossible Dieu : est-il possible de concevoir une théologie de l'impossible Dieu, une théologie postérieure à la déconstruction ? Malgré la déconstruction de la phénoménologie de Husserl, il existe une alliance entre ce dernier et Derrida. Les deux philosophes cherchent à surmonter la métaphysique et chacun d'eux prétend inaugurer une ère nouvelle en démantelant les concepts hérités. Leur cheminement s'avance vers un mysticisme théologique. La réduction phénoménologique de l'ego par Husserl offre à Derrida des ressources énormes pour traiter l'éthique et la responsabilité humaine. Les grands thèmes de l'éthique chez Derrida : hospitalité, démocratie, pardon, amitié et responsabilité, présupposent une altérité de l'autre qui ne peut pas être réduite. Cette altérité de l'autre, d'après Derrida, n'est pas un problème philosophique, mais le fondement d'une éthique de la responsabilité. Sa démonstration de l'impossibilité de l'ego est positive en ce sens qu'elle établit l'impossible ego comme le point de départ de l'éthique.

³⁶⁴ Jacques DERRIDA, « Circonfession : Cinquante-neuf périodes et périphrases », in Geoffrey BENNINGTON & Jacques DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 146.

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ Jacques DERRIDA, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, p. 63.

De même, la mise en cause de la théologie par Husserl est un acte inaugural ou une pensée positive sur l'impossible Dieu qu'il faut comprendre comme l'inverse ou la déconstruction de l'argument ontologique. L'inverse de l'argument ontologique n'est pas la réfutation de Dieu. En fait, la déconstruction sert à démontrer la possibilité de l'impossible Dieu : il n'est pas possible de penser l'identité de Dieu sans penser une contradiction et des surplus de la signification. Cependant dans ses premiers ouvrages, Derrida ne discute pas ouvertement le lien entre la déconstruction et la théologie de l'impossible Dieu. Par contre, une pensée théologique transparaît dans sa pensée, par exemple, dans *Sauf le nom*, où il traite le sujet de l'impossible Dieu en comparant Angelus Silesius, Heidegger et lui-même.³⁶⁷

Le concept de l'impossibilité de Dieu peut-il rendre des services à la théologie ? Selon Derrida, l'idée d'impossibilité ne comporte pas une simple négation, mais est un point d'incertitude entre l'affirmation et la négation, la vie et la mort. Derrida emploie clairement la négation et sa déconstruction *ressemble* à la théologie négative, la première étant parfois impossible à distinguer de la seconde. Son discours touchant la déconstruction tend à se composer d'une série de démentis. Pourtant, la théologie négative, à la différence de la déconstruction, révèle ce que Derrida, reprenant Schelling, appelle une « hyperessentialité » qui se situe au-delà des catégories finies, tandis que la déconstruction évite l'essentialité, car elle est surtout une recherche de l'autre et est obligée de penser sa propre altérité en résistant à la tentation de se figer dans une identité absolue.³⁶⁸

³⁶⁷ Voir Hugh RAYMENT-PICKARD, *Impossible God : Derrida's Theology*, Burlington, Ashgate, 2003, p. 124-153.

³⁶⁸ « The expression [*adieu*] combines all the ambiguity and the coherent incoherence of evoking at once a gesturing *toward* 'God' (*à dieu*), a leave-taking from "God" (*adieu*), and a "non-God," a being haunted by the other of 'God' (of this one God, or of this God as one and the One): *a-dieu* signals the other of the Other as the fracturing and the dissemination of the One. It is not only the historical hegemony of a particular understanding of "God" and the "divine" that can thus be shown to be culturally unstable, philosophically vulnerable, ethically unreliable, or politically volatile." Hent de VRIES, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, p. 28.

Derrida reconnaît qu'une réappropriation onto-théologique de sa déconstruction est probablement inévitable si l'on enferme celle-ci dans la logique de l'onto-théologie. La déconstruction dépasse toujours cette logique et se soustrait nécessairement à toute hyperessentialité, car celle-ci est incommensurable à la *différance* et à la *trace* derridiennes. « Ce que "veux dire" la "différance", la "trace", etc., (...) ce serait "avant" le concept, le nom, le mot, "quelque chose" qui ne serait rien, qui ne relèverait plus de l'être, de la présence ou de la présence du présent, pas même de l'absence, encore moins de quelque hyperessentialité ». ³⁶⁹

Il ne s'agit pas de l'essence de Dieu, mais des limites humaines et donc de l'incertitude fondamentale de notre compréhension de Dieu. L'impossibilité n'est pas un simple concept, mais un état humain qui aborde des sentiments humains. Pour Derrida, l'expérience de l'impossible Dieu est liée au désir et à l'amour. La réalité de l'impossible Dieu n'est pas un « donné » qu'on observe passivement sans s'engager. La conscience de l'impossibilité de Dieu naît de la passion pour lui. Cette passion est évidente chez Derrida dans *Mémoires des Aveugles* et *Circonfession*. En s'appropriant la question d'Augustin : « Quid ergo amo, cum Deum meum amo ? » (« Qu'est-ce que j'aime, quand j'aime Dieu? ») et en la transformant, Derrida se demande : « qu'est-ce que j'aime, qui j'aime, que j'aime par-dessus tout? ». ³⁷⁰

L'impossibilité de Dieu n'évacue ni le sentiment religieux ni le questionnement théologique. Tous deux proviennent du désir messianique, de l'avènement de la justice. Un motif additionnel de l'impossibilité de Dieu est qu'il n'y aura aucune arrivée messianique et que la *parousie* est indéfiniment et structurellement reportée. L'impossibilité de Dieu chez Derrida, dit Caputo, demeure dans une attente éternelle sans la possibilité de « Noël ». Elle revêt la forme d'une foi qui est un acte d'espoir abstrait dont l'objet demeure « irrésolu ».

³⁶⁹ Jacques DERRIDA, *Psyché : Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 542 (souligné par l'auteur).

³⁷⁰ Jacques DERRIDA, « Circonfession : Cinquante-neuf périodes et périphrases », in Geoffrey BENNINGTON & Jacques DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 117.

La foi de Derrida en Dieu est structurellement déterminée, dans une certaine mesure, par l'orientation antimétaphysique de la déconstruction. Sa pensée de l'impossible Dieu découle de sa critique de la métaphysique de la présence, et s'éloigne des conceptions métaphysiques de Dieu pour s'ouvrir à une théologie non-métaphysique. La possibilité de l'impossible Dieu n'affirme pas l'existence de Dieu en tant que présence par excellence. L'affirmation simple de la réalité divine est mise en question par la logique de son impossibilité. Ainsi la pensée de l'impossible Dieu a-t-elle pour but de protéger Dieu contre toutes les réductions de sa divinité. En protégeant le divin contre les réductions théologiques, la déconstruction réagit contre les violences faites au nom de Dieu. La foi en l'impossible Dieu, qui va au-delà de l'identification du Messie, est une défense contre le fondamentalisme. Il ne peut y avoir aucun dogme de l'impossible Dieu, parce que le Dieu impossible et irrésolu renverse toutes les prétentions absolues. L'impossible Dieu ne peut jamais être invoqué pour justifier la tyrannie, l'oppression ou le racisme.

La religion en tant que messianique universel qui détruit tous les messianismes et qui est la foi sans aucun dogme, est le fondement de la loi de toute loi, l'origine de l'institution et de la constitution, l'événement performatif qui n'appartient pas à ce qu'il inaugure, et que Derrida nomme ailleurs « la force mystique » de la loi : « *Là où ce fondement fonde en s'effondrant, là où il se dérobe sous le sol de ce qu'il fonde, à l'instant où, se perdant ainsi dans le désert, il perd jusqu'à la trace de lui-même et la mémoire d'un secret, la "religion" ne peut que commencer et re-commencer : quasi automatiquement, mécaniquement, machinalement, spontanément* ». ³⁷¹

Sans ce désert dans le désert, il n'y aurait aucun acte de foi, aucune promesse, aucun avenir : « *La chance de ce désert dans le désert (comme de ce qui ressemble à s'y méprendre, mais sans s'y réduire, à la voie négative qui s'y fraye le passage depuis une tradition gréco-judéo-chrétienne), c'est qu'à déraciner la tradition qui la porte, à l'athéologiser, cette abstraction libère, sans dénier la foi, une rationalité universelle et la*

³⁷¹ Jacques DERRIDA, *Foi et Savoir : Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil, 1996, p. 32 (souligné par l'auteur).

démocratie politique qui en est indissociable ». ³⁷² L'athéologie, stérile comme le désert, dévaste les messianismes concrets. Elle n'a aucun lien avec une foi positive. Elle est pourtant « religion » comprise comme foi, espoir, raison, universel, lesquels sont au cœur de la justice et de la démocratie à instaurer dans un monde cruel. Cela nous conduit à approfondir notre étude de la justice telle qu'elle est présentée par Derrida.

³⁷² *Ibidem* (souligné par l'auteur).

Chapitre 4

Les apories de la pratique

Nous avons vu que l'ouverture messianique conduit Derrida à une réflexion profonde sur la justice. Dans ce chapitre, nous allons étudier les enjeux de cette pensée concernant ce que Derrida nomme la justice à-venir qui est indéconstructible et au nom de laquelle tout doit être déconstruit. Ce chapitre se divise en deux parties. Dans la première, nous allons aborder le rapport entre la loi et la justice, puis nous envisagerons l'aporie de ce rapport. Vient ensuite la pensée derridienne sur la justice comme « spectre » suivie de l'imprévisibilité et l'impossibilité de la justice. Dans la seconde, nous envisagerons comment la justice telle que proposée par Derrida aboutit à une ouverture messianique à l'autre. Pour parvenir à cette fin, nous allons étudier les apories que nous rencontrerons sur ce chemin d'ouverture sous quatre aspects : hospitalité, don, pardon, démocratie.

Les détracteurs de Derrida lui reprochent de préconiser un esthétisme apolitique, de favoriser un manque de conscience éthique et politique dans ses réflexions philosophiques et de ne pas pouvoir répondre aux demandes du monde ni apporter de solutions à ses problèmes. Aucun lecteur sensible et attentif ne manquera de remarquer la tonalité massivement politique de certains termes employés par Derrida, comme exclusion, rupture, transgression, inversion et déplacement.

Derrida, tout en admettant que ses premiers textes peuvent être estimés politiquement neutres, affirme qu'il s'est toujours intéressé à la politique. Si ses ouvrages n'étaient pas explicites sur ce sujet, c'est parce que son travail de déconstruction ne s'articulait pas avec « les codes politiques dominants ». C'est pourquoi il ne parlait ni pour ni contre Marx. Cependant face à l'affirmation de la mort de Marx suite à l'effondrement des régimes « prétendument communistes », ce qui

est, d'après lui, « politiquement néfaste » et « dangereux », il a pu articuler son « travail de déconstruction à un concept renouvelé du politique ».³⁷³

Ayant grandi en tant que Juif dans l'Algérie colonisée pendant la Seconde Guerre mondiale sous le régime de Vichy, Derrida est sensible aux problèmes de l'injustice et de l'oppression. Dans ses derniers ouvrages, la dimension morale et politique est de plus en plus explicite, particulièrement dans *Spectres de Marx*. Ce livre s'en prend au triomphalisme d'un « nouvel ordre du monde » pour lequel le marxisme serait mort et enterré. Derrida affirme au contraire que le « spectre » de Marx hante l'Europe d'aujourd'hui comme un spectre de justice, comme la mémoire d'une souffrance toujours existante, comme un appel à la justice au milieu d'une richesse et d'une misère extrêmes. Les questions morales, politiques et religieuses qui concernent l'Europe aujourd'hui sont de plus en plus abordées dans ses derniers ouvrages, même s'il s'est toujours intéressé à ces questions.

Réfutant l'idée qu'il y a un tournant éthique ou éthico-politique comme le pensent certains commentateurs, il affirme qu'il avait toujours une préoccupation politique, mais il a pu l'exprimer plus clairement dans ses ouvrages récents tels que *Politiques de l'amitié*, *Spectres de Marx* et les textes sur l'hospitalité. Ce n'est donc pas un tournant, mais une nouvelle mise en scène: « On peut dire qu'il y a dans la "déconstruction", en tout cas dans mon travail, dès le début, à défaut d'une politique, une attention à la chose politique. Elle oriente tous mes textes ».³⁷⁴

Même si l'éthique et le politique ne sont jamais absents de l'œuvre de déconstruction derridienne, cette pensée, qu'elle porte sur la justice, la loi, la responsabilité, la décision, le pardon, l'hospitalité, le don, le secret, etc., ne propose pas un système de moralité, une éthique normative au sens usuel du terme. Derrida lui-même avoue volontiers « d'une certaine manière, les questions éthiques ont toujours

³⁷³ Jérôme-Alexandre NIELSBERG, « Entretien avec Jacques Derrida – Penseur de l'événement », *L'Humanité* (n° 28), janvier 2004, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>.

³⁷⁴ Jacques DERRIDA, « La vérité blessante » (p. 8-28), Entretien d'Evelyne GROSSMAN avec Jacques DERRIDA, in *Europe : revue littéraire mensuelle* (vol. 5, n° 901), mai 2004, p. 12.

été là, mais si l'on entend par éthique un système de règles, de normes morales, alors non, je ne propose pas une éthique ». Il affirme que l'éthique doit être l'épreuve, l'expérience et la traversée d'une aporie, d'un certain impossible. Il est donc plus qu'utile de poser à nouveau ici des questions sur le sens de l'éthique : « Tout cela, donc, reste encore ouvert, suspendu, indécidé, questionnable au-delà même de la question, voire, pour se servir d'une autre figure, absolument aporétique. Qu'est-ce que l'éthicité de l'éthique ? la moralité de la morale ? Qu'est-ce que la responsabilité ? Qu'est-ce que ce qu'est le "qu'est-ce que ?" dans ce cas ? etc. Ces questions sont toujours urgentes ». ³⁷⁵ Elles visent à rouvrir la question de l'éthique sans proposer une éthique, et elles cherchent à remonter aux possibilités de l'éthique.

Remonter aux possibilités de l'éthique signifie explorer ses limites et affronter ses apories. L'un des sens de la déconstruction est de révéler les apories constitutives des systèmes doctrinaux. L'aporie n'est pas une fermeture, mais elle constitue une limite dans laquelle s'annonce quelque chose de positif, sur un mode affirmatif. Elle laisse entre-apercevoir la pensée renouvelée chez Derrida du possible et de l'impossible, de l'impossible comme possible et du possible comme impossible, de la possibilité de l'impossible. « Depuis le cœur même de l'im-possible, on entendrait ainsi la pulsion ou le pouls d'une "déconstruction". » ³⁷⁶ L'impossible n'est pas l'opposé du possible, mais au contraire ce qui « hante le possible ». ³⁷⁷ L'im-possible est possible, non au sens où il deviendrait possible, mais dans le sens plus radical où l'impossible est possible, comme impossible. Il s'agit de reconnaître que si l'impossible est possible, le possible d'une certaine manière est l'impossible. ³⁷⁸ « Je dirai, j'essaierai de montrer tout à l'heure en quoi l'impossibilité, une certaine impossibilité de dire l'événement ou une certaine possibilité impossible de dire l'événement, nous oblige à penser autrement... ce que veut dire possible en histoire de la philosophie. » ³⁷⁹ Remonter aux

³⁷⁵ Jacques DERRIDA, *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 40-41.

³⁷⁶ Jacques DERRIDA, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 308.

³⁷⁷ Jacques DERRIDA, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L' Harmattan, 2001, p. 98.

³⁷⁸ Voir Jacques DERRIDA, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 291.

³⁷⁹ Jacques DERRIDA, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L' Harmattan, 2001, p. 86.

conditions de possibilité serait donc une démarche aporétique, qui conduirait à l'aporie ou à l'impossible. C'est pourquoi Derrida précise : « Ce qui m'intéresse, ce sont, en fait, les apories de l'éthique, ses limites ». ³⁸⁰ C'est dans l'aporie, dans l'impossible, qu'il faut chercher la condition de la possibilité de la responsabilité éthique et politique : « La condition de possibilité de cette chose, la responsabilité, c'est une certaine *expérience de la possibilité de l'impossible : l'épreuve de l'aporie* à partir de laquelle inventer la seule *invention possible, l'invention impossible* ». ³⁸¹

Derrida reconnaît qu'il est peut-être difficile d'échapper à une décision qui ne serait que l'application d'un programme consécutif à un savoir connu d'avance. Alors, on ne peut plus parler de responsabilité morale et politique.

La résonance morale et politique des ouvrages de Derrida nous interdit de faire de la déconstruction une forme de violence intellectuelle, d'assaut simplement destructif et négatif lancé contre tout et n'importe quoi. Une telle lecture résulte d'une mauvaise approche de la déconstruction, empêchant de voir que chaque analyse « déconstructive » est entreprise au nom de quelque chose d'indéconstructible. Toute la déconstruction est commandée par l'indéconstructible. La déconstruction est intimement liée à l'indéconstructible sans lequel elle serait incohérente. La formulation la plus forte de l'indéconstructibilité apparaît dans *Force de loi*, une conférence prononcée en 1989 sur « La déconstruction et la possibilité de la justice ». Ce titre affronte une attitude soupçonneuse à laquelle Derrida répond en disant que la déconstruction a non seulement une certaine relation avec la justice et donne le droit de parler de la justice, mais – ce qui peut paraître prétentieux – qu'elle est elle-même la justice. Qui dit déconstruction dit donc qu'il existe quelque chose d'indéconstructible : la justice.

³⁸⁰ Jérôme-Alexandre NIELSBERG, « Entretien avec Jacques Derrida – Penseur de l'événement », *L'Humanité* (n° 28), janvier 2004, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>.

³⁸¹ Jacques DERRIDA, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991, p. 43 (souligné par l'auteur).

Par son insistance sur la justice comme indéconstructible au point d'égaliser justice et déconstruction, Derrida semble répondre à la question: « Pourquoi déconstruire? ». L'indéconstructibilité de la justice est une réponse apportée à cette question qui exige une réponse éthique pour ne pas réduire la déconstruction à une simple méthode d'analyser parmi d'autres des textes littéraires et philosophiques. Derrida donne à la déconstruction une valeur d'éthique en se référant à l'affirmation forte de Levinas que la relation avec autrui est la justice.³⁸² La déconstruction, autrement dit la justice, rend possible le rapport de soi à autrui. En soutenant la justice comme indéconstructible, Derrida dévoile la portée éthique de la déconstruction. On peut aussi reconnaître ici un lien avec la tradition prophétique du judaïsme qui est exigence de justice.

I. La justice à-venir

Le marxisme est hanté par l'un des fantômes de la religion, l'esprit « messianique » irréductible et puissant, par une aspiration religieuse, par le spectre de la justice à-venir qui met en question le charme du vivant et hante les projets actuels. Le fantôme, le *revenant*, c'est le spectre qui est toujours récurrent, c'est la perspective messianique du *tout autre* qui hante la présence et l'ordre de l'*ipséité*, comme les voix des morts et de ceux qui le seront et vis-à-vis desquels nous portons une responsabilité. « Ce messianique, nous croyons qu'il reste une marque *ineffaçable* – qu'on ne peut ni ne doit effacer – de l'héritage de Marx, et sans doute de l'*hériter*, de l'expérience de l'héritage en général. Faute de quoi on réduirait l'événementialité de l'événement, la singularité et l'altérité de l'autre. »³⁸³ Ainsi, c'est par souci de justice, que Derrida recommande de laisser revenir *les revenants* et *les arrivants* « auxquels une mémoire ou une promesse hospitalière doit donner accueil ».³⁸⁴ Cet avènement d'une figure messianique est la récurrence spectrale qui hante Derrida lorsqu'il rêve à l'avènement

³⁸² Cf. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 89. ; Jacques DERRIDA, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 48-49.

³⁸³ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée 1993, p. 56 (souligné par l'auteur).

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 277.

de la justice. Avant de préciser l'idée de justice chez Derrida, essayons de comprendre la distinction qu'il fait entre justice et loi.

1. La loi déconstructible et la justice indéconstructible

Pour Derrida, la loi fait partie des systèmes juridiques, car en raison de sa caractéristique institutionnelle, les actions sont légales, légitimes et autorisées. Elle est déconstructible parce qu'elle est d'abord construite; elle est historiquement instituée ou constituée, puis modifiée. Cette déconstructibilité n'est pas une régression, elle est même « la chance politique de tout progrès historique ».³⁸⁵ Ainsi, « déconstruire » ne signifie pas détruire, mais ouvrir quelque chose pour le rendre flexible, intérieurement amendable et révisable. Chaque fois qu'un système légal est bon et protège le faible contre l'injustice, la loi est déconstructible. La déconstructibilité de la loi n'est pas un malheur, mais un bonheur, parce qu'elle est une façon d'améliorer la loi. La déconstructibilité de la loi est la condition de l'historicité, de la révolution, de l'éthique et du progrès ; mais la justice n'est pas la loi.

La justice, par contre, est indéconstructible : « Ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire ; c'est peut-être même la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianisme, même, sans messianisme, une idée de la justice – que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l'homme... ».³⁸⁶ Derrida souligne la distinction entre la justice et la loi : l'indéconstructible justice est « infinie, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène et hétérotrophe », tandis que la loi déconstructible est un « dispositif stabilisable, statutaire et calculable, [un] système de prescriptions réglées et codées ».³⁸⁷

³⁸⁵ Jacques DERRIDA, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 35.

³⁸⁶ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 102.

³⁸⁷ Jacques DERRIDA, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 48.

Cette déconstructibilité de la loi va de pair avec l'indéconstructibilité de la justice. La justice est ce qui nous incite à déconstruire la loi ; demeurant indéconstructible, elle exige que la loi soit déconstruite. La justice est une exception singulière à la loi, exception qui n'est pas une omission effective des lois existantes, mais une omission structurellement nécessaire. Le singulier n'est pas un cas pouvant être englobé dans l'universel, non plus un spécimen d'une espèce, il est si unique qu'on ne peut pas le reprendre. Le singulier est ce qui est déjà et toujours structurellement négligé, omis et exclu. Cette position de Derrida est plus classique qu'il ne semble. Déjà pour Aristote, le légal ne se confond pas avec le moral, la justice requiert l'équité. Dans le christianisme, la miséricorde supplante la justice. Une telle justice est très proche de la justice biblique bien exprimée par l'image du berger qui laisse quatre-vingt-dix-neuf brebis en vue de chercher la seule brebis perdue. Cependant, la justice ne s'oppose pas à la loi, même si toutes deux s'entremêlent. Si la loi n'est pas juste, elle est insupportable, et si la justice n'a pas la force de la loi, elle ne sert à rien.

Derrida résume en trois points les relations entre la loi ou le droit et la justice: « 1. La déconstructibilité du droit (par exemple) rend la déconstruction possible. 2. L'indéconstructibilité de la justice rend aussi la déconstruction possible, voire se confond avec elle. 3. Conséquence : la déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit ». ³⁸⁸

L'indéconstructible justice est elle-même doublement affirmative : « oui, oui ». Oui, parce que la déconstruction rend possible la justice et le droit de la ponctuer. Autrement dit, chaque fois que le droit tend à devenir juridique et est concerné par la légalité plus que par la justice, la déconstruction le reconduit à la justice. Oui encore, parce que l'indéconstructibilité de la justice, unie à la déconstructibilité du droit, opère la déconstruction. Se situant au-delà du fondationnalisme et de l'anti-fondationnalisme, l'indéconstructible justice ne se définit pas comme un nouveau centrisme. Elle commande la déconstruction, l'entraîne et la maintient sans cesse en cours. Elle n'est ni

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 35.

réelle ni idéale, ni présente ni futur-présente ; elle est plutôt une « extase excentrique » devant ce qui est à-venir.

La justice n'est présente sous aucune forme, ni n'existe nulle part dans le monde ; mais cela ne nous empêche pas d'être impliqués en elle, car toute présomption de la certitude déterminante d'une justice présente est déconstruite « à partir d'une "idée de la justice" infinie, infinie parce qu'irréductible, irréductible parce que due à l'autre – due à l'autre, avant tout contrat, parce qu'elle est *venue*, la venue de l'autre comme singularité toujours autre ». ³⁸⁹ L'absence nécessaire de justice ne nous exempte pas de l'obligation d'attendre son arrivée, parce que comme le Messie, elle peut arriver à tout moment, par n'importe quelle porte de la ville. On doit donc apprendre à toujours l'attendre. C'est la condition de la promesse messianique et des impératifs éthico-politiques que Derrida souligne. « Car loin qu'il faille renoncer au désir émancipateur, il faut y tenir plus que jamais, semble-t-il, et d'ailleurs comme à l'indestructibilité même du "il faut". » ³⁹⁰

L'indéconstructible justice, au-delà de la loi et même avant la loi, est l'ouverture à la singularité de l'autre. La justice, si elle n'est pas indéconstructible, « se repose dans la bonne conscience du devoir accompli, elle perd la chance de l'avenir, de la promesse... ». ³⁹¹ Pour Derrida, ni l'avenir ni la promesse n'ont de contenu spécifique et identifiable, ce qu'il appelle messianique désertique ou « désert dans le désert ». Ce messianique désertique s'ouvre à l'autre dans la mesure où il attend la singularité absolue de l'arrivant comme justice.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 55 (souligné par l'auteur).

³⁹⁰ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 126.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 56.

2. L'aporie du rapport entre la justice et la loi

Derrida parle d'aporie à propos du rapport entre la justice et la loi. Il analyse cette aporie en référence à trois domaines.³⁹²

1. « Première aporie : l'époché de la règle. » Ce n'est pas la conformité à la loi qui justifie une décision. Une telle décision ne pourrait qu'assurer la légalité. Il est possible de réinventer la loi quand une nouvelle situation fait qu'elle n'est plus applicable. La réinventer n'est pas la créer de nouveau, mais faire « un jugement à nouveaux frais » dans une nouvelle situation. Une telle décision est à la fois réglée et non réglée dans la mesure où elle dépasse les contraintes de la loi pour inclure les demandes de la justice dans une situation singulière. Autrement, le juge ne serait pas un juge, mais une machine à calculer, et nous n'aurions pas besoin d'un juge, mais d'un ordinateur, nous n'assurerions pas la justice, mais la seule conformité à la loi. Pourtant, le juge ne doit pas ignorer la loi ; il doit s'engager dans une « herméneutique juridique ». Toute décision juste se situe entre la loi universelle et la singularité de la situation.

2. « Deuxième aporie : la hantise de l'indécidable. » L'indécidable, selon Derrida, n'est pas l'indécision ou l'incapacité d'agir, c'est la condition de la possibilité d'une décision et d'une action. Toutes les fois qu'une décision prise est vraie, toutes les fois qu'elle excède un résultat programmable, déductible et calculable, elle a traversé « l'épreuve de l'indécidable ». Le contraire de l'indécidable n'est pas une décision décisive, mais une décision programmée et calculée. La prise de décision dépend de l'indécidable qui nous invite et même exige que nous prenions une décision. Décider est une possibilité fondée sur une impossibilité. Ainsi vont de pair la décision « juste » et le « jugement » rendu digne de ce nom par son pouvoir de répondre aux exigences de la justice en dépassant la légalité et l'indécidable. « Indécidable est l'expérience de ce qui, étranger, hétérogène à l'ordre du calculable et de la règle, *doit* cependant – c'est de *devoir* qu'il faut parler – se livrer à la décision impossible en tenant compte du droit et

³⁹² Voir Jaques DERRIDA, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 50-55.

de la règle. »³⁹³ Ce raisonnement suggère que la seule action qui puisse être qualifiée de « juste » est une action singulière dans une situation singulière qui ne dure que l'instant de la décision. Pour la justice, le désir n'est jamais pétrifié par la loi ou la règle qui se forme comme une maxime universelle tirée d'un événement singulier ou d'un jugement de cet événement. La justice doit être continuellement inventée ou réinventée. C'est pourquoi Derrida parle d'un « fantôme » de l'indécidable. « L'indécidable reste pris, logé, comme un fantôme au moins, mais un fantôme essentiel, dans toute décision, dans tout événement de décision. Sa fantomaticité déconstruit de l'intérieur toute assurance de présence, toute certitude ou toute prétendue critériologie nous assurant de la justice d'une décision, en vérité de l'événement même d'une décision. »³⁹⁴

3. « Troisième aporie : l'urgence qui barre l'horizon du savoir. » La justice n'attend pas; elle est exigée ici et maintenant, dans chaque situation singulière. Elle ne peut pas attendre que l'on connaisse tous les aspects d'un événement. Même si une situation comporte tous les détails composant un événement, une décision juste ne peut être programmée par de tels détails qui la réduisent à un calcul. Par contre, elle exige du décideur de sortir du savoir pour parvenir, au-delà de l'horizon de ce savoir, à une décision. Toutefois, la décision n'est pas prise à cause du prolongement indéfini de la délibération, mais doit l'être dans « un moment fini d'urgence et de précipitation », et elle est toujours « structurellement finie », se forçant à mettre fin à la délibération dans un moment de non-savoir. On agit « dans la nuit du non-savoir et de la non-règle ». Citant Kierkegaard, Derrida dit que « l'instant de la décision est une folie... en particulier l'instant de la décision *juste* qui doit aussi déchirer le temps et défier les dialectiques. C'est une folie ».³⁹⁵ L'instant de la décision interrompt toujours toute dialectique « juridico-éthico-politico-cognitive ». Cela ne veut pas dire que l'on puisse rejeter tout savoir et toute règle, bien au contraire : on est obligé de les resituer. Une

³⁹³ *Ibid.*, p. 53 (souligné par l'auteur).

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 54.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 58 (souligné par l'auteur).

décision juste en tant que prise dans un instant de folie, ou bien en tant qu'aporie traversant l'épreuve de l'indécidable, rend possible la justice à « l'autre comme singularité toujours autre ».

Derrida ajoute qu'il ne faut pas éviter de calculer, mais au contraire le faire aussi rigoureusement que possible. Les thèses derridiennes concernant la justice ne sont pas une excuse « pour s'absenter des luttes juridico-politiques »³⁹⁶ ou échapper aux polémiques complexes des conflits contemporains touchant la loi, la politique et la morale : « ...la justice incalculable *commande* de calculer. [...] Non seulement *il faut* calculer, négocier le rapport entre le calculable et l'incalculable, et négocier sans règle qui ne soit à ré-inventer là où nous sommes "jetés", là où nous nous trouvons ; mais *il faut* le faire aussi loin que possible, au-delà du lieu où nous nous trouvons et au-delà des zones déjà identifiables de la morale, de la politique ou du droit, au-delà de la distinction entre le national et l'international, le public et le privé, etc. »³⁹⁷ Il faut un calcul soigneux et complexe pour dégager le chemin de la singularité incalculable que la justice commande ici et maintenant. L'appel à ce qui vient est aussi appel à un engagement ici et maintenant.

Dans l'incoercible différance déferle l'ici-maintenant. Sans retard, sans délai mais sans présence, c'est la précipitation d'une singularité absolue, singulière parce que différante, justement, et toujours autre, se liant nécessairement à la forme de l'instant, dans l'*imminence* et dans l'*urgence* : même s'il se porte vers ce qui reste à venir, il y a le *gage* (promesse, engagement, injonction et réponse à l'injonction, etc.). Le gage se donne ici maintenant, avant même, peut-être, qu'une décision ne le confirme. Il répond ainsi sans attendre à l'exigence de justice. Celle-ci est par définition impatiente, intraitable et inconditionnelle.³⁹⁸

3. La spectralité de la justice

Selon Derrida, le discours sur le fantôme, qui est aussi un discours *avec* des fantômes ou une communion avec eux, est entrepris au nom de la *justice* : « Si je m'apprête à parler longuement de fantômes, d'héritage et de générations, de

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 61.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 61-62 (souligné par l'auteur).

³⁹⁸ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 60 (souligné par l'auteur).

générations de fantômes, c'est-à-dire de certains *autres* qui ne sont pas présents, ni présentement vivants, ni à nous ni en nous ni hors de nous, c'est au nom de la *justice* ». ³⁹⁹ Si l'on peut et doit rendre justice aux vivants, la justice ne se limite pas à eux. S'il existe un espoir de justice, c'est parce que la justice est due à ceux qui sont morts et à ceux qui ne sont pas encore nés ; car justice signifie « responsabilité », et nous sommes responsables vis-à-vis des morts, de leur mort et de l'héritage qu'ils ont remis à nous-mêmes et à ceux qui ne sont pas encore nés. Les spectres des morts constituent une pléthore de *revenants* par leur visite aux vivants actuels. Ricœur évoque la même idée à savoir que nous avons « une dette de reconnaissance à l'égard des morts », ⁴⁰⁰ qui fait de nous des débiteurs insolvables et des « serviteurs de la mémoire des hommes du passé ». ⁴⁰¹ Ricœur s'inspire de Michel de Certeau selon lequel le peuple juif exilé et dépossédé de sa terre transforme cet exil et cette perte en un processus de deuil par une obligation de dette envers son héritage qui se traduit par le commencement de l'écriture et du Livre : « que l'écriture de l'histoire fasse plus que tromper la mort, le rapprochement entre restitution de la dette et retour du refoulé, au sens psychanalytique du terme, le laisse déjà entendre ». ⁴⁰²

Si la justice n'est pas atteinte en exorcisant les fantômes, comme l'a fait Marx, elle ne l'est pas non plus en exorcisant le religieux. D'après Derrida, le religieux joue un double rôle chez Marx : d'abord, il ne subit pas son contrôle, et ensuite il fonctionne derrière lui. « Le religieux n'est donc pas un phénomène idéologique ou une production fantomatique parmi d'autres. D'une part, il donne sa forme originare ou son paradigme de référence, sa première "analogie", à la production du fantôme ou du fantasme idéologique. D'autre part... le religieux informe aussi, avec le messianique et l'eschatologique, fût-ce dans la forme nécessairement indéterminée, vide, abstraite et

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 15 (souligné par l'auteur).

⁴⁰⁰ Paul RICŒUR, *Temps et récit*, tome III, Paris, Seuil, 1985, p. 253.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 283.

⁴⁰² *Ibidem.*, nb. 1.

sèche que nous privilégions ici, cet “esprit” du marxisme émancipateur dont nous réaffirmons ici l’injonction, si secrète ou contradictoire qu’elle paraisse ». ⁴⁰³

Derrida évoque la théorie marxiste de l’idéologie, à savoir qu’au fond de l’idéologie se trouve le religieux. ⁴⁰⁴ En même temps, ne réinvente-il pas une pensée de la libération qui est à l’intersection entre « l’esprit du marxisme émancipateur » et l’esprit prophétique du judaïsme ? Au lieu de réduire la religion aux forces économiques, il voit dans le marxisme une certaine passion religieuse ou une certaine structure messianique. Il dégage le parallélisme entre la tradition prophétique et le marxisme : la première dénonce l’idolâtrie, tandis que le second accuse la déification du capital. Comment qualifier autrement que de « prophétique » l’opposition de Marx au fantôme spectral de l’argent ? Derrida montre que Marx aimait *Timon d’Athènes* de Shakespeare, dans lequel Timon maudit la corruption comme un prophète juif. « Déclarant sa haine du genre humain (“*I am Misanthropos, and hate mankind*”), avec la colère d’un prophète juif et parfois les mots mêmes d’Ezéchiel, Timon maudit la corruption, il jette l’anathème, il jure contre la prostitution : la prostitution devant l’or – et la prostitution de l’or même. » ⁴⁰⁵ Citant les mots de Timon, « Ce jaune argent tramera et rompra les vœux, bénira le maudit », ⁴⁰⁶ Derrida note que « Marx se les approprie avec une jouissance dont les signes ne peuvent tromper ». ⁴⁰⁷ Marx aimait avec une intensité profonde « l’imprécation prophétique » avec laquelle Shakespeare dénonce « l’esclave jaune ». ⁴⁰⁸

⁴⁰³ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 264.

⁴⁰⁴ Derrida affirme cette idée dans *Marx & Sons*. Nous en avons parlé au chapitre précédent.

⁴⁰⁵ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 76.

⁴⁰⁶ William SHAKESPEARE, *Timon d’Athènes*, trad. fran. François-Victor HUGO, in *Shakespeare : Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), tome II, p. 1223.

⁴⁰⁷ Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 76.

⁴⁰⁸ Voir *ibid.*, p. 75-78.

Derrida affirme qu'aucune justice n'est possible, ni pensable « sans le principe de quelque *responsabilité*, au-delà de tout *présent vivant*, dans ce qui disjoint le présent vivant, devant les fantômes de ceux qui ne sont pas encore nés ou qui sont déjà morts, victimes ou non des guerres, des violences politiques ou autres, des exterminations nationalistes, racistes, colonialistes, sexistes ou autres, des oppressions de l'impérialisme capitaliste ou de toutes les formes du totalitarisme ». ⁴⁰⁹

Le temps disjoint est le temps messianique qui ne se ferme pas et est structurellement exposé à un extérieur qui empêche cette fermeture. L'injustice est la fermeture, ou même la jointure, tandis que la justice messianique se situe dans un temps « sorti de ses gonds » (« *out of joint* ») : « La disjointure nécessaire, la condition dé-totalisante de la justice, c'est bien ici celle du présent – et du coup la condition même du présent et de la présence du présent. Ici s'annoncerait toujours la déconstruction comme pensée du don et de l'indéconstructible justice, la condition indéconstructible de toute déconstruction, certes, mais une condition qui est elle-même *en déconstruction* et reste, et doit rester, c'est l'injonction, dans la disjointure de l'*Un-Fug* ». ⁴¹⁰ C'est dans cette disjointure que la justice demeure indéconstructible ; nous avons parlé précédemment de cette pensée derridienne.

La justice est possible, ne serait-ce qu'à cause du temps « sorti de ses gonds » ⁴¹¹ (*out of joint*), dé-totalisant, disjoint et ouvert au spectre, et de ce qui n'est pas là. Le mouvement de la justice est orienté au-delà des charnières et des jointures fixes de la loi, vers le spectre de l'autre qui déstabilise le présent pétrifié. Dans *Spectres de Marx*, l'« autre » est le non-vivant qui intervient et interrompt l'identité du présent vivant. L'« autre », ce sont les générations passées (*revenants*) dont la perte de mémoire et l'effacement des traces causent la douleur la plus grande. « Néanmoins, s'il y avait une expérience de la perte au cœur de tout ça, la seule perte dont je serais toujours inconsolable et qui rassemble toutes les autres, je l'appellerais perte de

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 16 (souligné par l'auteur).

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 56 (souligné par l'auteur).

⁴¹¹ Voir *ibid.*, p. 44, p. 49-57.

mémoire. La souffrance qui est à l'origine de l'écriture pour moi, c'est la souffrance de la perte de mémoire, non seulement de l'oubli ou de l'amnésie, mais de l'effacement des traces. »⁴¹² L'autre, ce sont aussi les générations à venir, *les arrivants*, dans lesquels demeure l'espoir messianique.

4. La justice imprévisible et impossible

Rappelons ce passage de *Force de loi* de Derrida : « J'hésiterais à assimiler trop vite cette "idée de la justice" à une idée régulatrice au sens kantien, au contenu quelconque d'une promesse messianique (je dis *contenu* et non forme, car toute forme messianique, toute messianicité, n'est jamais absente d'une promesse, quelle qu'elle soit) ou à d'autres horizons de même *type* ». ⁴¹³ De ce type d'horizon existent plusieurs espèces concurrentes : « messianisme ou figures messianistes déterminées de type juif, chrétien ou islamique, idée au sens kantien, eschato-téléologie de type néo-hegelien, marxiste ou post-marxiste, etc. ». ⁴¹⁴

La raison pour laquelle Derrida hésite à assimiler la justice à un horizon de ce type est que l'horizon, quel qu'il soit – idée régulatrice ou avènement messianique – détermine les frontières, définit à l'avance le contenu de ce qui arrive et prévoit l'autre à l'avance. « Une des raisons pour lesquelles je garde ici une réserve à l'égard de tous les horizons, par exemple de l'idée régulatrice kantienne ou de l'avènement messianique, du moins dans leur interprétation conventionnelle, c'est que ce sont justement des *horizons*. Un horizon, comme son nom l'indique en grec, c'est à la fois l'ouverture et la limite de l'ouverture qui définit soit un progrès infini soit une attente. » ⁴¹⁵ Derrida exige que l'on attende ce qui vient avec une passion messianique qui brise cet horizon. Cette approche derridienne est, semble-t-il, la reformulation d'une « contrée » (*Gegend*) de Heidegger. La transcendance de l'être, selon ce dernier,

⁴¹² Jacques DERRIDA, *Points de suspension : Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 153.

⁴¹³ Jaques DERRIDA, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 56 souligné par l'auteur).

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 57 (souligné par l'auteur).

est elle-même au-delà de l'horizon. L'être ne doit être compris que comme un horizon ultime, la contrée, « lieu d'une rencontre entre l'homme et les choses..., qui n'est plus contrôlé ni commandé par l'homme. La "contrée" est antérieure aux éléments du rapport d'appartenance qu'elle rend possible ». ⁴¹⁶

Pour Derrida, le « possible » est le prévisible et le programmable ; c'est ce qu'il appelle le « futur présent », le futur qui peut arriver grâce à « un projet stratégique ». Ce futur « possible » est « déjà présent » comme un idéal avant de devenir réalité. « L'impossible » est l'indéconstructible qui excède cette possibilité en constituant un avenir plus radical. Il n'est pas une simple contradiction logique, mais la tension, la paralysie, l'aporie auxquelles se heurte quiconque doit forcer les limites de l'horizon, le passage aux frontières. Désirer l'impossible, c'est lutter contre les contraintes du prévisible et du possible, pour ouvrir l'horizon de la possibilité à ce qu'on ne peut pas prévoir ou prédire.

Derrida privilégie le mot « expérience » qui signifie « à la fois traversée, voyage, épreuve, à la fois *médiatisée* (culture, lecture, interprétation, travail, généralités, règles et concepts) et *singulière* », ⁴¹⁷ mais « sans assurance, sans garde-fou absolu ». ⁴¹⁸ L'expérience est, avant tout, une « expérience de l'impossible », une expérience impossible ; la faire, c'est aller où il n'est pas possible d'aller, à l'impossible. ⁴¹⁹ L'expérience de l'impossible est celle de l'aporie du non-chemin, de la nécessité d'agir là où tout passage est bloqué, de l'urgence de l'action à réaliser au milieu de la paralysie, de la nécessité de repousser les limites paralysantes. ⁴²⁰ La déconstruction « est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n'existe pas, si

⁴¹⁶ Jean GREISCH, « La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance » (p. 169-193), in Richard KEARNEY & Joseph Stephen O'LEARY (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1988, p. 186.

⁴¹⁷ Jacques DERRIDA, *Points de suspension : Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 373 (souligné par l'auteur).

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 374.

⁴¹⁹ Voir Jaques DERRIDA, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, p. 63-64.

⁴²⁰ Voir Jaques DERRIDA, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 37-38.

elle n'est pas *présente*, pas encore ou jamais, *il y a* la justice. Partout où l'on peut remplacer, traduire, déterminer le X de la justice, on devrait dire : la déconstruction est possible, comme impossible, dans la mesure (là) où *il y a X* (indéconstructible), donc dans la mesure (là) où *il y a* (l'indéconstructible) ». ⁴²¹

« Il y a la justice » signifie que la justice nous sollicite de loin, d'un avenir qui est toujours structurellement à-venir. Cette justice est l'avènement d'un événement, l'arrivée de quelque chose de nouveau et la passion pour l'impossible lui-même, « comme ce concept étrange du messianisme sans contenu, du messianisme sans messianisme, qui nous guide ici comme des aveugles. Mais il serait tout aussi facile de montrer que sans cette expérience de l'impossible, il vaudrait mieux renoncer et à la justice et à l'événement ». ⁴²² Il dit encore « sans cesse il faut rappeler que c'est même depuis la possibilité terrible de cet impossible que la justice est désirable... ». ⁴²³

Selon Derrida, la justice est « une expérience de l'impossible » qui dépasse toute expérience du possible et échappe à toute articulation grâce à « son exigence de don sans échange, sans circulation, sans reconnaissance, sans cercle économique, sans calcul et sans règle, sans raison ou sans rationalité théorique, au sens de la maîtrise régulatrice. On peut y reconnaître, voire y accuser une folie. Et peut-être une autre sorte de mystique. Et la déconstruction est folle de cette justice-là. Folle de ce désir de justice ». ⁴²⁴

II. L'ouverture messianique à l'autre

La justice comme « expérience de l'impossible » dont nous venons de parler, nous conduit à aborder les grands thèmes derridiens de l'hospitalité, du don, du pardon et de la démocratie. Comme la justice, chacun d'eux est expérience de l'impossible.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 35-36 (souligné par l'auteur).

⁴²² Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 112.

⁴²³ *Ibid.*, p. 278.

⁴²⁴ Jaques DERRIDA, *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 55-56.

Analysons ces « impossibles » afin de voir si « l'expérience de l'impossible » conduit à une ouverture inconditionnelle à l'autre.

1. Le dilemme de l'hospitalité

Une des cibles préférées de la stratégie « déconstructive » de Derrida est l'idée kantienne du cosmopolitisme. Bien que Derrida prétende étonnamment rester kantien d'une certaine façon et suivre son esprit des Lumières, il n'en défie pas moins vigoureusement les concepts principaux du droit cosmopolitique de Kant, pour les mettre à jour et les adapter. La pensée kantienne de l'hospitalité et du droit cosmopolitique à la solidarité transnationale se trouve surtout dans le troisième article de son *Projet de paix perpétuelle* (1795) comme sphère partiellement autonome par rapport au droit public interne des nations.

Pour Kant, le droit cosmopolitique règle les relations transnationales entre des individus appartenant à des pays différents. Ce droit se réalise de plusieurs façons : droit de commercer au-delà des frontières nationales, de visiter un autre pays, etc. L'idée de la solidarité transnationale provient du fait que nous appartenons à un État humain général (*Menschenstaat*). Les individus appartenant à la famille du monde exercent une influence mutuelle, fondant ainsi l'idée même d'une communauté paisible de toutes les nations sur terre : « Le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini; il faut donc qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre ». ⁴²⁵

Le fondement de la solidarité transnationale reste dans la téléologie kantienne de la raison, ce qui donne le droit aux hommes de s'associer l'un à l'autre : ce droit

⁴²⁵ Emmanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Hatier, 1988, p. 41.

« considère les hommes et les États, dans leurs relations extérieures et dans leur influence réciproque, comme citoyens d'un État universel de l'humanité ».⁴²⁶

Dans cette perspective kantienne, tous les hommes, bien que citoyens d'un État, appartiennent à une « fédération » des États libres. Kant s'écarte, à juste titre, de l'idée de la république du monde où tous les États fusionnent en une nation mondiale. Cependant, la solidarité transnationale trouve sa justification dans le droit cosmopolitique des hommes appartenant à une « fédération » des États libres. Puisque le droit cosmopolitique est au cœur de la solidarité transnationale, une telle solidarité devient un « devoir » moral et par conséquent « impératif ». Et pour Kant, le respect du droit de l'homme est un devoir. Dans son *Projet de paix perpétuelle*, Kant distingue la charité et la justice, la première concernant une obligation de bienfaisance et non une obligation de droit, et la seconde, un « devoir inconditionnel » (*unbedingte Pflicht*), un « devoir impératif » du droit cosmopolitique. La solidarité transnationale, parce qu'elle se base sur le droit cosmopolitique, se rapporte à la question de la justice et non de la charité.⁴²⁷

Cependant, en raison de son caractère inconditionnel, un tel devoir de solidarité transnationale, en opposition à un devoir de charité, ne peut être illimité. Selon Kant, il est même recommandé de limiter le devoir inconditionnel de solidarité transnationale aussi sévèrement que possible, puisqu'il s'agit d'une obligation de droit, et non pas d'une obligation de bienfaisance. Le devoir de vertu seul peut être illimité, et non le devoir de droit.

Le devoir inconditionnel de solidarité transnationale obtient néanmoins un statut spécial dans le projet kantien de paix perpétuelle. Ce devoir devient de plus en plus nécessaire pour un engagement au-delà des frontières où la charité, bien qu'elle soit vertueuse, ne suffit pas. Kant analyse la distinction entre le devoir inconditionnel de

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁴²⁷ Pour une étude de la distinction entre la charité et la justice, voir Onora O'NEILL, *Constructions of Reason : The Great Maxims of Justice and Charity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

solidarité transnationale et le devoir vertueux de charité à l'égard du droit à l'hospitalité. Un étranger, quel qu'il soit, doit être autorisé à se rendre dans un autre pays et à y mener une vie sociale avec les indigènes. Cependant, il n'a pas droit à l'immigration sauf si sa vie et sa liberté sont en danger dans sa patrie. Ce devoir est incorporé de nos jours dans le droit de l'asile politique dans les États libéraux. Lire Kant dans la perspective de l'asile politique actuel, c'est méconnaître sa pensée. Dans les deux premiers articles de son essai sur la paix perpétuelle, Kant n'aborde pas la question du devoir d'hospitalité universelle, et dans le troisième, il parle exclusivement des relations internationales entre les individus et se tait au sujet de l'État. Ceci nous conduit à conclure que le droit cosmopolitique de Kant énonce un devoir inconditionnel d'hospitalité applicable aux citoyens et non à l'État.

Chez Derrida, comme chez Kant, l'hospitalité a une dimension transnationale. Derrida apprécie l'ouverture kantienne à l'étranger et au réfugié. « J'essaie, dans une lecture de Kant, de marquer en quoi le cosmopolitisme universel de Kant est une chose remarquable vers laquelle il faut tendre », mais il ajoute aussitôt « qu'il faut aussi savoir transgresser ». ⁴²⁸ Cela parce que Kant en a fait un devoir moral, une hospitalité de droit. Pour Derrida, « l'hospitalité juste rompt avec l'hospitalité de droit ; non qu'elle la condamne ou s'y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès ; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable ». ⁴²⁹

Derrida accepte sans difficulté, d'accord avec le *Projet de paix perpétuelle*, que le droit cosmopolitique doit veiller en tout premier lieu aux conditions d'une « hospitalité universelle », laquelle est idéale et même utopique. Un idéal est ce vers quoi on tend mais que l'on n'atteint jamais, une visée à l'infini. Kant demande

⁴²⁸ Jacques DERRIDA, « De l'hospitalité » (p. 63-74), in *Sur parole : Instantanés philosophiques*, Paris, Aube, 1999, p. 69.

⁴²⁹ Jacques DERRIDA, « Question d'étranger : venue de l'étranger » (p. 10-70), in Jacques DERRIDA & Anne DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 29.

seulement un droit de voyager qui ferait que chaque homme serait partout considéré de la même manière et respecté comme homme. Tout en louant l'ouverture kantienne à l'étranger et au réfugié, Derrida regrette aussitôt que la référence que fait Kant à la possession commune de la surface de la terre « pour en exclure ce qui *s'élève, s'édifie ou s'érige au-dessus* du sol : habitat, culture, institution, État, etc. Tout ce qui, à même le sol, n'est plus le sol, et même si cela se fonde sur la terre, ne doit pas être inconditionnellement accessible à tout arrivant ». ⁴³⁰ Cela limiterait l'hospitalité aux seuls droits de visite et d'asile. De plus, « en définissant dans toute sa rigueur l'hospitalité comme un droit [...], Kant lui assigne des conditions qui la font dépendre de la souveraineté étatique, surtout quand il y va du *droit de résidence*. Hospitalité signifie ici *publicité* de l'espace public, comme c'est toujours le cas pour le juridique au sens kantien ; l'hospitalité de la ville ou l'hospitalité privée sont dépendantes et contrôlées par la loi et par la police de l'État ». ⁴³¹ Poursuivant sa critique de Kant, Derrida fait un pas de plus en déconstruisant la structure même de l'argumentation kantienne : Kant, écrit-il, « détruit à sa racine la possibilité même de ce qu'il pose et détermine ainsi. Et cela tient à la juridicité de ce discours, à l'inscription dans un droit de ce principe d'hospitalité dont l'idée infinie devrait résister au droit lui-même – en tout cas l'excéder là même où elle le commande ». ⁴³²

En refusant la distinction kantienne entre justice et charité, Derrida affirme que l'hospitalité va au-delà d'un droit d'asile privé : « L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à l'*ethos*, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, *l'éthique est hospitalité...* ». ⁴³³ Il vise l'ouverture à une hospitalité

⁴³⁰ Jacques DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997, p. 53 (souligné par l'auteur).

⁴³¹ *Ibid.*, p. 56 (souligné par l'auteur).

⁴³² Jacques DERRIDA, « Question d'étranger : venue de l'étranger » (p. 10-70), in Jacques DERRIDA & Anne DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 29.

⁴³³ Jacques DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997, p. 42 (souligné par l'auteur).

toujours à-venir, dans une sorte d'éthique absolue. C'est pourquoi il se tourne vers la pensée levinassienne de l'hospitalité, qui est « la possibilité d'une responsabilité pour l'altérité de l'autre homme »⁴³⁴ et qui peut agir indépendamment de toute garantie de justice systématique. A l'hypothèse kantienne de l'état de nature originel, Levinas oppose celle du visage originel de l'autre dans une relation intersubjective non symétrique, de celui qui m'ordonne de le servir. Derrida examine donc la pensée levinassienne de l'hospitalité. Selon lui, celle-ci se caractérise notamment par « ce que Levinas appelle encore le "lieu offert à l'étranger", c'est de surcroît le schème figural qui rassemble ou recueille ces trois concepts entre eux, *fraternité, humanité, hospitalité* »⁴³⁵ Ces trois concepts constitueraient le schème de l'hospitalité transnationale ou universelle.

Derrida semble souscrire à la conception levinassienne de l'hospitalité originaire. Levinas en effet distingue la paix éthique et originaire de la « paix perpétuelle » de Kant qui l'a inscrite dans la politique d'une hospitalité universelle. Cette hospitalité politique et juridique pour ce philosophe allemand doit être instituée alors que « pour Lévinas, au contraire, l'allergie elle-même, le refus ou l'oubli du visage viennent inscrire leur négativité seconde sur un fond de paix, sur le fond d'une hospitalité qui n'appartiennent pas à l'ordre du politique »⁴³⁶

Derrida pense donc que l'hospitalité ne se laisse instituer. Cette pensée nous convie à une ouverture vers ce qui est pour lui la loi d'une hospitalité inconditionnelle, « offerte *a priori* à tout autre, à tout arrivant, *quel qu'il soit*, et les lois conditionnelles d'un droit à l'hospitalité sans lequel *La Loi* de l'hospitalité inconditionnelle risquerait de rester un désir pieux, irresponsable, sans forme et sans effectivité, voire de se pervertir à chaque instant ». ⁴³⁷

⁴³⁴ Emmanuel LEVINAS, *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 155.

⁴³⁵ Jacques DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 124-125 (souligné par l'auteur).

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁴³⁷ Jacques DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997, p. 57 (souligné par l'auteur).

Derrida, cependant, prend ses distances vis-à-vis de la pensée levinassienne. Déjà en 1967, il estimait qu'en posant uniquement l'hospitalité pré-originelle comme point de départ dans le rapport du moi au visage de l'autre, Levinas tombait en quelque sorte lui-même dans le piège qu'il avait dénoncé, celui d'accéder, « par la voie royale de l'éthique, à l'étant suprême, au véritable étant ("substance" et "en soi" sont des expressions de Levinas) comme autre. Et cet étant est l'homme, déterminé dans son essence d'homme, comme visage, à partir de sa ressemblance avec Dieu ». ⁴³⁸

Bien qu'il s'inspire de la pensée de Kant et celle de Levinas, Derrida renvoie dos à dos ces deux philosophes. Il n'est pas question de choisir l'un des deux, car la pensée d'un seul ne suffirait pas pour être le fondement de l'ouverture. Il faut donc savoir dépasser leur pensée pour pouvoir trouver une fondation prometteuse d'une cosmopolitique à venir.

Supposons qu'on ne puisse pas *déduire* du discours éthique de Lévinas sur l'hospitalité un droit et une politique [...] un tel hiatus ne nous commande-t-il pas en effet de penser autrement le droit et la politique? Et surtout n'ouvre-t-il pas, comme un hiatus, justement, et la bouche et la possibilité d'une autre parole, d'une décision et d'une responsabilité (juridique et politique, si l'on veut), là où celles-ci doivent être *prises*, comme on le dit de la décision et de la responsabilité, sans assurance de fondation ontologique? ⁴³⁹

Pour Derrida, l'hospitalité s'accorde à l'accueil de l'idée d'infini et de l'inconditionnel. Ce qui signifie que l'hospitalité absolue devrait consister à accueillir l'étranger sans restriction aucune et pour une durée indéterminée.

Kant évoque le concept de « négation étatique » dans le troisième article de son *Projet de paix perpétuelle*. Celui-ci concerne exclusivement les rapports transnationaux entre individus et populations. L'État en est absent. Cela signifie que le droit cosmopolitique kantien stipule un devoir inconditionnel d'hospitalité qui s'applique au citoyen individuel, et non pas à l'État. L'effet de solidarité se produit dans le face-à-face entre deux individus, dont l'un est menacé dans son pays. A l'autre personne incombe

⁴³⁸ Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (p. 117-228), in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 210.

⁴³⁹ Jacques DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 45-46.

dès lors de le protéger, en l'acceptant chez elle. Comme nous avons affaire au droit cosmopolitique, le devoir d'hospitalité intervient aussi impérativement, le cas échéant, contre ou à l'insu de l'État. Ainsi, l'individu protecteur peut être appelé à exercer sa solidarité transnationale en accordant un asile privé et en s'opposant aux éventuelles tentatives d'expulsion de son propre gouvernement !

Développant cette idée kantienne, Derrida montre la distance qui sépare de l'hospitalité pure la façon dont l'hospitalité est pratiquée dans les États modernes. Cette posture corrompue, selon Kant, relève du « droit cosmopolitique » : hospitalité signifie droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi. Entre l'hospitalité pure et l'interrogatoire d'identité, fût-il « poli », il y a une tension mise en évidence par William Morris dans *Nouvelles de nulle part* : « Ami, nous ne savons comment vous appeler ; serait-il indiscret de vous demander votre nom ? – Ma foi, je nourris moi-même quelque doute à ce sujet. Mettons que vous m'appellerez Guest ou Hôte ». ⁴⁴⁰

La stratégie « déconstructive » de Derrida n'échappe pas à la tendance de ramener la réalité sociale « à une limite mystique » qui cependant ne justifie pas que Derrida ait opté pour la démocratie contre la dictature. C'est là que le danger de la pensée derridienne devient évident. Il court consciemment le risque permanent de favoriser indirectement les solutions politiques plus simplistes et naïves que les solutions qu'il déconstruit. Dans l'analyse finale, sa pensée politique, cosmopolitique comme celle de la solidarité transnationale, semble moins convaincante que celle de Kant. Ayant dit cela, nous devons tout de même reconnaître que l'approche créatrice et « déconstructive » de l'hospitalité par Derrida, particulièrement envers les étrangers et les « sans-papiers », nous offre de nouvelles possibilités de recherche sur la solidarité transnationale.

⁴⁴⁰ William MORRIS, *Nouvelles de nulle part*, trad. fran. V. DUPONT, édition bilingue anglais/français, Paris, Aubier Montaigne, 1992.

Sur ce chemin de pensée, Derrida rencontre un dilemme qu'il appelle « aporie de l'hospitalité ». D'une part, l'hospitalité n'est pas authentique si l'accueilli n'est pas étranger. Autrement dit, l'invité doit être un étranger. D'autre part, l'étranger doit être accueilli d'une manière particulière, par des moyens conventionnels ; en d'autres termes, l'invité doit être identifié non comme n'importe qui, mais comme un hôte de choix. Cette identification prend le risque de nier l'hospitalité elle-même, car cette identification soumet l'étranger au savoir et même aux préjugés de l'hôte. Par conséquent, l'étranger devient un non-étranger et l'hospitalité en tant que bon accueil offert à l'étranger n'est plus telle, mais devient un accueil fait à des semblables et à ceux qui partagent les mêmes intérêts que l'hôte.

Bref, le dilemme repose sur la question : « Qu'est-ce que l'hospitalité ? ». Peut-on dire que c'est mon accueil de l'étranger auquel je demande son nom et qui, me le disant, devient sujet de droit ? Est-ce bien cela l'hospitalité ? Ou bien dois-je accueillir l'autre sans lui poser de questions ? « L'hospitalité se *rend*-elle, se *donne*-t-elle à l'autre avant qu'il ne s'identifie, avant même qu'il ne soit (posé comme ou supposé) sujet, sujet de droit et sujet nommable par son nom de famille, etc. ? ». ⁴⁴¹

Dans un entretien paru dans *le Monde*, on demandait à Derrida : « Dans le même ouvrage [*De l'hospitalité*], vous posez cette question : "L'hospitalité consiste-t-elle à interroger l'arrivant ?", en tout premier lieu en lui demandant son nom, "ou bien l'hospitalité commence-t-elle par l'accueil sans question ?". La seconde attitude est-elle plus conforme au principe d'"hospitalité illimitée" que vous évoquiez ? ». Derrida répondit que la pure hospitalité est un accueil sans condition, sans questionnement. Mais qu'il faut aussi s'adresser singulièrement à l'étranger pour pouvoir le reconnaître, lui qui a son propre nom, sans que cela ne devienne un interrogatoire de police : « Différence à la fois subtile et fondamentale, question qui se pose sur le seuil

⁴⁴¹ Jacques DERRIDA, « Question d'étranger : venue de l'étranger » (p. 11-70), in Jacques DERRIDA & Anne DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 31 (souligné par l'auteur).

du "chez soi", et au seuil entre deux inflexions. Un art et une poétique, mais toute une politique en dépend, toute une éthique s'y décide ». ⁴⁴²

Répondre à l'appel de l'autre – un autre qui demeure, dans une relation dissymétrique, immaîtrisable et inassimilable, irréductible à toute appropriation – est une tâche aussi impossible que nécessaire pour s'élever au niveau d'une autre « éthique de l'hospitalité ». C'est ce que laissent entendre plusieurs textes récents, où le motif politique et philosophique de l'hospitalité trouve sa pleine extension dans la poétique : « Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique », ⁴⁴³ déclare le philosophe, ajoutant ailleurs que « l'hospitalité doit être tellement inventive, réglée sur l'autre et sur l'accueil de l'autre, que chaque expérience d'hospitalité doit inventer un nouveau langage ». ⁴⁴⁴

Derrida suggère de poser la question de l'identité de manière qu'elle reste une invitation et non pas une « inquisition policière ». Il propose une nouvelle pratique politique dans laquelle l'hospitalité n'exercerait pas un contrôle sur l'étranger, et il essaie d'inventer de nouvelles manières de faire bon accueil à l'étranger sans le soustraire à la société dont il fait partie.

L'ouverture à l'imprévu est essentielle à l'hospitalité pour accueillir l'arrivant qui est un étranger à caractère particulier. « ...l'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi, écrit Derrida, et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même

⁴⁴² Jacques DERRIDA, « Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité », propos recueillis par Dominique DHOMBRES, article paru dans *le Monde* du 2 décembre 1997, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/hospitalite.htm>.

⁴⁴³ Jacques DERRIDA, « Question d'étranger : venue de l'étranger » (p. 10-70), in Jacques DERRIDA & Anne DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 10.

⁴⁴⁴ Mohammed SEFFAHI & Michel WIEVIORKA, *Manifeste pour l'hospitalité : Autour de Jacques Derrida*, Grigny, Paroles d'aube, 1999, p. 98.

son nom. »⁴⁴⁵ L'essence de la véritable hospitalité consiste en un accueil inconditionnel et singulier ; inconditionnel, parce que l'étranger est invité sans interrogation, singulier, parce que cet étranger a son nom propre et n'est pas n'importe qui. Cette aporie reconnaît que l'hospitalité consiste à accueillir les invités étrangers en tant que tels. En vue de rendre l'hospitalité efficace, on ouvre la porte en disant : « voilà, tu es là, comment t'appelles-tu? ». La question de l'identité n'est pas une « inquisition policière », mais une tentative d'accueillir l'inconnu en le reconnaissant comme une personne singulière. Pourtant, c'est une interrogation. C'est à la fois une réponse à l'impératif d'accueillir sans condition et une interruption du même impératif.

La déconstruction maintient ces deux impératifs. Entre la question d'accueil et « l'inquisition policière », il y a une différence subtile mais fondamentale, une différence entre deux *inflexions* : une ouverture inconditionnelle à l'autre et une « réduction » de son altérité. La différence est importante et ne peut pourtant être maîtrisée parce qu'il est impossible de déterminer une fois pour toutes la différence entre les deux modes de cette même question. Faire bon accueil à un certain autre identifié peut devenir difficile ou même impossible à cause des informations apportées par l'identification. L'identification nuit ainsi au bon accueil et peut mener l'hôte à refuser l'hospitalité à l'invité identifié, ou au moins à s'assurer à l'avance que cet invité n'abusera pas de son hospitalité. Cependant, pour que l'hospitalité soit efficace, l'autre en tant qu'étranger, vulnérable et indigent, doit être identifié, cela parce qu'il ne peut être bien accueilli comme n'importe quel étranger, mais comme un étranger précis.

Derrida ne nous interdit pas de demander : « comment t'appelles-tu ? », mais il nous encourage à trouver un juste équilibre entre ces deux façons d'interroger : « la bienvenue » inconditionnelle et « la bienvenue » conditionnelle, la sphère morale où le statut de l'hôte est mis en question et la sphère politique où l'hôte prend la parole pour questionner l'étranger, au risque de le restreindre et de le condamner à l'errance. En accueillant l'étranger, on encourt le risque de se laisser dominer par lui et

⁴⁴⁵ Jacques DERRIDA, « Question d'étranger : venue de l'étranger » (p. 10-70), in Jacques DERRIDA & Anne DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 29 (souligné par l'auteur).

éventuellement même d'être chassé de sa propre maison. La question de l'identité ou de l'identification d'emblée est en référence à cette double alternative : entre l'intérieur et l'extérieur, dans l'espace, entre les sphères privée et publique. Le geste d'accueil, les mains tendues, ont toujours lieu entre « la bienvenue » inconditionnelle et « la bienvenue » conditionnelle.

La possibilité de l'hospitalité est soutenue par son impossibilité même ; elle commence seulement quand on éprouve cette paralysie. « Tout se passe comme si l'hospitalité était l'impossible : comme si la loi de l'hospitalité définissait cette impossibilité même..., comme si l'impératif catégorique de l'hospitalité commandait de transgresser toutes les lois de l'hospitalité, à savoir les conditions, les normes, les droits et les devoirs qui s'imposent aux hôtes et aux hôtesse, à ceux ou à celles qui donnent comme à ceux ou à celles qui reçoivent l'accueil. »⁴⁴⁶ Pourquoi tant de difficultés face à l'hospitalité ? L'hospitalité est-elle impossible ? Pour accueillir devons-nous transgresser toutes les lois habituelles de l'hospitalité ? Peut-on offrir à l'arrivant un accueil sans condition en outrepassant les lois de l'accueillant ?

Cette tension interne et l'instabilité qui en résulte maintiennent vivante l'hospitalité. Celle-ci est impossible dans le sens où elle n'est possible que quand on essaie de dépasser cette limite, ce seuil et cette paralysie, en faisant de l'hospitalité un don. Autrement, elle devient hostile. Cela exige de l'hôte d'être excessivement généreux et de faire don de sa propriété dans un moment de folie. A cette condition seule, l'invité peut « faire comme chez lui ». On ne sait pas ce qu'est l'hospitalité non parce qu'elle pose une difficulté conceptuelle, mais parce qu'elle n'appartient pas à l'ordre du savoir ; elle est de l'ordre de l'expérience énigmatique dans laquelle on sort de soi-même vers l'autre qui est inconnu et imprévu. Ainsi, le dilemme n'est pas résolu intellectuellement mais par un acte de générosité, par un don.⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ Jacques DERRIDA, « Pas d'hospitalité » (p. 71-137), in Jacques DERRIDA & Anne DUFOURMANTELLE, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 71.

⁴⁴⁷ Voir Michael NAAS, *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*, California, Stanford University Press, 2003, p. 154-169.

2. Le « don sans don »

Le don, comme l'hospitalité, est l'impossible ; sa possibilité est soutenue par son impossibilité. Quelle difficulté Derrida voit-il dans le don ? Il s'en explique dans son ouvrage *Donner le temps* à travers une illustration simple. Supposons que A donne B à C. Alors C se sent redevable vis-à-vis de A. De son côté, A est content de lui pour sa générosité. C'est encore plus vrai si C ne le remercie pas, ou bien si A est un donateur anonyme ; A peut se féliciter lui-même d'une générosité encore plus large puisqu'elle ne lui vaut aucune reconnaissance. L'aporie est que A, « celui qui a donné », devient « celui qui reçoit », tandis que C, au lieu d'être « celui qui a reçu » devient « celui qui se sent redevable ». Bref, dès qu'un don est fait, il s'annule lui-même. « C'est que ces conditions de possibilité du don (que quelqu' "un" donne quelque "chose" à quelqu' "un d'autre") désignent simultanément les conditions de l'impossibilité du don. Et nous pourrions d'avance traduire autrement : ces conditions de possibilité définissent ou produisent l'annulation, l'annihilation, la destruction du don. »⁴⁴⁸

Recourons à l'ouvrage de Derrida *Donner le temps* comme point de repère : on peut y voir que sa pensée, qui se sépare nettement de l'ensemble de la tradition, est celle du don, comme si l'excès du don obligeait cette pensée elle-même. « Il n'y a de don, s'il y en a, que dans ce qui interrompt le système ou aussi bien le symbole, dans une partition sans retour et sans répartition, sans l'être-avec-soi du don-contre-don. »⁴⁴⁹ Toute la tradition situe le don à l'intérieur du système de la restitution sous la forme de la dette consciente ou inconsciente, du don-contre-don, de l'échange, etc., et de la réappropriation, à l'intérieur de ce que Derrida appelle *l'économie*. Cette économie qui se manifeste dans la loi (*nomos*) de la maison (*oikos*) et du propre où tout éloignement est un processus de réappropriation qui reconduit à soi, n'est, pour Derrida, que la représentation exemplaire de l'ordre de la présence sous toutes ses formes : la philosophie, la science, la subjectivité, etc. Cet ordre de la présence est incapable de penser la dimension du don, parce qu'un don qui revient au donateur, un

⁴⁴⁸ Jacques DERRIDA, *Donner le temps : La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 24.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 25-26.

don qui demande la restitution, n'est plus un don, mais une dette; le don, pour être tel, a besoin d'interrompre le système de la réappropriation, réelle ou symbolique : le don a besoin d'un temps *sans retour*.

Le don donne naissance à une économie circulaire, à un cercle d'échange, de réciprocité et de réappropriation. Une chaîne de générosité et de gratitude relie donateur et donataire par l'intermédiaire du don. Pour briser cet enchaînement du don et du contre-don, le don ne doit pas apparaître comme don. Ainsi, le donateur n'a pas conscience de donner et ne peut donc pas se féliciter de sa générosité ; de son côté, le donataire n'ayant pas conscience d'avoir reçu, ne se sent pas redevable. Le don « pur » est « non-don », « don sans don » dans la mesure où il ne se manifeste pas et ne conduit jamais à un enchaînement de réciprocité. Il ne peut exister qu'à la condition que personne n'ait l'intention de donner et que personne n'ait conscience de recevoir.

Derrida souligne la distance entre le don et l'échange économique. Cette idée est relevée par Marcel Hénaff pour qui l'échange marchand n'a qu'une nécessité économique et politique et se réalise sur le mode du contrat. « Nous savons qu'aucune équation marchande ne pourra exprimer le prix de la vie, celui de l'amitié, de l'amour ou de la souffrance ; ou celui des biens de la mémoire commune. Ou celui de la vérité. Nous savons, sans l'avoir appris, que seul un rapport de générosité inconditionnelle peut approcher de ce domaine du hors-de-prix. [...] Le hors-de-prix reste omniprésent. Il n'est pas le passé du rapport commercial. »⁴⁵⁰ Un peu plus loin, le même auteur précise ce qu'est le don cérémoniel. Celui-ci par l'intermédiaire des symboles veut être un témoignage de respect, de reconnaissance ou d'amitié. Les biens matériels offerts ou reçus n'ont pas de prix sur le marché économique.⁴⁵¹

Pour Derrida, il n'est jamais question de faire un choix simple entre l'économie et le don, entre habiter dans le cercle de l'économie et chercher un point hors de ce cercle. Ce qui est nouveau n'est certes pas la critique de la valorisation du propre, du

⁴⁵⁰ Marcel HENAFF, *Le prix de la vérité : le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 30-31.

⁴⁵¹ Voir *ibid.*, p. 204.

retour à soi, de la présence comme pensée de la réappropriation, pas plus que l'affirmation de quelque chose qui viendrait déranger l'ordre de la présence : toute l'œuvre de Derrida, nous le savons, s'oriente vers cette direction. Ce qui est nouveau, c'est la tentative de penser avec le nom du don, et avec tous les autres noms qui lui sont liés, non plus la faille de la présence, mais ce qui positivement l'excède. Pour reprendre les termes de Levinas, la pensée de Derrida ne dit plus seulement « la différance où la présence se déconstruit », mais cherche les noms, nécessairement provisoires, de ce qui excède la présence. Jusqu'au nom de ce qui seul est indéconstructible et que Derrida appelle, en se référant explicitement à Levinas, la justice, que nous avons évoquée plus haut. La pensée du don comme ce qui excède l'ordre de la présence et de la réappropriation est indissociable pour Derrida de la pensée de la *trace* et de la dissémination, de l'écriture comme idéalité sans présence. Le don comme sans-retour ne peut jamais apparaître, se présenter, devenir phénomène sans être effacé comme don, sans être pris dans le mouvement de la temporalisation phénoménologique et ontologique qui grâce au présent, à la mémoire et à l'anticipation rend toujours possible la réappropriation.

Mais s'il n'y a pas de phénomène du don, si le don ne peut jamais se présenter comme tel, s'il a besoin d'un oubli absolu, cet oubli qui se soustrait au présent et à la présentation ne sera pas pour autant un pur *rien*. L'oubli du don n'est pas l'ineffable, mais interrompt la logique de la restitution. C'est pourquoi la question du don renvoie directement, pour Derrida, à l'écriture comme idéalité sans présence. L'idéalité sans présence de l'écriture est ce qui permet de penser un espace et un temps du *sans-retour*. L'écriture se soustrait nécessairement au cercle de la réappropriation dans la mesure où la mort de celui qui écrit est nécessairement impliquée dans l'acte même de l'écriture, une mort qui n'attend aucun décès effectif mais qui est, précisément, la structure de répétition/altération de l'idéalité qui excède toujours les intentions (conscientes ou inconscientes) du sujet, tout comme l'horizon herméneutique du sens :

La mort de l'instance donatrice (nous appelons mort, ici, la fatalité qui destine un don à *ne pas revenir* à l'instance donatrice) n'est pas un accident naturel extérieur à l'instance donatrice, elle n'est pensable qu'à partir du don. Cela ne veut pas dire que seule la

mort ou du mort peut donner. Non seule une "vie" peut donner, mais une vie dans laquelle cette économie de la mort se présente et se laisse déborder. Ni la mort ni la vie immortelle ne peuvent jamais donner, seulement une singulière *survivance*.⁴⁵²

L'écriture ouvre un espace-temps de la survie comme contamination de la finitude et de l'infini où l'inappropriable du sans-retour donne, sinon la garantie, du moins la possibilité que quelque chose d'autre arrive. Elle ouvre l'espace et le temps d'une expérience qui n'est pas nécessairement retour à soi. Cette pensée de la démesure du don, d'un sans-retour, est toujours en excès par rapport à l'économie de la réappropriation. Elle n'a pas la forme de l'opposition, toujours victime d'une synthèse dialectique, mais celle de l'excès qui donne le mouvement au cercle de l'économie sans cesser de le déborder. Elle est, pour Derrida, strictement liée à une pensée de la justice.

Derrida met ainsi en évidence une double injonction, un « *double bind* » : le don et l'économie. Il faut donner, mais en se rappelant comment le don se limite lui-même. Nous devons veiller à nos dons comme moyen de nous dépasser et de nous surpasser, de nous vider et de nous priver, de crainte que ces dons ne deviennent des objets manifestant notre « générosité ». Il faut donner une chance à l'économie, car c'est le don qui « met le cercle en marche » de sorte qu'il n'y a jamais une économie pure, ni un don pur : « *sache* encore ce que donner *veut dire*, *sache donner*, sache ce que tu veux et veux dire quand tu donnes, sache ce que tu as l'intention de donner, sache comment le don s'annule, engage-toi, même si l'engagement est destruction du don par le don, donne, toi, à l'économie sa chance ». ⁴⁵³

Cependant, le donateur ne peut pas, en principe, sortir de ce cercle de l'économie ; ce serait attendre l'impossible. Dès que le donateur a l'intention de faire un don à quelqu'un, le cercle de la réappropriation se déclenche et le don s'annule lui-même. La solution, s'il y en a une, est de transgresser autant que possible cette limite du cercle, de s'engager dans cette impossibilité, de faire l'impossible, qui n'est pas une

⁴⁵² Jacques DERRIDA, *Donner le temps : La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 132 (souligné par l'auteur).

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 47 (souligné par l'auteur).

simple contradiction logique. Le don nous invite à donner sans retour et sans réciprocité. Faire un don, c'est oublier et demander à l'autre d'oublier absolument ce qui a été donné : le don est fait de telle sorte qu'il disparaît sans laisser de traces. Le don nous invite à briser le mouvement circulaire de l'échange et de la réciprocité, et à donner sans retour dans un moment de folie. Nous devons toujours nous situer dans l'espace entre le don et l'économie, en interrompant le cercle, en transgressant et brisant sa sécurité, ne fût-ce que pour un moment. Le don a lieu dans ce moment de folie. En ce sens, le don n'apparaît jamais, n'est jamais présent, mais il est ce que nous désirons et ce dont nous sommes follement passionnés.

3. L'énigme du pardon

Derrida met en évidence un autre « impossible » : le pardon. La figure pure du pardon est celle d'un pardon inconditionnel. Dans le cadre d'une discussion serrée de textes de penseurs comme Vladimir Jankélévitch ou Hannah Arendt, Derrida fait valoir que le pardon, pour ne pas rester pris dans une « économie restreinte », celle de l'examen juridique ou celle de la morale du talion, doit excéder tout calcul pour mériter pleinement son nom de pardon.

Derrida intervient dans un débat sur la nature du pardon, dont il convient de dire un mot. Ce débat est notamment lancé, après la fin de la Deuxième Guerre mondiale, par Jankélévitch, dans trois écrits importants sur une fin possible de l'histoire du pardon provoquée par le projet d'extermination des Juifs par les nazis : *L'imprescriptible*, *Le pardon* et « Pardonner ? » De son côté, Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, oppose le pardon à la vengeance, en le liant au pouvoir de punir : « C'est un élément structurel du domaine des affaires humaines, que les hommes soient incapables de pardonner ce qu'ils ne peuvent punir, et qu'ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable ». ⁴⁵⁴ Ricœur souligne la difficulté du pardon, en raison

⁴⁵⁴ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. fran. Georges FRADIER Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 307.

de « *la disproportion existant entre les deux pôles de la faute et du pardon* » ou « *entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon* ». ⁴⁵⁵

Derrida relance la discussion grâce à un examen rigoureux de la relation toujours présente entre conditionnalité et inconditionnalité du pardon. ⁴⁵⁶ Un des intérêts de sa réflexion est d'accentuer radicalement les paradoxes attachés à la notion de pardon. En toute rigueur, disait-il, on doit considérer qu'on ne peut pardonner que l'impardonnable : « Chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le « pardon » n'est pas pur ni son concept. [...] Il *devrait* rester exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible... ». ⁴⁵⁷

Pourquoi le pardon est-il impossible ? Pour bien expliquer sa pensée, Derrida cite une histoire racontée par Theodor Reik : « Deux Juifs, ennemis de longue date, se rencontrent à la synagogue, le jour du grand pardon. L'un dit à l'autre [donc, comme un geste du pardon – Derrida] : “je vous souhaite ce que vous me souhaitez.” L'autre répond aussitôt : “Vous recommencez déjà ?” ». ⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 593 (souligné par l'auteur).

⁴⁵⁶ Les textes principaux de Derrida sur ce sujet sont : « L'excuse et le pardon », in *Donner le temps : La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 139-217 ; « Justice et pardon » (p. 123-141), in *Sur Parole*, Paris, L'Aube, 1999, p. 141 ; « Le siècle et le pardon » (p. 101-133), entretien de Michel WIEVIORKA avec Jacques DERRIDA, in *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000 ; « Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible » (541-560), in Marie-Louise MALLET & Ginette MICHAUD (éd.), *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne, 2004. La mise au point de Giovanna BORRADORI, « La déconstruction du concept de terrorisme selon Derrida » (197-244), in Jacques DERRIDA & Jurgen HABERMAS, *Le concept du 11 septembre*, Paris, Galilée, 2003, p. 202-207 est aussi utile.

⁴⁵⁷ Jacques DERRIDA, « Le siècle et le pardon » (p. 101-133), entretien de Michel WIEVIORKA avec Jacques DERRIDA, in *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 107-108 (souligné par l'auteur).

⁴⁵⁸ « Two Jews, long time enemies, meet at the synagogue, on the Day of Atonement. One says to the other [as a gesture, therefore, of forgiveness – Derrida.]: “I wish for you what you wish for me.” The other immediately retorts: “Already you're starting again?” ». Jacques DERRIDA, « Hostipitality » (p. 356-420), *Acts of Religion*, trad. angl. Gil ANDIJAR, London, Routledge, 2002, p. 381.

Cette conversation illustre l'impossibilité radicale du pardon pour deux raisons. Premièrement, le pardon a lieu là où personne ne peut pardonner, car c'est à Dieu qu'on demande toujours pardon et non à une personne à laquelle on a fait du mal.⁴⁵⁹ Le pardon est souvent demandé « à Dieu non parce qu'il serait seul capable d'un pardon, d'un pouvoir-pardonner autrement inaccessible à l'homme, mais parce que, en l'absence de la singularité d'une victime qui parfois n'est même plus là pour recevoir la demande ou pour accorder le pardon, ou en l'absence du criminel ou du pécheur, Dieu est le seul nom, le nom du nom d'une singularité absolue et nommable comme telle ». ⁴⁶⁰ Ailleurs il rappelle que l'épiscopat français « ne demande pas pardon aux Juifs mais à Dieu, tout en prenant la communauté juive à témoin, selon ses propres termes, du pardon demandé à Dieu ». ⁴⁶¹ Voilà le paradoxe du pardon : une disjonction radicale entre soi et autrui. « En principe, donc,... le pardon doit engager deux singularités : le coupable [...] et la victime. Dès qu'un tiers intervient, on peut encore parler d'amnistie, de réconciliation, de réparation, etc. Mais certainement pas de pur pardon, au sens strict ». ⁴⁶²

Le pardon absolu exige la confrontation radicale et singulière entre soi et autrui, tandis que le pardon conditionnel peut avoir lieu par la médiation, soit par une troisième personne, soit par la connaissance de l'un et de l'autre par laquelle ces deux ont construit leur rapport. Derrida dit que le pardon absolu n'est jamais possible lorsqu'à partir de cette connaissance, on a une compréhension d'autrui, fût-elle minimale : « il faut en effet que l'altérité, la non-identification, l'incompréhension même restent irréductibles. [...] Dès que la victime "comprend" le criminel, dès qu'elle échange, parle, s'entend avec lui, la scène de la réconciliation a commencé, et avec elle

⁴⁵⁹ « For it is not by chance, nor contingent, nor avoidable, that it would be always and finally of God that we ask for forgiveness, even when we are linked by a scene of forgiveness, to one or the other . . . on earth. » *Ibid.*, p. 382.

⁴⁶⁰ Jacques DERRIDA, « Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible » (541-560), in Marie-Louise MALLET & Ginette MICHAUD (éd.), *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne, 2004, p. 557.

⁴⁶¹ Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 170.

⁴⁶² Jacques DERRIDA, « Le siècle et le pardon » (p. 101-133), entretien de Michel WIEVIORKA avec Jacques DERRIDA, in *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 117.

ce pardon courant qui est tout sauf un pardon. Même si je dis “*je ne te pardonne pas*” à quelqu’un qui me demande pardon, mais que je comprends et qui me comprend, alors un processus de réconciliation a commencé, le tiers est intervenu. Pourtant c’en est fini du pur pardon ». ⁴⁶³

Deuxièmement, dans ce pardon impossible, ou plus précisément dans ce non-pardon réciproque, il y a pourtant une expérience du face-à-face, peut-être une sorte de compassion. Grâce à cette compassion, il y a même peut-être une infiltration inconsciente du pardon dans la mesure où le pardon inconscient n’est pas absurde. C’est bien un pardon inconscient, car les deux Juifs de l’histoire évoquée plus haut n’ont pas demandé le pardon réciproque. Certes, ils se sont parlé, mais ce n’est pas à propos du pardon. Se sont-ils dit l’un à l’autre, mais en silence, que le pardon demandé et accordé n’est pas authentique et absolu? ⁴⁶⁴ Derrida, cependant, reconnaît qu’il existera toujours une tension interne entre le pardon « pur » et « inconditionnel » d’une part et le pardon conditionnel d’autre part. C’est une aporie qui s’oppose à l’*Aufhebung* hégélienne, selon laquelle l’impossibilité apparente dans une contradiction extrême produit un moment plus élevé de la résolution. Derrida explique cette impossibilité en soulignant que le pardon s’annulerait lui-même s’il n’était possible que dans la capacité personnelle de choisir par une logique rationnelle de pardonner ou de ne pas pardonner.

Le pardon, pour devenir possible, commence par le seul impossible. N’est-ce pas là une affirmation absurde et contradictoire ? Non, l’impossibilité est structurellement exigée par le concept de pardon, de sorte que la possibilité du pardon dépend de son expérience comme impossible. Si l’on pardonne ce qui est pardonnable, on s’engage dans un calcul qui n’est pas un véritable pardon. Pour Derrida, « le pardon pardonne seulement l’impardonnable. On ne peut ou ne devrait pardonner, il n’y a de pardon, s’il

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 123 (souligné par l’auteur).

⁴⁶⁴ Jacques DERRIDA, « Hospitality » (p. 356-420) *Acts of Religion*, trad. angl. Gil ANDIJAR, London, Routledge, 2002, p. 387.

y en a, que là où il y a de l'impardonnable. Autant dire que le pardon doit s'annoncer comme l'impossible même. Il ne peut être possible qu'à faire l'impossible. »⁴⁶⁵

L'impossibilité du pardon, selon Derrida, donne à penser, en vérité, comme étant sa seule possibilité. Cela parce que ce qui doit être pardonné doit rester impardonnable. Si le pardon est possible, c'est celui de l'impardonnable. La seule possibilité du pardon est de pardonner l'impardonnable qui restera impardonnable.⁴⁶⁶

Le pardon passe par l'épreuve de l'impardonnable. Cette aporie n'est-elle pas une passion sans fin ? L'avènement du pardon, s'il advient, est un « avènement sans avènement ». Derrida ne peut nous offrir aucune issue face à cette impasse du pardon « conditionnel » et du pardon « inconditionnel », mais il souligne qu'une oscillation entre ces deux pôles est nécessaire pour que nous puissions être responsables.

Ces deux pôles, *l'inconditionnel et le conditionnel*, sont absolument hétérogènes et doivent demeurer irréductibles l'un à l'autre. Ils sont pourtant indissociables : si l'on veut, et il le faut, que le pardon devienne effectif, concret, historique, si l'on veut qu'il *arrive*, qu'il ait lieu en changeant les choses, il faut que sa pureté s'engage dans une série de conditions de toute sorte (psycho-sociologiques, politiques, etc.). C'est entre ces deux pôles, *irréconciliables mais indissociables*, que les décisions et les responsabilités sont à prendre.⁴⁶⁷

La décision responsable n'est-elle pas, comme nous l'avons souligné plus haut, prise dans un moment de folie ? « Le pardon est donc fou, écrit Derrida, il doit s'enfoncer, mais lucidement, dans la nuit de l'inintelligible. »⁴⁶⁸ Pardonner, c'est commettre une « folie », qui doit toujours demeurer hors de la rationalité

⁴⁶⁵ Jacques DERRIDA, « Le siècle et le pardon » (p. 101-133), entretien de Michel WIEVIORKA avec Jacques DERRIDA, in *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 108 (souligné par l'auteur).

⁴⁶⁶ « If it remains thus impossible, forgiveness must therefore *do the impossible*; it must *undergo the test and ordeal of its own impossibility in forgiving the unforgivable*. It must therefore undergo the test and ordeal, merge with the very test and ordeal of this aporia or paradox: the possibility, if it is possible and if there is such, the possibility of the impossible. And the impossible of the possible. » Jacques DERRIDA, « Hospitality » (p. 356-420), *Acts of Religion*, trad. angl. Gil ANDIJAR, London, Routledge, 2002, p. 385-386 (souligné par l'auteur).

⁴⁶⁷ Jacques DERRIDA, « Le siècle et le pardon » (p. 101-133), entretien de Michel WIEVIORKA avec Jacques DERRIDA, in *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 119 (souligné par l'auteur).

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 123.

politique et juridique : « le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun "sens", aucune finalité, aucune intelligibilité même. C'est la folie de l'impossible. Il faudrait suivre sans faiblir la conséquence de ce paradoxe ou de cette aporie », surtout « s'il est vrai que le pardon devrait rester hétérogène à l'ordre juridico-politique, judiciaire ou pénal... ». ⁴⁶⁹ Derrida exprime cette idée dans une phrase plus élégante : « dans l'énigme du pardon de l'impardonnable, il y a une sorte de "folie" que le juridico-politique ne peut approcher, encore moins s'approprier ». ⁴⁷⁰

4. La démocratie à-venir

Derrida ressent une profonde inquiétude face à la situation actuelle des organisations internationales, car il craint que leurs structures ne soient pas vraiment internationales: elles ne représentent pas l'ensemble des pays, mais sont dominées par les pays les plus riches. Dans « internationalisme », remarque Derrida, on a toujours le mot « nationalisme ». Un pays dominant déclare que sa vocation est de diriger le monde entier de telle sorte que la planète entière s'uniformise sur son modèle.

Pour freiner ce risque de monopolisation, il faut cultiver la différence, mais en évitant le risque d'une trop grande dispersion. Le premier de ces risques conduirait au totalitarisme, le second entraînerait l'anarchie ; dans les deux cas, ce serait catastrophique. Eviter ces deux risques extrêmes, c'est faire l'« expérience de l'impossible ». C'est à travers cette aporie de l'impossible qu'il y a place pour une responsabilité authentique capable de répondre à une situation imprévisible afin d'affirmer une identité non figée qui se diffère d'elle-même. Cette impossibilité est le seul avènement possible : la venue de l'autre. ⁴⁷¹

Derrida appelle à un « nouvel international » qui ne signifie pas la reviviscence de l'idée marxiste d'une « Internationale ouvrière » sous la direction d'un parti unique. La « communauté internationale » ne mérite pas le nom de communauté, rassemblant

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 119-120.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁷¹ Voir Jacques DERRIDA, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991, p. 43.

des forces qui résistent tant au dogme marxiste qu'aux visées capitalistes. Le nouvel international serait la coalition éthique de tous ceux qui, souffrant des puissances hégémoniques, s'opposent à elles ainsi qu'au « nouvel ordre » qui les protège. Toute personne marginalisée à cause de sa race, sa nationalité, sa religion, sa classe sociale, son statut économique et sa caste, se retrouverait dans ce nouvel international.

Toutefois, toute communauté qui rassemble, selon Derrida, doit précisément et paradoxalement demeurer ouverte sans condition et exposée à tout ce qui lui résiste. C'est un appel à une autre communauté à venir, une « communauté sans communauté », idée de « communauté désœuvrée » reprise à Blanchot. Nouvelle forme de cette Église invisible dont rêvait Kant, une telle communauté, selon Derrida, « ne se trouve jamais, on ne sait jamais si ça existe, et compte tenu de l'ouverture..., le geste par lequel on croirait l'avoir trouvée ne serait pas seulement mystifié, il la perdrait, il la détruirait sur-le-champ. Une telle communauté est toujours à venir, elle a un rapport essentiel à la singularité de l'événement, à ce qui vient mais (donc) "n'est pas arrivée" ». ⁴⁷² L'identité d'une telle communauté consiste à s'ouvrir, sans être capable de se rassembler, à l'autre qui n'est pas *son autre*, c'est-à-dire sans intention de le « coloniser ».

Tout cela conduit à l'affirmation de la « démocratie », non celle dont nous sommes actuellement prisonniers, mais celle qui est à venir. Cette démocratie n'apparaîtra jamais et il serait même très injuste d'annoncer qu'elle est arrivée, ce qui serait une sorte d'erreur du triomphalisme du nouvel ordre du monde. Elle exige une hospitalité à l'autre inconnu, sur l'autre rivage que nous ne pouvons pas atteindre. Elle est une affirmation poreuse, perméable, ouverte à l'autre, à l'avenir imprévisible et à la promesse de l'imprévisible. La communauté à-venir conserve un certain sens communautaire, tout en accueillant l'étranger dans la mesure où elle garde son identité, comme le fait le maître de maison lorsqu'il accueille l'autre. Une communauté doit préserver son identité, même si elle invite l'étranger à s'y comporter comme chez

⁴⁷² Jacques DERRIDA, *Points de suspension : Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 362.

lui. Si une communauté est trop accueillante, elle perd son identité, et si elle insiste trop sur son identité, elle devient hostile aux autres. « Il y a sans doute ce désir irréprouvable qu'une "communauté" se forme mais aussi qu'elle sache sa limite – et que sa limite est son *ouverture* : une fois qu'elle croit avoir compris, recueilli, interprété, *gardé* le texte, alors quelque chose de celui-ci, quelque chose en lui de tout *autre* lui échappe ou lui résiste, qui appelle une autre communauté, qui ne se laisse jamais totalement intérioriser dans la mémoire d'une communauté présente. »⁴⁷³

Cette antinomie d'une communauté qui s'interdit de se replier sur une unité est l'impossible, une certaine expérience de la possibilité de l'impossible la paralyse, expérience par laquelle cependant doivent passer la communauté et l'hospitalité. La communauté à-venir exige la générosité, le don d'une « communauté sans rassemblement », dont l'identité se diffère d'elle-même. Derrida ne rejette pas l'idée d'identité culturelle, mais il veut qu'une telle identité soit intérieurement différenciée de sorte qu'on ne soit pas identique à soi-même et que le concept de « nous » soit déstabilisé. « Expérience de deuil et de promesse qui institue la communauté mais aussi lui interdit de se rassembler, garde en elle la réserve d'une autre communauté qui signera, autrement, de tout autres contrats. »⁴⁷⁴ Il faut promouvoir une culture dont l'identité résulte d'une différence avec l'*ipséité*, ce qui est déjà impliqué dans la lecture « déconstructive » elle-même, où un texte demeure toujours ouvert à quelque chose qu'il ne peut jamais inscrire, s'approprier et identifier. Pour Derrida, l'identité est réellement constituée par cette altérité qui est toujours réprimée même si elle continue à exercer sa force, car l'identité vient toujours de l'autre. L'identité ne se révèle pas, mais s'établit par la différence entre ce qui est intérieur et ce qui est dehors, ce qui appartient à l'intérieur et ce qui ne lui appartient pas. Bien qu'elle doive être établie, l'identité n'est jamais neutre et l'ouverture à l'étranger est toujours une sorte de folie.

La pensée la plus profonde de Derrida se détermine comme une éthique de l'altérité, de l'accueil de l'autre, une éthique de l'hospitalité, du don, du pardon et de la

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 366 (souligné par l'auteur).

⁴⁷⁴ *Ibidem.*

démocratie à-venir. Elle l'est dans la mesure où elle est aussi une éthique de l'événement. Un événement, explique-t-il, ne s'intègre jamais dans un horizon d'attente, je ne peux pas le voir venir. Un événement n'arrive jamais à l'horizontal, il ne se profile pas à l'horizon d'où on pourrait le prévoir ; un événement nous tombe dessus, il vient d'en haut, à la verticale, il est une surprise absolue : « L'événement, comme l'arrivant, c'est ce qui verticalement me tombe dessus, sans que je puisse le voir venir : l'événement ne peut m'apparaître avant d'arriver que comme impossible ».⁴⁷⁵

L'im-possible, c'est la survenue de l'événement. Nous l'avons vu, la responsabilité brise l'horizon de la subjectivité, de son pouvoir, et sort en l'excédant de l'horizon d'anticipation que déploient les conditions de possibilité de la subjectivité. La responsabilité désigne au contraire l'ouverture sur l'incalculable et l'altérité infinie. C'est parce que Derrida conçoit la responsabilité comme hétérogène à l'horizon de calculabilité du sujet, qu'il la pense im-possible. Derrida écrit « im-possible » pour les raisons qui apparaissent clairement. Il ne s'agit pas de ce qui ne peut pas être, mais de ce qui arrive en dehors des conditions de possibilité du sujet égologique, en dehors des horizons d'anticipations offerts par le sujet, hors des horizons transcendants de calculabilité : im-possible. On peut calculer jusqu'à un certain point, mais l'incalculable "arrive", dit Derrida.⁴⁷⁶ L'impossible ne sera donc pas le nul et le non avénu, mais ce qui arrive en dehors des conditions de possibilités anticipantes, Derrida parlant ainsi de « la valeur d'im-possibilité imprévisible », qu'il associe à celle de « *singularité incalculable et exceptionnelle* ».⁴⁷⁷

Pour conclure ce chapitre, nous devons souligner que les apories dont parle Derrida ne trouvent pas de solutions dans la philosophie politique. Derrida ne s'inscrit pas dans cette tradition, bien qu'il évoque nos responsabilités d'engagement en abordant les thèmes de justice, d'hospitalité, de don, etc. D'où notre question principale posée au tout début de notre thèse : si nous pouvons encore parler de

⁴⁷⁵ Jacques DERRIDA, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L' Harmattan, 2001, p. 97.

⁴⁷⁶ Voir Jacques DERRIDA, *I have a Taste for the Secret*, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 61.

⁴⁷⁷ Jacques DERRIDA, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 203 (souligné par l'auteur).

fondement, quel est le fondement de cet engagement ? Avant d'aller au bout de ce raisonnement, nous allons aborder, dans les chapitres suivants, la pensée mystique de Tirumular, philosophe indien du VI^{ème} siècle de notre ère.

Chapitre 5

A la recherche de la transcendance

Après ce parcours derridien, nous allons aborder un philosophe indien du VI^{ème} siècle, Tirumular. Notre propos est d'entrer dans la pensée d'un mystique en étudiant son enseignement touchant la réalité telle qu'elle se présente dans l'expérience mystique, laquelle est inévitablement liée à la compréhension du mystère du soi. Dans ce chapitre, nous étudierons la compréhension du soi chez Tirumular et son principe de non-dualité qui réfute d'autres courants de pensée philosophiques, et qui, plus tard, donna lieu à l'école philosophique appelée *advaita siddhānta* basée sur les āgamas.⁴⁷⁸ Nous montrerons également comment sa conception du soi est essentiellement une ouverture à la transcendance, passant par une expérience personnelle.

Ce chapitre comporte cinq sections : 1. le refus de la dualité du *sāṅkhya*, 2. la réalité comme triade : *pati, paśu, pāśa*, 3. le *darśana* : l'expérience de la transcendance, 4. le *liṅga-yoni* : la transcendance androgyne et 5. le corps : temple de la transcendance. Les deux premières sont assez techniques mais indispensables à la compréhension, dans la philosophie de Tirumular, de sa pensée au sujet de la transcendance, qui constitue le support de son cheminement intellectuel vers un engagement social. Les autres sections sont consacrées à un approfondissement de sa pensée sur la transcendance. Nous tenterons de relier sa philosophie à la pensée occidentale, notamment derridienne.

I. Le refus de la dualité du *sāṅkhya*

Les discussions métaphysiques auxquelles se livraient les philosophes indiens de l'Antiquité furent si florissantes qu'elles engendrèrent une abondante littérature philosophique. Les débats tournaient autour de la question fondamentale : la réalité est-elle une ?, question pour laquelle se passionnaient aussi les Grecs. Cette

⁴⁷⁸ Nom qu'on donne à certaines saintes écritures qui appartiennent à l'une ou l'autre école du *shivaisme*, du *vishnouïsme* et du *śāṅkta*, et qui font, avec les *Vedas*, les *śrutis* de ces écoles. Voir Vishvanath DRABU, *Sivagamas*, New Delhi, Indus Publishing Company, 1990.

interrogation se trouve déjà dans la littérature védique. Plus tard, deux des six écoles philosophiques classiques (les *darśanas*) de l'Inde, le *sāṅkhya* et l'*uttara-mīmāṃsā* également connu sous le nom de *vedānta*, se sont opposées sur ce point : la première affirme la dualité, la seconde, l'unicité. Les traditions religieuses hindoues postérieures, en particulier les deux traditions encore vivantes et dominantes – le *vishnouisme* et le *shivaisme* –, ont poursuivi ce débat. Du point de vue philosophique, le *vishnouisme* est généralement connu comme *vedānta*, bien que ce dernier soit plus large, alors que le *shivaisme* est connu comme *siddhānta*.

Ce débat contradictoire existait déjà dans la tradition *shivāite* dès avant Tirumular, bien que les écoles du *siddhānta* n'aient pas été présentes philosophiquement avant lui. On pense généralement que Tirumular a vécu au VI^{ème} siècle de notre ère ; il précéderait donc chronologiquement Śankara. Tous deux habitaient l'Inde du sud où ils répandaient la doctrine de l'*advaita*, la non-dualité, dans deux traditions différentes : le *siddhānta* et le *vedānta*. La prépondérance de Tirumular sur les philosophes postérieurs dans la tradition du *siddhānta* est évidente. Kalaipulavar K. Navaratnam dit que « Tirumular peut être considéré comme le père du *shivaisme* en Inde du Sud ». ⁴⁷⁹ A.V. Subramania Aiyar affirme que « Tirumular est perçu comme le premier *guru* dans le pays tamoul, et Tayumanavar, qui le nomme *Thavarāja yogin* (*yogin* par excellence), a hérité de lui son propre chemin spirituel ». ⁴⁸⁰

L'affirmation de l'existence de réalités multiples dans certains courants du *shivaisme* est influencée par la philosophie dualiste du *sāṅkhya*. ⁴⁸¹ Cependant, si le *sāṅkhya* est « athée » et ne donne aucune place à la divinité éternelle, ces courants tiennent Śiva comme troisième entité avec le *puruṣa* et la *prakṛti*. Nous allons bientôt aborder ces concepts du *sāṅkhya*. Certes, nous n'avons aucune littérature témoignant de ces courants de pensée pluralistes dans le *shivaisme* avant Tirumular, alors qu'une

⁴⁷⁹ Kalaipulavar K. NAVARATNAM, *Studies in Hinduism*, Jaffna, Sri Lanka Maheswary Navaratnam, 1963, p. 166 (la traduction est de nous).

⁴⁸⁰ A. V. Subramania AIYAR, *The Poetry and the Philosophy of the Tamil Siddhars: An Essay in Criticism*, Chidambaram, Manivacagar Nulagam, 1957. p. 2-3 (la traduction est de nous).

⁴⁸¹ K. P. BAHADUR, *The Wisdom of Sāṅkhya*, New Delhi, Sterling Publishers, 1998.

prolifération de cette littérature existe à partir du XIV^{ème} siècle, commençant avec Meykandar dans son *Shastras*, mais ces courants de pensée existaient déjà au temps de Tirumular. En effet, Tirumular ne se serait pas engagé aussi vivement pour réfuter la pensée de multiplicité si ces courants n'avaient pas existé à son époque. Il est probable que, plus tard, quand les philosophes *shivaites* ont défini le canon des saintes écritures, ils éliminèrent les textes qui attestaient l'existence d'une pensée pluraliste des réalités. Ainsi les arguments des pluralistes réfutés par Tirumular ne sont pas connus par les écrits des pluralistes eux-mêmes, mais à travers les réfutations de ce dernier. Cela n'est pas vrai uniquement de Tirumular, mais également de Śankara : dans son *Brahma sūtra bhāṣya*, en réfutant les arguments philosophiques de ses adversaires, il nous les fait connaître. Quoi qu'il en soit, il est clair que la réfutation de Tirumular vise la philosophie dualiste du *sāṅkhya*, bien qu'il ne le dise jamais explicitement.

Avant d'aborder la philosophie de Tirumular conduisant à la transcendance, situons-la brièvement dans l'ensemble des courants de la philosophie indienne de cette époque. Le courant majeur et le plus répandu est l'école philosophique appelée *sāṅkhya*. En s'y confrontant, Tirumular s'inspire de sa pensée philosophique, tout en la dépassant ; il développe sa propre pensée philosophique, toujours dans le but de s'ouvrir à la transcendance. Nous devons préciser ici que si la philosophie indienne est, en général, une recherche de la transcendance, le point de départ et le chemin parcouru, ainsi que les postulats philosophiques diffèrent. Une esquisse du *sāṅkhya* aidera à comprendre comment Tirumular, s'inspirant de ce courant philosophique, le critique – bien que sa critique ne soit pas toujours évidente – et parvient à une nouvelle pensée.

1. Parcours de la philosophie du *sāṅkhya*

Le *sāṅkhya*⁴⁸² est une école philosophique adhérant au principe affirmant l'existence de deux types de réalité métaphysique : le *puruṣa* et la *prakṛti*. Sa finalité est

⁴⁸² *Sāṅkhya* signifiant « nombre », ce système devrait traiter le dénombrement des principes cosmologiques. Ce mot pourrait aussi avoir deux racines : *sam* et *khyā*, *sam* voulant dire « vrai » et *khyā*

la libération de trois types de souffrance : la souffrance physique (*ādhibautika*), la souffrance psychique (*adhyādmika*) et la souffrance spirituelle (*ādhidhaivika*). Notons qu'il s'agit ici d'un degré de hiérarchie dans la souffrance et non de distinction comme nous pouvons l'entendre dans les traductions littérales.

Regardons de plus près la nature de ces deux types de réalité. Tout d'abord la *prakṛti*, réalité matérielle. Composée de trois *guṇas*⁴⁸³ toujours en mouvement – la sérénité (*sattva*), le bouillonnement (*rajas*), et l'inaptitude (*tamas*) – elle est la cause première de l'évolution. En tant que cause première (*avyākta-prakṛti*), elle est une et éternelle, tandis que ses « rejets » sont plusieurs et non éternels. Elle est aussi active et inconsciente. Quant au *puruṣa*, il est pure conscience, c'est-à-dire qu'il a la connaissance parfaite et non réflexive. Il est simple, inactif, immuable et éternel, nullement la cause de l'évolution. Tandis que l'*avyākta-prakṛti* (primordiale) est une, il existe plusieurs *puruṣas*, réalités non matérielles. L'existence de *puruṣa* est évidente en soi, mais pour l'existence de *prakṛti*, au moins trois arguments sont possibles : la nécessité d'une cause matérielle indépendante, la nécessité d'une cause première et la nécessité d'une substance dans laquelle peuvent résider les trois *guṇas*.

C'est de la proximité du *puruṣa* avec la *prakṛti* que résulte le mouvement des trois *guṇas* menant à l'évolution : les *puruṣas* « exercent sans agir réellement une sorte d'influence, et la *prakṛti* primordiale va s'élancer en cascades placées à différents niveaux et former ainsi le monde. Tout ce qui existe en ce monde, même le mental, sera donc le résultat de l'union, à des degrés divers, des *guṇas* ou substances incomplètes qui forment la *prakṛti* ». ⁴⁸⁴ Cela ne veut pas dire que les trois *guṇas* se mettent en

« savoir ». Ce système demanderait donc d'enseigner le vrai savoir. Cette seconde signification est la plus vraisemblable.

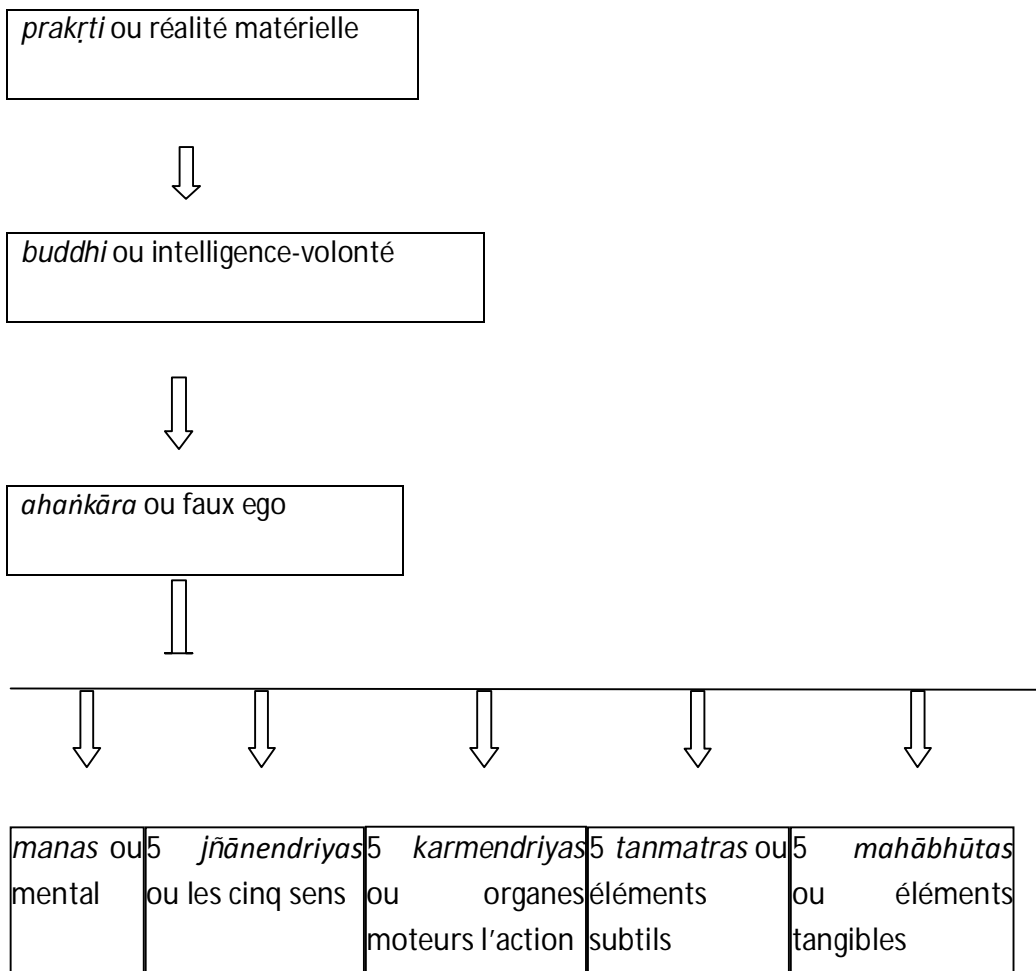
⁴⁸³ La traduction du mot « *guṇa* » est difficile à cause de l'ambiguïté de ce terme. Ce mot est souvent traduit par qualité, mais cette traduction est maladroite, car si la qualité dans la philosophie scolastique est accident et non substance, dans le *sāṅkhya*, le *guṇa* n'est pas accident ; les trois *guṇas* ensemble font la substance qui est la *prakṛti*. D'où les trois traductions de ce mot par Gathier : éléments, substances incomplètes et qualités. Voir Emile GATHIER, *La pensée hindoue*, Paris, Seuil, 1995, p. 81-82. Pour éviter toute confusion, nous garderons le mot *guṇa*.

⁴⁸⁴ Emile GATHIER, *La pensée hindoue*, Paris, Seuil, 1995, p. 82.

mouvement à un moment donné : ils sont toujours en mouvement, la *prakṛti* étant active. Mais ce mouvement équilibré devient déséquilibré à cause de la proximité du *puruṣa*, à l'image du tir à la corde. Pendant l'évolution, le sort de chaque *puruṣa* est déterminé par trois facteurs : les vestiges des actions passées (*samskāra*), les vestiges des mauvaises actions (*vāsana*) et le résultat des actions (*karma*).

2. L'évolution selon *sāṅkhya*

Le *sāṅkhya* parle de deux types d'évolution : primaire et secondaire. Le tableau ci-dessous donne une vue d'ensemble de l'évolution primaire : subjective et objective.



Au cours de l'évolution subjective qui va du plus pur au plus impur ou plus matériel, apparaissent successivement l'intelligence-volonté (*buddhi*) le faux ego

(*ahankāra*) et le mental (*manas*). L'intelligence-volonté est spécifique à chaque *puruṣa* ignorant et responsable de toute expérience et décision. La sérénité (*sattva*) y est prédominante. Le faux ego (*ahankāra*) est inconscient et est la demeure des vestiges des actions passées (*samskāra*), des vestiges des mauvaises actions (*vāsana*) et du résultat des actions (*karma*). Le mental (*manas*) est responsable de la connaissance et de la distinction des objets ; il surveille les organes externes. La fonction commune de ces trois rejetons – *buddhi*, *ahankāra* et *manas* – est la régulation de cinq souffles (*prāṇas*) : *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna*. Chacun des trois a par ailleurs sa propre fonction, à savoir que le mental regroupe les impressions, le faux ego porte un jugement de valeur et l'intelligence-volonté connaît l'objet à la lumière du *puruṣa*, comme le reflet de la lumière par un miroir. « Bien que les trois forment le sens interne, l'organe de la connaissance interne, ils appartiennent à la nature, à la matière. »⁴⁸⁵

Ensuite viennent les dix organes externes. Ce sont les cinq sens (*jñānendriyas*) : ouïe, odorat, vue, goût et toucher qui ont encore une grande quantité de *sattva* et les cinq organes moteurs (*karmendriyas*) : bouche, mains, pieds, rectum et parties génitales dans lesquels le *rajas* est prédominant.

L'évolution objective comprend cinq éléments subtils (*tanmatras*) et cinq éléments tangibles (*mahābhūtas*), les premiers étant rudimentaires par rapport à ces derniers. Les cinq éléments subtils son, odeur, couleur, gustation et sensation correspondent respectivement aux cinq sens que sont l'ouïe, l'odorat, la vue, le goût et le toucher. Les cinq éléments tangibles sont l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre ; l'éther ne peut être perçu que par les *yogins*.

Quant à l'évolution secondaire, elle comprend trois catégories : céleste où le *sattva* est prédominant, humaine avec la prédominance du *rajas*, et enfin la vie terrestre dominée par le *tamas*. Il nous faut ici parler brièvement de deux types de chair, le *sthūla-śarīra* (charnelle) qui sera détruit à la mort et le *sūkṣma-śarīra* (non charnelle) qui est la demeure du *samskāra*, du *vāsana* et du *karma*, appelé à renaître.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

Précisons les deux significations de ce dernier mot : les actions et le résultat des actions. Le *karma* est de trois types : actions et résultat des actions accumulées (*prārabhda-karma*), actions et résultat des actions présentes (*sañcita-karma*), et accumulation en cours des actions et du résultat des actions (*sanciyamana-karma*, aussi connu sous le nom de *āgāmya-karma*).

Enfin, le *sāṅkhya* adhère à deux modes de libération : la libération au cours de la vie empirique (*jīvan-mukti*) et la libération après cette vie (*videha-mukti*). En réalité, ce n'est pas le *puruṣa*, mais son *sūkṣma-śarīra* qui renaîtra, s'il ne parvient pas à la libération. C'est pour cela qu'à vrai dire, il n'y ni réincarnation, ni libération. Le but du *sāṅkhya* d'enseigner le chemin de transcendance est alors remis en question.

3. La critique du sāṅkhya par Tirumular

Pour réfuter la dualité du *sāṅkhya*, Tirumular évoque sous forme d'un poème⁴⁸⁶ l'histoire de Śiva détruisant les trois citadelles des démons (*asūra*) :

« Le Seigneur le plus élevé portant les Ganges
Détruit les trois citadelles, ainsi disent les ignorants
Ce sont les trois impuretés qu'il a brûlées
Sachez cette vérité. » (343/147)⁴⁸⁷

Voici cette histoire.⁴⁸⁸ Un démon nommé Tāraka avait été tué par les dieux. Ses trois fils voulaient le venger. Ils pratiquaient l'austérité (*tapas*)⁴⁸⁹ et bénéficiaient de

⁴⁸⁶ La traduction française de quatrains de Tirumular cités dans cet essai est de nous.

⁴⁸⁷ Cette numérotation se réfère aux quatrains de Tirumular dans son ouvrage *Tirumantiram*. Le premier correspond à la traduction anglaise, le second, à l'édition en tamoul que nous retrouverons tout au long de cet exposé. Cf. TIRUMULAR, *Tirumantiram : A Classic of Yoga and Tantra* (3 vols.), M. GOVINDAN (éd.), Quebec, Babaji's Kriya Yoga and Publications, 1993 ; TIRUMULAR, *Tirumantiram* (3 vols.), 2^{ème} édition, Suba ANNAMALAI (éd.), Chennai, India-p-panpadu araychi niruvanam, 2002.

⁴⁸⁸ Cette histoire se trouve aussi dans le *Taittirīya-saṃhitā* du *Yajur-veda* et sera plus tard incorporée dans l'épopée *Mahābhārata* qui en contient deux versions : une courte (7.173.52-58) et une plus longue (8.24.1-24). Les auteurs de *Mahābhārata* l'y intègrent artificiellement pendant que les *gauravas* et les *pāṇḍavas* préparent une bataille. Ces derniers ont le meilleur combattant, Arjuna, dont l'aurige est Kṛṣṇa. Karna, le demi-frère des *pāṇḍavas*, s'est mis du côté des *gauravas*, car il n'a jamais pardonné à sa mère

deux faveurs des dieux. Ils construisirent trois citadelles flottant dans l'air. La première faveur était qu'elles ne pouvaient être détruites que d'un seul tir de flèche. La seconde faveur était un étang capable de rendre la vie au fils qui viendrait à mourir et qu'on y plongerait. Devenus puissants à cause de ces deux faveurs, ils harcelèrent les dieux. Ces derniers s'en plainquirent à Brahmā qui se sentit désarmé. Les dieux cherchèrent donc l'aide de Śiva qui demanda un char dont l'aurige serait Brahmā. Or, une fois en mille ans, les trois citadelles s'alignent. Saisissant cette opportunité, Śiva tira une flèche et les détruisit.

Cette histoire peut avoir une origine politique. Les trois citadelles représentent les trois âges de la culture humaine : l'âge de fer, l'âge de bronze et l'âge de l'argent, tous trois détruits par l'âge moderne. Cette explication nous semble suspecte, car ces trois âges sont successifs dans l'histoire de l'humanité et ne peuvent donc exister ensemble. Selon certains autres chercheurs, il est probable que cette histoire se fonde sur une autre qui se trouve dans le *R̥g-veda* : la destruction par Indra du démon Vrtra qui enraie la pluie. Ce type d'histoire est fondamentalement lié à la sotériologie et en remplaçant Indra, Śiva montre qu'il est devenu plus populaire que lui dans l'esprit religieux des hindous. Ce n'est pas Rudra⁴⁹⁰ ou Śiva qui était le compagnon d'Indra dans le *R̥g-veda*, mais Viṣṇu ; peu à peu celui-ci devint si important que, dans l'épopée

de l'avoir abandonné. Il demande à Shalia d'être son aurige. C'est dans ce contexte qu'est racontée l'histoire de Śiva détruisant les trois citadelles.

⁴⁸⁹ Le *tapas* est une austérité pratiquée pour se concilier les faveurs des dieux.

⁴⁹⁰ Śiva est aussi connu sous le nom de Rudra dans la littérature védique pour désigner son aspect effrayant. Le peuple védique, dans ses célébrations rituelles, met toujours Rudra à l'écart et lui offre un sacrifice pour l'apaiser afin qu'il ne déränge pas les cérémonies rituelles. Même s'il est vrai que le peuple védique se débarrasse de Rudra avant les célébrations rituelles, le *R̥g-veda* le décrit comme ayant de belles lèvres, un beau ventre et étant facile à séduire. Dans le vers suivant (*R̥g-veda* 2.33.5), le dévot lui adresse cette prière : « que je puisse me reposer sur tes genoux, comme un voyageur se repose à l'ombre ; que je puisse m'approcher de toi comme je m'approche de mon père ». Śiva a un double caractère : effrayant et bienveillant, car comme le dit Otto, toute expérience religieuse est ambivalente. Nous y trouvons toujours une double dimension : fascinante et ignoble. Ceci est souvent expliqué par la sociologie des religions. Jadis, quand les tribus se battaient entre elles, elles croyaient que leur dieu combattait avec elles contre le dieu de leurs ennemis. Rudra était au départ un dieu étranger au peuple védique ; il était probablement le dieu d'un peuple civilisé qui vivait à Mohenjo-Daro, dans la vallée de l'Indus.

Mahābhārata, Kṛṣṇa l'acteur principal est l'*avatāra* de Viṣṇu et Arjuna, l'*avatāra* d'Indra. Si l'on peut parler d'un remplacement, c'est plutôt celui d'Indra par Viṣṇu et non par Śiva. Cette hypothèse est donc exclue.

Cette histoire est sans doute une interprétation de l'expérience profonde de la nature. *Tāraka*, dans l'astronomie indienne, est le nom d'une étoile. Une chercheuse en philosophie indienne pense que l'année bissextile existe à cause de l'étoile Sirius qui est proche d'une constellation de trois étoiles appelée Poisson. Le fait que les trois fils de *Tāraka* pratiquaient le *tapas* évoque l'idée de chaleur qu'il produit. L'expérience de la nature est que la luminosité de Sirius anéantit celle du Poisson et donne naissance à l'année bissextile. Ce que fait Sirius est de maintenir l'ordre et l'harmonie dans l'univers (*ṛta*). Ce *ṛta* est toujours bien maintenu par le soleil levant et couchant. Or, Rudra est associé au soleil, déjà dans le *Rg-veda* : rouge, il a de longs cheveux évoquant les rayons du soleil et des ornements d'or symbolisant sa luminosité. Cette association entre Rudra et le soleil a aussi contribué à une présentation tardive de Śiva comme danseur (*Naṭarāja*) dans un cercle de feu,⁴⁹¹ le cercle parfait étant un symbole du soleil. En s'inspirant de l'expérience de la nature qui possède l'harmonie, les auteurs du *Yajur-veda-saṃhita* postulaient le besoin d'un *ṛta* dans la société. D'où le lien indissociable entre le *ṛta* : ordre et harmonie dans l'univers et le *dharma* : ordre et harmonie dans la société.

Quelle est la pensée qui sous-tend cette histoire ? Nous avons mentionné plus haut que le *sāṅkhya* parle de deux types de réalité : le *puruṣa*, inactif et la *prakṛti*, active, correspondante à trois *guṇas* toujours en mouvement. Tout déséquilibre dans le mouvement entre les trois *guṇas* entraîne l'évolution et donc la dispersion.

Les trois citadelles flottantes sont une image des trois *guṇas* déséquilibrés d'où résulte la dispersion. Or, selon la philosophie de l'*advaita*, la réalité est non duale et toute dispersion n'est qu'illusoire. Les *shivaites* admettent ce principe de non-dualité et

⁴⁹¹ Voir David SMITH, *The Dance of Śiva : Religion, Art and Poetry in South India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

atteindre le salut consiste à détruire l'ignorance, laquelle incline à penser que la multiplicité de la dispersion est réelle.

Cette multiplicité, qui n'est qu'apparente, est symbolisée par le « *trīśūla* » porté par Śiva, un trident dont les dents dirigées vers le haut se rassemblent en un manche unique qui en est le fondement.

En détruisant les trois citadelles flottantes, Śiva, à vrai dire, détruit l'ignorance elle-même. On veut aussi montrer que la philosophie de l'*advaita* se situe au-dessus de la philosophie du *sāṅkhya*.

Śiva détruit l'ignorance et, en même temps, le fondement dual de la philosophie du *sāṅkhya*. Ce qui explique pourquoi Śiva est représenté en *yogin*, et aussi en chasseur, tous deux devant se concentrer sur un point unique, symbole de rassemblement qui exclut la dispersion.

Historiquement, le peuple védique a rencontré le culte de Śiva, religion monothéiste basée sur le principe de non-dualité, et l'a peu à peu absorbée. Venu d'ailleurs, Śiva devint le dieu principal, reléguant les autres dieux védiques à un rang secondaire. Nous trouvons cette indication dans l'histoire elle-même à trois niveaux. Tout d'abord les rituels védiques s'avèrent impuissants à détruire les trois citadelles. Ensuite Brahmā, qui se sent désarmé, cherche l'aide de Śiva. Finalement, le nom *purandāra* (celui qui détruit les citadelles), employé une seule fois dans l'épopée *Mahābhārata*, lui est attribué, alors qu'il appartenait originellement à Indra dans la tradition védique. Śiva supplante donc tous les dieux védiques. C'est justement dans cette histoire que Śiva reçoit le nom de *Paśupati*, littéralement « Seigneur des vivants », idiome qui aura une signification philosophique dans la tradition du *śaiva siddhānta*. Nous y reviendrons plus tard.

II. La réalité comme triade : *pati*, *paśu* et *pāśa*

Contrairement au bouddhisme, selon lequel rien n'est permanent, ainsi qu'au *māyāvada advaita* de Śankara, Tirumular affirme que la triade – le *pati*, le *paśu* et le

pāśa – est éternelle. *Pati* signifie littéralement le maître ou le seigneur ; *paśu*, le bétail entravé faisant référence à l'être humain, plus précisément à l'âme individuelle (*jīvātman*) sous l'emprise du monde empirique ; *pāśa*, la corde ou la chaîne qui sert à enchaîner l'homme à la réalité empirique. Le *pāśa*, que Tirumular nomme *mala* (impureté), est triple : *āṇava*, *māyā* et *karma* (égoïsme, illusion, action).

1. Les trois impuretés

Parmi ces trois impuretés, l'*āṇava* est le plus négatif, étant l'ignorance de l'« individuation » (*pauruṣa-avidyā*). Au niveau microcosmique, il est l'impureté qui permet à l'homme de se différencier de la seule réalité et de croire qu'il a une existence séparée des autres. Au niveau macrocosmique, il est l'obscurité sans forme, semblable au chaos, dont parle le livre de la Genèse, et dans lequel toute âme est enveloppée. L'âme individuelle est donc perdue dans l'obscurité de l'*āṇava* et pour la libérer de cette situation pénible, le *pati*, dans sa compassion infinie, lui donne corps et sens, par l'intermédiaire desquels elle peut accéder à la transcendance. Grâce au *māyā* elle se revêt d'un corps. Elle agit grâce aux organes et aux sens, et ses actions produisent les résultats désignés par le *karma*. De cette manière, elle devient capable de parvenir graduellement à la lumière. Pourtant, la véritable nature transcendantale de l'âme individuelle lui reste cachée par le *māyā* et le *karma*, tous deux lui faisant croire à un monde objectif, ayant une existence totalement séparée d'elle. C'est pourquoi le *māyā* et le *karma* sont aussi considérés comme des impuretés, mais différemment de l'*āṇava* : ces deux impuretés sont données volontairement pour aider l'âme individuelle à se libérer de l'*āṇava*, et ainsi les deux représentent un acte gracieux du *pati*.

Le *māyā*, dont parle Tirumular, n'est pas le même que celui de Śankara. Ce philosophe est le principal promoteur de la philosophie de l'*advaita vedānta*.⁴⁹² S'il n'est pas le fondateur de cette école, il en fut le principal acteur, rejetant la philosophie

⁴⁹² *Advaita* signifie littéralement « non deux » et est parfois maladroitement traduit par monisme. Son principe fondamental affirme l'indivisibilité du Soi (*Atman*) et du Tout (*Brahman*). Son origine se trouve dans le *R̥g-veda* : « *ekam sat vipra bahu vandanti* », ce qui veut dire « la vérité est une, bien que les sages la voient sous de multiples formes ». Ses principaux textes sont les upaniṣads et leurs interprétations appelées *Brahma-sūtras* ou encore *Vedānta-sūtras*.

bouddhiste hors des frontières et favorisant un retour à l'hindouisme sur sa terre natale.⁴⁹³ Pour lui, le *māyā*, le plus grand obstacle, maintient l'âme individuelle (*jīvātman*) dans l'ignorance (*avidyā*) en l'empêchant de parvenir à la vérité, à savoir que *Brahman* est la seule réalité.

Mais pour Tirumular, ce n'est pas le *māyā* qui est le plus grand obstacle, mais l'*āṇava* qui abandonne le *jīvātman* dans l'obscurité. Le *māyā*, même s'il est constitutif du lien au monde empirique, et donc doit être surmonté pour que le *jīvātman* soit libéré, a aussi une dimension positive. Il est une aide donnée par le divin lui-même et par lequel le *jīvātman* peut se dégager de l'*āṇava* qui l'enveloppe dans l'obscurité, à l'image d'une lampe qui illumine les ténèbres de la nuit avant le lever du soleil. Il existe encore d'autres différences entre le *vedānta* de Śankara et le *siddhānta* de Tirumular ; certaines d'entre elles sont dues à des malentendus, ainsi qu'aux perspectives différentes qu'ils adoptent. Tandis que le point de départ de Śankara est bien *Brahman*, la seule réalité, pour Tirumular, c'est le *jīvātman*. Aucune de ces deux approches n'est entièrement correcte, ni entièrement fausse, car dans toute approche de la transcendance, la vérité ne peut être que limitée.

Pour Śankara, il n'existe qu'un seul *jīvātman* qui est *Brahman* lui-même. Tout le reste, y compris l'homme, n'est qu'illusion (*māyā*). Tirumular, par contre, affirme qu'il n'y a qu'un seul *ātman* suprême qui est le *paramātman*, mais que les nombreux *jīvātman*s sont aussi des entités existant réellement. Tous deux veulent affirmer l'expérience de la non-dualité (*advaita*), mais ils se distinguent radicalement dans leurs approches.

2. L'advaita de Śankara

Selon Śankara, il existe trois niveaux de vérité. Le niveau transcendantal ou *paramārthika*, dans lequel *Brahman* est la seule réalité et rien d'autre. Le niveau pragmatique ou *vyāvahārika*, dans lequel le *jīvātman* prétend donc être réel. Le niveau

⁴⁹³ Certains philosophes, après Śankara, l'ont accusé d'être *pracchana bauddha* (bouddhiste déguisé), du fait de la similitude entre sa pensée et celle de l'école *madhyāmika* du bouddhisme tardif.

apparent ou *pratibhāṣika*, dans lequel le monde matériel se prétend réel comme l'illusion d'un serpent qui est en fait une corde, ou celle d'un rêve. *Brahman*, à vrai dire, est *nirguṇa*, c'est-à-dire sans attribut. Le mot *nirguṇa* apparaît pour la première fois dans le *Śvetāśvara-upaniṣad* qui parle du *puruṣa* et de la *prakṛti* et sur lequel le *sāṅkhya* fonde sa métaphysique de dualité. Cet *upaniṣad* dit déjà que la *prakṛti* est composée de trois *guṇas* : le *sattva*, le *rajas* et le *tamas* tandis que le *puruṣa* est conscience pure et *nirguṇa*,⁴⁹⁴ c'est-à-dire sans *guṇa*.

Si *Brahman* est *nirguṇa* au niveau transcendantal, Il est perçu par le *jīvātman* comme *saguṇa*, c'est-à-dire avec ses attributs au niveau pragmatique, sous l'influence du *māyā*⁴⁹⁵ qui le maintient dans l'état d'*avidyā* ou ignorance. De ce point de vue, *Brahman* peut être considéré comme un Dieu créateur en possession de qualités telles que l'omniscience et l'omnipotence. Cela n'est vrai que dans la mesure où le *jīvātman*, aveuglé par l'ignorance, voit le monde créé comme réel. Śankara explique cette idée par analogie avec un magicien (*māyāvi*) qu'évoque le *Śvetāśvara-upaniṣad*. Le magicien n'est un jongleur que pour ceux qui se laissent tromper par son tour et qui croient voir les objets qu'il a escamotés. Mais pour les sages, il cesse d'être un jongleur. De même, ceux qui croient que le monde est réel, pensent *Brahman* comme créateur, mais pour les sages, ni le monde, ni son créateur ne sont réels. *Brahman* n'est pas créateur du monde dans son essence (*svarūpa-lakṣaṇa*), mais dans son accident (*taṭastha-lakṣaṇa*) ; autrement dit, il n'est pas créateur en soi. *Brahman* est donc en soi indescriptible. Spinoza dit que « toute détermination est une négation ». Le divin – la substance ultime – est indéterminé et ne peut être décrit par aucune qualité.

Nous pouvons, à l'instar des *Upaniṣads*, mieux parler de *Brahman* comme *Sat-Cit-Ānanda* : existence pure ou vérité infinie, conscience infinie et félicité suprême. Le

⁴⁹⁴ Le mot *nirguṇa* est souvent traduit dans les langues occidentales par 'impersonnel', mais cette traduction ne tient pas, car le même *Śvetāśvara-upaniṣad* affirme que le salut n'est pas possible sans la grâce que le divin accorde à ses dévots. Pourtant Śankara néglige l'importance de la dévotion et de la grâce pour rester dans la logique de l'ensemble de sa pensée philosophique.

⁴⁹⁵ Le *māyā*, n'étant ni complètement réel, ni complètement irréel, est indestructible, « temporaire » et se trouve détruit par la vraie connaissance de la non-dualité.

sat, l'existence pure, est le fondement de toute forme d'existence particulière des étants. Cette existence pure est la seule réalité et la seule vérité. Le *cit* est la conscience, elle-même différente de la connaissance des étants, cette dernière présupposant une distinction entre le sujet, le connaisseur et l'objet connu. *Brahman*, la conscience pure, est totalement présent à soi et il n'existe donc aucune distinction entre le sujet et l'objet. L'*ānanda*, la félicité suprême, est une conséquence logique de *Sat* et *Cit*, car la félicité signifie : être pleinement soi-même. Néanmoins, ces descriptions de *Brahman* ne le décrivent pas tel qu'il est, mais nous aident à éliminer l'idée qu'il soit irréalité, inconscience et non-félicité. Il est au-delà de toute différence, c'est-à-dire que nul ne lui est semblable (*sajātīya-bheda*), que nul ne lui est différent (*vijātīya-bheda*), et qu'il est Un et immuable (*svāgata-bheda*). La preuve de l'existence de *Brahman* ne se trouve que dans les saintes écritures (*śruti*), *Brahman* étant hors de la pensée et du raisonnement.

Le *jīvātman*, au niveau transcendantal, est en fait égal à *Brahman*. Il n'est jamais sous l'emprise du *karma*, mais, comme nous venons de le dire, sous l'influence du *māyā*, se reflétant sur l'ignorance (*avidyā*), il se croit un vivant ordinaire (*jīvā*) avec un corps et des sens. Il ne se prétend réel qu'au niveau transcendantal, alors qu'il est irréel à ce niveau où l'unique *Atman*, égal à *Brahman*, est réel. La voie de la libération n'est donc que celle de la sagesse (*jñāna-marga*), car c'est par la vraie connaissance de *Brahman*, qui seul peut détruire le *māyā*, que le *jīvātman* peut parvenir à la libération. Les deux autres voies de la libération – la voie de la dévotion (*bhakti-marga*) et la voie de la bienfaisance (*karma-marga*) peuvent aider le *jīvātman* à parvenir au *jñāna-marga*, mais pas directement à la libération. Aucune grâce divine n'aide donc la libération.

3. L'*advaita* de Tirumular

Tirumular, tout comme Śankara, admet la philosophie de l'*advaita*, mais il maintient que le *jīvātman* reste uni au *Paramātman*, pourtant différent de lui. Il explique cette relation entre le *jīvātman* et le *Paramātman* par plusieurs analogies : le beurre dans le lait, le feu consumant le bois, le parfum dans la fleur, la saveur dans le fruit, l'huile dans le grain de sésame, etc. Le divin (*pati*) seul est réel, car il est celui qui

est, la réalité (*Sat*). La nature même du monde empirique (*pāśa*) étant le changement, il est irréel, non existant (*aSat*). L'âme individuelle partage la nature des deux et est donc à la fois réelle et irréalité, existante et non existante (*SadaSat = Sat+aSat*).

L'âme individuelle est comme un diamant prenant la couleur de l'objet juxtaposé. Les deux entités juxtaposées sont Śiva et *mala* ; ce cristal de l'âme personnelle peut être coloré soit par Śiva, soit par le *mala* ou encore par les deux, qui définissent trois états (*avastha*) différents : pur (*śuddha*), impur (*kevala*), et pur-impur (*sakala*).

L'état normal de l'âme, avant qu'elle naisse dans un corps, est *kevala* avec l'*āṇava mala* (*sahaja-mala*, impureté innée) comme facteur d'influence. Quand l'âme acquiert un corps à cause du *karma*, elle est dans l'état de *sakala*, un état multicolore dans lequel les trois *malas* et Śiva sont les facteurs d'influence ; quand toutes les impuretés sont détruites, l'âme est dans l'état de *śuddha* où Śiva seul exerce son influence. Le *kevala-avastha* est l'état de l'âme plongée dans l'obscurité totale ; le *sakala-avastha*, c'est l'aurore pour l'âme ; le *śuddha-avastha* est l'illumination parfaite de l'âme grâce à Śiva. Puisque Śiva est la source de l'âme qui retourne vers Śiva lui-même, c'est *advaita* : unité et plus spécifiquement non-dualité. C'est un état « fusionnel » pour toutes les âmes en association avec Śiva. Śiva n'est pas une partie de cet ensemble ; il est plus pur et au-delà, si nous pouvons imaginer cet état. Śiva et les âmes libérées sont ensemble et forment une unité, mais Śiva a sa propre identité tandis que les âmes innombrables font une deuxième entité. Elles sont nombreuses et cependant non accablées dans cet état dominé par le poids de Śiva.

Avant que l'âme s'incarne dans un corps, elle était dans l'état de *kevala*, désincarnée, inactive et plongée dans l'*āṇava*. Elle était solitaire (*kevala*), avait un statut inférieur, aspirant à la félicité. Elle s'est assoupie sans désir (*icchā*), sans connaissance (*jñāna*) ni action (*kriya*). *Kevala* est un état de sommeil de l'âme, suspendue entre la destruction et la création de l'univers. Il en est ainsi parce qu'aucun monde n'existe à proprement parler. Le *māyā* et le *karma* existent dans un état

potentiel, mais ils sont inactifs. Dans l'état de *kevala*, l'âme ne peut pas voir la lumière de Śiva (*Śiva-jñāna*) voilée par l'*āṇava-mala* ; elle prend les qualités de l'*āṇava-mala* (obscurité de l'âme). Ainsi privée d'intelligence, l'âme s'incarne et entre dans l'état de *sakala*.

Dans l'état de *sakala*, Śiva et le *mala* coexistent dans l'âme. Les trois *malas* n'excluent pas la présence de Śiva et n'ont aucun effet sur lui. Śiva n'est pas affecté par l'*āṇava-mala* comme le soleil n'est pas affecté par les nuages. L'*āṇava-mala* ne voile pas Śiva mais seulement l'âme. L'âme peut être comparée à un hibou naturellement équipé d'une membrane nictitante en plus des paupières. Il se couvre les globes oculaires de cette membrane et empêche ainsi la lumière d'entrer dans ses yeux. De la même manière, l'*āṇava-mala* couvre l'âme, empêchant la lumière de la connaissance de l'atteindre. Il est à la poursuite des plaisirs éphémères du monde qui se terminent dans la douleur, la souffrance et la déception. Ces joies fragiles du monde ne conduisent pas au salut de l'âme.

L'âme, à la différence de Śiva, est sujette à des vicissitudes pour acquérir la connaissance et a donc besoin des organes (*indriyas*), des objets, et de la lumière de la connaissance, mais en même temps, elle abrite l'*āṇava-mala* qui empêche la diffusion de cette connaissance. L'âme et sa capacité d'acquérir la connaissance peuvent être comparées à l'œil ou au cristal. Śiva est le soleil. Tous les objets, y compris le cristal, disparaissent dans l'épaisseur de l'obscurité et l'œil ne peut percevoir aucun objet ; l'œil et le cristal ont besoin de la lumière du soleil pour voir et briller respectivement. Śiva fournit la lumière de la connaissance à l'âme pour reconnaître un objet et atteindre le salut. Dans l'état de *sakala*, une certaine lumière éclaire l'âme qui acquiert alors la connaissance spirituelle nécessaire pour fusionner avec Śiva dans l'état de *śuddha*. Cette connaissance, si faible soit-elle, est la connaissance de Śiva. On passe de l'ignorance totale dans le *kevala-avastha*, à une connaissance limitée dans le *sakala-avastha*, et à la connaissance parfaite dans le *śuddha-avastha*.

Le *sakala-avastha* est la vie dans le monde empirique : joie et tristesse, succès et échec, plaisir et douleur, connaissance et ignorance, santé et maladie, richesse et pauvreté, bonheur et malheur, etc. L'âme profite des éléments positifs et subit les négatifs au nom de la maturation et de la chute des impuretés. Comme nous l'avons dit plus haut, nous sommes tirés d'une main par les impuretés et de l'autre par Śiva-śakti. 1. Les passions du monde et l'attachement (*pāśa*) nous attirent et cette force centrifuge est le *pāśa-jñāna*,⁴⁹⁶ connaissance des impuretés, également connu sous le nom d'*iruḥ* ou obscurité. Toute connaissance venue du monde empirique n'est que *pāśa-jñāna* et n'a aucune valeur pour la libération. 2. Ainsi tirée par Śiva et le monde, l'âme est dans la confusion et cherche en elle-même la connaissance de soi ou de sa propre nature. C'est le *paśu-jñāna*, connaissance introspective, qui cause la confusion dans le choix que l'âme doit faire. Cet état s'appelle *maruḥ* ou confusion. 3. L'état final est *aruḥ* ou grâce. L'âme gagne *iruḥ* et *maruḥ*, renonce à l'obscurité et à la confusion, cherche la connaissance de *pati*, du maître, du Dieu, ou de Śiva et reçoit la grâce. C'est le *pati-jñāna*. L'âme passe progressivement de l'obscurité à une connaissance confuse, puis à la grâce dans le *sakala-avastha*.

Les cinq fonctions (*pañca-krtyas*) de Śiva sont : création, protection, destruction, voilement et libération, le but des quatre premières étant de parvenir à la cinquième : la libération de l'âme. Par opposition à la tradition *vishnouite* pour laquelle ce monde est la surface de jeu de Dieu et de ses activités ludiques, Tirumular et ses partisans de la tradition *siddhānta* disent que Śiva exerce ces cinq fonctions dans un but précis et sage. Il crée l'univers pour permettre à l'âme de jouir des fruits du *karma* ; il conduit les *malas* à maturité ; Il permet la chute des *malas* ; il obscurcit la connaissance de l'âme assez longtemps pour épuiser les fruits de son *karma* dans l'état de *sakala*. Il lui confère alors la grâce (*aruḥ*) dans l'état de *śuddha*. Tel est le voyage de l'âme du *kevala-avastha* au *sakala-avastha*, puis au *śuddha-avastha*.

⁴⁹⁶ Le *pāśa-jñāna* est la connaissance des liens du monde, la connaissance mondaine, une connaissance inutile car elle ne donne ni une vraie connaissance ni la sagesse, c'est-à-dire qu'elle ne donne pas la connaissance de Śiva (*Śiva-jñāna*).

Śiva sort l'âme de son état de *kevala*. Il en prend pitié, lui donne un corps et l'envoie dans le monde afin qu'elle puisse en jouir, acquérir des expériences diverses, passer par des naissances et renaissances successives, parvenir à la maturité et revenir à Śiva dans un état de félicité : *śuddha-avastha*. L'âme devient donc un pèlerin en entrant dans le deuxième état : *sakala-avastha*. Śiva lui ordonne alors de jouir ou de souffrir de son *karma*, lequel lui permet de naître ou de renaître. L'âme, dans ce processus de naissance ou de renaissance, peut être comparée à un oiseau sur un arbre. L'oiseau quitte l'arbre le matin et y revient le soir, jusqu'au jour où il n'est plus. De même, l'âme, à la mort du corps, quitte ce monde et y revient lors de sa renaissance dans un autre corps, ce phénomène se répétant jusqu'au jour de sa libération. C'est la fin de sa vie dans ce monde. Celui-ci, comme l'arbre qui abrite un flux incessant d'oiseaux, accueille un flux permanent d'âmes incarnées ; chacune d'entre elles le quitte définitivement un jour pour atteindre sa libération.

Dans l'état de *sakala*, le *karma-mala* et le *māyā-mala* entrent dans l'âme en lui accordant une trace spirituelle de la conscience de Śiva. *L'āṇava-mala* est intrinsèque à chaque âme qui naît ; le *māyā-mala* est conféré à l'âme par Dieu ; le *karma-mala* est un produit de l'âme, de ses pensées, de ses paroles et de ses actes. Le *māyā* est semblable à une lampe qui met un peu de lumière dans l'obscurité de la nuit, jusqu'à ce que le soleil se lève. Cette lumière reste faible jusqu'à ce que l'âme reçoive la grâce. Le *māyā* et le *karma* vont ensemble affaiblir et finalement éliminer *l'āṇava-mala*. Bien que le *māyā* donne une certaine connaissance, il reste une impureté (*mala*), car la connaissance qu'il peut donner n'est pas capable, par elle-même, de libérer l'âme.

Śiva, ainsi que les trois *malas*, sont présents dans cet état de *sakala*, lequel est donc appelé *Sat-aSat*, *Sat* désignant Śiva et *aSat*, les *malas*. Tandis que Śiva donne à l'âme une connaissance spirituelle, les *malas* la maintiennent dans l'ignorance. *L'āṇava-mala*, l'impureté intrinsèque de l'âme, est si récalcitrant que Śiva utilise le *māyā-mala* et le *karma-mala* pour l'affaiblir. Le *māyā-mala* apporte à l'âme les principes vitaux (*tattvas*), lui donnant ainsi un corps et des organes pour l'aider à acquérir une connaissance spirituelle élémentaire qui, à un certain degré, affaiblit *l'āṇava-mala*.

4. Les trente-six tattvas

Tattva signifie littéralement « nature ou propriété essentielle d'une chose ». Tandis que le *sāṅkhya* et le *vedānta* parlent seulement de vingt-quatre *tattvas*, Tirumular en dénombre trente-six. Les cinq premiers sont appelés *śuddha-tattvas* (*tattvas* purs). Ce sont : 1. *Śiva* 2. *Śakti*, 3. *Sadāśiva*, 4. *Īśvara* ou *Īśa* et 5. *Śuddha-vidya*. Dans le *Śiva-tattva*, le *jñāna* ou la connaissance existe sans désir ni action (*icchā* et *kriya*). Dans le *Śakti-tattva*, l'action (*kriya*) occupe le centre. Dans le *Sadāśiva-tattva*, la connaissance et l'action (*jñāna* et *kriya*) sont en équilibre. Dans l'*Īśvara-tattva*, l'action est prédominante, tandis que la connaissance passe au second plan. Dans le *Śuddha-vidya-tattva*, la connaissance est première tandis que l'action est au second rang. Ils sont les *tattvas* purs avec un degré de conscience élevée, bien que le *Śiva-tattva* soit la conscience la plus pure, les quatre autres étant progressivement moins purs.

Les sept suivants sont connus sous le nom de *śuddha-aśuddha* ou de *tattvas* purs-impurs. Ce sont: 6. *māyā* ou cause matérielle 7. *kāla* ou temps, 8. *niyati* ou ordre, 9. *kalā* ou cognition, 10. *vidya* ou aptitude à la sagesse, 11. *rāga* ou désir et 12. *puruṣa* ou âme incarnée.

Puisque le *māyā* donne à l'âme les *tattvas*, il est une lumière, mais faible, alors que le *Śiva-śakti* est la lumière éclatante à l'image du soleil brillant. Etant une faible lumière, le *māyā* ne donne qu'une connaissance mondaine limitée à l'âme et non la connaissance de *Śiva*. Le *māyā* est toujours *Asat*, tandis que *Śiva* est toujours *Sat* et l'âme est *Sat-Asat*. Le *māyā* prépare l'âme imprégnée d'*āṇava-mala* pour une plus grande purification par *Śiva-śakti*. L'âme suit, à travers plusieurs naissances et renaissances, une évolution spirituelle proportionnelle au degré d'affaiblissement de l'*āṇava-mala* qui, une fois éliminé avec la grâce de Dieu, a comme conséquence la libération de l'âme. Le *māyā* est ainsi la cause matérielle de tous les *tattvas* à l'exception des cinq premiers et donne à l'âme incarnée tout ce dont elle a besoin pour vivre dans le monde ; il la laisse à la merci du *karma* ; il lui donne à la fois la connaissance et l'obscurité et la laisse libre de son choix. L'âme incarnée, constamment

surveillée par le temps (*kāla*) et l'ordre (*niyati*) se meut parmi les trois *tattvas* purs-impurs qui suivent : cognition (*kalā*), aptitude à la sagesse (*vidya*) et désir (*rāga*).

Le *kāla* est le temps qui rythme le déroulement des expériences de l'âme. Il est une émanation du *māyā*, le sixième principe. Il est la composante temporelle du passé, du présent et du futur d'un individu. Tout acte est soumis inévitablement au temps. Le *kāla* veille à ce que l'âme vive son *karma* selon un certain programme. Dans ce *kāla tattva*, la félicité de Śiva subit une forte contraction, de sorte que l'individu pense en termes de non-permanence de son corps sans envisager l'éternité de son âme.

Le *niyati* est la nécessité cosmique inhérente à l'ordre universel, qui fait que l'expérience de l'âme correspond aux fruits de son propre *karma*. C'est une émanation du *māyā*, qui vient après le temps. Il s'assure que l'individu bénéficie d'une hérédité et d'un environnement correspondant à son *karma* qu'il garde en mémoire au cours des renaissances successives. Il est la loi qui exige que rien de ce qui se passe dans le temps, bon, mauvais ou indifférent ne soit ni perdu, ni altéré. Il rejoint toujours l'âme aussi longtemps qu'elle est incarnée. Il établit l'ordre dans l'individu et dans le monde où l'ordre fait partie de la loi cosmique, le *ṛta*. Le *niyati tattva* est la conscience (*cit*) de Śiva qui s'est contractée de telle manière que l'individu ne pense pas à son âme qui, elle, n'est pas limitée par l'espace et le temps. C'est pourquoi, il est impossible à l'individu de parvenir à la conscience pure de Śiva, omniprésente au-delà de l'espace et du temps.

Le *kalā* est l'aptitude de l'âme à la connaissance spirituelle. Il est aussi une émanation du *māyā*. Ce mot vient de *Kal*, « apprendre », qui se réfère à l'acquisition de tout savoir : arts, sciences et connaissances spirituelles. Le *kalā* aide l'éradication de l'*āṇava* ou de l'égoïsme inné pour que l'énergie dynamique de l'acte (*kriya śakti*) permette à l'âme d'acquérir les connaissances terrestres et spirituelles. Si on se croit le centre et le maître de l'univers à cause de l'*āṇava*, on n'a pas besoin d'apprendre. C'est justement le *kalā* qui, en éliminant l'*āṇava*, donne à l'âme l'occasion de percevoir directement la vérité ; elle disperse les nuages d'*āṇava-mala* pour laisser pénétrer la lumière spirituelle.

Le *vidya* est la capacité de l'âme à distinguer. Il est une émanation de *kalā*, le neuvième principe. Il donne à l'âme la sagesse et l'aide à surmonter les *aśuddha-māyā-tattvas*, lesquels comprennent la mauvaise conception, la fausse croyance, l'illusion, la distorsion et l'obscurcissement. Le *vidya* est le cinquième *tattva* pur-impur où le *jñāna-śakti* de Śiva se contracte, l'âme individuelle ne disposant que d'une faible lumière de la sagesse divine.

Le *rāga* est le désir de l'âme d'expérimenter le monde. Il est désir, passion et amour. Il est une émanation du dixième principe, le *vidya*. C'est la force du désir (*icchā-śakti*) d'un individu pour acquérir, posséder et exploiter les objets, pour communiquer avec les autres et jouir du monde. Il est régulé par l'intelligence-volonté (*buddhi*) et l'aptitude à la sagesse (*vidya*). Il est le sixième *tattva* pur-impur où la force du désir (*icchā-śakti*) d'atteindre Śiva a subi une contraction et se manifeste par des passions et des désirs terrestres. Désir (*icchā*), connaissance (*jñāna*) et action (*kriya*) sont les trois facultés des *śuddha-aśuddha-tattvas* cités ci-dessus, qui relie l'âme au corps, aux objets et à l'environnement. Le *puruṣa*, le douzième *tattva*, l'âme incarnée, exerce alors la volonté, la connaissance et l'action. Dans l'état de *sakala*, il possède les trois *malas*. Il est sous l'emprise des *tattvas* six à onze, doté de conscience ainsi que de désir, de connaissance et d'action (*icchā, jñāna et kriya*) ; il est l'homme commun englobé dans les trois *malas*.

Pour vivre dans l'état de *sakala*, l'âme, avec les trois *malas*, est plongée dans les *aśuddha-tattvas* (impurs), soit les vingt-quatre derniers numérotés de treize à trente-six. Ce sont les mêmes que ceux du *sāṅkhya*, du Patanjali *yoga* et du *vedānta* dont nous avons parlé précédemment.

L'âme relève de l'influence de l'organe intérieur (*antaḥkaraṇa*) se composant de l'intelligence-volonté (*buddhi*), du mental (*manas*), de la faculté de détermination (*cit*), et du faux ego (*ahankāra*). Le *buddhi* lui donne une connaissance précise, le *manas*, une connaissance ambiguë, le *cit*, une connaissance superficielle et l'*ahankāra*, une connaissance suspecte. Le *manas* analyse l'information donnée par le *cit*, formule des

hypothèses et fait des suggestions à l'*ahankāra*. Celui-ci, l'élément égocentrique de la chaîne, perçoit ces données en relation avec le « je », le « moi », le « mien », bref une approche du « moi », de l'ipséité. Ensuite entrent en jeu les cinq *karmendriyas*, organes moteurs : bouche, mains, pieds, rectum et parties génitales, d'où émanent, respectivement, la parole, la préhension, la locomotion, l'évacuation et la procréation. Viennent ensuite les cinq *jñānendriyas*, les cinq sens : l'ouïe, l'odorat, la vue, le goût et le toucher, les cinq *tanmatras*, éléments subtils et les cinq *mahābhūtas*, éléments tangibles. Les cinq *mahābhūtas* : éther, air, feu, eau et terre, et les objets qui les contiennent sécrètent les cinq *tanmatras* : son, sensation, couleur et forme, gustation, et odeur.

Les *jñānendriyas* perçoivent les *tanmatras* au moyen de l'oreille, du nez, de l'œil, de la langue et de la peau. Ces perceptions sont transmises à l'*antaḥkaraṇa*, l'organe intérieur, qui se compose du *buddhi*, du *manas*, du *cit*, et de l'*ahankāra*. Le *buddhi* clarifie les données des organes des sens, colorées par le *manas* et l'*ahankāra* et en déduit un jugement élaboré. Il est le lien entre tous les éléments lointains et l'âme qui appréhende les objets et le monde extérieur grâce à ces éléments. La conscience est le privilège de l'âme alourdie par l'*āṇava-mala*. C'est pourquoi cinq des *śuddha-aśuddha-tattvas* : *kāla*, *niyati*, *kalā*, *vidya*, et *rāga* viennent l'aider. Dotée de ces cinq *tattvas* purs-impurs, l'âme peut explorer le monde extérieur, car ils lui permettent de penser, de parler et d'agir, donnant ainsi naissance au *karma*. Le *rāga*, le désir, a une influence immédiate sur le *puruṣa*, l'âme incarnée ; il la fait jouir du monde et est la cause du *karma*. Le *vidya*, l'aptitude à la sagesse ou discernement, est un complément de la volonté et de l'action. Le *kalā*, la cognition ou aptitude à la connaissance, aide l'âme à éliminer une partie de l'*āṇava-mala*. Le *niyati*, l'ordre et la justice, s'assure que l'âme vit son *karma*. Le *kāla*, le temps, conduit le *karma* vers sa fin : ou il l'atteindra, ou il constituera une réserve pour l'avenir. La philosophie de Tirumular diffère ici de celle du *sāṅkhya*. Contrairement au *sāṅkhya*, Śiva fournit à l'âme tous les éléments requis pour son incarnation et sa jouissance dans le monde. Śiva est présent en tout ce qui existe ; sa *śakti*, sa puissance, fonctionne en tous les objets animés et inanimés. Les puissances

des vivants et des éléments trouvent leur origine en Śiva, le plus puissant de tous, l'ensemble de toutes les *śaktis* dans l'univers créé étant infime comparé à celle de Śiva.

5. Les progrès successifs de l'âme

L'âme obtient la connaissance des objets et du monde à travers les organes des sens auxquels elle peut d'ailleurs succomber. Quoique d'origine divine, elle est immergée dans la sensualité, accumulant du *karma*. Śiva est *Sat* et *Cit* alors que l'âme est plongée dans un monde d'*a-Sat* et d'*a-Cit*. Lorsque l'âme relève de l'influence de Śiva, elle peut s'élever au-dessus de la matière et atteindre sa libération. Pour cela, elle doit réaliser le *charyā* ou service, le *kriya* ou rituel et le *yoga*. Ce sont des étapes à gravir pour atteindre Śiva. L'âme doit exceller progressivement et successivement en quatre parcours : le parcours du servent (*dāsa-mārga*), le parcours de l'enfant (*kriya-mārga* ou *satputra-mārga*), le parcours de l'ami (*saha-mārga*) et le parcours du sage (*sanmārga*).

On peut accomplir ces quatre parcours en une seule vie, mais cela est rare. Plus communément, le parcours du servent occupe le temps d'une vie pendant laquelle le dévot sert Śiva comme un servent. Il maintient le temple propre, sans tache, et brillant ; il fait des guirlandes de fleurs pour Śiva ; il maintient la lumière toujours allumée ; il entretient les jardins de fleurs ; il loue Śiva, l'adore et chante sa gloire. Vient ensuite le parcours de l'enfant. Le dévot offre des fleurs à Śiva, allume des lampes avec des huiles parfumées, accomplit cinq purifications, installe une salle de prières avec une image consacrée à Śiva devant laquelle il prie et fait les offrandes. Ce parcours est semblable à celui d'un fils envers son père et rapproche l'âme de Śiva. Le troisième parcours est celui de l'ami. Les sens doivent être maîtrisés ; par la méditation, le contrôle de la respiration et la pratique du *yoga*, le dévot accède au parcours du sage, le conduisant à la ressemblance avec Śiva (*sārūpya*).

Tirumular distingue neuf états successifs de l'âme : trois séries de *kevala*, trois séries de *sakala*, et trois autres de *śuddha*. Logiquement, l'âme doit passer par ces neuf étapes afin de devenir une avec Śiva.

A moins qu'elle n'acquière la connaissance de Śiva pendant l'état de *sakala* et passe à l'état de *śuddha*, l'âme entrera dans l'état de *sakala-kevala* ou de *śuddha-kevala* entre la destruction et la recréation de l'univers. Toutes les connaissances acquises dans ses vies précédentes ne sont pas inutiles mais sont maintenues et restituées lorsque l'âme renaît dans un état plus élevé. Celle-ci est proche du salut dans la neuvième étape (l'état de *śuddha-śuddha*). S'il n'y a aucune destruction de l'univers, l'âme renaît de nouveau dans l'état de *sakala* dans les cycles sans fin de la naissance et de la mort, jusqu'à ce qu'une des deux choses se produisent : ou l'âme s'élève à l'état de *śuddha* et obtient la grâce (*arul*), ou l'âme reste dans l'état de *sakala* jusqu'à ce que les *malas* soient éliminés.

Lorsque le dévot parvient au parcours du sage, la somme de son bon et de son mauvais *karma* est nulle. L'âme parvient à un parfait équilibre entre les bonnes et les mauvaises actions et cet état s'appelle *iru-vinai-oppu*. L'âme n'est plus enchaînée par les trois *malas* : l'*āṇava*, le *māyā* et le *karma*, et cet état s'appelle *māla-pari-pākam*. La grâce de Dieu descend sur elle (*śaktini-pātam*) et elle est alors libérée. Ces trois étapes – *iru-vinai-oppu*, *māla-pari-pākam*, *śaktini-pātam* – permettent à l'âme d'entrer dans l'état de *śuddha*. Ainsi purifiée et remplie de grâce, elle est au seuil de la libération ; elle est passée de l'état de dualité *sat-asat* à l'état unique de *sat*, car *asat* est éliminé avec la chute des *malas*. Elle est unie à Śiva, mais cela ne signifie pas qu'elle est intégralement absorbée en lui. L'âme libérée est en relation avec Śiva comme le fruit et son essence, la fleur et son parfum, le feu et sa chaleur, l'instrument de musique et la mélodie. L'âme libérée et Śiva sont, sans distinction, comme les rayons du soleil et de la lune. Bien qu'ils soient sans distinction, Śiva et l'âme restent des entités distinctes, car pour jouir de la félicité de Śiva, l'âme libérée doit en être distincte. Śiva est la mère nourricière et l'âme libérée est comme l'enfant qu'elle allaite.

III. Le *darśana* : expérience de la transcendance

Un des concepts importants chez Tirumular est le *darśana* : chacun a une expérience personnelle la plus authentique de l'être, cette expérience n'étant possible qu'en tant que don. En effet, tout ce qui se passe – y compris la renaissance de tout

vivant, déterminée par le *karma* acquis par chacun – est soumis à la grâce du divin. Même lors de la renaissance, celui-ci nous guide, sinon la vie physique dans un monde existentiel est impossible. Cependant nous ne devons pas nous contenter d'exister sans nous projeter vers la transcendance, mais nous transcender nous-mêmes à l'aide de sa grâce, lui qui, à l'instar du feu purificateur, rend l'esprit ouvert et le cœur doux. Il rayonne donc à l'intérieur de chacun, dissipant les pensées centrées sur soi (*tarpūtam*), permettant d'accéder profondément à la révélation divine de l'être, et suscitant une conscience claire et indubitable (113/111).

1. Les visions du troisième œil

Tirumular réfléchit à la possibilité des perceptions transcendantales, décrites, de manière imagée, comme les visions du troisième œil.⁴⁹⁷ Déjà, à l'époque de la grande épopée *Mahābhārata*, il existe une histoire sur le troisième œil de Śiva.⁴⁹⁸ Voici l'histoire de Śiva, relatée dans le troisième volume de cette épopée à laquelle nous nous intéressons. La scène mise en place est la préparation de la guerre entre les deux clans royaux : les cinq frères *Pāṇḍavas* et leurs cent cousins *Kauravas*. Le frère aîné des *Pāṇḍavas*, Yudhirastra, demanda à son frère Arjuna, le meilleur combattant de leur armée, d'aller chercher les armes nécessaires pour faire la guerre. Arjuna, lui-même étant un *avatāra* du dieu védique Indra, dont la direction est l'Est, ne partit pas vers cette direction, mais vers le Nord, vers l'Himalaya où se trouve le Mont Kailas, habitat de Śiva. En chemin, Arjuna rencontra un ascète qui le dissuada d'aller plus avant, mais

⁴⁹⁷ Śiva est un yogin aux trois yeux. Dans la mythologie indienne, les dieux sont souvent présentés avec plus de membres que les humains, pour souligner davantage leur puissance. Śiva est le seul à avoir le troisième œil, ce qui nous rappelle qu'il est un *yogin* qui se concentre totalement. Selon une légende (*Śiva-purāṇa*, *Rudra-saṃhitā Parvati-khandā*, 17-19), sa femme Pārvati lui ferme les yeux, ce qui provoque la souffrance de toute la création, et Śiva, ayant de la compassion pour la création, ouvre le troisième œil. Le troisième œil symbolise donc non seulement la concentration totale ontologique détruisant toute dispersion, mais aussi une compassion pour toute la création, les deux étant étroitement liées. Car la concentration totale est la prise de conscience du caractère relationnel de la réalité.

⁴⁹⁸ Environ 600 ans avant notre ère, l'hindouisme représenté par la tradition védique, souffrit de la réussite du bouddhisme et du jainisme. Pour redonner de la valeur à l'hindouisme, certains penseurs recueillirent et officialisèrent les histoires populaires du culte *vishnouite*, donnant ainsi naissance à l'épopée *Mahābhārata*. Dans ce processus, le culte de Śiva est aussi incorporé. Selon Schener, un chercheur occidental, Śiva n'est pas le plus important dans cette épopée, mais rien d'important ne se passe sans lui.

Arjuna continua son voyage et, pour trouver les armes, pratiqua le *tapas* dans une forêt. Toute la création souffrit de la chaleur⁴⁹⁹ émise par son *tapas* et les *devas* se plainquirent de cette souffrance à Śiva. Celui-ci envoya un sanglier pour distraire Arjuna de son *tapas*. Le voyant, Arjuna tira une flèche et c'est à ce moment même que Śiva, lui aussi, tira une flèche. Ayant tous deux tué le sanglier, ils se disputèrent sa propriété et se battirent. Śiva réduisit Arjuna à une boule de chair et lui accorda la grâce de le reconnaître. Le reconnaissant, Arjuna se prosterna devant lui et lui demanda une faveur : le troisième œil de Śiva (*pāśupata*) comme arme. Śiva, l'avertissant de la puissance extrême de son *pāśupata*, la lui accorda et partit. Les quatre *devas* qui protègent la terre aux quatre points cardinaux, lui accordèrent à leur tour chacun une faveur : Kubera du nord la richesse (*artha*), Varuna de l'ouest la fertilité (*kāma*), Yama du sud la justice (*dharma*) et Indra de l'est la libération (*mokṣa*) puisqu'il a reconnu Śiva.

Dès le début, certains éléments de cette histoire sautent aux yeux. On note une insistance sur le *tapas*, la concentration totale qui nous protège de toute dispersion. Le fait qu'Arjuna ne partit point vers l'est, mais vers le nord met en évidence le déplacement important d'Indra à Śiva. Cela est une confession implicite de l'insuffisance de la tradition védique adhérant aux rituels sur la voie de la libération qui ne peut aboutir que par l'adhésion au principe de non-dualité, propagé par la tradition *shivaiite*. Ceci est renforcé par Indra lui-même quand il offre le *mokṣa* à Arjuna grâce à sa reconnaissance de la vraie voie qui n'est autre que Śiva. La femme d'Arjuna, lors de son départ, au lieu de lui souhaiter bonne chance, lui dit : « que nous ne soyons jamais nés comme guerriers (*kṣatriya*) », ce qui est un rejet implicite des valeurs martiales : recherche des biens matériels (*artha*) et désir (*kāma*) du pouvoir. Il n'y a donc dans cette situation ni engagement envers les autres (*dharma*) ni souci de libération (*mokṣa*). La finalité de chaque homme est le *mokṣa*, l'*artha*, le *kāma* et le *dharma* n'étant que des moyens. Le fait qu'un guerrier risque de valoriser ces moyens se fait au détriment de la finalité qui est la libération existentielle : se transcender soi-même. C'est pourquoi

⁴⁹⁹ Selon les mythologies indiennes, le *tapas* (pratique de l'austérité) entraîne la déstabilisation de l'écosystème en provoquant de la chaleur. C'est pourquoi lorsque quelqu'un pratique cette ascèse, Dieu lui donne la faveur qu'il demande pour arrêter cette chaleur.

l'intervention d'un ascète voulant l'empêcher d'aller guerroyer, signifie l'inutilité de la guerre, mais surtout la nécessité de la concentration pour accéder à la libération.

Arjuna, même s'il ne se laissa pas dissuader par cet ascète, pratiqua pourtant le *tapas* non pour parvenir à la vraie connaissance et donc à la libération, mais pour obtenir les armes. Il est vrai qu'il obtint l'arme la plus précieuse : *pāśupata*, mais ne l'a jamais utilisée même lorsque son propre fils fut tué pendant cette bataille. Le *pāśupata*, au lieu de lui permettre de tuer un ennemi, détruisit sa propre ignorance : ce troisième œil, en lui donnant une nouvelle vision (*darśana*) de la réalité, l'amena à la vraie connaissance. Notons que dans la tradition *shivaiite*, un courant appelé *pāśupata* prône le nomadisme au-delà de toute frontière, signifiant par là une ouverture radicale à l'autre, ce qui est en effet la vraie libération.

Cette image du troisième œil est apparentée à l'expérience du rêve où certaines visions sont possibles dans l'état de sommeil, lorsque les sens ordinaires sont inactifs. Tous les humains sont capables d'avoir des perceptions transcendantes, mais cette capacité ne se réalise que chez ceux qui sont libérés des contraintes intérieures qui obscurcissent, tordent, défigurent et bloquent même ces visions profondes, dévoilant les contenus des sphères métaphysiques. C'est l'impureté ontologique résultant de l'égoïsme (*āṇava-mala*) qui cause la cécité métaphysique et l'ignorance. Elle peut être comparée au vert-de-gris sur le cuivre dont l'enlèvement transforme le cuivre en or. Tant que cette impureté réside dans l'âme, les perceptions transcendantes sont aveuglées et rien de la transcendance ne peut être perçu dans la vraie lumière, ce qui provoque les malentendus.

L'expérience des perceptions transcendantes, métaphoriquement parlant, est, comme nous l'avons suggéré, l'ouverture du troisième œil. Dans ces perceptions, les vérités voilées se dévoilent à la conscience et l'homme doit donc se rendre capable, pour les accueillir, de se transcender lui-même. Il peut ainsi pénétrer dans la grâce, ce qui l'empêche de se soumettre aux perceptions erronées et l'aide à tout voir dans la vraie lumière. Dans son progrès vers la transcendance, son âme devient de plus en plus

pure en s'éloignant de l'égoïsme, afin de réaliser son existence non-séparée de l'être (114/112).

2. L'ontologie fondamentale chez Tirumular

La pensée de Tirumular marque un grand tournant dans l'histoire de la pensée métaphysique indienne. Elle a également donné un caractère particulier au *shivaisme* dans la période postérieure. Pour la première fois dans l'histoire de la métaphysique indienne, Tirumular définit, aussi clairement que possible, l'ontologie fondamentale. Il est généralement admis que l'être est sans origine, indestructible et absolu. Mais, personne avant lui n'avait parlé des catégories de l'espace et du temps qui enchaînent les âmes et leur donnent la conscience des choses spatio-temporelles (*cuḍunarvu*) désignées par les pronoms démonstratifs « ceci » et « cela ». Toute expérience est conditionnée par l'espace et le temps ; c'est la condition même de l'existence et non un état de chute de l'âme. Le rapport de l'âme au monde phénoménal ne devient donc possible qu'à travers l'espace et le temps, donnant naissance à une structure dite historicité dans laquelle s'inscrit tout homme. Chaque homme prend une identité apparente voilée par les trois impuretés (*malas*) – égoïsme, action et illusion – dans cette structure.

Tirumular décrit admirablement le sens philosophique, voire religieux, de l'existence elle-même à partir de l'âme qui existe dans le monde. Elle n'est jamais dissociée du monde ; autrement dit, il n'existe aucun moment où l'âme est dans un état pur, non contaminée par les trois impuretés (115/113). Cette prise de position est une rupture totale avec la métaphysique générale indienne, selon laquelle l'âme, étant spirituelle, est aussi pure que *Brahman* lui-même, mais influencée par une illusion ontologique, s'associe faussement aux impuretés qui appartiennent à la matière. Cette tendance générale est très semblable à la dichotomie platonicienne ; elle prend force dans la métaphysique indienne depuis le *sāṅkhya*, une des six écoles de la philosophie classique indienne. Premièrement, Tirumular se détourne de l'« archéologie », la pensée du retour au paradis perdu, car il n'existait aucun paradis et donc aucune raison de se tourner avec nostalgie vers l'*αρχέ*. Deuxièmement, il rompt avec l'opposition

binaire entre matière et esprit, distinction fondamentale qui court tout au long de l'histoire de la métaphysique. Il se trouve pourtant devant une aporie dans la logique de sa pensée pour répondre à la question : pourquoi se dégager de ces trois impuretés si ce sont les conditions naturelles de l'âme dans son historicité ? Rappelons-nous que pour Tirumular, contrairement à ce que pensaient ses précurseurs, les trois impuretés ne sont pas entièrement des obstacles empêchant l'homme de se transcender lui-même. Elles sont à la fois des obstacles et des échelles dans ce projet, ce qui explique l'importance donnée au corps dans le *yoga*. Non seulement l'opposition entre matière et esprit est rompue, mais l'héritage métaphysique de la dichotomie entre le corps et l'âme – depuis Platon en Occident ou depuis la philosophie du *sāṅkhya* en Inde – est aussi mis en cause.

Cela dit, nous devons immédiatement ajouter que la vocation de l'homme n'est pas de rester dans sa condition naturelle sous l'influence des trois impuretés, mais de s'en dégager pour parvenir à la transcendance. Cette idée est apparentée à celle de Heidegger pour qui le *Dasein* est jeté dans le monde, mais se projette vers les possibilités. Rejoignant une pensée indienne capitale, Tirumular affirme que l'homme est toujours un pèlerin vers l'Absolu sans retour à soi, sans retour à sa patrie, pour reprendre le langage levinassien. Plus il avance vers l'Absolu, plus il se détourne des trois impuretés et devient capable de se transcender lui-même.

La plupart des habitants du monde déplorent l'absence de bonté et la présence de la cruauté au sein de l'homme. Ils en concluent rapidement que la pensée philosophico-mystique est si éloignée des soucis pratiques quotidiens, et des luttes économiques et politiques, qu'elle est sans pertinence et perte de temps. Mais Tirumular propose un remède à tout homme voulant détruire en lui tous les maux et se transformer pour être capable d'aimer autrui et prendre soin de lui. Aimer, c'est le seul moyen d'anéantir la haine qui trouble la vie sociopolitique. Et l'amour pour autrui est impossible tant que le soi est sous l'emprise de ces trois impuretés qui empêchent son effort vers la transcendance de parvenir à l'amour. Aimer présuppose donc l'anéantissement de ces impuretés, celles-ci ne permettant aucune transformation,

bien qu'elles puissent aider l'homme dans sa démarche initiale vers la transcendance (116/114).

3. *Transcendance et immanence*

Husserl et Tirumular partagent le même intérêt, mais avec certaines différences fondamentales. Le premier entreprend la réduction phénoménologique de la connaissance empirique dans le but de parvenir à une connaissance rigoureusement scientifique, dépassant tout doute, définissant ainsi son projet dans le champ épistémologique. Quant à Tirumular, son projet de transcendance est essentiellement ontologique et il propose le *yoga* comme moyen pour le réaliser. Il ne propose point de faire une réduction du monde empirique – y compris le corps et les sens – mais d'en profiter dans sa démarche de transcendance. Ce n'est pas en mettant son corps entre parenthèses que l'homme a accès à la transcendance, mais bien au contraire, car le corps est le « temple » même de cette transcendance.

Tirumular brise ainsi l'opposition entre transcendance et immanence. Il compare le corps aux pousses de bambou où le feu dormant ne se manifeste pas dans les circonstances ordinaires. Quand elles sont sèches et exposées à la chaleur, le feu explose et les consume. De même, la transcendance qui est immanente dans le corps physique, lorsque celui-ci est soumis à l'austérité du *yoga*, rayonne, consume les trois impuretés et rend l'homme pur (*tīkai*). Seul l'homme purifié par le rayonnement de la transcendance peut s'ouvrir à autrui dans l'amour et devenir l'ancre d'une communauté à venir. Il ne s'agit pas de parvenir à un ego transcendantal, mais à une ouverture radicale à autrui ; c'est là que la pensée de Tirumular rejoint celle de Derrida.

Tirumular utilise l'analogie du prisme convexe pour mettre en évidence son idée d'après laquelle l'effort de l'homme ne suffit pas pour se transcender soi-même ; il a besoin du don de la grâce accordé par la transcendance. Le prisme, bien qu'il soit placé devant du coton, ne peut pas l'enflammer en l'absence de soleil ; il reste inefficace en soi pour que le coton s'enflamme. Lorsque les rayons du soleil tombent sur le coton à travers le prisme, le feu s'allume en lui (117/115). Toute pratique religieuse peut être

comparée au prisme qui, en soi, est incapable d'éliminer les impuretés et les obstacles empêchant l'homme de se transcender lui-même. L'homme doit se laisser ouvrir pour recevoir le don de la grâce accordée par la transcendance elle-même. Les pratiques religieuses, même sophistiquées, ne sont utiles que si elles permettent à l'homme de s'ouvrir à la transcendance. Tirumular rejette tout ritualisme prétendant donner à l'homme la possibilité de se transcender. Chaque fois qu'il signale que les pratiques religieuses n'ont aucun mérite si l'homme ne se rend disponible à la grâce, il met en cause l'identité d'une religion souvent définie par certaines pratiques. Il semble briser l'identité close de toute religion, évoquant ainsi une structure universelle de religion et de foi au-delà et en-deçà d'une révélation particulière. Se transcender est donc existentiel, cela se passe dans la vie, au cours de la praxis sociale, où la transcendance immanente en l'homme se manifeste. Un aperçu de cette transcendance est possible, non seulement lorsque l'homme s'ouvre à l'autre par ses œuvres d'amour, mais aussi chaque fois qu'il réalise et regrette son manque d'ouverture à autrui.

La perception d'un homme libéré de son égoïsme n'est plus empirique, mais transcendantale. Sa perception ne cesse pas, mais sa façon de voir n'est plus conditionnée par ses sens (*paśu-karaṇa*) ; sa perception provient de sa conscience transcendantale (*śiva-karaṇa*). Elle est, en fait, un don de la grâce accordé par l'Absolu transcendant (*Sadāśiva*), qui échappe toujours aux perceptions des sens, mais se manifeste néanmoins dans la conscience de l'homme, car, sans ces manifestations, il lui serait impossible de passer de son expérience empirique à une expérience transcendantale et de surmonter ainsi les trois impuretés en ayant accès à leur propre « lieu » (*Tillai-ambalam*), fondement même de leur existence (118/116). Ce lieu, loin d'être la terre physique, est la terre métaphysique, voire la terre promise et prometteuse ; c'est un état de transcendance et non un endroit pour lequel, au nom de la promesse divine, le monde a connu une histoire sanglante.

L'existence de l'homme, selon Tirumular, est à la fois physique et métaphysique, empirique et transcendantale. La vie empirique dépend entièrement des informations fournies par les sens. Si l'homme reste prisonnier de cette vie sans laisser une place à

l'aspect transcendantal, il mène une vie fortement voilée ; il ne peut voir la transcendance. Son existence perd son sens, n'a pas d'orientation. Cette existence peut être comparée à la nage dans les eaux profondes où l'on perd le sens de l'orientation, situation dans laquelle l'homme se laisse emporter par le courant, ainsi privé de son propre choix. Cet état de désorientation de sa vie est, pour l'homme, une chute caractérisée par son infirmité psychique, car il manque de repères précis. Mais lorsqu'un homme transcende bravement son existence empirique, sa vie devient symbolique, guidée par les symboles tout au long de sa marche vers la transcendance. La vie cesse de n'être chargée que de faits bruts ; elle s'enrichit plutôt de nombreux éléments symboliques : métaphores, icônes, danse, musique et autres éléments culturels (119/117).

La vie symbolique est toujours en mouvement vers la transcendance enfouie dans la profondeur même de l'homme. Elle lui donne des signes pour qu'il comprenne, médite, gagne la lumière et avance en confiance parce qu'alors il n'est plus aveugle et sera toujours guidé par ces illuminations tant qu'il restera ouvert. La transcendance, immanente en l'homme, est son *guru*, le guidant dans son travail herméneutique pour le faire accéder au sens profond de tout symbole présenté à sa conscience. Cela s'opère à la faveur d'un mouvement incessant destiné à le libérer de tout égoïsme. Ce mouvement transcendantal est donc herméneutique, il est une connaissance différente de l'épistémologie traditionnelle de bipolarité : sujet et objet.

4. Se libérer pour être soi

Dans cette connaissance transcendantale, l'homme parvient à l'expérience de non-dualité (*advaita*). Pour reprendre le langage métaphysique traditionnel, l'être n'est ni un, ni deux ; il se présente à la conscience de l'homme au-delà d'une perception différenciée entre unicité et multiplicité. L'expérience de non-dualité, vécue dans la profondeur de l'homme, peut être comparée métaphoriquement à la participation dans une danse où l'on perçoit à la fois une multiplicité de mouvements et une unité harmonieuse des mouvements. C'est dans la reconnaissance du caractère non-duel de

la réalité que l'homme sort de son « petit soi », atteint sa libération radicale et entre dans la félicité éternelle (120/118).

La libération est un concept cher à Tirumular. Elle n'est pas fait politique, mais événement ontologique, et implique d'être libéré des désirs de possession. Ces désirs conduisent l'homme, non seulement au matérialisme, mais aussi à un certain communautarisme, celui de tout groupe qui définit clairement son identité par ce que ses membres ont en commun. *Avoir* en commun et non *être*. Cette tendance attache l'homme à un groupe politique ou religieux. L'homme perd sa liberté quand il s'attache aux dogmes, aux principes et aux pratiques d'un culte, qui entravent sa propre démarche vers la transcendance. Ajoutons tout de suite que Tirumular ne méprise aucunement les religions particulières, mais il nous avertit du danger que représenterait l'identité d'une religion close et de ses adhérents. Une identité close hypnotise l'individu et l'asservit en lui donnant une image et une idéologie souvent captivantes, mais catastrophiques. Elle est une forme subtile d'idolâtrie.

L'homme, libéré de son « petit soi » et de son petit monde, non seulement se désintéresse d'une politique sanglante menée au nom de la patrie et de l'affiliation religieuse, mais aussi il désire lutter contre tout phénomène capable de diviser le monde. Il ne renie ni ne fuit le monde, mais s'engage fortement pour le construire autrement. Sa démarche de transcendance n'est donc pas un reniement du monde empirique, mais son affirmation et la destruction des structures opposées à son ouverture. Il se dore à la lumière brillante de la conscience pure. C'est un état promouvant la libération en détruisant, voire déconstruisant (*vitai-keḍutal*), toute structure sociale historiquement contingente dont l'homme a fait son chez soi (121/119).

Si Tirumular rejette le ritualisme, il n'en considère pas moins utiles certaines pratiques religieuses. Il leur laisse une certaine place dans le déroulement de la vie de chacun (118/116). Il ne prône pas un dogme « athée ». A vrai dire, il ne s'intéresse à nulle opposition violente entre théisme et athéisme. La question ontologique

concernant l'homme n'est pas de savoir s'il est croyant ou non, pratiquant ou non, mais plutôt s'il est capable de sortir des frontières d'une identité close, quelle que soit la cause de cette fermeture : religion, culture, race, classe ou caste. L'identité d'un homme, conditionné par ces données, est vraie tant qu'il reste sous l'influence des trois impuretés. Tirumular, en effet, est réaliste ; il ne considère pas celles-ci comme des illusions métaphysiques contrairement à Śankara. Les ayant acceptées comme réelles, il nous invite à nous donner une identité plus large, « une identité sans identité », pour reprendre le langage derridien. Cette identité de soi n'est possible qu'une fois que le soi s'est débarrassé de son égoïsme.

La pensée de Tirumular, allant au-delà de l'opposition entre théisme et athéisme, rejoint celle de Derrida, brièvement exprimée dans son adage « religion sans religion ». La différence entre Derrida et Tirumular, sur ce point, est que le premier se déclare « athée » tandis que le second s'inscrit dans sa tradition religieuse sans se laisser emprisonner en elle. Le contexte socio-historique de chacun est différent : Derrida est un héritier naturel d'une des religions du Livre, laquelle privilégie une révélation particulière, alors que Tirumular vient d'une tradition sans dogme qui se garde de privilégier telle révélation plutôt qu'une autre. Nous n'avons nullement l'intention de faire de Derrida un croyant, mais nous voulons tout de même signaler que la religion, avec laquelle il rompt, se place à l'intérieur d'une frontière bien définie. D'où son leitmotiv « religion sans religion ». Nous avons déjà présenté cette pensée derridienne dans les chapitres précédents.

Pour Tirumular, la religion ne doit pas s'occuper d'abord des dogmes et des rituels, mais des pratiques de méditation pour que l'homme puisse expérimenter directement et immédiatement la transcendance. Cette expérience est le motif fondamental de l'existence elle-même. Elle porte plusieurs noms : *nirvāṇa*, *mokṣa* et libération dans des traditions différentes. Tous ces concepts désignent la même expérience de proximité avec la transcendance, voire une unité avec elle, une expérience où l'homme luit à la lueur de la lumière de la transcendance. Elle n'est possible qu'à la fin d'un voyage herméneutique de l'homme où sa compréhension

progresses sans négliger ses aspects physiques et psychiques. Ces deux aspects ne doivent pas être exagérés afin que l'homme se garde des pièges du matérialisme et de l'idéalisme. Cette mise en garde est facilitée par le vrai *yoga*, ce que Tirumular appelle *śiva-yoga*⁵⁰⁰ en le distinguant des autres traditions du *yoga*. Le but de ce *yoga* véritable n'est pas limité à la maîtrise des trois organes internes : intellect, faux ego et mental, comme le dit Patanjali.⁵⁰¹ Il n'est pas non plus de réaliser l'énergie du *kuṇḍalinī*, mais de gagner la lumière naturelle, dans laquelle baigne l'homme pour parvenir finalement à la transcendance et s'unir à elle (122/120).

Certains disent que Tirumular propageait ardemment l'idée de fusion entre le divin et les vivants, malentendu déjà répandu à son époque. Selon cette idée, le divin apparaît tout à la fois dans les vivants et le monde. Elle implique donc que le divin soit cause à la fois matérielle, formelle, efficiente et finale, pour reprendre le langage d'Aristote. Certains textes, dans l'ouvrage de Tirumular, semblent relever de cette tendance. Deux d'entre eux sont particulièrement cités (cf. 1976/1953, 412/221). Cependant Tirumular, dans un autre texte, dit que le monde émane d'un des trois *māyās* : le *māyā* impur. Il dit encore que le divin permet aux âmes de renaître dans un corps, affirmant ainsi que le divin n'est que cause efficiente et non cause matérielle (399/210). Cette idée se retrouve encore dans un autre texte, dans lequel il parle du divin faisant le monde comme un potier qui, intelligemment, utilise l'argile et son tour pour créer des pots de plusieurs formes. Il souligne davantage que le divin reste toujours transcendant aux vivants, bien que ceux-ci parviennent à la libération par le moyen du *Śiva-yoga*. Cela dit, il y introduit le sens de l'*advaita*, concept qui lui est cher : le divin s'unit aux vivants et se sépare d'eux tout à la fois (420/229). L'*advaita* va donc à l'encontre de l'idée d'une fusion que Levinas identifie à l'idolâtrie, car elle efface la responsabilité personnelle de chacun.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Voir N. RAMAKIRUTTINAN, *Turumūlarum Civa-yōgamum*, Chennai, Manivacagar Patippagam, 2000.

⁵⁰¹ Sur ce sujet, voir Aurobindo GHOSH, *Letters on Yoga*, 7^{ème} édition, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 2000.

⁵⁰² Voir Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 60.

5. L'homme « religieux » : un pèlerin dans le monde

Dans ce contexte de libération de l'homme, Tirumular apporte une précision sur le vrai sens de la religion. La religion n'est pas une révélation particulière conditionnée par les événements historiques ; elle est la condition rendant possible la révélation. Les religions du monde ne sont que des interprétations diverses de la religion des religions, ou encore, en termes derridiens, de la « religion sans religion ». La religion dont parle Tirumular, est un chemin où a lieu la destruction de l'égoïsme ou faux ego, (*ahankāra*) aveuglé par les « impuretés ». Une fois le faux ego détruit, l'homme aura une conscience transhistorique et échappera à l'écoulement du temps. Cet état de conscience transhistorique est un mouvement ascendant dans lequel l'homme incorpore en lui-même l'univers entier pour parvenir au fond de l'existence elle-même, ce qui est métaphoriquement décrit comme l'expérience du paradis. Le paradis n'est donc pas une rétribution, mais le but final de la vie, ce qui exige de l'homme de se transcender tout au long de sa démarche vers la transcendance. Ce fond étant au-delà des limites du langage, le seul moyen de communiquer l'expérience pour y parvenir est le silence profond, car alors la conscience de la fragmentation en « ceci » et « cela » s'est dissipée. Une telle conscience n'est possible que dans l'expérience de la temporalité que l'homme abandonne pour entrer dans la conscience absolue.

Tout homme est à la recherche du bonheur, tout en sachant que les plaisirs du monde risquent d'obscurcir son cœur. C'est justement là qu'il entreprend sa recherche d'un « monde » où il peut demeurer dans un bonheur permanent. Présent au cœur de chacun, ce désir se manifeste sous plusieurs formes en désirs quotidiens purement charnels sans que l'on ait conscience qu'ils ne seront jamais satisfaits. Contrairement à ces désirs, celui de la félicité éternelle pousse l'homme à être toujours en mouvement vers la transcendance, afin de se libérer de son « petit soi ». Ce mouvement n'est possible que lorsque l'homme s'ouvre inconditionnellement à la transcendance, se soumettant à elle dans la foi, en dépit des obstacles rencontrés sur le chemin. Cette foi n'est que la structure universelle dont parle Derrida, et non son contenu. C'est dans

cette ouverture inconditionnelle à la transcendance que l'homme reçoit le don de son expérience immédiate, comme la vision de la danse au mouvement sans fin.

L'expérience de la transcendance commence par une illumination suprême qui installe l'esprit de l'homme dans l'universalité ; c'est un état de l'esprit où la compréhension de ce qui était auparavant incompréhensible devient possible. La conscience immaculée et indubitable qui devient source de félicité est métaphoriquement décrite comme « monde de la grâce », signifiant ainsi qu'elle est un don devant lequel la logique déductive s'efface (123/121).

Tirumular donne à l'*advaita* un sens différent de celui qui sera repris plus tard par Śankara. L'homme, à la fin de son pèlerinage vers la transcendance, ne cesse d'avoir une existence individuelle ; il ne fusionne pas avec l'absolu, car l'expérience de la félicité exige qu'il conserve son individualité sans fusionner avec la totalité. D'où la question : comment comprendre et expliquer cet état final ? Tirumular emploie la métaphore de la lumière pour aborder ce point. La conscience de l'homme est comparée à une lampe dont la lumière brille faiblement lorsqu'elle parvient à la transcendance qui est la lumière par excellence. La petite lumière de la conscience ne s'éteint pas. L'homme cependant ne se sert pas d'elle, mais bien de la grande lumière de la transcendance pour voir et comprendre. De même, l'homme a toujours été capable d'aimer en dépit des trois impuretés qui sont en lui, mais une fois qu'il a expérimenté la transcendance, sa façon d'aimer n'est plus la même. Jusque-là, il était capable d'aimer et d'être aimé, mais parvenant à la transcendance, qui n'est autre que l'amour lui-même, il participe à cet amour. Autrement dit, il aime inconditionnellement, sans attente de retour. La fin de son pèlerinage est donc un élargissement, sans horizon, de ce qu'il est (124/122).

La libération finale est aussi herméneutique, car il s'agit de « voir » et de « savoir ». L'homme libéré est capable de voir ce qui est invisible aux yeux, cette capacité étant métaphoriquement décrite comme la vision du troisième œil. L'homme libéré est toujours « être-dans-le monde », mais il est mystique, car il est capable de

comprendre les mystères à travers son troisième œil. Sa vision de la transcendance ne le conduit pas à renier le monde, comme pour Śankara. Bien au contraire, c'est justement cette vision qui lui fait comprendre que ce monde est constitué de trente-six principes (*tattvas*) qui lui servent dans son pèlerinage sur terre. Le monde empirique n'est ni une fiction magique, ni une illusion conçue par un esprit anormal ; il est réel et aide l'homme dans son ascension vers la libération (125/123).

Ce voyage est un mouvement dans les profondeurs de soi, car la lumière de la transcendance y demeure invisible et, une fois devenue visible aux mystiques, leur fait comprendre le mystère de l'existence. Ce mystère échappe à la compréhension de l'homme sans l'aide du troisième œil, et donc est inaccessible à la plupart des hommes. Les mystiques, cependant, ont accès à cette lumière et voient ce mystère au fond de l'existence de l'homme et du monde. Comme nous venons de le dire, contrairement à l'*advaita* de Śankara, pour qui le soi, comme le monde, est illusoire, Tirumular affirme que les trente-six *tattvas* qui constituent le monde et le soi, constituent aussi l'expérience humaine. De ce fait, ils sont des échelles pour arriver à la conscience pure et certaine au-delà des doutes. C'est au moment de monter sur ces échelles, que l'homme commence à comprendre qu'il y a un au-delà, la transcendance vers laquelle il doit avancer. C'est alors qu'il se débarrasse de la conscience de la fragmentation (*cuḍunarvu*) exprimée linguistiquement par « ceci » et « cela ». Il manque de mots pour exprimer cette expérience au-delà de la fragmentation. Dans cet état, il est libéré des désirs des objets, n'ayant plus aucune expérience des objets fragmentés et arrive « chez soi ». C'est le point culminant de son expérience (126/124).

Tirumular introduit le concept de temps et de temporalité (127/125). Le temps, en effet, est une invention de la conscience humaine et constitue le langage de l'homme, ce qui donne à ce dernier une compétence spéciale par rapport aux autres vivants. Au fond de cette compétence se trouve la conscience des choses, expérience fragmentée des choses, exprimée par « ceci » et « cela ». Mais il est possible de s'élever au-dessus du temps et de parvenir à un état de conscience libérée de la temporalité. La compréhension absolue ou l'expérience directe de la transcendance (*Śiva-jñāna*),

possibilité primordiale de tout homme, ne devient possible que dans cet état. Pour y accéder, l'homme doit se libérer de ses désirs mondains et devenir pur. Cette pureté intérieure atteinte, il devient Śiva, ne désirant plus rien pour lui, mais pour Autrui et pour autrui. Autrement dit, il enterre les désirs de son « petit soi », afin que les désirs de son « grand Soi » se manifestent et déterminent sa praxis. Dans cet état, l'homme voit tout et fait tout dans la perspective de la transcendance. N'ayant plus aucun désir pour soi, il n'attend rien. La temporalité n'a de sens que si l'homme attend ce qui l'oriente vers un avenir prévisible dans lequel sont compris le passé et le présent. Lorsque l'homme n'a aucune attente pour lui – attente d'une chose précise dans un avenir prévisible – la temporalité n'est plus. Pourtant subsiste toujours son attente pour Autrui et autrui. Cette attente ne se situe pas dans un horizon de temporalité, car aucun des deux n'est perçu dans la perspective de soi ; ils échappent toujours à une identification de « ceci » et « cela » et donc vont au-delà du temps. « Attente sans horizon d'attente », dit Derrida.

Dans un certain sens, Autrui et autrui sont des étrangers, des inconnus. Le soi peut les désirer uniquement dans cette altérité, bien qu'ils n'en soient pas entièrement séparés dans l'état de transcendance. Etrange proposition ! Elle est étrange, car nous ne disposons pas d'un langage apte à exprimer cette expérience mystique de transcendance. Dans un état de transcendance, il n'y aurait pas une expérience de soi et une d'autrui, mais cela ne veut pas dire qu'il y aurait fusion sans distinction entre soi et autrui. Si aucune distinction n'existe, aucune expérience n'est possible. C'est une expérience qui se situe entre séparation et fusion, entre dualité et unicité ; bref, une expérience d'*advaita*.

L'homme, dans cet état de transcendance, est mort aux désirs pour soi et connaît donc l'état de deuil, mais sans tristesse ni dépression. C'est l'état de la félicité suprême, car il rentre chez soi – chez son vrai soi – et non plus son « petit soi » assujéti à la temporalité et à la fragmentation.

Ce « chez soi » est le fond primordial où se joue la danse cosmique de la transcendance, reliant les aspects masculin et féminin, *nādam* et *bindu* par des permutations et des combinaisons infinies à l'instar des mouvements de la danse. Lorsque l'homme demeure dans ce fond primordial, celui-ci devient son corps, et les limites de ses renaissances sont atteintes. Ce corps ne se dissout pas, car il n'est pas fini, contrairement aux corps finis que l'homme a pris lors de ses renaissances successives à cause de son *karma*. Arrivant « chez soi », l'homme n'est plus sous l'emprise du *karma*, ni de la finitude (137/135).

6. L'enjeu de la libération

L'enjeu de cette pensée de Tirumular apparaît si nous examinons sa philosophie sociopolitique. Si la conscience de la fragmentation est possible à cause de la temporalité, et donc d'une existence soumise aux impuretés, aucune hiérarchie de classe, de caste, de sexe ni de race ne se justifie. Toute discrimination hiérarchique est erronée, car elle est une construction de l'homme sous l'influence des impuretés. Toute violence provenant de cette discrimination est une folie due à l'ignorance de l'homme à cause de son adhésion à une tradition fermée se prétendant absolue. Tirumular affirme donc la nécessité d'une « herméneutique de suspicion » se rapportant aux saintes écritures et à la tradition qui les interprète. L'homme doit se mettre constamment à l'écoute de la transcendance qui parle directement à son cœur. La transcendance vient d'ailleurs et est étrangère aux traditions auxquelles l'homme s'attache ardemment.

Confronté à la transcendance lors de son cheminement, l'homme reconnaît être issu de deux lignées : historique et transhistorique. Se perdre dans l'historicité réduit l'homme à une existence purement biologique. Remarquons que Tirumular ne propose pas une philosophie reniant le monde ou son historicité, mais affirme que c'est toujours en passant au-delà de l'historicité que l'homme peut s'engager dans le monde. L'inverse aussi est vrai : c'est en s'engageant autant que possible, que l'homme peut sortir de sa conscience historique pour parvenir à une conscience transhistorique. Ce processus est donc dialogique. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce second point lorsque nous aborderons le *yoga* chez Tirumular. Qu'il nous suffise de préciser ici que le

mouvement de l'historique vers le transhistorique rend possible d'entrer à nouveau dans l'histoire avec une conscience éclairée.

Une des faiblesses de l'homme, lors de son cheminement vers la transcendance, est son attachement fanatique aux « saintes écritures » de chaque religion et son désir de les rendre absolues. Aucune « sainte écriture » ne peut enfermer l'illumination de la transcendance dans sa totalité, dans quelque religion que ce soit, car la transcendance se situe toujours au-delà de la conscience temporelle, comme le langage lui-même. Cela ne veut pas dire que, pour Tirumular, les « saintes écritures » n'ont aucune pertinence dans le cheminement de l'homme vers la transcendance. Bien sûr que non ! Ce qu'affirme Tirumular est que nous devons étudier autant que possible les « saintes écritures » de toute tradition religieuse, pour en atteindre les limites. La compréhension de ces écritures elles-mêmes présuppose ces limites. Elles sont comme des flèches indiquant un au-delà que l'homme doit poursuivre. S'ouvrir à toutes les saintes écritures et désirer parvenir à leurs limites n'est possible que lorsque nous rompons avec notre attachement fanatique à l'une ou l'autre de ces écritures.

En effet, tout attachement empêchant l'ouverture d'esprit conduit au fondamentalisme et au combat perpétuel. L'homme à l'esprit ouvert devient indifférent aux réclamations sectaires parce que, pour lui, tout sectarisme est infantile et contradictoire avec la vie dans la transcendance. Cette indifférence est, à l'image du « sommeil », un état où l'homme ne se préoccupe plus des conflits et des combats qui l'entourent touchant les « saintes écritures », car il baigne déjà dans une sagesse qui dépasse tout conflit inutile.

Tirumular émet l'idée que l'homme a besoin d'une expérience directe du « monde » de la transcendance, appelé *Śivalōga*. Ce monde est déjà immanent à l'intérieur de l'homme, tout en restant au-delà de sa vision et de sa compréhension. Il n'est ni une construction mentale, ni une supposition – comme le pense Śankara – touchant Brahman, la lumière homogène. Considérer ce monde comme une imagination est dû à l'incapacité de l'homme de tout comprendre par ses seuls efforts

intellectuels, sans s'ouvrir au don de la grâce par laquelle s'ouvre son troisième œil. Ainsi le but du *Śiva-yoga* n'est pas simplement de maîtriser son souffle, mais d'atteindre les perceptions transcendantales grâce au troisième œil, et pour cela l'homme doit rompre avec son identité sectaire ; il devient libre et autonome de tout groupe à l'identité fermée et entre dans la pure félicité (*Śiva-bōga*) (129/127).

Un des traits de génie de Tirumular est la notion de transcendance-danseuse (*Śiva-Naṭarāja*) (131/129). La danse est signe de vie, signe d'attirance née d'un désir fusionnel. Dans toute vie organisée, la danse intervient lors des passages rituels, des étapes importantes de la vie : puberté, mariage, etc., car elle enseigne par les gestes. Elle exprime aussi la joie de vivre au moment des récoltes. Nous retrouvons ici toute la symbolique de la fertilité et de l'appartenance de l'homme au cosmos. La danse est donc riche d'un symbolisme cosmique, mais aussi d'un symbolisme « théophanique ». Toutes les communautés anciennes intégraient la danse à leurs rituels pour se rendre aptes à recevoir la révélation divine. L'origine de Śiva comme seigneur de la danse s'inspire du feu (*Agni*) qui est toujours en mouvement et provoque, lorsqu'on se rassemble autour de lui, des danses de joie ressemblant à la flamme qui vit. *Naṭarāja*, symbolisant donc la pluralité des formes du divin, n'autorise pas à une unique manifestation du divin pouvant conduire à certaines affirmations catégoriques et dogmatiques, susceptibles de dégénérer en fondamentalisme religieux.

La danse est une métaphore de la bipolarisation. Comme le feu peut être à la fois attirant et destructeur, le divin a deux visages : fascinant et effrayant, auteur de la vie et celui qui y met fin. La danse est attirante (*lāsya*), mais elle se montre parfois effrayante (*tāṇḍava*) dans les transes. La danse est également une métaphore trinitaire. Elle est un très bon moyen de communication, ce qui présuppose trois aspects. Premièrement, si la danse joue un rôle de communication, c'est que quelque chose mérite d'être communiqué. Śiva est le plus beau mystère divin (*akila-sundara*) qui soit digne d'être communiqué aux vivants. Deuxièmement, pour communiquer il faut un art, ce qui est possible si l'on est *yogin*, c'est-à-dire si on a la conscience parfaite, la vraie connaissance de la non-dualité qui seule permet d'abord d'avoir une expérience

profonde de Śiva et ensuite de la communiquer aux autres. Troisièmement, la communication elle-même, ici la danse, nous rappelle que le mystère divin ne peut être univoque.

Dans la représentation de *Naṭarāja*, nous observons un cercle entourant la personne de Śiva, assurant la totalité de la vie et donc symbolisant la protection divine. Le cercle est un symbole de la perfection harmonieuse liée au rythme du cosmos. Celui-ci, œuvre du divin, est si beau que nous sommes tentés de nous y accrocher au détriment de son auteur. Cette pensée est évoquée dans le *Bṛhadarāṇyaka-upaniṣad* à travers l'image du tambour et du son. Le tambour donne le rythme dont nous ne pouvons saisir le son qu'en portant attention à cet instrument. Comme le tambour donne naissance à divers rythmes, ainsi la multiplicité de la création provient d'un seul divin. Nous rejoignons ici, une fois de plus, l'insistance sur le principe de non-dualité : ni un, ni deux.

Se soustraire aux impuretés (*malas*) est donc indispensable pour avoir accès à la transcendance immanente au monde, mais invisible à ceux qui s'accrochent à ce monde au lieu de cheminer vers la transcendance, à l'image de celui qui prend l'abat-jour pour la vraie lumière. L'homme qui se soustrait à ces impuretés témoigne de la transcendance-danseuse qui structure le monde phénoménal où se déroule l'histoire de l'homme.

Tirumular se pose la question du vrai sens de l'*advaita*, de la non-dualité. L'absence de dualité, le mode non-séparé de la transcendance, est une expérience commune à tous les mystiques. Les différences entre eux apparaissent uniquement lorsqu'ils verbalisent cette expérience primordiale, ce qui fait disparaître la « primordialité » de cette expérience. L'expérience de la non-dualité est donc translinguistique. Quiconque tentera d'exprimer en langage cette expérience primordiale partira forcément d'une situation dualiste où la transcendance est réifiée comme un objet conduisant l'homme à retomber sur la conscience fragmentée en sujet et objet.

Tirumular voit dans cette tension entre l'expérience et son articulation la nature énigmatique de l'homme. L'expérience de la non-dualité va de pair avec celle de la destruction du faux ego, et non d'une dissolution de soi au sein de la transcendance. L'homme soumis au faux ego demeure dans une conscience erronée du « moi » comme une identité totalement séparée. L'homme illuminé par cette expérience est le soi sans faux ego (136/134).

Tirumular accorde néanmoins un rôle important au *guru* dans le cheminement de l'homme vers la transcendance. Rappelons que, selon lui, l'homme passe par trois étapes successives dans ce mouvement : *sakala*, *praḷaya-kala* et *vinjñāna-kala*. L'accompagnement d'un *guru* est utile et nécessaire lorsque l'homme se trouve dans les deux premières étapes, mais lorsqu'il arrive à la dernière étape, il n'en a plus besoin, car la transcendance elle-même l'illumine comme un *guru* intérieur, l'instruisant par un dialogue intérieur non-verbal (*śūnya-sambhāṣṇai*) Dans cette étape, l'homme est « possédé » par la transcendance, son corps devient un temple, un corps saint ayant une aura impressionnante (*tīru-mēṇi*), une icône dévoilant la transcendance, invisible autrement (139/137).

Parvenant à cette étape, l'homme se libère du dogmatisme et du ritualisme. Ayant la transcendance elle-même comme *guru*, sa compréhension est pure et brillante comme l'or. La comparaison avec l'or indique deux aspects de la vie : pureté et félicité, toutes deux indispensables à qui sait se transcender, se libérant ainsi des impuretés parfois responsables de la résurgence en lui de comportements bestiaux.

L'expérience de la transcendance n'énonce ni dogmes, ni formules de foi. C'est l'expérience ineffable de la plénitude de la transcendance dans ses aspects masculin et féminin, *nādam* et *bindu*. La compréhension de cette plénitude nous libère de tous nos préjugés chosifiant la réalité. Cette plénitude n'est pas statique, ni figée, mais dynamique et toujours en mouvement gracieux comme la danse. La transcendance-danseuse est l'amour lui-même : l'amour est dynamique et fait que l'homme se met en mouvement vers autrui. La transcendance n'est donc pas l'objet de notre expérience

d'amour, ni un sujet qui nous aime, mais l'amour lui-même, la condition de la possibilité d'aimer. C'est par sa danse qui fait rayonner l'amour dans le monde entier, que l'homme voit et comprend le sens de sa propre existence, ainsi que celle du monde où il habite. La religion, dans son sens propre, n'est pas emprisonnée dans les dogmes et les rituels inutiles, mais elle est le chemin qui conduit l'homme à se libérer de son « petit soi » afin de savoir aimer.

IV. Le *liṅga-yoni* : transcendance androgyne

Le *liṅga*, au départ, permettait de distinguer le sexe masculin du sexe féminin et était donc figuré par le phallus. Des fouilles réalisées dans la vallée de L'Indus ont mis à jour des représentations du *liṅga* remontant à 2700 ans avant notre ère. Dans le *Rg-veda*, se trouve le mot *siṣnadeva* désignant le peuple adorant le *liṅga*. Originellement culte de la fertilité, le *liṅga* devint au cours des siècles le symbole de l'énergie divine créatrice.⁵⁰³

1. Les mythes du *liṅga-yoni*

Deux mythes expliquent pourquoi Śiva est représenté sous forme de *liṅga*, ceux de la création et de la séduction. Brahmā demanda jadis à Śiva de créer le monde. Celui-ci entra en état de *tapas*. Brahmā, impatient, fit appel à un autre dieu, mais ce fut le chaos. Voyant cela, Śiva se mit en colère, coupa son *liṅga* qui tomba sur terre, donnant naissance à la création. Cela nous montre que le *tapas* n'est pas une suppression, ni une évasion de la vie, mais bien une concentration source de vie et d'énergie, sans lequel le monde serait chaotique. Śiva, en coupant son *liṅga*, permettait à l'énergie divine créatrice de se répandre sur toute la création.

Vient ensuite le mythe de la séduction. Des sages pratiquaient le *tapas* dans une forêt pour obtenir la faveur de Dieu. Pārvati demanda à son époux Śiva de leur accorder cette faveur, mais celui-ci déclara que leur ferveur était trop superficielle. Pour le démontrer, Śiva entra nu dans la forêt, séduisant ainsi les sages et provoquant leur colère. Ils coupèrent son *liṅga* qui grandit de plus en plus. Śiva agit donc en rival sexuel

⁵⁰³ Voir B. BHATTACHARYA, *Saivism and the Phallic World*, New Delhi, IBH Publishing Co., 1975

des sages qui n'avaient pas intégré leur sexualité en vivant leur *tapas*, ce qui faisait obstacle à une véritable transcendance. Śiva exerce une puissance de séduction, non seulement dans la tentation sexuelle, mais aussi en montrant qu'il ne faut pas être séduit par la création au détriment du créateur. Le divin transcende toute représentation, d'où la nécessité de passer de la vie empirique à la réalité transcendantale. Pour cette raison, le *liṅga* est appelé *amūrta-mūrti*, c'est à dire à la fois visible et transcendant. A travers ces deux mythes, le *liṅga*, symbole fort de la présence divine au cœur de la création, est à la fois immanent et transcendant. Le divin est en tout et au-delà de tout, c'est le fondement même du rapport entre tout vivant et en même temps appel à l'ouverture universelle, transcendant toute fermeture des groupes sociaux.

Dans l'épopée *Rāmāyana* on trouve un texte qui relate l'épisode de l'adoration du *liṅga* (phallus) de Śiva par Rama à Rameswaram. Le mot *Rāmāyana* signifie histoire de Rama, un *avatāra* de Viṣṇu, et de sa femme Sita, *avatāra* de Lakṣmī, l'épouse de Viṣṇu. C'est donc une épopée provenant de la tradition *vishnouite* et pourtant Śiva y joue un rôle prééminent. Mais le lien entre Śiva et *Rāmāyana* va plus loin dans le sens symbolique. Le nom Rama dérive de la racine « plaisir sexuel ». Sita, la femme de Rama, fut découverte lorsque son père labourait la terre. Nous pouvons remarquer une correspondance entre Rama, la charrue et le *liṅga* de Śiva d'une part, et d'autre part entre Sita, le sillon et le *yoni* (représentation du sexe féminin), nous dévoilant ainsi un intérêt pour la fertilité et donc pour la vie. Celle-ci ne se limite donc pas au domaine biologique, mais désigne plus profondément la vie libérée.

Le sens de l'image du *liṅga-yoni*, les organes sexuels masculin et féminin, dans le *shivaisme* en général et chez Tirumular en particulier, n'est pas toujours évident. Il est vrai qu'il symbolise l'acte régénérateur et donc l'union amoureuse de l'homme et de la femme. Son symbolisme n'est cependant pas limité à ce sens biologique. Les *shivaites* y voient le symbole d'un processus infini de régénération de l'ensemble de la réalité, à la

fois physique et métaphysique. L'explication la plus développée, et probablement la plus antique, se trouve en environ 73 quatrains dans le *Tirumantiram*.⁵⁰⁴

Pour Tirumular, monde et corps humain sont constitués de sept « roues » (*chakras*),⁵⁰⁵ dont la première est ornée de quatre pétales, la deuxième, de six, la troisième, de dix, la quatrième, de douze, la cinquième, de seize et la sixième, de deux (1704/1688). Le *liṅga-yoni* est le symbole de l'union du son (*nādam*) et de la lumière (*bindu*), les deux étant représentés respectivement par le pilier et son socle circulaire. Quand le son pénètre la lumière, l'énergie vitale est provoquée, conduisant ainsi l'homme à chercher des illuminations sur le mystère de l'existence. Son esprit, illuminé, s'ouvre à une connaissance pure dégagée de l'obscurité de l'ignorance. A ce moment-là, l'homme témoigne du rayonnement de la transcendance pure et passe au silence (1705/1689).

2. La pensée profonde du *liṅga-yoni*

L'esprit de l'homme s'élève vers la vraie compréhension en découvrant que l'aspect masculin et l'aspect féminin de la transcendance (*Śiva-śakti*) vont toujours et partout ensemble. La transcendance se dévoile comme une réalité androgyne. Elle est si diffuse à l'intérieur de l'homme que son égoïsme disparaît (1706/1690). La vie de l'homme, au-delà de la sphère physique et biologique, le conduit à comprendre comment la transcendance s'adapte à la vie quotidienne. Dans les circonstances ordinaires, la transcendance reste toujours un mystère, souvent enterrée qu'elle est dans l'inconscient et donc incompréhensible. L'homme, envahi par les soucis de la vie quotidienne, est tenté de s'en écarter, l'empêchant de se dévoiler à sa conscience. Tirumular maintient que l'homme ne peut se libérer de ses passions mondaines qu'en cherchant à être disponible au dévoilement de la transcendance, du *liṅga-yoni* qui demeure, en son intérieur même, dans les sept « roues » maintenues ensemble par le

⁵⁰⁴ Voir Suddhananda BHARATHIYAR, *Tirumantira Viḷakkam*, 2^{ème} édition, Chennai, Manivacagar Patippagam, 2001.

⁵⁰⁵ Voir C.S. MURUGESAN, *Tiruman ra-c-cakkaraṅgaḷ*, Chennai, Kurinji, 2003.

pilier de sa colonne vertébrale. C'est lorsqu'il a reconnu la transcendance immanente en lui, qu'il se voit comme un étant baignant dans la transcendance (1707/1691).

Pour que l'homme demeure dans la compréhension, tant de la transcendance que du « soi », il doit constamment provoquer, dans son intériorité psychique, la montée de l'énergie vitale à partir de la roue du bas vers celle du haut, par la récitation du *mantra AUM*. Chaque lettre de ce *mantra* monosyllabique correspond à un sens spécifique : le « A » à l'aspect masculin de la transcendance, le « U » à l'aspect féminin et le « M » à l'union des deux.⁵⁰⁶ *AUM* est à la base de la structure de la vie existentielle de l'homme (1708/1692).

Le corps physique, pour Tirumular, n'est donc pas uniquement matériel, mais aussi spirituel. La dimension spirituelle est l'essence du corps humain présente depuis sa conception. Les sept « roues » régulent cette dimension spirituelle. Ainsi, ce ne sont pas uniquement les facteurs génétiques qui déterminent les caractéristiques physiques du corps, mais également les éléments spirituels présents dans les sept roues. Dès la formation de l'embryon, ces « roues » lui donnent ses caractéristiques spirituelles telles que le langage et la culture, qui se développent progressivement (1709/1693).

Les deux dimensions, matérielle et spirituelle, du corps humain fonctionnent dans une bonne coordination. Cette idée du corps de l'homme aux deux dimensions bien coordonnées, brise l'opposition binaire entre matière et esprit inhérente à la métaphysique. Cependant, si le corps matériel souffre d'affaiblissement et meurt, le corps spirituel lui survit. Le *karma* est accumulé dans ce corps spirituel, avec les sept « roues » potentielles, l'ensemble formant une sorte de région écologique à l'intérieur du corps spirituel de l'homme, le préparant à une autre vie où il sera invité à transcender son *karma* à l'aide de ces roues.

Ces « roues », en effet, contribuent à une bonne compréhension de la transcendance lorsque l'homme fait monter l'énergie vitale vers le haut. Il existe donc

⁵⁰⁶ Dans les langues indiennes, chaque syllabe est écrite par une seule lettre et donc ce symbolisme n'est pas élucidé par les trois lettres, mais par les trois parties de la même lettre syllabique.

une téléologie du mouvement de l'énergie vers la connaissance pure. L'homme se sent tiré vers le haut par son dynamisme, grâce à l'attraction, inhérente en lui, vers la transcendance. Celle-ci dévoile sa beauté et sa pureté lorsque l'homme hisse son énergie vitale jusqu'à la cinquième « roue ». C'est là que l'homme a accès à la beauté esthétique et à la pureté éthique. Une transmutation a lieu dans la compréhension elle-même du soi chez l'homme, à l'image du cuivre changé en or par alchimie ; la compréhension voilée devient pure et, en raison de la conscience pure, disponible à l'expérience de la félicité impérissable (1711/1694). En outre, la pureté que l'homme perçoit dans la transcendance le rend pur afin qu'il soit toujours heureux, libéré de toutes les misères. L'homme parvenant à cette étape est plein de joie et de bonheur. Et la beauté de la transcendance l'aide à poursuivre le développement de sa personnalité, dans tous les constituants de son existence humaine.

Le *liṅga-yoni*, pour Tirumular, est cosmique dans la mesure où il est le fondement de la totalité de l'univers, l'espace qui contient tout, l'auteur du concept de direction ainsi que de temporalité, dans une compréhension humaine limitée. Il est la base de la connaissance humaine de l'art et de la science ; il règne donc sur la conscience de l'homme, lui permettant de tout apprendre, surtout à travers la pédagogie de la nature (1712/1695).

Rappelons que le *liṅga-yoni* est le symbole de l'union entre les caractères masculin et féminin de la transcendance (*Śiva-śakti*). Tirumular dit que le caractère féminin, la *śakti*, se transforme pour donner naissance à la création cosmique. Les cinq dimensions de la *śakti* sont responsables de cinq caractéristiques de l'homme. La première, appelée *vāmadeva*, est la source de tout désir. La deuxième, *tatpuruṣa*, exerce une influence sur l'homme pour l'aider à chercher la vraie connaissance. La troisième, *sadyojāta*, exige que l'homme cherche la vérité. La quatrième lui ordonne de développer l'amour pour tous et de surmonter tout instinct d'agression, pour parvenir à la non-violence. La cinquième, *iśāna*, lui inspire de tendre vers la libération où il ne s'écartera plus de la transcendance. Ces cinq dynamismes ont cours chez l'homme qui s'engage à accomplir ces motivations ordonnées par la *śakti*. Cette idée de Tirumular

est beaucoup plus précise que celle de la philosophie du *sāṅkhya* pour laquelle la réalité est duelle, matière et esprit (*prakṛti* et *puruṣa*), où la *prakṛti* est sans cesse en activité, alors que le *puruṣa* n'est qu'un observateur impassible de tout (1713/1696).

L'homme suit le bon chemin s'il se laisse guider par les cinq dynamismes infusés par la *śakti*, l'aspect féminin de la transcendance. Non seulement son chemin est bon, mais aussi le chemin de l'univers entier, grâce à lui. L'homme aveuglé par les trois impuretés, sans chercher à être guidé par la *śakti*, invente un chemin qui ne le mène pas à la transcendance. En effet, tous les bonheurs, y compris le désir de parvenir à la libération, sont toujours et déjà en lui. Il doit cependant se les approprier en s'ouvrant à la grâce offerte par la transcendance, et en élargissant l'horizon de son rapport aux autres par son charme et son attirance. Ainsi, en se rapprochant des autres, il devient grand, capable d'achever les tâches difficiles et de créer une société juste et harmonieuse (1714/1697).

C'est au nom de la transcendance absolue et indestructible que l'homme doit s'engager dans les œuvres d'amour et de justice. L'univers, quoi qu'il baigne dans la transcendance, est destructible et court le risque d'être anéanti, mais la transcendance elle-même tient toujours comme vérité ontologique et demeure indestructible. C'est pourquoi tout engagement de l'homme envers la justice doit se fonder sur la transcendance indestructible.

La transcendance, sous le symbole du *linga-yoni* cosmique, est invisible, mais elle se présente comme le temple par lequel elle devient visible à l'homme (1718/1701).

V. Le corps : temple de la transcendance

Tirumular emploie le mot *vimāna* pour désigner le temple. Littéralement ce mot veut dire mesure.⁵⁰⁷ Qui dit mesurer, dit limiter, définir et localiser. Le temple est une localisation de la transcendance. Il est une façon de concrétiser l'expérience de la

⁵⁰⁷ Le mot *vimāna* vient de deux racines, *vi* – séparé et *mā* – mesurer. Lorsque nous mesurons une chose, nous le faisons en fragments. Donc *vimāna* est une habitation mesurée.

transcendance. En ce sens, l'univers est le temple primordial, et la construction humaine du temple n'est qu'une imitation : « le temple est construit à la ressemblance de l'univers et en est une image réduite ». ⁵⁰⁸ Le temple est donc « le lieu de la rencontre et du mariage entre le ciel et la terre, où le monde entier est présent en termes de mesure et est accessible à l'homme ». ⁵⁰⁹

Le monde n'est pas statique, mais plein d'énergie et de vie. Le temple donne une expression de cette énergie et est une invitation à célébrer la vie. C'est pourquoi sur les murs du temple, il y a des représentations de belles demoiselles qui évoquent la *śakti*, l'aspect féminin de la transcendance et de la puissance primordiale.

Dans la tradition indienne, le pèlerinage au temple est sacré ; il est *tīrthayātrā*, passage au-delà du cycle du temps (*samsāra*) vers l'éternité. ⁵¹⁰ Le temple est non seulement le symbole de la localisation de la transcendance, mais aussi l'eschatologie, le but du cheminement de l'homme. L'expérience de la transcendance est le but final de tout *tīrthayātrā*. Cette expérience a lieu dans la vision (*darśana*) du temple, symbole évoquant la transcendance. Celle-ci est toujours à distance et pourtant l'homme peut « voir » le *bindu*, « le point le plus haut du temple ». « Le temple, en tant que symbole de manifestation, commence au *bindu*, le point entre le non-manifeste et le manifeste ». ⁵¹¹ Le pèlerinage au temple est un acte symbolique d'un passage du visible à l'invisible, de la forme au « sans-forme », du temps à l'éternité et de l'histoire à l'eschatologie.

⁵⁰⁸ Stella KRAMRISCH, *The Hindu Temple*, Delhi, Motilal Barnarsidas, 1976, p. 10 (la traduction est de nous).

⁵⁰⁹ *Ibid.* p. 7.

⁵¹⁰ Le mot *samsāra* vient de la racine *sr*, couler, et du préfixe *sam*, ensemble, en continuité. La vie dans le temps est symbolisée par le fleuve. Le temps passe toujours sans revenir. « On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve », dit Héraclite. Le mot *tīrthayātrā* vient des deux mots *tīrtha* et *yātrā*. Ce dernier signifie voyage. Le mot *tīrtha* vient de la racine *tr*, traverser. Ce mot, en référence au fleuve, signifie pont. Dans la tradition *jaina*, le maître (*guru*) qui aide ses disciples à traverser la vie sur terre pour aller au-delà est connu sous le nom de *tīrthankara*, faiseur du gué. En latin, existe le mot *pontifex* employé pour désigner le Pape : celui qui construit le pont, ici entre l'homme et Dieu.

⁵¹¹ Stella KRAMRISCH, *The Hindu Temple*, Delhi, Motilal Barnarsidas, 1976, p. 353 (la traduction est de nous).

1. Le symbolisme du temple

Un symbole est toujours polyvalent et souvent ambivalent.⁵¹² L'architecture même du temple parle de la vie engagée dans le monde et, en même temps, évoque l'idée d'un passage au-delà de ce monde. La structure du temple est dominée par la forme carrée. Cette forme appelée *maṇḍala* est un polygone clos, symbole des cycles récurrents du temps. La forme carrée « présume le cercle et en résulte... Le cercle et la courbe appartiennent à la vie dans sa croissance et son mouvement. Le carré, sa forme, est signe d'ordre, de la finalité de la vie en expansion et de la perfection au-delà de la vie et de la mort ».⁵¹³ Le temple est donc un symbole ambivalent. Sa structure même indique la vie bien ordonnée sur terre, en rappelant à l'homme que la libération n'est possible qu'à travers cette vie. Le temple rapproche, dans une relation organique le *samsāra* et le *mokṣa*, le temps et l'éternité, l'histoire et l'eschatologie. Si la vie de l'homme est un pèlerinage (*tīrthayātrā*), l'homme est invité à se concentrer sur un seul but : la transcendance. Ce seul but (*ekāgratā*) est symbolisé par le *bindu*, le point le plus haut du temple.⁵¹⁴

La fonction symbolique du temple devient efficace si l'homme la personnalise à travers trois étapes successives : « voir » le temple (*darśana*), marcher autour de lui (*parikrama*) et y entrer (*abhiḡamana*).⁵¹⁵ En marchant autour du temple, l'homme lui-même devient son périmètre extérieur. Le temple n'est plus en dehors de l'homme, mais en lui. Cela n'est pas suffisant ; l'homme doit entrer dans le temple, dans le lieu le plus intérieur du temple (*garbhagr̥ha*), car ce lieu symbolise sa renaissance sans

⁵¹² L'eau, par exemple, évoque à la fois la vie et la mort et par conséquent la vie à travers la mort (célébrée dans la liturgie baptismale).

⁵¹³ Stella KRAMRISCH, *The Hindu Temple*, Delhi, Motilal Barnarsidas, 1976, p. 22 (la traduction est de nous).

⁵¹⁴ Voir Ganapati STHAPATI, *Significance of Vimanam and Gopuram*, Cheennai, Dakshina Publishing House, 2002.

⁵¹⁵ La plupart des temples, notamment dans le sud de l'Inde, ont une série de murs d'enceinte. Marcher rituellement autour du temple provoque un mouvement qui fait passer, peu à peu, de l'extérieur à l'intérieur.

laquelle la libération est absolument impossible.⁵¹⁶ La porte du *garbhagr̥ha* est très petite. Pour y entrer, ou même pour voir l'intérieur, l'homme doit se courber, évoquant ainsi les entrailles et l'obscurité. Selon la tradition *shivaiite*, la connaissance libératrice et la lumière de la vie sont cachées dans l'obscurité.⁵¹⁷ Ce n'est qu'en traversant l'obscurité, que l'homme peut parvenir à la lumière.

Souvent sur les piliers des temples, se trouvent des sculptures représentant un couple faisant l'amour (*mithuna*). Le temple est le symbole de l'unité et de la fécondité primordiale du couple : le *puruṣa* et la *prakṛti*, Śiva et sa *śakti*. *Bṛhadarāṇyaka-upaniṣad* dit que la joie de l'union d'amour au divin est comparable à la joie d'un couple enlacé intimement (BU 6.3.21). Ces images sont donc symboliques de la libération. Elles sont aussi associées à une école de *tantra*, selon laquelle un couple, suivant un entraînement rigoureux, prolonge son union d'amour.⁵¹⁸ La libération étant une expérience de plénitude, c'est un retour à l'état androgyne dont nous avons parlé auparavant (BU 1.4.1-3). Le *mithuna* rappelle que la rencontre amoureuse de l'homme et de la femme est un symbole de la transcendance androgyne et un chemin vers elle.

Un des buts de la fréquentation du temple est d'avoir *darśana*, comme nous venons de le dire plus haut. Ce mot *darśana* a plusieurs sens dont compréhension et discernement. Dans la tradition indienne, la compréhension et le discernement sont les chemins vers la libération. La tradition indienne n'est pas compatible avec l'idée du savoir en tant que but. Tout savoir authentique doit conduire à une compréhension véritable. Ainsi un *guru* dit à sa femme – lorsqu'il l'instruit – de voir, écouter, penser et intérioriser l'*ātman* (BU 2.4.5 ; 4.5.6). Comprendre n'est possible qu'avec l'intériorisation, lorsque ce qui est vu, entendu et réfléchi entre dans le cœur. Marcher autour du temple et y entrer, c'est intérioriser le sanctuaire et tout ce qui est en lui.

⁵¹⁶ Cette idée se trouve déjà dans un hymne d'*Atharva-veda* nous racontant que le maître (*guru*) « enfante » son disciple. Le mot *garbhagr̥ha* signifie aussi les entrailles. La renaissance, cependant, n'est pas forcément biologique ; elle donne l'idée d'éclaircissement – renaître dans la sagesse. Dans la tradition chrétienne nous pouvons trouver un parallèle avec le thème « renaître dans l'esprit ».

⁵¹⁷ David D. SHULMAN, *Tamil Temple Myths*, Princeton, Princeton University, 1980, p. 19.

⁵¹⁸ Voir David KINGSLEY, *Tantric Visions of the Divine Feminine*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 2003.

La construction du temple est un rituel recréant le monde. Ceux qui s'engagent dans sa construction doivent être mystiques et avoir expérimenté personnellement ce qu'ils expriment dans les symboles. Cette expérience est la « sympathie » : se sentir uni à l'humanité et à la nature. Il existe un rythme dynamique dans la nature (*rta*) et dans la société. Ce rythme ne peut être maintenu que lorsque chaque membre d'une société collabore avec les autres pour le bien-être de tous. Tout homme doit s'engager vivement dans le monde.⁵¹⁹ Cette idée met en cause la distinction nette entre sacré et profane. Au vu de cette perspective, le monde entier est sacré et la clôture du temple n'est pas une négation de cette pensée, mais la concentration du sacré du monde.

Le temple est à la fois l'icône de la transcendance et le symbole de l'univers. Construire un temple, c'est œuvrer pour un environnement sain et une société juste. C'est un intérêt écologique et anthropologique. L'écologie n'est pas une question de survie, mais une garantie pour l'existence humaine. L'homme a toujours besoin de la nature pour pouvoir éprouver de l'émerveillement face à sa profondeur.

La tâche de recréation du monde consiste à œuvrer pour la justice (*dharma*). La société humaine devient ainsi un vrai temple, une icône de la transcendance. Tout homme est un temple portant en lui-même la transcendance et toute discrimination et oppression est un sacrilège. Le symbole du temple est une invitation faite à l'homme à se libérer de son « petit soi », à se dégager de toute discrimination sous couvert de classe, caste, sexe, religion ou race. La femme est la victime la plus vulnérable de toutes sortes d'injustices et de violences. L'homme qui est éclairé, qui a le vrai *darśana*, comprend qu'elle est toujours la première dans la création, car la *śakti*, l'aspect féminin de la transcendance, se répand dans l'univers entier. Le lieu le plus sacré du temple, le *garbhagrha*, ce sont les entrailles d'où provient toute vie. La violence faite à la femme est la pire de toutes les violences, car c'est une négation de la vie elle-même. Toute société qui tolère que l'on violente les femmes est également aveugle à la violence

⁵¹⁹ L'engagement dans le monde est le message central de *Bhagavad-gītā*. Voir Subhash ANAND, « Contemplation and Secular Involvement » (p. 240-249), in *Vidyajothi Journal of Theological Reflection* (n° 47), 1983.

écologique. L'homme, qui n'a aucun scrupule à dépouiller la terre de ses arbres, n'aura aucun scrupule à dénuder une femme. Et nous marchons alors sur un chemin suicidaire.

Le concept de *tīrthayātrā* nous rappelle que la vie entière de l'homme est un mouvement vers l'inconnu. Aucune communauté, aucune tradition ne peut être acceptée sans se soumettre à la critique. Cette pensée offre une invitation à entrer dans un dialogue avec d'autres traditions. Le dialogue est aussi un *tīrthayātrā*, un aller au-delà, vers la transcendance. Nous sommes tous pèlerins dans ce voyage.

Le temple est un monument architectural très particulier, car il dévoile la transcendance invisible en tant que réalité cosmique. Le tour du temple symbolise l'aspect masculin de la transcendance (*nādam*), tandis que le sanctuaire interne au temple, souvent obscur comme une cave évoquant les entrailles, symbolise l'aspect féminin de la transcendance (*bindu*). Le temple est donc la miniature du *nādam-bindu*, paradigme du *liṅga-yoni*. Le temple est unique dans son architecture dans la mesure où il aide l'homme à « voir » et « comprendre » la transcendance.

2. Le corps « sacré »

L'idée de transformer le corps en véritable temple est bien exprimée par Tirumular, peut-être pour la première fois dans la littérature indienne, même si cette idée était implicite dans l'hindouisme qui est centré sur le temple depuis l'antiquité. Tirumular va au-delà d'un culte du temple et se demande comment transformer le corps lui-même pour qu'il devienne un temple, un lieu où se manifeste la transcendance. L'univers est, en effet, l'union du *nādam* et du *bindu*, ce qui donne à penser que personne ne peut être considéré comme étranger. C'est le sens même de l'*advaita* de *śaiva siddhānta* : pas d'aliénation (*anniyam-inmai*). Étrange proposition ! Dangereuse même ! C'est justement la distance entre soi et autrui qui garantit l'altérité d'autrui. Tirumular ne renie pas cette distance comme un donné, mais veut que cette distance, cette aliénation soit surmontée par l'expérience de l'union amoureuse entre *nādam* et *bindu* en abritant la transcendance en lui, car seul l'amour peut surmonter l'aliénation. Meykandar dira plus tard que l'amour est capable de surmonter toute

tendance à aliéner et à faire d'autrui un étranger. L'amour présuppose, à la fois, une unité et une distance. Si la distance est nette et complète, il ne reste aucune place pour l'amour. Par contre, si l'unité est une fusion, faisant violence à l'altérité d'autrui, il n'existe plus d'amour, car aucun mouvement hors de soi n'est possible. L'union amoureuse est une expérience d'unité et de différence.

La réalité physique – y compris le corps, comme le monde – n'est pas niée quant à son existence, mais est interprétée comme manifestation cosmique de la transcendance. L'univers est le corps macrocosmique de la transcendance, et le corps humain est le microcosme de cet univers. Le corps humain infiniment complexe – où les dimensions physiques et non-physiques sont bien coordonnées – se distingue en masculin et féminin, tout comme le *liṅga-yoni*. Le masculin est la manifestation prédominante du *nādam*, et le féminin, la manifestation prédominante du *bindu* bien que, dans les deux cas, il ne soit question que de prédominance d'un aspect et non de son anéantissement. Le corps et sa différence sexuelle ne sont que le jeu cosmique de la transcendance.

A aucun moment, l'homme n'existe sans son corps. Rappelons que Tirumular n'emploie pas le mot « corps » dans le sens ordinaire. En effet, il distingue le corps « subtil », à la forme rudimentaire, et le corps « brut » qui est biologique. A un moment de son existence historique, l'homme est doté d'une forme biologique selon les traces de son *karma*. Les trois impuretés sont toujours et déjà imprégnées en lui. Son existence dans un corps biologique l'aide à se transcender en se dégageant de ces impuretés. La mort n'est que la perte de son corps biologique, son cadre dans l'espace et le temps. C'est pourquoi le corps biologique n'est pas l'homme lui-même, mais un temple, un lieu où s'abrite son essence : l'image du *liṅga-yoni*. Pour Tirumular, le corps biologique de l'homme est analogue au temple, car à travers la purification de soi pour se libérer de son « petit soi », il devient le lieu où la transcendance se manifeste et devient translucide.

En conclusion nous pouvons remarquer combien le refus de la dualité permet à Tirumular d'affirmer que la réalité est non-duelle (*advaita*). Par là, il souligne que l'homme n'est pas entièrement séparé du divin et de l'univers, ni imbriqué dans le divin et l'univers, ce qui permet une expérience relationnelle que les philosophes indiens de nos jours qualifient de « cosmothéandrique ». Grâce à cette expérience, l'homme ne se replie pas sur lui-même, mais est toujours à la recherche de la transcendance. Nous avons également abordé la question du corps en tant que temple de la transcendance, ce qui nous conduit à étudier le moyen de parvenir à la transcendance par l'intermédiaire du *yoga*.

Chapitre 6

La voie de la transcendance

Dans le chapitre précédent, nous avons parcouru la pensée de Tirumular pour montrer comment elle conduit à la transcendance. Dans ce chapitre, nous allons aborder la voie qu'il a choisie pour y parvenir. En se servant du concept « messianique », Derrida traduit sa recherche de la transcendance autour des thèmes d'hospitalité, de don, de pardon, etc., pour définir son engagement sociopolitique. Tirumular, pour sa part, choisit le *yoga* comme moyen de parvenir à la transcendance et de s'impliquer dans la société. Avant d'envisager le concept de *yoga* décrit par Tirumular, nous traiterons brièvement de sa conception du corps, laquelle brise l'opposition métaphysique entre le corps et l'esprit. Ensuite, nous regarderons les aspects importants de son *yoga* pour montrer son importance pour l'engagement sociopolitique.

I. Le cheminement de l'homme

Nous avons vu que le corps est sacré en tant que temple du divin. Nous allons à présent voir comment il entre dans le cheminement de l'homme vers la transcendance.

1. La doctrine du *tri-kāya*

Le *Tirumantiram* contient plusieurs quatrains parlant de l'importance du corps. Tirumular confesse qu'il a eu tort de mépriser son corps jusqu'au moment où il a compris que la réalité ultime réside en lui :

« Jadis, j'ai méprisé le corps comme impur
Mais j'ai compris que la transcendance y demeure
Elle en a fait son temple
Et depuis je le garde précieusement. » (725/718)

Il parle de l'aide que le corps peut apporter à la démarche vers la transcendance (724/717). Vivre totalement dans le corps, c'est vivre totalement dans le Soi. Nous

avons déjà vu dans le chapitre précédent que, pour Tirumular, le corps est la demeure du divin.

« Fous sont-ils, ceux qui méprisent le corps comme impur
Et cherchent le sacré en d'autres lieux
Ceux qui l'estiment bon et y cherchent l'auteur de la vie
Auront l'expérience du macrocosme dans leurs corps perfectibles. » (2137/2047)

Les *siddhas*, après Tirumular, emploient le mot *cirrambalam*, microcosme, pour désigner la créature, dont l'homme et *pērambalam*, macrocosme, pour désigner le divin.⁵²⁰ Le macrocosme est retransmis dans le microcosme. Tirumular évoque cette idée lorsqu'il dit, « voyez la flamme douce et vous verrez l'univers entier... » (1769/1752). Il appelle aussi le corps *cirrambalam*. Le corps est donc une représentation (*maṇḍala*) de l'univers. Bref, le macrocosme est dans le microcosme ; le transcendant est immanent.

Le corps (*deha/kāya*) n'est pas pour Tirumular, pas plus que pour les sages des anciens temps, limité à l'enveloppe charnelle que l'on peut voir et toucher. Ce qu'on appelle habituellement le « corps » n'est que la partie visible et tangible de ce que la pensée indienne nomme globalement « champ de conscience » ou « champ mental » (*cit*). Analysons brièvement le concept de *deha* tel qu'il est compris dans plusieurs écoles de la philosophie indienne.

Pour la tradition védique, l'ensemble du « véhicule » humain est composé de trois corps : le corps grossier (*sthūla-śarīra*), le corps subtil (*sūkṣma-śarīra*) et le corps causal (*kāraṇa-śarīra*). Le corps grossier correspond au corps physique ou anatomique. Le corps subtil, au corps lumineux ; ce n'est un état ni de l'existence sans forme, ni de l'existence matérielle. Les impuretés du corps grossier n'y existent pas ; il n'est pas affecté par les principes de contamination bien qu'il ait une existence phénoménale. Le corps le plus intérieur, duquel les autres dépendent, est connu comme étant le corps

⁵²⁰ Cf. T.N. GANAPATHY, *Tamil-cittar Marabu*, Chennai, Ravi Publications, 2004 ; A. RAMANATHAN, *Cittar Pāḍalgaḷ*, 4^{ème} édition, Chennai, Prema Pirasuram, 1984.

causal, ou *kāraṇa-śarīra*. Le *bouddhisme* du grand véhicule (*mahāyāna*) propose une même compréhension des trois « corps », mais emploie des mots différents : le *nirmāṇa-kāya* pour le corps grossier, le *sambhoga-kāya* pour le corps subtil et le *dharma-kāya* pour le corps causal. Celui qui vit dans le corps subtil est appelé *bodhisattva* ; il aide tous les vivants à parvenir à la libération. Celui qui vit dans le corps causal est éveillé ; il devient Bouddha possédant la sagesse. A cette doctrine du *tri-kāya* (trois corps), le bouddhisme *tantrique* ajoute « le corps indestructible » (*vajra-kāya*). L'expérience de ce corps indestructible à l'intérieur de soi-même est, pour cette école, la plus profonde. Les *siddhas* tamouls, héritiers de la philosophie de Tirumular, admettent la même doctrine du *tri-kāya*, tout en employant à leur tour les mots tamouls : *paru-uḍal*, *nun-uḍal* et *kāraṇa-uḍal*.

Selon les *Upaniṣads*, dans ces trois corps s'interpénètrent cinq « enveloppes » (*kośas*). Ce sont l'enveloppe de la nourriture (*annamaya-kośa*), l'enveloppe du souffle, de l'énergie vitale (*prāṇamaya-kośa*), l'enveloppe du mental (*manomaya-kośa*), l'enveloppe de l'intelligence, de la connaissance (*vijñānamaya-kośa*) et l'enveloppe de la joie, de la béatitude (*ānandamaya-kośa*). Le corps grossier correspond à l'enveloppe de la nourriture. Le corps subtil est fait de l'énergie vitale, de l'enveloppe du mental et de l'enveloppe intellectuelle. Le corps causal, c'est l'enveloppe spirituelle de la joie.⁵²¹

Certaines littératures tardives des *siddhas* parlent de cinq types de corps en articulant ensemble la doctrine des trois corps et celle des cinq enveloppes. Ces cinq types de corps sont : le corps ordinaire (*sthūla-deha*), le corps maîtrisé (*yoga-deha*), le corps libéré (*siddha-deha*), le corps parfait (*mantra-deha*) et le corps lumineux (*divya-deha*). Le processus de transformation du corps ordinaire en corps lumineux est appelé *kāya-sādhana* (le cheminement à l'aide du corps).⁵²² Śiva-vākiyyar (103) explique cette transformation par l'analogie d'une larve se transformant en papillon. Cette idée de

⁵²¹ Tirumular consacre une section entière aux trois corps et aux cinq enveloppes. Voir tantra 8, section 1 de Tirumantiram.

⁵²² Voir Rattinasabapathi M. PILLAI, *Kāya-citti (Tirumantiram) alladu Cāgā-k-kalai*, 3^{ème} édition, Chennai, Saiva Siddhanta-p-perumanram, 2001.

cheminement à l'aide du corps ne renie pas l'existence corporelle, mais la radicalise au point qu'il n'existe plus de brèche entre le corporel et le spirituel. Abordons à présent cette transformation du corps étape par étape.

L'homme accède au corps maîtrisé au moyen du *yoga*.⁵²³ Comme le feu purificateur, le *yoga* purifie le corps ordinaire. Le *yoga* est *yāga* (feu du sacrifice rituel), un adage dans la tradition indienne.⁵²⁴ L'*Avvaikkural* nomme le corps maîtrisé *ōviya-uḍambu*, corps artistique, c'est-à-dire exempté des soucis quotidiens. Tandis que le corps ordinaire n'est que dépôt de soucis et de souffrances, le corps maîtrisé acquiert une conscience non affectée par la souffrance, à l'image d'un insecte courant sur la boue et que la boue ne souille pas.

Une fois atteint le corps maîtrisé, le *yogin* est capable de provoquer l'énergie vitale (*kuṇḍalinī*). Celle-ci passe par les sept « roues » (*chakras*) pour permettre le passage du corps maîtrisé au corps libéré. Le *yogin* n'est plus sous l'emprise du *samsāra*, cycle de la renaissance, car la conscience du « moi » disparaît. Dans l'étape suivante, le corps libéré se transforme en corps parfait. Il est parfait, car il contient en lui le *mantra* sacré AUM et maintient son équilibre à l'aide de ce *mantra*.⁵²⁵ Cet équilibre du corps représente le *mantra* « na-ma-si-va-ya » :

« Ses pieds sont « na », son nombril est « ma »

Ses épaules sont « si », son visage est « va »

Le centre de son front est « ya »

Ainsi la forme des cinq syllabes du corps ». (941/932)

Selon les *siddhas*, l'homme parvenant au corps parfait devient *jīvan-mukta*, jouissant déjà de la libération dans son existence corporelle. Tirumular décrit le *jīvan-mukta* comme un état au-delà de la conscience ordinaire (2474). Les sens de l'homme

⁵²³ Voir S.P. RAMACHANDRAN, *Yoga-jñāna Sāstira-t-tiraṭṭu*, vol. 5, Chennai, Thamarai Nulagam, 1997.

⁵²⁴ Voir Georg FEUERSTEIN, *The Yoga Tradition*, Delhi, Bhavana Books, 2002.

⁵²⁵ Voir Bharati VEDA, *Mantra and Meditation*, Pennsylvania, The Himalayan Institute of Yoga Science and Philosophy of the USA, 1981.

continuent à fonctionner, maintenant le contact avec le monde extérieur, mais sa conscience intérieure ne l'enregistre pas et reste exclusivement dans la félicité. L'homme ne possède plus de conscience personnelle ; il s'engage dans l'activité, mais sans être conscient de son « moi » comme agent de cette activité. Tirumular le compare au tamarin dont la coque se détache du fruit.

Le *jīvan-mukta* ne se dépossède pas de son corps pour parvenir à la libération, mais il est délivré-vivant, c'est-à-dire libéré tout en restant dans son corps. Il possède, à ce niveau, le corps lumineux, a une conscience permanente éclairée et transcende les catégories de l'espace et du temps. Ce « corps » situé dans l'espace infini (*para-veli*) s'identifie à la vie universelle. C'est un « corps immortel » possédant la sagesse.

Tout ce que nous venons de dire du corps tel que le conçoit Tirumular s'appuie sur l'affirmation fondamentale d'une unité entre le corps et l'esprit qui ne sont pas opposés, mais vont de pair. Certes, pour présenter cette unité et accorder une place importante au corps dans le cheminement spirituel, Tirumular se sert d'un langage nébuleux, voire paradoxal, car il parle à partir de son expérience mystique. Pour exprimer une telle expérience, le langage logico-analytique est insuffisant. L'essentiel à retenir est que l'aide du corps est indispensable dans la démarche vers la transcendance.

Il existe un malentendu, à savoir que les mystiques ne s'occupent pas de ce monde et du bien-être de la société. L'histoire nous donne maints exemples de mystiques tant d'Orient que d'Occident, qui cherchèrent à incarner leur expérience mystique dans le « sacré » du quotidien. Sainte Thérèse d'Avila, grande mystique européenne, parle de la rencontre du divin dans les pots et les casseroles. D'où l'importance du *yoga* qui aide l'homme dans son engagement sociopolitique.

2. Les quatre étapes de la vie

La tradition indienne, plus précisément védique, parle des quatre étapes idéales (*aśrama*) de la vie humaine. Ce sont le *brahmacarya*, le *gṛhastha*, le *vānaprasatha* et le *samnyāsa*. Les devoirs d'une personne dépendent de l'étape dans laquelle elle se

trouve. La vie, qui pour l'hindouisme est un pèlerinage vers la vérité, est donc marquée par ces étapes dont chacune a ses responsabilités et ses engagements.

La première étape de la vie couvre la période des études ; l'élève cultive son esprit et se prépare à servir la société. Il vit avec son maître qui est comme son père spirituel. Il mène une vie austère et entretient son énergie, évitant que son corps et son esprit soient contaminés par des paroles, des pensées et des actes mauvais. Il respecte ses aînés et ses maîtres, et se forme en vue d'accomplir sa démarche. Les élèves, riches ou pauvres, vivent sous le même toit et suscitent la même attention du maître et de son épouse. Leurs études achevées, ils reçoivent du maître les instructions suivantes, décrites dans le *Taittirīya-upaniṣad*: « Dites la vérité (*satya*). Pratiquez la justice (*dharma*). Ne négligez pas l'étude des *vedas*. Commencez la vie de chef de famille et ne laissez pas s'éteindre la lignée. Ne vous écarterez pas de la vérité, ni de la justice. Ne négligez pas le bien-être personnel. Ne négligez pas la prospérité. Ne négligez pas l'étude et l'enseignement des *vedas*. Ne négligez pas vos devoirs envers les divinités. Honorez votre mère comme une déesse, votre père, votre maître et vos invités comme des dieux. Faites tout acte sans faute. Soyez l'auteur de toute bonne action ».

Avec le mariage, commence la deuxième étape de la vie. Une personne a normalement besoin d'un compagnon ou d'une compagne ; les désirs biologiques et émotionnels sont légitimes. Avec le mariage, on accède à des responsabilités sociales. Selon l'hindouisme, le romantisme n'est pas le tout de la vie maritale. L'époux et l'épouse sont des partenaires dans leur progrès spirituel, et la famille leur offre un terrain pour éviter l'égoïsme. Un chef d'une famille bien ordonnée est le préalable à une bonne société ; il exécute son métier (peut-être) de professeur, soldat, négociant, savant ou ouvrier. Il doit être ambitieux pour acquérir la richesse et apprécier les plaisirs, mais pas au détriment du chemin de la justice et de la vérité (*dharma*). Les cinq grandes fonctions d'un chef de famille sont l'étude et l'enseignement des *vedas*, le culte quotidien selon les rituels appropriés, le respect des ancêtres décédés en leur offrant nourriture et boisson selon les recommandations scripturales, la bonté envers les animaux domestiques, l'hospitalité aux invités, aux sans-abri et aux indigents.

Quand la vieillesse survient, quand naissent les petits-enfants, l'homme est prêt pour la troisième étape de la vie, où il se retire des responsabilités familiales. Ses besoins physiques diminuent. Cette période de la vie peut être consacrée à l'étude et à la méditation. Quand vient la quatrième étape, l'homme renonce au monde et embrasse le mode de vie monastique. Il ne se sent plus lié par des lois sociales. L'appel de l'infini devient irrésistible ; même la charité et le service social lui semblent insuffisants. Il s'élève au-dessus des biens du monde, des engagements temporels et d'une fidélité particulière ; il est l'ami de tous les êtres humains, des dieux et des animaux. Il n'est plus tenté par la richesse, l'honneur ou la puissance ; comme un moine, il préserve son équilibre spirituel en toutes circonstances. Il s'éloigne des vanités du monde, se consacrant à cultiver sa conscience de Dieu.

A travers les quatre étapes de sa vie, l'homme apprend progressivement le détachement du monde qui passe. Le mouvement de la vie est, à juste titre, comparé à celui du soleil. A l'aube, le soleil se lève à l'horizon, et durant la matinée, il répand sa chaleur et sa lumière jusqu'à ce qu'il atteigne le zénith à midi. L'après-midi il décline en retirant peu à peu sa chaleur et sa lumière, et au crépuscule il disparaît à l'horizon pour illuminer d'autres régions.

Comment comprendre ce détachement du monde ? S'agit-il d'une fuite ou d'un reniement ? Est-ce un isolement conduisant l'homme au piège du solipsisme ? Dans ce cas, comment un homme pourrait-il, dans la dernière étape de sa vie, s'engager dans le monde pour le bien-être d'autrui ? Il faut bien comprendre le vrai sens du détachement. Dans un ancien texte de la littérature indienne de sagesse, le *Tiru-k-kuṛaḷ* suggère que le *saṁyāsa* est une renonciation au « moi » et au « mien », et non une fuite du monde (346). Tirumular évoque la même idée dans le quatrain suivant :

« Renoncez à vos désirs, renoncez-y
Même le désir du Suprême, renoncez-y
Plus il y a de désir, plus il y a de souffrance
Plus il y a abandon du désir, plus il y a de joie. » (2615/2554)

Ce désir qui vise la possession des choses matérielles, définit aussi le « soi » par cette possession. Dans cette perspective, l'homme s'enferme dans son faux ego, prétendant vivre en pleine joie en se définissant par ce qu'il possède et non par ce qu'il est vraiment. Le *samnyāsa* est précisément l'étape où l'homme se libère de cette fausse conception de « soi » en abandonnant le désir de s'attacher aux choses matérielles. « Pour renoncer à tout attachement, il faut suivre la voie du salut, tracée par Celui qui a vaincu l'attachement et s'y tenir fermement », dit le *Tiru-k-kuṛaḷ* (350). Suivant la même ligne de pensée, Tirumular dit : « S'il faut tenir, tenez à celui qui est Tout... » (298/465). Cette idée semble opposée au deuxième vers du quatrain cité plus haut, à savoir : « renoncez au désir du Suprême ». Cette expression veut dire renoncer à posséder Dieu comme une chose ou une propriété, ce qui seul nous permet de trouver Dieu comme le Tout Autre. Cela rejoint l'idée derridienne du « désir au-delà du désir » qui, d'après Kearney, est une version post-Holocauste de la « prière » de Maître Eckhart qui demande à Dieu de le garder de Dieu. Ce désir au-delà du désir est une dimension théo-érotique importante de ce que Kearney nomme « anathéisme ». Derrida semble explorer un espace pour un « athéisme mystique » conduisant à un anathéisme, dans lequel nous devons abandonner toute certitude, toute hypothèse et toute attente afin de nous ouvrir inconditionnellement à l'inattendu, à la venue de l'Autre en tant qu'étranger.⁵²⁶

L'homme qui a « renoncé au monde » voit le divin comme le « Tout en tout » (*sarva-bhūta-stitha-ātman*). Chaque créature est un temple de ce Tout, une raison de plus pour l'homme parvenu à l'état de *saiyāsa*, de s'engager dans la société. Un événement dans la vie de Ramanuja, important partisan de l'école *viśiṣṭādvaita* (non-dualité particulière) dans la philosophie indienne, témoigne dans ce sens. Selon une coutume indienne, un néophyte initié à l'étude sacrée doit la garder secrète pour qu'elle reste efficace. Mais le jeune Ramanuja, dès qu'il fut initié à cette étude, monta sur une colline et révéla le *mantra* à tous ceux qui l'entouraient. Quand on le menaç

⁵²⁶ Voir Richard KEARNEY, *Anatheism : Going Back to God After God*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 89-90. Kearney précise le sens d'*anathéisme* qui n'est ni anti-théisme ni anti-athéisme, mais une forme de post-théisme qui nous permet de réhabiliter le sacré au cœur du quotidien.

de l'enfer pour cette action, il répondit : « je me soucie peu d'aller en enfer si plusieurs peuvent aller au paradis grâce au mantra que je leur ai révélé ». Il transgressait ainsi une règle au détriment de sa « libération » pour aider les autres à parvenir à la libération.

Vivekananda, philosophe indien du XX^{ème} siècle, affirme que l'homme peut parvenir à la libération par son engagement dans la société, s'il comprend que le monde n'est que l'apparence du Tout. Selon le *śaṅyāsa-upaniṣad*, un *śaṅyāsin* (celui qui renonce au monde) doit faire tout son possible pour le bien-être de tous, bien qu'il ait renoncé à tout.⁵²⁷ Pour Cekkilār (« Tirukouta Sirappu », *Periya-purāṇam* § 8), il ne faut pas renoncer à tout dans le but de parvenir à la libération, mais pour l'amour d'autrui.⁵²⁸ Tirumular, bien qu'il soit un mystique ayant renoncé à tout, parle avec force de la nécessité d'œuvrer pour la transformation de la société.

3. Aimer l'autre

Nous avons signalé que le monde n'est ni illusoire, ni irréel, dans la perspective philosophique de Tirumular, contrairement à celle de Śankara. Aimer les autres est intimement lié à sa pensée. Il explique en plusieurs quatrains le mantra « *Śivāyanama* » qui est non seulement philosophico-mystique, mais aussi sociopolitique. S'appuyant sur une analyse étymologique,⁵²⁹ Ganapathy dit que le vrai sens de ce mantra est « le résultat du sacrifice de soi est félicité ».⁵³⁰ Dans le « sacrifice de soi », entendu comme effacement de la primauté du soi, l'homme peut trouver la joie, l'interprétant comme une occasion d'être au service des autres. Pour Tirumular qui voit le Tout en tout (2017/1993), servir tout autre c'est servir le Tout.

⁵²⁷ A cet égard, cf. N.S. SUBRAMANIAN, *Encyclopedia of the Upanisads*, New Delhi, Sterling Publishers, 1985, p. 494 ; Sarvepalli RADHAKRISHNAN, *The Hindu View of Life*, London, Unwin Books, 1965, p. 65.

⁵²⁸ Voir Arumuga NAVALAR, *Periya-purāṇam* (commentaire), Kuala Lumpur, Saiva Siddhanta Nilayam, 1993.

⁵²⁹ Ganapathy interprète respectivement « Siva », « aya » et « nama » comme félicité, résultat et sacrifice du soi par une analyse étymologique.

⁵³⁰ T.N. GANAPATHY, *The Philosophy of the Tamil Siddhas*, New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 1993, p. 190.

Cette idée de Tirumular sera plus tard élaborée par Vaḷḷalār pour qui, quiconque connaît la souffrance de l'autre, souffre lui aussi. Vaḷḷalār appelle cela *jīva-kāruṇya*, compassion pour tous les êtres : « Là où le *jīva-kāruṇya* est, le savoir et l'amour sont rassemblés ». ⁵³¹ Ce savoir dont il est question est le principe de non-dualité, l'amour étant une conséquence naturelle de ce principe. La même idée se trouve encore dans le *Tiru-k-kuraḷ* : « Quelle est l'utilité de l'intelligence, si on ne considère pas le malheur d'autrui comme le sien et si on le répare pas ? ». (315)

Tirumular élève l'amour à la hauteur du divin. Śiva est amour et l'amour est Śiva, et connaître cela est la vraie connaissance :

« L'ignorant dit que l'amour et Śiva sont deux
Personne ne sait que seul l'amour est Śiva
Lorsqu'on le sait par sa propre expérience
Son esprit d'amour et Śiva restent non-deux. » (270/437)

Cette pensée de Tirumular se rapporte aux actes d'amour dans le couplet suivant :

« Facile pour tous d'offrir une feuille au divin,
Facile pour tous de nourrir les vaches (*paśu*),
Facile pour tous de donner à manger aux étrangers,
Facile pour tous de dire un mot de gentillesse aux étrangers. » (252/419)

Dans ce quatrain, Tirumular parle des quatre étapes. La première nous apprend à aimer le divin. La seconde nous conseille d'aimer tous les êtres, dont les hommes. Rappelons que le mot *paśu*, pour Tirumular, signifie toute créature. Vient ensuite l'enseignement de l'hospitalité envers les autres hommes, ceux qui sont « étrangers ». Finalement, et avec insistance, Tirumular invite à montrer de l'amabilité aux étrangers. Les quatre étapes sont ascendantes sur l'échelle du chemin spirituel. Accueillir les

⁵³¹ Ramalinga Swāmigaḷ VAḶḶALĀR, « *jīva-kāruṇya oḷuk-kam* », *Tiru-v-aruṭpa*, Chennai, Arutperunjothi Accagam, 1942, Section 3. 1 (la traduction est de nous).

étrangers, les nourrir et être aimable avec eux est plus important que l'offrande au divin. Dans un autre quatrain, il dit qu'il est vain d'offrir quelque chose au divin, car il n'a besoin de rien et l'offrande au divin ne va pas aux pauvres, tandis que le service que nous leur rendons parviendra au divin :

« L'offrande au divin dans le temple merveilleux

N'arrivera jamais aux hommes.

L'offrande aux hommes, les temples vivants,

Montera sûrement vers le divin dans le temple merveilleux. » (1857/1836)

Très subtilement, Tirumular met en cause le ritualisme, toute offrande rituelle dans le temple, mais valorise l'hospitalité envers les autres. Donner à manger, dans l'esprit indien, n'est pas seulement un acte charitable fait pour nourrir les pauvres, comme dans la société moderne, mais un geste extraordinaire d'hospitalité. « *Adhiti dēvo bhavati* », est un adage fameux : l'hôte est le divin. La pensée même de servir les autres est très noble (1861/1840). L'entourage est le composant essentiel du service.

« Faites don à tous sans discrimination

Avant de manger, soyez certains que les hôtes se soient bien régalés

Ne mettez pas en réserve sans partager

Même les corbeaux appellent les autres corbeaux pour partager leur nourriture. »

(250/417)

Le *jīva-kāruṇya* est le fondement de la pensée sociale de Tirumular. Cette compassion s'appuie sur le principe de non-dualité et se traduit en œuvres d'hospitalité pour autrui, surtout les pauvres et les étrangers qui l'emportent sur soi.

Le partage est fortement conseillé par Tirumular. Tout homme est invité à partager sa richesse avec les autres sans aucune discrimination. Il est clair que Tirumular est contre le désir matérialiste d'amasser des richesses, même s'il ne considère pas la matière comme illusion, ni le besoin matériel comme inutile. Cependant, il critique fortement l'attitude de ceux qui ne pensent qu'à s'enrichir pour

résoudre tous les problèmes de leur vie. Pour lui, ils sont ignorants, car ils ne comprennent pas que la clé du bonheur est de se débarrasser des trois impuretés. L'accumulation des richesses est donc vaine et ceux qui s'y adonnent ont besoin d'une formation pour comprendre que seul l'amour est capable de les aider à se transcender, en comprenant le but de l'unité entre le corps et l'âme (290/457).

C'est par ignorance que l'on pense que la richesse donne fierté et joie. Nul ne peut ni manger plus qu'il n'en a besoin, ni s'habiller plus que de raison. Un fameux poème de l'époque de « *Saṅgam* » (vers le II^{ème} siècle de notre ère), connu sous le nom de *Puṛaṇānūṟu*, évoque cela :

« Deux pièces de vêtement,
Une mesure de nourriture
Pour le roi
Qui règne sur son royaume entouré par la mer
Sans le partager avec personne,
Ainsi que pour le chasseur
Qui travaille la nuit et passe sa journée sans sommeil.
Il en est de même des autres besoins.
La richesse est à partager.
L'homme veut tout consommer seul,
Mais ne le peut point. »⁵³²

Il est évident que l'homme ne doit pas chercher la vraie joie dans sa richesse, car il ne peut pas l'y trouver. De plus, la richesse n'est pas permanente. Tirumular dit :

« Ignorants sont-ils, ceux qui croient leur la richesse,
Y voyant leurs ombres bien qu'elles soient inutiles.
La vie dans le corps s'en va comme elle vient.
Ils ne voient pas la Lumière illuminant l'œil. » (170/344)

⁵³² Avvai Duraisamy PILLAI, *Puṛaṇānūṟu*, (commentaire), Chennai, Saiva Siddhanta Nul Patippu-k-kalagam, 1964, p. 189 (la traduction est de nous).

Les ignorants sont fous de croire qu'ils vivront à jamais en jouissant des richesses amassées. L'exemple de l'ombre du corps montre bien que tout ce qu'ils possèdent est inutile. Lorsque le soleil brille fortement, l'homme ne peut pas se mettre à l'abri de son ombre, mais peut abriter les autres. De plus, cette ombre n'est pas permanente. De même, la richesse que l'homme possède non seulement n'est pas permanente, mais doit servir aux autres comme l'ombre du corps d'un homme qui ne se met pas lui-même à l'abri, mais abrite les autres. Le conseil de Tirumular est de chercher non la richesse, mais la lumière qui illumine l'homme.

Pour Tirumular, si la richesse est inutile à celui qui la possède, elle est aussi dangereuse (171/345). Ceux qui entourent un riche l'abandonneront quand il perdra sa richesse (209/499), à l'image des oiseaux qui abandonnent le puits sec à la recherche d'un puits plein d'eau. Dans le couplet cité ci-dessous, Tirumular évoque l'idée que l'éthique d'un homme ne se perd jamais. L'éthique dont il parle ne concerne pas les normes morales, bien qu'elles ne soient pas absentes de sa pensée. Autour de son thème de l'amour pur, il énumère les actes qu'il estime immoraux :

« Meurtre, vol, ivresse, désir et mensonge,
Détestez et dégagez-vous de ces péchés horribles.
Ceux qui se soumettent à l'amour (Śiva) et à la félicité éternelle,
Libérés de ces péchés, demeurent dans la sagesse. » (200/490)

Des cinq péchés énumérés, le meurtre est le plus détestable. S'abstenir de tuer est le résultat de l'amour et seul l'homme, dont « le cœur se fonde dans la douce extase de l'amour » (272/439), est capable de ne pas tuer.

Cependant, son éthique est plus large que les normes du devoir et de l'abstinence. En effet, la non-violence (*ahimsa*) et la vérité (*satya*) – concepts connus en Occident à travers Gandhi – sont les deux principes qui animent son éthique et sa politique. Pour mieux comprendre ces deux principes, il nous faut les situer dans le *yoga* que Tirumular nous propose. Abordons donc sommairement le *yoga*.

II. Le yoga

Le *yoga*, en Occident a connu une prolifération de sens – d'un simple exercice physique à une pratique païenne, parfois même suspecte. Après quelques sessions de *yoga*, certains pensent être *yogins*. Le *yoga* est, en fait, un art de vivre, un mode d'être, un cheminement spirituel vers la transcendance.⁵³³ Le *Bhagavad-gītā* le décrit comme la voie de la libération. Le mot « *yoga* » vient de « *yuj* » qui veut dire « union », c'est à dire union à la transcendance. Cette union n'est cependant pas fusionnelle, mais est une expérience de la non-dualité. Le *yoga* n'est pourtant pas uniforme. Le pratiquer dépend de la tradition dans laquelle on s'inscrit, car cette pratique est animée par l'ensemble de la philosophie et des croyances de chaque tradition. Par exemple, un philosophe de l'*advaita* écrivant sur le *yoga*, le décrira comme s'il n'existait pas d'autres versions du *yoga*. Il ne faut pas oublier que son but, en écrivant sur le *yoga*, n'est pas d'en présenter les multiples formes, mais de montrer le chemin menant à la libération éternelle. Néanmoins, le *yoga* pratiqué dans l'ensemble de ces traditions contient « huit branches » (*aṣṭāṅga*). Tirumular, lui aussi, parle d'« *aṣṭāṅga-yoga* » (549/543, 552/546). Avant d'aborder ces huit branches, traitons brièvement du *kuṇḍalinī-yoga*.

Le *kuṇḍalinī-yoga* est aussi connu sous le nom de *sat-chakra-yoga*, car il parle des centres d'énergie situés dans le corps astral. Il y a sept *chakras* majeurs, le premier se situant à la base de la colonne vertébrale et le septième, au sommet du crâne. Dans l'image indienne traditionnelle, le *chakra* est vu comme une fleur de lotus. Cette représentation, conjuguée au symbolisme de la roue, donne l'image d'une forme circulaire tournant sur elle-même, tandis que les pétales de la fleur de lotus se déploient les uns après les autres. Chaque *chakra* a ses caractéristiques et correspond à une couleur, à un élément et à des fonctions physiques et émotionnelles très précises. De plus chacun vibre à une fréquence particulière. L'influence des *chakras* sur la santé de notre corps physique s'explique par le principe selon lequel notre corps astral, où se

⁵³³ Pour une étude plus détaillée voir Kireet JOSHI, *Yoga and Consciousness*, New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 2001.

situent les *chakras*, vibre à une fréquence plus élevée que notre corps physique, plus dense.

Les troubles du premier se traduisent dans le second, entraînant des maladies. Ces dysfonctionnements peuvent se matérialiser soit par le rétrécissement des *chakras* ou le ralentissement de leur vitesse de rotation, ce qui se traduit par une relative inactivité des organes, soit par l'élargissement des *chakras* ou l'augmentation de leur vitesse de rotation, signe de problèmes à la fois physiques et émotionnels. C'est ce dernier phénomène que l'on observe sur le *chakra* du plexus solaire lorsque les surrénales travaillent trop, du fait du stress. Les sept *chakras* principaux correspondent aux sept glandes principales du système endocrinien.

1. Les sept chakras

Ces sept *chakras*, dans l'ordre d'ascendance sont : 1. *mūlādhāra*, racine ou fondement, 2. *svādhiṣṭhāna*, *chakra* sacré, 3. *maṇipūra*, *chakra* du plexus solaire, 4. *anāhata*, *chakra* du cœur, 5. *viśuddha*, *chakra* de la gorge, 6. *ajñā*, *chakra* du troisième œil et 7. *sahasrāra*, *chakra* couronne.

Le *mūlādhāra* est le siège de l'inconscient collectif. Ce premier *chakra* a une importance primordiale, étant la zone de transmission de l'instinct vital. La survie physique est la principale préoccupation de ceux dont l'énergie est centrée sur le *chakra* « racine ». Il s'agit d'un *chakra* vertical, situé à la base de la colonne vertébrale dans la région du plancher pelvien, entre le sexe et l'anus, il est orienté vers la terre, et son rôle est de permettre à l'organisme de capter les énergies telluriques, énergies qui viennent directement de la terre dans laquelle il nous enracine profondément afin que nous restions en contact avec sa force. Il influence les organes excréteurs et reproducteurs. Relié à la cavité nasale, donc à l'odorat, il peut être stimulé par la concentration sur la pointe du nez. Ce centre régit la sexualité, les os et les graisses, donc toute la structure du corps. C'est à partir de ce *chakra* que commence l'évolution humaine.

Ce premier *chakra* nous stabilise en nous faisant garder contact avec la réalité et le concret. Il canalise les énergies cosmiques vers le plan physique. Il est la somme des énergies qui influent sur le bon fonctionnement du corps, sur les capacités de la réussite matérielle, sur la pérennité de l'être au travers de la procréation. Il est le siège de la confiance en soi, de l'intégration sociale et de la conscience collective, de l'harmonie avec la nature.

Tout travail spécifique d'ouverture et d'épanouissement doit commencer par lui. Un fonctionnement harmonieux permet à l'homme de ressentir un lien profond et personnel avec la planète Terre et avec ses créatures, d'affirmer sa stabilité, sa confiance en soi et dans la vie. Pourtant, la peur d'être physiquement ou psychologiquement blessé peut envahir sa pensée, ou alors il aura tendance à blesser les autres.

Svādhiṣṭhāna signifie « lieu de séjour du soi ». Ce deuxième *chakra* est le siège de l'inconscient individuel. Situé juste en dessous du nombril, il est le centre de l'énergie sexuelle. Il est la source de la vitalité du corps et régit la sexualité ainsi que la relation amour et haine. Il est le deuxième des sept mais le premier des *chakras* horizontaux. Il est intimement lié au flux et au reflux énergétique au plus profond de l'être. Ceux dont l'énergie est concentrée dans ce *chakra* seront attirés par les expériences et les plaisirs sensuels. C'est bien évidemment le siège des énergies sexuelles, de la fertilité liée au symbole de l'eau, de la fécondité créatrice. Il influe sur tous les organes sexuels, la virilité, la vessie, les ovaires, la menstruation, les reins. Il peut mettre en harmonie les organes génitaux et tout ce qui a rapport au désir et au plaisir. C'est en lui que s'épanouissent l'énergie féminine et tout ce qui est intuitif.

Nos rapports avec autrui sont profondément marqués par ce deuxième *chakra*. Celui dont le *chakra* sacré fonctionne harmonieusement est « à l'aise dans sa peau », ouvert aux autres et particulièrement aux personnes du sexe opposé. Ses sentiments sont spontanés, ses actions créatrices, sa vie sexuelle harmonieuse. Transcender ce

chakra, c'est ignorer tout ce qu'on aime et déteste, pour pouvoir tout considérer comme une partie d'un ensemble.

Maṇipūra signifie « la cité des bijoux ». Ce troisième *chakra* est situé au-dessus du nombril, dans le plexus solaire, vers la pointe du sternum. Il est la zone de transmission de la conscience, de l'énergie physique et de la température.

Grâce à ce *chakra*, on peut percevoir les pensées et les émotions des autres et éventuellement puiser de l'énergie, consciemment ou non, chez les gens avec lesquels on entre en contact. Un *maṇipūra* harmonieux équilibre la psychomotricité, règle les pulsions et le fonctionnement des idées. Il crée des personnes infatigables et vigoureuses pouvant mener à bien plusieurs actions de front. Il est rattaché à l'élément feu, symbolisant la lumière, la chaleur, l'énergie et l'activité ainsi que la purification sur le plan spirituel. Ce *chakra* est responsable pour une grande part de la qualité de nos relations sociales, nos sympathies et nos antipathies, ainsi que de notre capacité à vivre des relations émotionnelles durables. Notre état d'âme dépend en grande partie de la quantité de lumière que ce *chakra* laisse pénétrer en nous. Si ce *chakra* est harmonieux, nous nous sentons ouverts, éclairés, joyeux. En cas de blocage, notre humeur est déséquilibrée et sombre.

Le *maṇipūra* est le centre où se situent le pouvoir et la volonté affirmée. Siège de la personnalité, il représente l'identification sociale et l'indépendance. Correspondant à la zone où les aliments se transforment en énergie, il est important qu'il soit ouvert car il est le passage de la source énergétique temporelle ou physique. Il fait office d'intermédiaire entre le corps physique et les corps subtils, point médian entre la terre et le ciel.

Anāhata signifie « point de vie ». Ce quatrième *chakra* est la porte de l'âme, le centre du cœur. Situé entre les omoplates, il est la zone de transmission de la conscience physique de l'air. Il est le siège de l'instinct émotionnel. L'âme individuelle et la perception de la connaissance intérieure y résident. L'*anāhata* est aussi le siège de l'équilibre corporel. Ce *chakra* du cœur est le centre du système des *chakras*, car il joint

entre eux les trois centres psycho-émotionnels inférieurs et les trois centres mentalo-spirituels supérieurs. Grâce à ce *chakra*, nous ressentons la beauté de la nature, de la musique et de la poésie.

La fonction principale de ce *chakra* du cœur est l'union par l'amour, sous toutes ses formes, y compris les tristesses, douleurs et mélancolies provoquées par la perte de l'amour. Mais cet amour, qui va tendre vers « l'amour universel », doit commencer par s'aimer soi-même et s'accepter tel que l'on est.

Les personnes vivant en harmonie au niveau de ce *chakra*, porte de l'âme, imposent le respect et l'estime par leur stabilité mentale. Elles atteignent le détachement, la sagesse, la compassion, l'équilibre entre le physique et le psychique, ainsi que l'harmonie entre le monde intérieur et le monde extérieur. Les sentiments sont dénués de conflits, tous les actes de la vie sont vécus avec sincérité.

Le *viśuddha* dont le nom signifie « pureté », est le siège du son dans le corps. Ce cinquième *chakra* représente la zone de transmission de la conscience physique de l'équilibre supérieur. Il est situé dans le creux de la gorge. C'est le centre de la communication, de l'expression de soi, de la créativité. C'est là que l'on entend sa voix intérieure, car il est relié au sens de l'audition et à l'élément « éther » (médium du son), ou *ākāśa*. Lorsqu'il est éveillé et purifié, il favorise la télépathie et la canalisation de l'information.

Symbole de pureté, ce *chakra* est la porte ou le pont conduisant vers les niveaux supérieurs de la conscience. Il correspond également à la fonction sensorielle de l'écoute : nous ouvrons nos oreilles pour écouter toutes les voix de la création, qu'elles soient audibles ou non. Nous développons ainsi une confiance à toute épreuve en notre guide suprême, nous percevons notre propre voix intérieure. Il nous permet de prendre conscience de notre véritable objectif dans cette vie et d'entrer en communication avec d'autres, de recevoir et transmettre des messages qui nous parviennent d'autres. Un *viśuddha* harmonieux rend apte à s'exprimer par la créativité, et donne également le don d'écouter les autres avec cœur et compréhension.

Ajñā signifie « autorité ». Ce sixième *chakra* est la prise de conscience et la connaissance intérieure, directe, de la réalité. Il est situé au milieu du front, juste au-dessus des sourcils. C'est à partir de lui qu'est transmise l'intuition aux *chakras* inférieurs et au mental. Voilà pourquoi il est appelé troisième œil, œil de l'intuition. Il représente la zone de transmission des sens subtils. Siège de tous les processus de prise de conscience, il relie notre conscience supérieure et l'ego, ainsi que les facultés cérébrales supérieures et les fonctions cérébrales instinctives. Associé à l'hypophyse, il gouverne les fonctions extrasensorielles. Egalement lien entre la conscience et les facultés supérieures du cerveau, il est le siège de l'âme. Lié au mental, ce *chakra* est représenté par deux pétales reliés aux lobes droit et gauche de l'hypophyse et rattachés aux hémisphères gauche et droit du cerveau. L'hémisphère droit est le siège de l'intuition, le gauche, celui de l'intelligence. Clarté d'esprit, capacité de concentration, conscience de l'énergie, altruisme, intuition et prémonition font partie des qualités apportées par un développement harmonieux de ce *chakra*, ce qui améliore la vision intérieure, donnant accès à tous les plans subtils de la réalité.

Soulignons l'importance de l'ouverture progressive de ce *chakra*. La maîtrise et l'équilibre complets des *chakras* inférieurs sont une condition absolument nécessaire pour atteindre l'*ajñā*. Sans un contrôle conscient de ces *chakras* lorsqu'on l'atteint, des types variés de désorientation apparaissent.

Sahasrāra se dit aussi « lotus aux mille pétales ». Siège de l'accomplissement de l'être humain, ce dernier *chakra* est situé au sommet de la tête. Il représente le plus haut niveau de conscience de l'être humain et est le centre de l'illumination. C'est le siège de la conscience pure. Quand l'énergie *kuṇḍalinī* monte du « *chakra* racine » au « *chakra* couronne », l'énergie et la conscience fusionnent et l'illumination émerge. Sa constitution et ses effets diffèrent de ceux des autres *chakras*, car on atteint un pôle spirituel en relation avec le cosmos et l'énergie universelle. Il est symbolisé par un lotus aux mille pétales, s'ouvrant à l'existence éternelle et infinie.

Ce *chakra* est celui des mystiques. Quand le « *chakra* couronne » commence à s'ouvrir, on est attiré par les enseignements mystiques. A cette étape du développement, on commence parfois à apercevoir les auras, à éprouver un sentiment de révérence et d'émerveillement devant la beauté et l'immensité de la création. Ce *chakra* est le siège du savoir, de l'intelligence, du raisonnement et de la conscience.

L'expérience d'un mystique dans ce *chakra* est si intense que les *vedas* eux-mêmes, selon Tirumular, hésitent à en parler (2546/2516). Puisqu'elle est justement ineffable, Tirumular emploie plusieurs mots pour la désigner : *cēṇ-paḍu-poigai*, lac céleste (434/243), *koy*, caverne (593/585), *cempon*, or pur (626/619), *nilā-maṇḍalam/chandra-maṇḍala*, sphère de la lune (802/795, 1329/1315), *pon-ambalam*, temple d'or (887/878), etc.

Dernier *chakra*, mais premier par l'importance qu'il prend sur le chemin de la lumière, il est le point d'entrée dans le corps humain de l'énergie universelle, de l'énergie cosmique, dont la puissance n'a aucune limite. Telle la lumière incolore qui réunit toutes les couleurs du spectre, le *chakra* supérieur réunit toutes les énergies des *chakras* inférieurs. Par le développement du septième *chakra*, les derniers blocages limitatifs des autres *chakras* seront également libérés, et leurs énergies pourront atteindre les fréquences les plus élevées.

2. Les trois *nāḍis*

Les sept *chakras* sont les points d'intersection des *nāḍis*, ou conduits astraux par lesquels circule le *prāṇa*, ou souffle vital. Le mot *nāḍi* signifie vibration, mouvement. Selon le *Hatha-yoga-pradīpikā*, il en existe 72.000, dont les plus importants sont *īḍā*, *piṅgala* et *suṣumna*. Ces trois *nāḍis* principaux s'unissent dans le « *chakra* du troisième œil » avant de monter jusqu'au *chakra* couronne.

Pour Tirumular, le *nāḍi īḍā* se caractérise par une énergie lunaire, calmante et rafraîchissante. Le point de départ de ce canal se trouve à gauche du premier *chakra* et son aboutissement prend fin dans la narine gauche. Le *nāḍi piṅgala* est le véhicule d'une énergie solaire pleine d'ardeur et d'élan. Le point de départ de ce canal se situe à

droite du premier *chakra* pour aboutir au-dessus de la narine droite. Le *nāḍī suṣumna* se caractérise par l'énergie du feu cosmique (*agni*). Les *nāḍīs idā* et *piṅgala* s'entrecroisent tout en cheminant le long de la colonne et leurs points de croisement correspondent aux *chakras*. La purification des *nāḍīs* est essentielle puisqu'elle assure la circulation du *prāṇa*. En effet, tout blocage de l'énergie vitale dans les conduits astraux ou méridiens, peut se traduire par des maladies organiques et mentales. Aussi les exercices de *yoga* œuvrent-ils, comme l'acupuncture, dans le sens de la purification et du renforcement des *nāḍīs*. Les *prāṇāyāmas*, techniques respiratoires du *yoga*, aident à la circulation et à l'équilibre de l'énergie. Les *chakras* accumulent le *prāṇa* et l'énergie devient de plus en plus subtile à mesure qu'elle s'élève de la base des *chakras* vers le sommet de la tête.

Le *nāḍī suṣumna*, feu cosmique, correspond à la moelle épinière dans le corps physique et c'est par lui que monte le *kuṇḍalinī* – c'est-à-dire l'énergie vitale latente – sous la forme d'un serpent lové. Le *kuṇḍalinī*, qui est en chaque individu, peut être éveillé ou animé par des exercices de respiration, par l'évolution de la conscience, ou par diverses techniques énergétiques.

Il existe deux courants de l'énergie vitale, dont l'un est assimilé par le premier *chakra* et l'autre par le septième, ces deux *chakras* étant reliés par le *nāḍī suṣumna*. C'est à partir du premier *chakra* et par le canal *suṣumna* que monte l'énergie *kuṇḍalinī*. Cette force du *kuṇḍalinī* est l'énergie cosmique qui est à l'origine de toute création, elle représente l'aspect féminin du divin. L'autre forme de l'énergie vitale pénètre par le septième *chakra* et s'écoule à travers le canal *suṣumna* en direction des différents *chakras*. Cette énergie, d'essence divine pure et sans forme, représente l'aspect immatériel du divin. Plus elle est éveillée et mise en mouvement, plus son courant afflue dans le canal central, rendant ainsi plus actifs les différents *chakras*.

L'énergie *kuṇḍalinī* transmet à chaque *chakra* la vibration énergétique dont il a besoin et permet ainsi à l'être humain d'accéder à toutes les capacités et forces actives sur les différents plans énergétiques de la création, afin de les intégrer dans sa vie.

L'être humain expérimente ainsi des niveaux de conscience toujours plus élevés, ce qui permet aux *chakras* de s'ouvrir davantage, permettant ainsi un accès plus puissant à l'énergie propulsée par le *kuṇḍalinī*. Plus cette énergie est forte et puissante, plus les *chakras* deviennent actifs, ouvrant ainsi des portes d'accès vers des niveaux de conscience toujours plus vastes.

3. Aṣṭāṅga-yoga

L'*aṣṭāṅga-yoga* comprend huit « branches » ; les cinq premières sont des aides externes (*bahiranga sādhanas*) et les trois dernières, des aides internes (*antaranga sādhanas*). Ces huit branches sont : les interdits (*yama*) qui, au sens le plus large, régissent le rapport de soi aux autres ; les observances (*niyama*), dans le sens le plus large, définissent le rapport de soi à soi-même ; la posture du corps (*āsana*) ; la maîtrise de la respiration (*prāṇāyāma*) ; le retrait des sens (*pratyāhāra*) ; la concentration (*dhāraṇa*) ; la méditation (*dhyāna*) ; l'absorption (*samādhi*).

Patanjali, l'auteur de *yoga-sūtras*, parle de cinq *yamas* et cinq *niyamas*. Tirumular, lui, énumère dix *yamas*⁵³⁴ (554/547, 556/549, 557/550). Ce sont : l'interdit de la violence (*ahimsa*) si important qu'il se trouve dans tous les *yamas*, l'interdit du mensonge (*satya*), la prohibition du vol même en pensée (*asteya*), la prohibition de l'impureté sexuelle en pensée, en parole et en actes (*brahmacarya*), le refus de l'intolérance et de l'impatience (*kṣamā*), le refus de la lâcheté et de la non-persévérance (*dhṛiti*), le renoncement à tout ressentiment envers les autres (*dayā*), le renoncement aux méfaits (*āṛjava*), l'abstention de gourmandise (*mitāhāra*) et l'abstention d'impureté physique et morale (*saucha*).

Toujours pour Tirumular, les *niyamas* comportent dix pratiques : la modestie pour regretter ses méfaits (*hrī*), le contentement (*santoṣa*), le don sans attendre de récompense (*dāna*), la foi (*āṣṭika*), la méditation et la dévotion (*iśvarapūjana*), l'assiduité aux enseignements des saintes écritures (*siddhanta-śravaṇa*), le

⁵³⁴ Nous énumérons les dix *yama* et les dix *niyama* en sanscrit et non en tamoul, comme le fait Tirumular, car ils sont plus connus dans cette langue.

perfectionnement de l'intelligence et de la volonté sous la direction d'un *guru (mati)*, l'adhésion aux principes spirituels (*vrata*), la récitation quotidienne du *mantra (japa)* et l'austérité (*tapas*) qui ne doit pas être exagérée, car son but est de restreindre l'effervescence dans la conscience et non d'expier, comme nous pouvons l'entendre dans le monde occidental.

4. *Āsana*

L'*āsana*, posture du *yoga*, doit être stable et agréable (*sthira-sukha*). Il ne se décrit pas, mais s'apprend du maître (*guru*). Il doit faire oublier le corps, lui donner une assise stable et réduire l'effort physique au minimum. Son but est de neutraliser les sens. La conscience ne doit plus être troublée par la présence du corps.

L'*āsana* marque la transcendance de la condition humaine. Dans la vie ordinaire, nous sommes mobiles, agités, arythmiques. Avec l'*āsana*, nous prenons notre corps en main. L'*āsana* est l'équivalent pour le corps de la concentration en un seul point de l'esprit. Le corps est comme concentré sur un seul point. Le refus de bouger est l'équivalent du refus de se laisser porter par le fleuve impétueux de la conscience, et de respirer de manière arythmique.

La posture est contemplative. Nous atteignons le plus haut degré de contemplation lorsque les cinq « enveloppes », dont nous avons parlé plus haut, sont unifiées dans chacune de nos milliards de cellules, lorsqu'existe une « unité » entre chaque cellule et le soi, entre le corps physique et la totalité de l'être. La contemplation dans l'*āsana* a pour but l'intégration, appelée *samyama* – mot sanscrit regroupant les trois dernières étapes du *yoga* : *dhāraṇa*, *dhyāna* et *samādhi* – incluant l'intégration du corps (*śarīra-samyama*), de la respiration (*prāṇa-samyama*), des sens (*indriya-samyama*), du mental (*maṇa-samyama*), de l'intelligence ou de la connaissance (*buddhi-samyama* ou *jñāna-samyama*), et finalement, l'intégration du soi dans la totalité de l'existence (*ātma-samyama*).⁵³⁵

⁵³⁵ Voir B.K.S. IYENGAR, *The Tree of Yoga*, Boston, Shambhala Publications, 2002, p. 48-49.

Si la pratique de la posture vise essentiellement à développer la fermeté et la souplesse du corps pour le maintenir dans un état de santé parfaite, elle n'est pas seulement « physique ». Le corps physique, s'il est la base de tout travail, est aussi le point de contact avec notre univers intérieur : « La peau renferme toutes les « enveloppes » et tous les corps. Elle doit être ferme et sensible au moindre mouvement. Toutes les enveloppes se confondent à leur différents niveaux depuis la peau jusqu'au Soi ».⁵³⁶

L'alignement est l'axe du travail postural. Il n'y a *āsana* que si un alignement correct de la structure corporelle peut être créé à travers la symétrie de l'étirement, de façon à maintenir conjointement la direction de la posture et le centre de gravité en équilibre. Pour l'obtenir, le corps entier : articulations, muscles, ligaments, os, peau, organes internes, doit être revitalisé. Autrement dit, l'énergie vitale, comme les rayons du soleil, doit être uniformément répartie au corps entier. La perception des sensations doit être d'abord affinée, puis étendue à tout l'organisme, car c'est à travers elle qu'apparaissent et se développent les signes de la propagation de l'intelligence, finalement les seuls vrais repères du *yogin*. « Etirer » signifie « créer un espace », ouvrir un passage à la conscience et au mouvement là où il semble parfois qu'il n'y ait aucune issue possible. L'espace libre naît au point médian juste entre les deux points d'ancrage, ces deux forces œuvrant dos à dos. Ce processus est mis en œuvre simultanément dans les différents segments du corps. La posture se construit alors sur l'alignement particulier de ces points-clés, maintenus sous contrôle, qui s'étagent à partir du contact du sol, du dessous du pied, au dessus du pied, du pied à la cheville, de la cheville au genou, du genou à la hanche, etc., sur tous les axes du corps : pieds, jambes, hanches, buste, épaules, bras, nuque, tête. L'égalisation des rapports entre tous ces points est ensuite nécessaire pour garder un alignement juste et constant, c'est-à-dire pour assurer la stabilité et l'harmonie de la posture. Pour amener le corps à un alignement correct, le *yogin* doit travailler avec le corps entier ; il doit travailler chaque parcelle du

⁵³⁶ B.K.S. IYENGAR, *Lumière sur le Pranayama : Pranayama dipika*, trad. fran. Nada ROUGIER, Paris, Buchet-Chastel, 2007, p. 29.

corps une à une. Tout son être doit être symétrique, car le *yoga* est symétrie. La posture peut ensuite évoluer, à la mesure de l'état intérieur et du degré de réalisation du *yogin*.

Chaque posture induit des modifications physiologiques qui vont influencer spécifiquement le cerveau, le système nerveux, et donc l'état émotionnel et mental. Un infime décalage dans l'alignement de la nuque, de la tête et des épaules suffit à déranger le bien-être et le calme du corps entier, perturbant aussitôt l'esprit même quand on est totalement immobile comme en *śavāsana* qui est la posture du « cadavre », où le *yogin* est étendu au sol, immobile, dans un état de détente profonde. De même, l'état intérieur d'une personne se reflète dans sa posture : en état de stress, ou d'agitation mentale, l'activité du cerveau se projette vers l'avant du visage, le regard, dont le champ est rétréci, fait de même, entraînant agressivement la conscience corporelle à l'avant du corps, tandis que le dos reste inerte et les pieds instables. Quand le cerveau est calme, il repose à l'arrière de la tête, et c'est à partir de là que le regard s'ouvre à l'infini, dans la quiétude, le corps entier s'installant en son centre, comme « adossé » à la colonne vertébrale, et fermement établi à l'arrière des jambes, les pieds stables et ouverts sur le sol. Un sentiment de bien-être, de sécurité, d'éveil et d'ouverture au monde se répand dans l'ensemble de l'être.

C'est ainsi que les préceptes éthiques du *yoga* viennent s'intégrer naturellement dans la pratique de la posture. Par exemple celle-ci sera non-violente si le cerveau est calme tout en étant attentif. Le corps et l'esprit ne sont pas deux entités séparées mais s'imbriquent de telle façon dans le tissu de l'être qu'il est impossible de savoir où finit l'un et où commence l'autre. Le corps est une partie du mental et le mental, une partie du corps. Tous deux sont interconnectés. Les huit branches du *yoga* sont contenues dans une posture, dans un souffle. C'est dans et par le corps, qu'il nous est donné de vivre, à chaque instant, la totalité de notre être: l'union est la non-séparation, la non-fragmentation de la réalité, à commencer par notre propre personne. L'attitude « morale » du *yogin* s'exprime dans son corps à tout moment : sa sincérité, son effort

intense, son respect pour soi et pour autrui. Les *yamas* et *niyamas* sont impliqués dans chaque posture et dans chaque souffle qu'il pratique.

Une attention et une acuité constante, non seulement pendant le temps de la pratique posturale, mais à chaque instant de la vie quotidienne, sont les seules garanties d'une attitude cohérente. Le *yoga* ne s'arrête pas quand la posture est finie. La quête de la réalisation n'est pas mise entre parenthèses lorsque le *yogin* passe à d'autres occupations. Tant que l'esprit est établi en lui-même, attentif, ouvert, alerte et paisible tout à la fois, ne considérant rien ni personne comme lui étant étranger, le corps s'établit lui aussi dans une pratique véritablement « spirituelle », en toute pureté et sincérité. L'*āsana* nous établit hic et nunc au cœur de la libération.

5. *Prāṇāyāma*

Le *prāṇāyāma*, ou contrôle du souffle, arrêt des mouvements d'inspiration et d'expiration, s'obtient, après que l'*āsana* a été réalisé. Le *prāṇāyāma* (de *prāṇa* : souffle, et *ayāma* : extension, régulation, contrôle) dont le nom signifie littéralement « allongement du souffle », atteint, en prolongeant la durée de la respiration, la prolongation de la durée de la vie même, ainsi que sa qualité. Il désigne l'ensemble des techniques de régulation de l'énergie par la maîtrise du souffle, car en agissant sur le *prāṇa* à travers les techniques respiratoires, c'est l'ensemble de ses fonctions vitales que le *yogin* cherche à dynamiser et à harmoniser.

La raison théorique de cette pratique est que la respiration est la seule fonction végétative que nous puissions contrôler et qu'il y a un lien entre respiration et conscience. La rétention de la respiration doit faciliter la concentration sur un seul objet et ouvrir l'espace à la méditation. Il s'agit de connaître la pulsation de sa propre vie. C'est une attention dirigée sur la vie organique, une entrée calme et lucide dans l'essence de la vie.

Le *prāṇa* est bien plus que le souffle ou l'air inspiré. Il est la vie même, l'énergie vibrante animant chaque particule de l'univers macrocosmique et chaque cellule de l'univers microcosmique. Pénétrant tous les plans de la réalité, du plus grossier au plus

subtil, il est le principe primordial en lequel tous les êtres – le *puruṣa* (la personne cosmique) ainsi que l'*ātman* (le soi) – prennent leur racine. Dans l'intimité individuelle, il imprègne le corps physique, le corps subtil, et les différents niveaux de notre champ de conscience (*cit*).

Le *prāṇa* et le *cit* sont en contact constant l'un avec l'autre, à la façon de frères jumeaux. Il est dit dans les textes du *yoga* que tant que la respiration est paisible, le *prāṇa* est paisible, et par suite, l'esprit aussi l'est. Les vibrations et les fluctuations de toutes sortes sont immobilisées quand le *prāṇa* et la conscience sont calmes, détendus et silencieux. Connaissant cette connexion entre la respiration et l'état de conscience, les sages *yogins* de l'Inde ont préconisé la pratique du *prāṇāyāma*, qui est le véritable cœur du *yoga*.⁵³⁷

La respiration, en déterminant la qualité et la distribution de l'énergie vitale, détermine notre état intérieur. Quand cette énergie vitale est perturbée, l'esprit erre sans repos hors de son propre centre, se perdant dans les méandres de ses fluctuations internes (sensations, émotions, pensées suivant leur propre cours, en dehors de son contrôle), ou dans l'infinité des sollicitations extérieures qui l'agitent de droite et de gauche, et le déportent sans cesse hors de son axe. Que ces perturbations de la conscience (*citta vṛtti*) prennent leur origine en lui ou hors de lui, l'esprit devient actif et dépendant, vulnérable aux influences, aux humeurs et aux contingences de toutes sortes. Et tant qu'il n'est pas établi en lui-même, il n'est pas pour lui de liberté, de vraie vie, de bonheur durable. Le *yoga* est traditionnellement défini comme « l'art de discipliner l'esprit » (*citta-vṛtti-nirodhah*) ; le *prāṇāyāma* est le cœur des techniques du *yoga*, car c'est à travers lui que le *yogin* agit directement sur le système respiratoire, tenant l'organe mental (*manas*) sous contrôle.

« Le but du *prāṇāyāma* est de faire fonctionner au mieux l'appareil respiratoire, ce qui améliore automatiquement l'appareil circulatoire, lui-même indispensable à une bonne digestion et une bonne élimination. Si l'appareil circulatoire est déficient, les

⁵³⁷ Voir B.K.S. IYENGAR, *The Tree of Yoga*, Boston, Shambhala Publications, 2002, p. 124.

toxines s'accumulent, les affections se répandent dans le corps et un mauvais état de santé s'installe... L'appareil respiratoire est la porte ouvrant sur la purification du corps, de l'esprit et de l'intellect. La clef en est le *prāṇāyāma*. »⁵³⁸

Les avantages ne sont pas purement physiques : santé, vitalité, longévité, mais aussi psychologiques et mentaux comme l'apaisement du système nerveux, la stabilité émotionnelle, l'augmentation des capacités d'attention et de concentration, l'équilibre, enfin la force intérieure.

La respiration ordinaire se fait automatiquement, et reste, la plupart du temps, superficielle. Le *prāṇāyāma*, en guidant l'air tout au long de son trajet dans les trois mouvements du souffle : l'inspiration (*puraka*), l'expiration (*recaka*) et la rétention (*kumbhaka*), s'applique essentiellement à ralentir, à prolonger et à approfondir la respiration de façon à augmenter progressivement la capacité respiratoire. L'amplitude respiratoire étant améliorée, la circulation sanguine s'intensifie, apportant un surcroît d'oxygène à toutes les cellules du corps. Le système nerveux en est le grand bénéficiaire, et le cerveau est apaisé et rendu disponible pour une approche des états méditatifs.

L'effort de contrôle sur la respiration se transforme en non-effort grâce à la maîtrise de l'*asana*. En premier lieu, le *prāṇāyāma* est délibéré et laborieux, mais c'est seulement quand il se fait totalement sans effort qu'il est maîtrisé. Ceci est *kevala-kumbhaka*, ce qui signifie pur ou simple *kumbhaka* – la rétention qui se produit d'elle-même survenant naturellement et sans aucun effort. Dans le *kevala-kumbhaka*, il n'y a aucune pensée, aucun mouvement de pensée, interne ou externe. Dans ce *prāṇāyāma* « spirituel », le *yogin* ne peut rien penser, si ce n'est qu'il existe.

Le *prāṇāyāma* se situe à la frontière entre le monde matériel et le monde spirituel, et le diaphragme est le point de rencontre du corps physiologique et du corps spirituel. Si l'esprit d'un *yogin* sombre au bout d'un certain temps, même pendant qu'il

⁵³⁸ B.K.S. IYENGAR, *Lumière sur le Pranayama : Pranayama dipika*, trad. fran. Nada ROUGIER, Paris, Buchet-Chastel, 2007, p. 35-36.

retient sa respiration, il n'y a pas *kumbhaka*. Pratiquer le *kumbhaka* ne consiste donc pas à retenir son souffle, mais son énergie : à réaliser le véritable cœur de l'être qui est amené dans le corps. Dans cet état, le *yogin* ne pense plus, ni à l'extérieur, ni à l'intérieur. Ayant contrôlé les mouvements qui se produisent à l'intérieur comme à l'extérieur, il « voit » qu'aucune pensée ne peut se produire dans le silence.⁵³⁹

C'est lorsque le souffle devient totalement libre, que l'on est libéré du souffle. Là où il n'y a plus ni expiration ni inspiration ni effort de rétention, le souffle (*prāṇa*) et l'esprit (*manas*) sont absorbés simultanément, la conscience s'intériorise et entre en contact avec son propre centre. Toute dualité disparaît et le Soi se révèle à lui-même.

L'immobilisation du souffle neutralisant simultanément les facultés sensorielles et les facultés mentales, le *prāṇāyāma* devient la porte ouvrant sur le *pratyāhāra*.

Le mot *pratyāhāra* est habituellement traduit par « retrait des sens ». Cela signifie que les sens se rétractent, de la périphérie de la peau vers le cœur de l'être. Pratiquer le *pratyāhāra*, c'est se déconnecter, se détacher du monde extérieur. Il s'agit de se déconnecter non seulement des stimuli extérieurs, mais aussi des fantasmes qui sans cesse nous assaillent.

Cessant de dépendre des impressions externes venant des objets sensibles, le mental (*manas*) se tourne vers la lumière de l'intelligence (*buddhi*) pour y puiser le pouvoir de discernement et se libérer également de l'emprise des impressions internes, liées à la mémoire (*smṛti*) et aux vestiges (*vāśana*) du passé. Cependant, l'intelligence (*buddhi*) ne dispose pas de sa propre lumière ; elle est comparable à la surface de l'eau ou du miroir, ou encore à la lune : la lumière qu'elle projette sur le mental (*manas*) vient du soi, qui est le soleil intérieur, la véritable source de cette lumière. Avec l'aide de l'intelligence, les sens commencent un voyage intérieur et retournent à leur point d'origine. Cette action de peser ses instincts, ses pensées et ses actions, est la pratique de la renonciation. Désormais le *yogin* ne sera plus troublé ou distrait par les sens ou les

⁵³⁹ Voir B.K.S. IYENGAR, *The Tree of Yoga*, Boston, Shambhala Publications, 2002, p. 129-130.

représentations de l'inconscient. Ainsi commence un étrange et mystérieux voyage à rebours vers la source de toute lumière, l'étincelle divine du soi.

6. *Samyama*

Par intégration (*samyama*), on désigne les trois états transcendants représentant l'achèvement du *yoga*: *dhāraṇa* (concentration), *dhyāna* (méditation), *samādhi* (absorption). A travers les degrés ultimes de sa réalisation, l'homme, échappant progressivement à l'emprise des conditionnements psychiques, conscients et inconscients, vient se fondre avec la source de sa propre lumière intérieure, pour vivre enfin de cette vie que les *Upaniṣads* décrivent comme *sat-cit-ānanda* (être-conscience-béatitude) pour désigner le soi réalisé (*siddha*) ou encore le délivré-vivant (*jīvan-mukta*).

Grâce à la mise en repos des sens, du cerveau et de l'esprit (*manas*) obtenue à travers le *prāṇāyāma* et le *pratyāhāra*, le *yogin* est entré en contact direct avec l'intelligence (*buddhi*). Il va, désormais, travailler à intensifier son pouvoir d'attention, puis à réguler l'intelligence de façon à restaurer peu à peu l'unité de son champ de conscience (*cit*), habituellement disjoint par l'expérience de la dualité (*dvaita*). C'est l'expérience ordinaire du démembrement de la réalité en termes extrêmes et opposés (sujet et objet, mien et tien, corps et âme, etc.), où le champ de conscience (*cit*) est littéralement « désintégré ». Penser que son corps est différent de son esprit et que son esprit est différent de son âme, c'est se désintégrer soi-même.⁵⁴⁰ La pratique du *yoga* consiste essentiellement à « défragmenter » le champ d'expérience de l'homme pour l'amener à la simplicité et à l'unité, plus précisément à la non-dualité (*advaita*).

Le *dhāraṇa* (concentration) a un contenu notionnel. Il s'agit de fixer la pensée afin de comprendre. Son but est *ekāgratā*, c'est-à-dire fixer le flux de la conscience sur un seul point particulier intérieur ou extérieur au corps. La concentration se fait sur le *chakra* (centre énergétique) du nombril, dans le lotus du cœur, sur la pointe du nez ou

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 143.

sur n'importe quel endroit ou objet du monde extérieur. Elle est le contrôle exercé sur les fluctuations de la conscience pour qu'elles convergent vers un seul point.

La concentration est la clef de l'ensemble du champ de conscience. Si le *yogin* arrive à la focaliser sur un point précis, excluant par là tout le reste, le flux mental s'oriente entièrement vers lui. Pour s'exercer à fixer son attention sur un seul point (*ekāgratā*), le *yogin* utilise comme support pour la concentration (*dhāraṇa*) ou pour la méditation (*dhyāna*), soit un point de son propre corps, par exemple le point situé entre les sourcils, soit un objet extérieur, par exemple un symbole sacré, une *mandala*, un *mantra*, ou la syllabe AUM. Tirumalar conseille de se concentrer sur l'espace de la colonne vertébrale :

« Contrôlez le mental pour qu'il ne se tourne vers les sens,
Ne vous concentrez que sur l'espace précis à l'intérieur de la colonne vertébrale,
Que les yeux ne voient ni les oreilles n'entendent !
C'est le chemin de la vie éternelle. » (588/581)

En *dhāraṇa*, le sujet et l'objet demeurent distincts, car le *yogin* doit se concentrer pour ramener le regard du sujet vers l'objet, ou pour tirer l'objet vers le sujet.

Si le *yogin* parvient à maintenir cet état de concentration, l'état de méditation s'installe. Quand la concentration dure un certain temps (les textes traditionnels parlent d'une durée équivalant à douze rétentions du souffle), on arrive au *dhyāna* (qui a donné le mot japonais *zen*), méditation qui n'est autre qu'un courant de conscience unifiée. La concentration ininterrompue est *dhyāna* ou méditation (599/593). Quand la conscience maintient son attention, sans altération ni mouvement vague, avec une intense vigilance, alors *dhāraṇa* devient *dhyāna* ou méditation.⁵⁴¹

En *dhyāna*, le *yogin* apprend progressivement à éliminer les fluctuations mentales et tous les flux ou reflux de la conscience, jusqu'à ce que le sujet et l'objet de

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 139.

la connaissance ne fassent plus qu'un. Puisqu'il n'existe aucune interruption dans l'observation, il n'en existera pas non plus dans le flux de l'intelligence, aucune disparition de l'attention ne se produira, et ainsi le sujet et l'objet deviendront non-deux. Mais l'instant où l'objet se dissout dans le sujet et où le sujet s'oublie lui-même est le *samādhi*. Il n'y a alors aucune différence entre l'objet de ma contemplation et moi. Dès lors que l'objet et le sujet s'unissent, il n'est plus d'objet, plus de sujet.⁵⁴²

Le *samādhi* (absorption) est une expérience indescriptible, un état dans lequel la conscience saisit immédiatement l'objet de sa méditation, sans l'aide d'aucune catégorie intellectuelle. On distingue deux sortes de *samādhi* : le *samprajāta-samādhi* – absorption qualifiée, avec support et l'*asamprajāta* ou *nirvikalpa-samādhi* – absorption non qualifiée, sans support. L'absorption qualifiée est un état où le soi (*ātman*) s'identifie à un objet précis pour le connaître intimement, sans l'intervention d'aucune catégorie intellectuelle ni de l'imagination. L'absorption non qualifiée est le stade ultime du *yoga*. Elle est non qualifiée parce que l'*ātman* ne médite plus sur un objet, mais sur lui-même. C'est un état sans contenu sensoriel ni structure intellectuelle. L'*ātman* médite sur lui-même, et n'a donc plus de relations avec le monde extérieur. Le *yogin* est alors un délivré-vivant, *jīvan-mukta* qui n'accumule plus de *karma*.

III. Pour un monde juste

L'*ahimsa* et le *satya*, les deux premiers *yamas*, sont si importants qu'ils sont le fondement de tout le reste, c'est pourquoi nous les aborderons plus en détails. Pratiquer l'*ahimsa* va de pair avec le *santoṣa* (contentement). Sur le chemin menant à la transcendance, l'homme se contente de ce qu'il possède, de ce qu'il connaît et de ce qu'il fait, car la violence provient du mécontentement. L'existence sur terre conduit de façon cohérente tout homme vers la transcendance. La violence entrave grandement cette ascension, car tous les hommes sont étroitement liés ; un homme violent provoque nécessairement de la souffrance chez les autres.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 118.

Nous avons évoqué plus haut l'idée de non-dualité, à savoir que le soi et l'autre – non seulement l'autre en tant qu'homme, mais aussi toute la création et le divin – ne sont pas entièrement séparés l'un de l'autre. Ce principe sert de fondement philosophique à l'*ahimsa*. Adhérer à ce principe, c'est s'ouvrir aux autres et les respecter. La dualité, par contre, favorise les oppositions binaires entre le bien et le mal et divise la communauté humaine en amis et ennemis. Pour Tirumular, rien n'est intrinsèquement mauvais. Arbres, fleuves, montagnes : tout est sacré ; la famille est un sanctuaire où chaque membre est « saint ». La vie est un pèlerinage vers la transcendance au cours duquel, faire violence aux autres est faire de soi un obstacle.

1. Ahimsa

L'*ahimsa* est donc le fondement de tous les autres *yamas*. Le principe de non-violence demande de s'abstenir non seulement des actes de violence physique, mais aussi des pensées, des paroles et des émotions violentes. L'*ahimsa* n'est pas seulement l'absence de violence, mais aussi la sollicitude et l'amour, interprétés et vécus de manière conséquente. Le principe ne se limite pas à certaines activités ni n'admet d'incitation active ou passive à la violence. Une attention soutenue dans les relations avec tous les êtres vivants mène à une conception profonde et complète de l'*ahimsa*. Les agressions verbales ou mentales, sous forme de mauvais souhaits envers les autres, sont également de la violence qui se retourne contre soi. L'*ahimsa* se relie donc au *satya*, vérité, qui demande d'être vrai au sens authentique du terme. L'authenticité de l'homme se manifeste quand il devient intrinsèquement bon, bien qu'aveuglé par les trois impuretés dont nous avons parlé en détail dans le chapitre précédent.

Une composante essentielle de l'*ahimsa* est la nécessité d'appréhender la réalité sous toutes ses facettes pour obtenir une vue globale. Une considération ou une opinion univoque n'est jamais complète. La tolérance est grandement encouragée, car la réalité est trop complexe pour être réduite à un seul point de vue. Tout le monde a expérimenté des discussions sans fin menant souvent à des disputes, au cours desquelles chacun essaie de présenter son point de vue comme le seul juste et de l'imposer aux autres comme tel. Mais, comme pour une pièce de monnaie posée sur

une table et dont on ne voit qu'une seule face, on doit se souvenir de celle qui est cachée. Ainsi est la réalité. On ne doit pas se murer dans l'obstination, mais tenter de s'en extraire pour comprendre les différents points de vue, et s'efforcer de ne pas exprimer ses opinions par la violence des mots.

Une fois de plus, c'est l'*advaita* qui est au cœur de l'*ahimsa*. Il existe une unité essentielle entre les hommes et même entre tous les êtres. Par conséquent, lors de la marche d'un homme en route vers la transcendance, le monde entier avance avec lui. De même, la chute d'un homme provoque la chute du monde. Autrement dit, la violence que l'homme fait à un autre affecte, non seulement cet autre, mais tous. L'*ahimsa* est le caractère distinctif de l'existence authentique de l'homme. L'homme ne peut être soi-même que par l'*ahimsa*. L'*ahimsa*, entendue comme sollicitude et amour – affirmation de l'autre en tant qu'autre – est l'expression la plus digne de l'homme. Nous pouvons donc affirmer que l'homme n'est authentique que par son amour pour autrui, car son expérience de la transcendance immanente en lui n'est qu'amour.

Si l'amour est une affirmation de l'autre en tant qu'autre, comme nous venons de le dire, seul l'amour peut garantir la démarche vers la transcendance. Dans cette perspective, le cheminement de l'homme devient pur en se dégageant de ses préjugés touchant les autres. L'homme ne voit plus autrui à partir de sa propre perspective, lui imposant des catégories et lui faisant violence. L'autre n'est pas un objet de compréhension du soi dans ses catégories, il lui échappe toujours car il est autre. C'est la même chose avec les traditions religieuses et sociopolitiques. L'homme est toujours obligé de se purifier des trois impuretés pour s'ouvrir aux autres traditions, avec un esprit détaché de son « petit soi ».

L'*ahimsa* est donc une norme « herméneutique » pour comprendre les autres, sans les réduire aux catégories de notre compréhension. Elle exige de nous transcender nous-mêmes pour que l'autre apparaisse dans son altérité. Cela ne peut se faire tant que nous sommes obscurcis par les trois impuretés. Nous sommes constamment invités

à nous purifier, car ce n'est que par cette purification incessante de nous-mêmes que nous pouvons offrir un espace à l'altérité de l'autre. Sans cette purification, le principe d'*ahimsa* resterait un rêve inutile et notre cheminement vers la transcendance, une idéologie stérile.

L'*ahimsa* est aussi l'engagement dans les œuvres de justice, car la discrimination envers une personne au nom de sa race, de sa patrie, de sa caste ou de son sexe est un rejet violent du principe même de non-dualité. C'est pourquoi, œuvrer pour la justice est comme le souffle de vie sans lequel l'homme meurt. L'*ahimsa* est aussi une exigence pour la protection de l'environnement, en évitant un dépouillement sans scrupule de la nature causé par l'avidité de l'homme dans la société de consommation. La terre polluée est la source de la « pollution » de l'humanité. L'*ahimsa* est donc une « déconstruction », si nous pouvons le dire ainsi, car il met en cause le soi-disant développement qui met en péril l'harmonie de l'écosystème.

2. Satya

Le *satya*, vérité, est le second *yama*. Ce n'est que par un rejet conscient des oppositions que sont l'amour et la haine, que l'homme peut être enraciné dans la vérité. Le mot « vérité » a plusieurs sens. Nous parlons souvent d'une proposition vraie appartenant à l'ordre de la logique et des mathématiques. Le vrai savoir est une vérité épistémologique : l'homme possède une certaine connaissance de la réalité, bien que cette connaissance ne soit pas complète. La vérité existe dans l'ordre moral (au sens d'honnêteté) : il s'agit, chez l'homme, d'une similitude entre sa connaissance et sa communication ; ce qu'il dit est vrai dans la mesure où il dit ce qu'il connaît comme vrai, au moins ce qu'il croit vrai. Il existe encore une compréhension plus profonde de la vérité, à savoir la vérité existentielle qui consiste à conduire sa vie dans la vérité, lorsque l'on prend toute mesure pour être authentique. La meilleure traduction du concept de *satya* serait la vérité existentielle, même s'il n'exclut pas les autres sens. Cela nous semble évident si nous analysons l'étymologie de ce mot. Il est dérivé de la racine *sat*, qui veut dire être. Le *satya* est donc essentiellement un mode d'être.

Puisque le *satya* est existentiel par nature, il exige une réponse de l'homme dans sa totalité. L'homme ne peut pas l'acquérir par son seul savoir ni à travers une adhésion intellectuelle au discours d'une personne digne de confiance, ni au moyen d'une doctrine ou d'une idéologie, même cohérentes et convaincantes. L'homme ne peut parvenir au *satya* que par la conduite même de sa vie, en s'efforçant constamment de vivre la vérité, en faisant tout ce qu'il peut pour devenir ce qu'il doit être. Il doit se laisser prendre par la vérité afin de se transformer et d'en avoir l'expérience (*anubhava*) qui est elle-même un mode d'être (*bhava*) en harmonie (*anu*) avec la vérité.

3. Le juste rapport entre l'homme et la nature

Le chercheur de la vérité doit être constamment en rapport avec la nature, d'autant qu'il est en rapport avec lui-même et avec autrui, si ce n'est davantage. Dans une société de consommation, l'homme est éloigné de la nature, ce qui le rend moins complet et par conséquent, moins bien disposé envers le *satya*. Il se contente d'adopter une approche utilitaire envers la nature dont il n'est plus à l'écoute. La beauté d'une fleur et la splendeur du coucher du soleil ne sont pas utiles, mais elles nous permettent de tendre vers la vérité, car pour les voir et les apprécier, l'homme est obligé de devenir de plus en plus lui-même, membre de la « famille cosmique ». Il est plus que ce qu'il peut apporter au monde en termes d'utilité, et l'existence la plus profonde de l'homme ne peut se réduire à son utilité. Pour que l'homme devienne plus humain dans son rapport avec la nature, l'aspect esthétique de la nature est indispensable. L'homme, pour être pleinement humain, a besoin de la nature. Vaṅṅalār, un grand poète tamoul de tradition *shivaïte*, exprime cette idée : « Je me défraîchis chaque fois que je vois une plante se défraîchir ».

L'homme a donc besoin de la nature pour vivre son humanité dans sa plénitude ; cela est possible s'il écoute la nature et découvre le moment propice, (*muhūrta*) où la disposition de la nature lui permet d'agir en harmonie avec elle. Racontant l'histoire du jeune homme Satyakāma, *Chāndogya-upaniṣad* (4.4-9) affirme que la nature est notre premier maître. Satyakāma, dans cette histoire, est instruit par

un taureau, puis par le feu, puis par un cygne et finalement par un plongeon avant même qu'il ne soit instruit par son *guru* Gautama sur la réalité suprême. Son *guru* le trouve brillant comme s'il avait eu déjà la connaissance de Brahman (*brahma-vid*). Pour Tagore, plus nous sommes proches de la nature, plus nous découvrons notre propre potentiel artistique : « L'aide de la nature est plus indispensable que jamais lorsque nous grandissons et apprenons, avant que nous plongeons dans une vie soucieuse d'administration. Les arbres et les fleuves, les ciels bleus et les beaux paysages sont aussi nécessaires que la table et le tableau, le livre et le concours ». ⁵⁴³

Une des causes importantes de notre crise contemporaine est la perte du sens du sacré, qui va de pair avec une violence impitoyable envers la nature. L'homme d'aujourd'hui est si sûr de sa technique et de sa capacité de production pour apaiser sa soif de consommation, qu'il ne voit plus la présence du sacré. Notre éloignement actuel de la nature a comme conséquence l'atrophie de notre progrès spirituel. Notre aliénation de la nature détruit notre capacité à nous émerveiller devant elle, provoquant ainsi l'incrédulité. Puisque l'homme et la nature ne sont pas totalement séparés, toute aliénation de la nature est une aliénation de son vrai soi et toute destruction de la nature est aussi une destruction de son vrai soi. La nature est, en effet, un symbole de la transcendance et le « partenaire » de l'homme dans la recherche de la vérité.

4. L'engagement social

Les coutumes et les pratiques introduites dans une société, en certaines circonstances, perdent leur sens et leur valeur lorsque la société évolue. Leurs influences perpétuelles, sans aucune justification, dérangent l'équilibre d'une société, à l'image de la balafre sur la peau. Les mystiques s'efforcent d'éliminer cette balafre en initiant des réformes dans les institutions sociales. La discrimination au nom de la race, de la caste ou du sexe, tout comme le fondamentalisme religieux, continue d'exister en tant que mal dans la société, malgré les efforts légaux tentés pour les éliminer. Les

⁵⁴³ Rabindranath TAGORE, *Towards Universal Man*, Mumbai, Asia Publications, 1961, p.72.

mystiques n'essaient pas de réformer la société par des lois, ni par un système judiciaire, mais en transmettant l'expérience mystique de l'unité qui est au fond de l'existence elle-même. A partir de son expérience de l'*advaita*, Tirumular affirme qu'il n'existe qu'un seul divin et un seul peuple (2104).

Periyālvār, un des douze sages (*ālvārs*) de la tradition du *sri-vishnouisme*, proclame que tous les *vishnouites* appartiennent à la même « caste » des servants de Viṣṇu, et il les invite à abandonner leur appartenance à telle ou telle caste.⁵⁴⁴ En faisant de tous les *vishnouites* les servants de Viṣṇu, il supprime toute discrimination entre eux au nom de la caste. Selon Bāsava, partisan important de l'école *vīra-shivaïsme*, ceux qui portent le *liṅga* et adhèrent aux principes de cette école, sont au-delà des castes, car ils s'unissent par leur appartenance à cette école.⁵⁴⁵ Turunāvu-k-karasar, connu sous le nom d'Appar (le Père) dit : « Si un homme est un dévot de Śiva, bien qu'il soit un lépreux ou un intouchable (*poulaiya*) mangeant de la vache, nous sommes prêts à l'adorer ».⁵⁴⁶ Il n'échappe pas à notre observation que tous ces sages peuvent surmonter la discrimination contre un homme au nom de la caste, à condition que cet homme s'inscrive dans la même tradition religieuse qu'eux. C'est sans doute une ouverture dans une société déchirée par la pratique des castes, mais une ouverture insuffisante pour être inconditionnelle.

La proclamation de Tirumular : « un seul peuple et un seul divin », dépasse l'ouverture de tous ces sages, car son ouverture est inconditionnelle. Nous pouvons sous-entendre dans cette affirmation de Tirumular que tout homme – qu'il accepte ou non le divin, qu'il s'inscrive ou non dans une tradition, qu'il parle ou ne parle pas la même langue – est de la même « caste » puisqu'il est *jīva* parmi les autres ; d'où son affirmation « un seul peuple » qui peut se traduire par « une seule famille » et « une

⁵⁴⁴ « Tiruppallāndu », *Divya-p-prabandam*, § 4. Voir Vaiyapuri PILLAI, *Divya-p-prabandam* (commentaire), Chennai, Rajam, 1955.

⁵⁴⁵ Voir Edgar THURSTON & K. RANGACHARI, *Castes and Tribes of Southern India*, vol. 4, New Delhi, Asian Educational Services, 1993, p. 249.

⁵⁴⁶ *Tevāram*, § 6 : 938. Voir Tirunāvukkaracu NĀYANĀR, *Tēvāra-t-ru-p-padigaṅgaḷ*, Dharmapuram, Dharumai Adheenam, 1955.

seule caste ». Que l'homme l'appelle de n'importe quel nom, qu'il l'adore de n'importe quelle manière, qu'il l'accepte ou le renie, le divin n'est qu'un. D'une façon étrange et surprenante, Tirumular ménage une place pour accueillir même les hommes dits « athées ».⁵⁴⁷

Signalons toutefois que Tirumular fait référence aux quatre *varnas* qui se trouvent dans les *vedas* (1721/1704). Certains chercheurs pensent qu'il relie les castes aux divers métiers.⁵⁴⁸ Or, aucun de ses quatrains ne soutient ni n'oppose les castes. Mais, il condamne très fortement la discrimination mettant certains hommes « hors caste » en les disant intouchables et impurs :

« Impur, impur, disent les ignorants.

Personne ne sait ce qui est impur.

Une fois qu'ils le savent (par l'expérience mystique)

Ils comprendront que la naissance avec du ressentiment est impure. » (2551/2520)

Ce quatrain fait référence à deux idées apparentées. Premièrement, il évoque l'idée de la naissance avec les trois impuretés, dont l'égoïsme qui rend l'homme aveugle à la vérité : vérité de non-dualité et donc de non-opposition entre le pur et l'impur. Deuxièmement, il suggère l'idée que, si un homme juge un autre et le dit impur, c'est en fait lui qui l'est, car il est aveuglé par les trois impuretés avant d'acquérir l'expérience mystique de l'*advaita*. Cette idée est renforcée dans un autre quatrain (2552/2521) selon lequel celui qui a l'expérience mystique ne voit rien d'impur.

Tirumular ne cesse de condamner les religions qui se dégradent en systèmes fermés provoquant le fondamentalisme. Il emploie des mots forts pour désigner les fanatiques religieux. Il les nomme « fous » :

⁵⁴⁷ Pour mieux connaître la pensée de Tirumular concernant l'engagement social, cf. P. ARUNACHALAM, *Tirumantira-k-kōṭpāḍu*, Chennai, Pari Puttaka-p-pannai, 1982 ; N. SUBRAMANIAN, *Tirumūlar Tiru-neṟi*, Karaikudi, Ponmudi Patippagam, 2002.

⁵⁴⁸ A cet égard, voir G. Kousalya VIJAYAN, *Tirumanthiratil Vālvīyal Cindaṅgaḷ*, Vellore, Vijayan Patippagam, p. 18.

« Fous, sont-ils ceux qui sont sous l'emprise de l' « impureté » de la religion
Fous, sont-ils ceux qui se réfugient dans l'alcool ; ils ne cherchent, ni ne voient
Ils sont la demeure du *māyā*, car ils sont enchaînés par le *māyā*
Une fois libérés du *māyā*, ils obtiendront la transcendance. » (329/509)

Remarquons que, pour Tirumular, les fous sont de deux catégories : les premiers pensent pouvoir trouver la joie dans l'alcool, qui ne fait que les emprisonner de plus en plus dans le *māyā* ; les autres s'attachent fanatiquement à une religion qui prétend leur accorder la libération, mais qui, en fait, réalise le contraire. Tirumular met l'alcool et la « fausse » religion en parallèle pour souligner davantage les effets qu'ils provoquent chez l'homme. Il parle comme s'il était athée, mais, comme nous le savons, il n'est pas contre la religion – il évalue la religion très positivement –, mais il est complètement contre une sorte de religion capable d'enfermer l'homme en lui-même, comme le fait l'alcool de l'homme ivre. Il tourne également en ridicule les fanatiques religieux qu'il traite d'ânes et de chiens (1538/1523, 1558/1543).

Au fond de la pensée sociopolitique de Tirumular, se trouvent deux thèmes centraux : l'anéantissement de l'égoïsme et l'abandon de l'esprit d'attachement aux choses. L'égoïsme s'effacera une fois que l'homme comprendra que le but de sa vie est de parvenir à la transcendance :

« Le « moi » périsse, ma richesse périsse,
Le corps périsse et la vie périsse,
Le ciel périsse et l'esprit périsse, l'égoïsme périsse
Je ne le savais pas – l'essentiel est de s'unir à la transcendance. » (2951/2839)

Et pour réaliser que l'ego est périssable, il faut savoir surmonter la tentation de s'attacher aux choses périssables.

Tirumular s'élève ainsi contre le matérialisme, en disant vaine l'accumulation excessive des richesses. Il ne cesse de souligner l'importance et la nécessité du partage. Nous devons tout de même affirmer, une fois de plus, que, bien que le matérialisme

soit rejeté, la matière est réelle et aussi importante que l'esprit dans la démarche menant à la transcendance. En réalité, Tirumular voit une unité entre matière et esprit et les deux sont déjà et toujours liés.

Nous avons déjà souligné l'importance de l'*ahimsa* et du *satya* dans la pensée de Tirumular. La violence (*ahimsa*), conduisant l'homme à s'éloigner de son vrai soi (*satya*), est due à l'égoïsme (*āṇava-mala*), l'une de trois impuretés chez l'homme. Se dégager de l'égoïsme, voire le détruire, c'est s'ouvrir à la sérénité de l'esprit (*iru-viṇai-oppu*) qui conduit à la libération et à la transcendance. Ce que fait Tirumular à travers ses poèmes aux 3000 quatrains est de nous montrer un chemin.

Dans la littérature tamoule, le mot *arru-p-paḍai* donne le sens du chemin ou de la voie. Il provient de deux racines : *arru* et *paḍai*. *Arru* signifie le fleuve ou le chemin, car, à une époque très ancienne, le fleuve servait de route essentielle pour le transport. *Paḍai* sert à situer soi-même ou autrui. Les deux mots réunis signifient donc « se placer sur le chemin » ou encore « placer un autre sur le chemin », désignant par là l'acte de guider autrui. La définition d'*arru-p-paḍai*, se trouvant dans *Tol-kāppiyam*, le plus ancien livre de grammaire tamoule, écrit vers le II^{ème} siècle de notre ère, est la suivante : « qu'un artiste, lorsqu'il retourne chez soi après avoir reçu des dons du roi pour sa performance, guide un autre artiste vers le roi pour qu'il bénéficie de la même chose ».⁵⁴⁹ Ce mot désignait donc « guider un homme vers un lieu où il peut bénéficier d'une prospérité matérielle ». Tirumular est le premier à user de ce mot dans le sens de guider un homme vers la transcendance, vers la libération, c'est-à-dire l'aider à trouver son vrai soi, le soi réalisé. Il dit que le but de ses poèmes est de montrer aux autres ce chemin dont il a bénéficié : non la prospérité matérielle, mais la joie spirituelle (85/66).

Le sens que Tirumular donne à ce mot en tamoul a un équivalent en sanscrit : *tīrthayātrā*, ce qui veut dire « mouvement de franchissement ». Le symbole du fleuve évoque encore d'autres sens profonds. Dans la civilisation ancienne, le fleuve était une

⁵⁴⁹ K. VELLAIVARANAN, « Pura-t-tinaiyal », in *Tol-kāppiyam : Ceyyuḷ-iyal* (commentaire), Madurai, Madurai Kamaraj University, 1989, p. 333 (aphorisme 30).

frontière naturelle qu'il fallait franchir (*tīrtha*) pour aller au-delà. La frontière étant le symbole des limites de l'espace et du temps, son franchissement est ouverture à l'éternité et donc libération (*mokṣa*), à travers la sagesse de non-dualité qui est éminemment ouverture à l'autre. Pour cette raison, le fleuve symbolise aussi la sagesse. L'affirmation fondamentale de la sagesse est que tout passe, et la pire des tragédies de l'humanité est de s'accrocher à ce qui passe. Sarasvatī, la femme de Brahmā, est désignée, dans les légendes indiennes, comme la déesse de la sagesse. Sarasvatī, nom issu de la racine « couler », signifie ainsi la non-permanence de tout. Nous sommes tous et toujours des pèlerins cheminant pour parvenir à la transcendance symbolisée par l'océan où se jette le fleuve. L'endroit le plus sacré de l'Inde est l'embouchure (*saṅgama*) des trois fleuves, Gangā, Yamunā et Sarasvatī. Gangā, dont la racine signifie « celle qui descend vers la terre », symbolise ainsi le mouvement permanent. Yamunā, fille de Yama, le seigneur donnant la mort, symbolise le chemin de tout vivant vers la mort. Pour reprendre la pensée heideggerienne, nous pérégrinons vers la mort. Et enfin Sarasvatī, fleuve invisible et souterrain, symbolisant la sagesse, désigne la possibilité de surmonter la mort : la mort entendue comme enfermement de soi au profit de la mort au « faux soi » (*aḥaṅkāra*) pour atteindre la vraie libération.

Les *siddhas*, qui s'inspiraient de Tirumular, donnent au concept d'*arru-p-paḍai* un sens socio-philosophique. Selon Ganapathy, ce concept intègre deux sens, l'un positif, l'autre négatif.⁵⁵⁰ Le sens positif est de montrer le chemin pour la libération au moyen du *yoga* et des pensées éthiques et politiques qui lui sont intégrées, et le sens négatif, de détruire la discrimination, le fondamentalisme religieux, et tout ce qui est à l'encontre de la vie de l'*ahimsa* et du *satya*, à l'aide du *yoga*. Ce concept est la déconstruction elle-même au sens derridien de ce terme. Tirumular nous montre le chemin vers l'au-delà en « déconstruisant » les systèmes figés, sources d'injustice.

Parvenu à la libération, grâce au *yoga*, l'homme doit en tirer les conclusions. Faisant partie de l'univers, il se doit de respecter la nature tout comme il se doit d'aimer

⁵⁵⁰ T.N. GANAPATHY, *The Philosophy of the Tamil Siddhas*, New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 1993, p. 190-191.

l'autre en pratiquant l'*ahimsa* et le *satya*, pour vivre dans un monde toujours en mouvement. Possédant en lui la transcendance, l'homme doit emprunter ce chemin d'ouverture au-delà de tout ce qui l'enferme. Cela dit, nous nous tournons vers la question principale. Si, pour Tirumular, l'expérience mystique sert de base à son engagement sociopolitique, ne pourrait-il pas y avoir une pensée mystique, bien qu'athée chez Derrida, d'autant que ce philosophe se défend de s'inscrire dans une philosophie politique ? Nous allons étudier cette question dans le chapitre suivant.

Chapitre 7

Migrations conceptuelles : *différance* et *advaita*

Certains commentateurs de Derrida argumentent en faveur d'un rapport direct entre la déconstruction et certains traits du mysticisme, y compris la théologie appelée *vedānta* dans l'hindouisme,⁵⁵¹ la théologie bouddhiste,⁵⁵² la théologie néoplatonicienne,⁵⁵³ et la théologie négative ou apophatique.⁵⁵⁴ Pourtant, Derrida lui-même a constamment essayé de rester éloigné de la théologie négative et mystique ainsi que des diverses formes de la « révélation » qui y sont souvent associées. Dans ce chapitre nous étudierons à notre tour le rapport entre le cheminement de Derrida et certains traits mystiques chez Tirumular. Nous commencerons par le mysticisme de ce dernier. Pour mieux apprécier l'enjeu de la pensée derridienne et son rapport avec le mysticisme, s'il existe, il faut comprendre deux termes particuliers qui se trouvent dans son lexique philosophique : *différance* et *trace*. Même si nous avons abordé ces concepts dans le deuxième chapitre, nous allons encore les étudier, mais cette fois-ci en nous demandant s'il existe un rapprochement entre eux et le mysticisme de Tirumular. Tenant compte de la difficulté de cette étude, pour faciliter notre recherche nous nous servirons du mysticisme de la kabbale comme d'un axe commun entre les deux. Notre but n'est donc pas de présenter en détail le mysticisme de la kabbale, mais de faire un pont entre le philosophe français et le philosophe indien. Enfin nous essaierons de mettre en valeur l'enjeu de la *différance* derridienne et de l'*advaita* de Tirumular.

⁵⁵¹ Voir Harold COWARD, *Derrida and Indian Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1990.

⁵⁵² Voir David LOY, « The Deconstruction of Buddhism » (p. 227-254), in *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992.

⁵⁵³ Voir Stephen GERSH, *Neoplatonism After Derrida*, Leiden, Koninklijke Brill, 2006.

⁵⁵⁴ Voir Harold COWARD, « A Hindu Response to Derrida's View of Negative Theology » (p. 119-226), in *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992.

I. Le mysticisme de Tirumular

Le mysticisme de Tirumular⁵⁵⁵ s'exprime sous une forme poétique suggérant ainsi un lien intrinsèque entre le mysticisme et la poésie. Toynbee dit que la vérité appréhendée dans l'expérience mystique s'exprime naturellement dans la poésie. Le langage ordinaire est inapte à communiquer cette expérience. Autrement dit, l'expérience mystique est ineffable et résiste à la conceptualisation. Elle ne peut pas être décrite, mais appréciée comme une œuvre d'art. C'est pourquoi Tirumular en parle comme d'« une expérience sans nom » (*nāmam aṛa nirraḷ* – 2082). Bryant classe la poésie en deux catégories : *saguṇa* (avec attribut) et *nirguṇa* (sans attribut). La première se base sur les événements historiques, présentant ainsi sous une forme poétique un récit, tandis que la seconde ne se base que sur l'expérience personnelle et intuitive du poète et présente donc une expérience intimement personnelle. La poésie qui se trouve dans le *Tirumantiram* est *nirguṇa*, c'est-à-dire sans attribut, car Tirumular y parle intensément d'une ouverture à la transcendance à partir de son expérience personnelle. Dans son *Jñāna-sūtram*, Bōganāthar dit que l'expérience mystique est incompréhensible dans les propositions, mais saisie dans l'instant de partage.⁵⁵⁶ Lorsqu'un mystique essaie de communiquer ce qui est ineffable en soi, il se sert d'un langage paradoxal et « nébuleux ».⁵⁵⁷

1. Le langage nébuleux

Tirumular ne recourut pas seul au langage nébuleux, les *siddhas* le firent aussi après lui. Le langage nébuleux contient une « simplicité de déception » (*ēmārrum*

⁵⁵⁵ Pour une étude approfondie, voir M. ARUNACHALAM, « The Mysticism of Tirumular », in *Indian Philosophical Journal*, Chennai, University of Madras, 1976 ; T.N. GANAPATHY, « The Mysticism of the Tirumantiram » (p. 231-278), in T.N. GANAPATHY & K.R. ARUMUGAM (éds.), *The Yoga of Siddha Tirumular: Essays on the Tirumantiram*, Quebec, Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2006.

⁵⁵⁶ T. N. GANAPATHY, *The Yoga of Siddha Bōganāthar*, vol. 1, Quebec, Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2003, p. 81-82.

⁵⁵⁷ Pour une étude approfondie sur le langage nébuleux voir Roderick S. BUCKNELL & Martin Stuart Fox, *The Twilight Language: Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*, London, Curzon Press, 1986 ; T.N. GANAPATHY, « The Twilight Language of the Tirumantiram » (p. 279-322), in T.N. GANAPATHY & K.R. ARUMUGAM (éds.), *The Yoga of Siddha Tirumular: Essays on the Tirumantiram*, Quebec, Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2006.

elimai). Tirumular emploie le langage ordinaire dans ses poésies pour s'adresser à la fois aux initiés du mysticisme et aux non-initiés. Ses poésies ont donc deux niveaux de sens : linguistique et symbolique, voilant le sens plus profond aux non-initiés par l'emploi de symboles, mais de symboles empruntés à la vie quotidienne. Le langage nébuleux enveloppe et cache le sacré dans l'ordinaire, le transcendant dans le quotidien, la sagesse dans le paradoxe. Ce langage est énigmatique et ne peut être compris que des initiés. Tirumular nomme ce langage *śūnya-sambhāṣṇai* dont l'équivalent en sanscrit est *sandhyā-bhāṣa*. Nous analyserons certains quatrains du *Tirumantiram* pour montrer comment Tirumular se sert de ce langage pour exprimer son expérience mystique.

« Les seaux sont au nombre de deux, les puits, au nombre de sept ;
L'un puise l'eau et l'autre arrose
Est inutile l'eau qui n'irrigue pas le champ
Comme la poule élevée par une prostituée. » (2873/2874)

Les deux seaux sont les deux canaux de la respiration : *nāḍi iḍa* et *nāḍi piṅgala*. Les sept puits sont les sept *chakras*. Le seau puisant l'eau est *nāḍi iḍa*, car il expire le souffle ; celui qui arrose le champ est *nāḍi piṅgala* puisqu'il inspire le souffle. Si le souffle n'arrive pas au septième *chakra*, le *chakra* couronne ou *sahasrāra*, à travers le *nāḍi suṣumna*, il est inutile. Le *prāṇāyāma* n'atteint pas son but si le souffle passant par le *nāḍi iḍa* et le *nāḍi piṅgala* n'atteint pas *nāḍi suṣumna* pour monter à *sahasrāra*. Il est aussi inutile qu'une poule désignant un petit garçon élevé par une prostituée, car il lui est inutile pour l'aider dans son avenir.

Varadarajan pense que la poule est une métaphore pour désigner une vierge élevée par une prostituée, dont le corps usé par les hommes pour satisfaire leurs désirs sexuels perd sa sainteté. De même, l'énergie cosmique (*kuṇḍalinī-śakti*) sans être dirigée par un bon chemin est perdue.⁵⁵⁸

⁵⁵⁸ G. VARADARAJAN, *Tirumantiram* (commentaire), 6^{ème} édition, 3 vols., Chennai, Palaniappa Brothers, 2003, p. 583.

« Sur le mont il pleuvait, le cerf bondit,
Le fruit mûr sous l'arbre tomba,
Comme le fer dans la fournaise du forgeron ;
Il fit disparaître le nectar sur le sein. » (2882/2883)

Selon certains manuscrits, le dernier vers se traduit par « le nectar sur le sein coule », mais selon la grammaire tamoule, les manuscrits contenant le mot correspondant à « disparaître » dans la traduction doivent être authentiques. Ces quatre vers sont sans doute énigmatiques, même leur simple signification littérale, car apparemment il n'existe aucun lien entre eux. C'est sciemment que nous avons traduit littéralement, pour ne pas donner à ce texte notre propre interprétation. Essayons de le reconstruire en bon français pour en comprendre d'abord le sens, en commençant par le dernier vers. Le sujet « il » dans ce vers est anonyme comme « on » et fait donc référence à l'homme en général. Ces vers se réfèrent à l'expérience de l'homme. L'homme s'identifie à la nature à travers la pluie, le cerf bondissant et le fruit tombant au point d'oublier le goût du lait qu'il a bu de sa mère nourricière lorsqu'il était enfant. Tel est le sens premier de ces vers, mais un sens plus profond s'y cache.

Le mont est une métaphore du *chakra* couronne et la pluie qui tombe est son illumination. Le cerf bondissant est l'homme (*jīva*) illuminé et éclatant de joie. Le fruit mûr désigne la félicité suprême qui part du *chakra* couronne et possède entièrement l'homme. Quand tout cela arrive, l'homme, le « soi réalisé » se dégage des plaisirs de ce monde – ce qui est signifié par « faire disparaître le nectar sur le sein » – et s'unit à la transcendance, à l'image du fer dans le feu. Ces vers parlent donc de l'expérience la plus profonde de l'*advaita* ou non-dualité.

« Dans le fleuve des trois branches, existent les trois bananiers,
Le rouge a mûri, l'arbre (dont les bourgeons ne mûrissent pas) a bourgeonné ;
Ceux qui se discernent mieux que ceux qui prétendent puiser la joie de *kuṇḍalinī*
Inspirant la fragrance de la fleur, se moquent (de ceux qui prétendent). » (2916/2916)

Ces vers sont également énigmatiques et difficiles à traduire. Le fleuve des trois branches fait référence aux trois canaux de la respiration : *nāḍi iḍa*, *nāḍi piṅgala* et *nāḍi suṣumna*. Les trois bananiers sont les trois zones ou *maṇḍalas* : *agni-kalai*, la zone du feu, *sūrya-kalai*, la zone du soleil et *chandra-kalai*, la zone de la lune. Les sept *chakras* sont divisés en trois zones : de *mūlādhāra* à *anāhata*, la zone du feu, d'*anāhata* à *ajñā*, la zone du soleil et d'*ajñā* à *sahasrāra*, la zone de la lune. Des trois, la dernière zone est la plus importante. La couleur de la zone du feu étant rouge, « le rouge a mûri » signifie maîtriser cette zone du feu afin de parvenir à la dernière zone. L'arbre bourgeonné, mais dont les bourgeons ne mûrissent pas est celui qui ne parvient pas à la dernière zone alors que lui-même prétend puiser la joie de l'expérience de l'énergie cosmique, contrairement à ceux qui font le discernement pour parvenir à la dernière zone où ils auront la véritable joie à travers l'énergie cosmique. Ceux qui ne prétendent que puiser cette joie sont, à vrai dire, troublés par l'énergie cosmique, voilà pourquoi ceux qui parviennent à la dernière zone se moquent d'eux. Ces vers soulignent donc davantage l'importance de monter au *chakra* couronne situé dans la zone de la lune, où le *yogin* peut s'unir à la transcendance pour avoir l'expérience de l'*advaita*.

2. L'expérience mystique ineffable

Tirumular emploie plusieurs termes pour parler de son expérience mystique. Il la désigne comme *yoga-samādhi*, évoquant l'idée d'un espace infini. Cet espace n'est ni extérieur ni intérieur mais entre les deux. Il évoque la même idée lorsqu'il nomme son expérience mystique « *corugi-k-kiḍakkum tuṛai* ». Ce terme veut littéralement dire « champ pénétrant », signifiant par là une profondeur voilée, un état inexprimé et inexprimable de la conscience, dont on ne peut avoir l'expérience que par « la pénétration de soi par soi ». Pour Tirumular, l'expérience mystique est donc un état de la conscience transcendantale de l'unité, plus précisément la non-dualité.

« Méditant dans l'union, j'ai la vision du suprême
Méditant dans l'union, je parviens à l'état d'amour
Méditant dans l'union, j'ai l'expérience de la conscience transcendantale
Méditant dans l'union, je témoigne de l'infini. » (2953/2841)

Certes, cette union n'est pas fusion, comme nous l'avons souligné plusieurs fois. Elle est une expérience de l'*advaita*, laquelle est ineffable en langage ordinaire.

La pénétration de soi par soi (*corugi-k-kiḍakkum turai*) est un état mystique où l'homme parvient à la libération, *mokṣa* ou *vīdu*. Ce dernier mot, que Tirumular emploie pour désigner la libération, veut littéralement dire « chez soi ». Parvenir à la libération, c'est arriver chez soi. Paradoxalement, arriver chez soi, correspond à la renonciation. Renoncer, c'est se libérer des attachements et du désir même de la renonciation. C'est abandonner toute identité limitée du soi. L'état mystique est l'état du soi se libérant de son identité donnée par son affiliation à une tradition religieuse se réfugiant dans ses frontières.

« La trace de la « religion »,
Les huit désirs causant l'« oubli » de soi
Et l'influence exercée par l'obscurité ;
Ceux qui les discernent seront les maîtres de "l'immortalité". » (2838/2798)

Tirumular ne précise pas les huit causes du désir. Par « obscurité », il fait, sans aucun doute, référence à l'*āṇava-mala*, l'égoïsme, une des trois impuretés. Ces vers peuvent déranger certains chercheurs appartenant à une tradition religieuse, car Tirumular met la « religion » sur le même plan que les huit causes du désir et l'égoïsme. C'est pour éviter ce « scandale » que Natarajan a choisi de changer le sens de ces vers dans sa traduction anglaise du *Tirumantiram*, traduction qui va à l'encontre du sens originel du texte et devient déroutante. Voici la version littérale française de cette traduction :

« Ne connaissant pas la trace du chemin de foi
Ils souscrivent aux huit péchés causals de l'avidité, du désir et du reste :
Ils sont possédés par l'égoïsme ;
Ceux qui les transcendent,
Et obtiennent la sagesse,
Deviennent vraiment maîtres des immortels dans les hauteurs des cieux ».

Cette traduction ne se justifie guère que pour éviter de choquer les gens pieux, mais au détriment du sens originel. Il est vrai que l'expression « trace de la religion » ne constitue pas en elle-même une clé herméneutique permettant de comprendre le terme « religion ». Mais le fait que Tirumular parle de la religion avec les huit causes du désir et avec l'obscurité, justifie notre choix. En effet, d'autres textes existent qui critiquent le fondamentalisme religieux, le ritualisme et même une compréhension étroite de la religion en tant que système clos, comme nous l'avons déjà noté. Cela est confirmé par l'emploi de l'expression « *sōmbar unarvu surudi muḍinda iḍam* », qui veut dire « l'expérience de la tranquillité où se terminent les *vedas* », pour désigner l'expérience mystique.

« Dans l'espace pur, siège l'expérience de la tranquillité,
Dans l'espace pur, elle se trouve
Elle commence où se terminent les *vedas* ;
Ils demeurent là où le soi se réalise. » (128/ 126)

Tirumular indique que même les *vedas* n'ont pas parlé de cette expérience. Dans le *Tiru-ṽṽlaiyāḍal-purāṇam*, écrit *shivaïte*, se trouve une expression évoquant le même sens : « *vēdam kiḍandu taḍumārūm vañca veḷi* », « la pureté voilée et inexprimable que les *vedas* hésitent à expliquer ». Cette idée souligne à la fois la limite des *vedas* et la nature ineffable de l'expérience mystique.

L'espace pur évoque l'idée que l'expérience mystique est un moment où le mystique a l'expérience du « rien », car toute expérience au sens ordinaire du terme se dissout. Le mystique vit dans sa « pureté », dans « l'espace pur », ce qui ne peut pas être désigné comme une expérience ; c'est la libération elle-même.

3. L'espace vide

Les *siddhas* emploient « *veḷi* », littéralement « espace » et « *para-kayam* », « espace éternel » pour désigner la libération. Tirumular appelle l'état de libération

« *tōyāda tu-veḷi* », l'espace pur sans tâche (1768/1751).⁵⁵⁹ Les *siddhas* emploient aussi « *veṭṭaveḷi* » pour désigner la conscience infinie et transcendante, différente de la conscience du « moi » conditionnée par la temporalité. Hors du temps historique, *veṭṭaveḷi* continue le passé en marche vers l'avenir à travers le présent. C'est un « lieu » où n'existent ni jour ni nuit (80/62, 1856/1835). Un vrai *yogin* est *kāla-atīta*, celui qui va au-delà du temps ; il vit dans l'*akāla*, « le temps non-historique ou primordial ». L'*akāla* qui n'a ni avant ni après est une « éternité », une eschatologie, toujours à-venir dans le langage derridien.

Tirumular emploie un autre mot « *kaḍuveḷi* » ; « le vide indéterminé » que les *siddhas* remplacent par *śūnya*, terme mieux connu des philosophes indiens. *Kaḍuveḷi* ou *śūnya* ne signifie vraiment pas « vide » au sens ordinaire du terme, mais « non-substantialité » ; c'est l'ouverture elle-même, indescriptible par les concepts, l'au-delà des matrices de l'espace et du temps, la libération de la dualité et de toute pensée discursive. *Kaḍuveḷi* est le néant, mais aussi la plénitude ; il est la conscience sans contenu. Il ne s'agit pas d'une négation de ce qui « est », mais d'une négation de toute détermination. Il est un état d'indifférenciation, un « espace vide » privé de centre. Il ne s'agit pas d'une théorie, mais de la fin de toute théorie sur la réalité. Il évoque l'absence de la subjectivité et de l'objectivité, annihilant ainsi toute opposition conceptuelle. Pour cette raison, il est l'état de la félicité et de la tranquillité, ce que Tirumular nomme *yoga-nirvāṇa* (1466/1451). Pour Tirumular, le *nirvāṇa* n'est ni existence ni non-existence, sinon il serait limité. Il est une perte du concept de « moi » dans la conscience cosmique sans limite, ce que Tirumular nomme « *pēripaṭṭu-aruḷ-veḷi* », la félicité suprême (123/121).

Autrement dit, le terme *nirvāṇa* pourrait évoquer l'idée d'absence. Parlant de l'expérience mystique de la joie, Eckhart dit : « Un maître dit que la pure connaissance, même ici-bas, dans ce corps, renferme en elle une si grande joie que la joie de toutes les créatures n'est vraiment que néant en comparaison de cette joie que la pure

⁵⁵⁹ Natarajan, dans sa traduction anglaise, dit « la lumière qui n'a pas été mise en veilleuse », car dans certains manuscrits, se trouve l'expression « *tōyāda tu-veḷi* ».

connaissance recèle en elle ». ⁵⁶⁰ La philosophie indienne n'a pas de mots positifs pour décrire le *nirvāṇa* dont l'expérience est pourtant positive dans la mesure où la pure connaissance recèle en elle cette grande joie. Le concept de *nirvāṇa* est donc paradoxal ; pour Stace, il est un « paradoxe vide-plein ». ⁵⁶¹

Tous ces termes soulignent que cette expérience est ineffable. Pour évoquer cette idée, Tirumular compare l'expérience mystique à l'expérience du plaisir dans l'acte de l'union amoureuse ou « *anuboga-kāmam* » (2943/2831). *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* évoque la même image pour parler du soi réalisé (BU 4. 3. 21). Tirumular dit encore que comme une mère ne peut pas expliquer à sa fille le plaisir qu'elle a eu dans l'union d'amour avec son mari, l'expérience mystique ne peut pas être expliquée (2944/2832). Elle est si intime qu'elle ne se traduit ni dans les mots ni même dans l'art. On ne peut que vivre cette expérience de la joie et passer au silence mystique (*summā*).

Le terme « *summā* », dans la littérature des *siddhas*, fait référence au silence mystique, bien que nul mot ne puisse être prononcé pour nommer ce silence sans lui faire violence. Ce silence mystique ou *summā* est le langage silencieux du cœur. Il est l'état où la transcendance est à la fois transcendante et cependant immanente, l'état où le soi est un témoin dans le calme. Ce silence implique donc la conscience témoignant de cette expérience. Pour Tirumular ce silence, *summā* ou *mauna*, n'est pas uniquement absence de parole, mais aussi calme de l'esprit.

« Le silence est à la fois l'absence de parole et le calme de l'esprit,
Seule, l'absence de parole n'est que mutisme,
La parole et l'esprit laissant place au silence font la perfection ;
Qui peut connaître cet état de pureté ? » (1896/1876)

Summā ou *mauna* est donc la félicité inexplicable, le calme de l'esprit, que les *siddhas* rendent par « *ari-tuyil* », « le sommeil sans sommeil » ou encore « *yoga-nittirai* », « le sommeil conscient ou vigilant ». C'est un état sans passion, un état où les

⁵⁶⁰ Maître ECKHART, *Traité et sermons*, trad. fran. Alain De LIBERA, Paris, CF-Flammarion, 1993. p. 238.

⁵⁶¹ Sur ce point voir Walter STACE, *Mysticism and Philosophy*, London, Macmillan, 1980.

nuages de l'obscurité disparaissent. Tirumular nomme cet état « *tūṅgi-k-kaṇḍār* », « connaissance durant le sommeil » (129/127), désignant ainsi une vigilance de la conscience alors que les sens se retirent. C'est un état calme où le *yogin* n'a aucune conscience de son soi, une conscience sans son ego, plus précisément sans son faux ego.

« *Appalaikku appal* », « l'au-delà de l'au-delà », est un autre terme employé par Tirumular pour parler de l'expérience mystique (1768/1751). Dans toutes les littératures mystiques, existe une tension entre l'impossibilité d'exprimer l'expérience et le désir des mystiques de la verbaliser ; d'où certaines expressions paradoxales comme « l'au-delà de l'au-delà ». Tirumular reconnaît qu'exprimer dans le langage ce qui est inexprimable est un paradoxe (2468/2585). Cette expérience est inexprimable justement parce qu'elle ne se fait pas comprendre dans une certaine logique du langage. C'est un état de « je suis toi », comme le dit Tirumular, la copule « suis » n'étant pas de l'ordre logique, mais mystique. C'est ainsi qu'il nous invite à comprendre l'enseignement des *Upaniṣads* : « *tat tvam asi* » ou « tu es cela ». Tirumular fait, entre le « soi » et « cela », une équation mystique qui ne se réfère pas à une identité logique, mais à une non-dualité existentielle. L'expérience de la non-dualité appartient à une « compréhension directe et immédiate » et non à une interprétation tardive de cette compréhension.

Après avoir évoqué la pensée de Tirumular, revenons donc à Derrida, en nous demandant, sérieusement, si la pensée de ce dernier ne recèlerait pas un certain mysticisme.

Nous avons pu remarquer jusqu'ici une certaine similitude dans la pensée de Derrida et Tirumular, à savoir dans leur cheminement respectif vers la transcendance, leur ouverture à autrui jointe à un engagement sociopolitique. Peut-on dire que ce qui les différencie est que l'un – Tirumular – se déclare mystique, tandis que l'autre – Derrida – affirme ne pas l'être ? Ou est-il possible de voir un rapprochement entre la pensée de Derrida (quoique celui-ci se déclare athée) et la pensée mystique de

Tirumular ? Pourrions-nous déceler dans la pensée du premier un mysticisme que nous pourrions appeler « athée » ?

C'est dans cet objectif que nous allons maintenant étudier les concepts derridiens de « *différance* » et de « *trace* », mais cette fois en les croisant avec la kabbale, car, même si Derrida n'a pas directement puisé à cette source, il est probable qu'avec la fréquentation intellectuelle de Benjamin, qui a contribué à l'évolution de sa pensée, Derrida connaissait certains éléments de la kabbale.

II. *Différance* et *trace*

Nous avons déjà abordé l'enjeu de la *différance* et de la *trace* dans la pensée derridienne. Pourtant nous le récapitulons brièvement ici pour faciliter notre étude d'un rapprochement entre ces concepts derridiens et le mysticisme. Derrida emploie le terme *différance* pour suggérer une nouvelle manière de comprendre le rapport entre les binômes d'une opposition binaire ainsi que son fond. La déconstruction derridienne de l'opposition binaire n'est pas une simple inversion du privilège accordé à un binôme sur l'autre, mais le dévoilement d'un dynamisme entre les binômes : tous deux sont toujours et déjà contaminés par l'un et l'autre, chacun portant en lui ce que Derrida appelle la *trace* de l'autre.

Parlant de *différance* et de *trace*, Derrida ne suit pas les règles du discours philosophique et logique, elles-mêmes incluses dans la *différance*, mais adopte une autre logique de recherche aventureuse. « S'il y a une certaine errance dans le tracement de la *différance*, elle ne suit pas plus la ligne du discours philosophico-logique que celle de son envers symétrique et solidaire, le discours empirico-logique. Le concept de *jeu* se tient au-delà de cette opposition, il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie, l'unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin. »⁵⁶²

Pour les mystiques, une certaine forme de discours est hors des règles de la logique, et précède même ces règles. Dans son ouvrage *Mysticism and Philosophy*,

⁵⁶² Jacques DERRIDA, « La *différance* » (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 7 (souligné par l'auteur).

Stace fait valoir que les mystiques considèrent généralement leur expérience comme ineffable et située au-delà du langage, précisément parce qu'ils tentent d'exprimer une expérience qui précède toute multiplicité, dans un langage dont la logique est construite sur une base relationnelle. Et, comme nous venons de le dire, le langage que Tirumular emploie pour exprimer son expérience mystique est nébuleux, hors-logique, voire paradoxal. Il n'est donc pas surprenant que Derrida, aussitôt après avoir rappelé le « hors logique » du discours, évoque le mysticisme tout en soulevant la question de sa « prééminence ».

La raison avouée par Derrida de fuir la suprématie du mysticisme est que celui-ci, si l'on peut dire, porte en lui l'idée que l'absolu, le principe d'unité, Dieu, peut se rendre présent à un sujet dans un acte singulier de conscience. Lors d'un entretien, Derrida a dit : « Je ne suis pas mystique et il n'y a rien de mystique dans mon travail. En fait, mon travail est une déconstruction des valeurs qui fondent le mysticisme, c'est-à-dire la présence, la vue, l'absence de trace et l'indicible ».⁵⁶³

Cependant, une lecture attentive de l'article de Derrida intitulé « La *différance* »⁵⁶⁴, permet de relever des liens entre la plupart de ses grands thèmes et la

⁵⁶³ Il s'agit un entretien de Derrida avec Rötzer sur une radio allemande, publié en allemand sous le titre *Französische Philosophen im Gespräch* en 1987, puis traduit en anglais en 1995. Citons Derrida en anglais : « ...at any rate, unfortunately or fortunately, as you like it, I am not mystical and there is nothing mystical in my work. In fact my work is a deconstruction of values which found mysticism, i.e. of presence, revelation, of absence of a mark, of the unspeakable. If I say I am no mystic, particularly not a Jewish one as Habermas claims at one point, then I say that not to protect myself, but simply to state a fact. Not just that personally I am not mystical, but that I doubt whether anything I write has the least trace of mysticism. As far as I can see, there are many misunderstandings not only between Habermas and me, but also between many German readers and me. In part this is because German philosophers do not read my texts directly but refer instead to secondary, often American interpretations. For instance, if Habermas speaks of my judaistic mysticism he uses a book by Susan Handelman which in my view is certainly interesting but very problematic regarding the claim that I am a lost son of Judaism. At any rate, one never reads immediately. I know very well that one always reads from within certain schemes and mediations, so I do not demand that one read me as if before my texts you could put yourselves into some kind of intuitive ecstasy — but I demand that one be careful with the mediations and more critical regarding the translations and the detours through contexts that very often are quite far away from mine ». Florian RÖTZER, *Conversations with French Philosophers*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1995.

⁵⁶⁴ Voir Jacques DERRIDA, « La différence » (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

kabbale. Afin de préciser l'affinité ente les deux, nous allons étudier ce concept derridien et, inversement, nous nous instruirons à certains concepts lurianiques tels que *Tsimtsum*⁵⁶⁵ et *Ein-sof*⁵⁶⁶ dans une perspective derridienne. Nous comparerons les concepts derridiens de *différance* et de *trace*, sa critique de la présence et du logocentrisme ainsi que son interprétation du concept *khôra* avec les symboles kabbalistiques que sont *Tsimtsum*, *Ein-sof* et *Din*. En le faisant, nous saisirons l'occasion de montrer la similitude entre la *différance* et les concepts kabbalistes d'une part, et la non-dualité (*advaita*) telle qu'elle est exprimée par Tirumular d'autre part. Notre objectif n'est pas de faire de Derrida un kabbaliste, mais de constater que le mysticisme kabbalistique a inspiré sa pensée. Cette comparaison ne sera qu'une première approche, et non une interprétation définitive allant à l'encontre de l'essence même de la déconstruction et de la kabbale ainsi que de l'expérience mystique chez Tirumular.

1. La différence derridienne : une pensée mystique ?

Derrida tient que l'identité de toute chose s'appuie sur sa différence d'avec toutes les autres. Il veut dire par là que toute entité contient en elle-même le système de différences qui la constitue : elle n'est pas à part, unique et autosuffisante. Son identité se partage entre elle-même et le système de différences qui permet de la définir. Cette idée peut entrer en conflit avec l'expérience mystique du singulier, de l'absolu, fondement de l'unité. Or, cette unité est simple, avant toute expérience de multiplicité. L'« Un » du mystique, ne pouvant être distingué d'aucune réalité ontique,

⁵⁶⁵ *Tsimtsum* est le processus de création, à la fois rétraction et émanation du Dieu infini, par lequel Dieu se révèle comme créateur. Selon les kabbalistes, dit Scholem, ce processus « se déroule selon les phases successives d'un durcissement, c'est-à-dire une matérialisation, de la "lumière" ». Scholem qualifie cette lumière de « lumière réfléchie ». Gershom SCHOLEM, *Sabbatai Tsevi : Le Messie mystique*, trad. fran. Marie-José JOLIVET & Alexis NOUSS, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 44, 46. Nous voulons juste signaler que la contraction dont parle Levinas fait écho à *Tsimtsum* malgré la volonté de ce philosophe de prendre sa distance par rapport au mysticisme : « L'Infini se produit en renonçant à l'envahissement d'une totalité dans une contraction laissant une place à l'être séparé. Ainsi, se dessinent des relations qui se frayent une voie en dehors de l'être. Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur lui-même, mais qui se retire de l'étendue ontologique pour laisser une place à un être séparé, existe divinement. Il inaugure au-dessus de la totalité une société ». Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 107 (c'est nous qui soulignons).

⁵⁶⁶ *Ein-sof*, « sans fin » désigne l'essence transcendantale de Dieu. Voir Brian L. LANCASTER, *The Essence of Kabbalah*, Londres, Arcturus, 2005, p. 228.

conduit à la conviction que, au niveau le plus profond de l'expérience, tout étant se retrouve dans chacun d'entre eux. Tout est un est une proposition proche de la pensée derridienne dans la mesure où, d'après celle-ci, chaque étant contient une trace du système entier de différences, ce qui lui donne sa pleine signification. On peut souscrire à l'idée que l'expérience mystique de l'unité passe avant l'acte, quelque nom qu'on lui donne : *différance*, *Tsimtsum*, création, etc., par lequel naît la multiplicité. Les kabbalistes pensent que, celle-ci, une fois qu'elle s'est produite à travers le *Tsimtsum* et renforcée ensuite par le *Shevirah*⁵⁶⁷ (Brisure des Vases), se répandent dans le monde la division, l'aliénation et l'exil.

Cette idée est semblable à celle de Tirumular. Pour mieux soutenir notre propos, nous récapitulons brièvement la pensée de Tirumular sur le divin et le *māyā* que nous avons déjà abordé précédemment. Le divin, pour Tirumular, tout comme dans la kabbale, est transcendant ; il est même transcendentale transcendant (*parāparam*). Aucun attribut ne suffirait pour parler de sa propre nature (*svarūpa-lakṣaṇa*), sauf par « *neti...neti...* », « ni...ni... ».

« Il n'est ni *tat-para*, ni *sadāsīva*,
Ni sans forme, ni avec forme ;
Merveilleux comme la joie de l'union amoureuse,
Sans imagination, il me reste uni. » (2943/2831)

Tat-para est un nom donné au divin, mais celui-ci ne se limite pas à ce nom qui n'évoque que certains attributs. *Sadāsīva* est un autre nom désignant le divin « avec forme et sans forme » (*aru-v-uru*). Nous ne pouvons pourtant pas le désigner comme *niṣkala* ou *aru*, c'est-à-dire sans forme, ni comme *sakala* ou *uru*, ce qui veut dire avec forme. Dans notre imagination, nous pouvons le concevoir comme étant tous les trois : sans forme, avec forme, à la fois sans forme et avec forme, mais il est une merveille

⁵⁶⁷ *Shevirah bakelim* ou brisure des vases est la catastrophe première du *Tsimtsum*, car celui-ci requiert une force de contraction de la lumière, qui donne naissance au mal et au jugement. L'excès de jugement dérivé du *Tsimtsum* primordial est la cause de l'incapacité des vases à supporter la lumière. Voir Brian L. LANCASTER, *The Essence of Kabbalah*, London, Arcturus, 2005, p. 99.

aussi inexplicable que la joie de l'union amoureuse. Le divin est donc au-delà de la parole et de la pensée. Le désigner par un de ces attributs, c'est le limiter. Tel est le paradoxe mystique : le divin est si transcendant que nous ne pouvons lui donner aucun attribut, et pourtant si immanent qu'il nous reste uni. Tirumular l'exprime en plusieurs expressions : *antarayāmin*, régent interne du soi (27/26), *viśvarūpa*, l'omniforme ou la forme universelle (10/9), etc. Dans le langage kabbaliste, le divin en soi est *Ein-sof*, mais il se contracte dans le processus de création pour que le *māyā* apparaisse à travers les étapes successives ; une fois apparu, celui-ci s'occupe de la création du monde matériel.

Le *māyā*, pour Tirumular, n'est pas illusion, comme le suggèrent certaines autres traditions philosophiques indiennes, par exemple le *māyāvādadvaita* de Śankara. Le mot *māyā* en tamoul dérive de deux racines, *māy* et *ā*, la première signifiant la mort ou la cessation de l'existence, la seconde, le devenir ou le commencement de l'existence. Le *māyā* est donc la source de toute chose matérielle et en qui tout rentre lors de la dissolution. Comme nous l'avons déjà suggéré, c'est le divin qui, par sa grâce, enveloppe le *jīva* par le *māyā* pour que celui-ci, par son aide, puisse se dégager des deux autres impuretés : le *karma* et l'*āṇava* (2421/2394). Tirumular emploie l'analogie de la lingère qui, en utilisant un abrasif qui peut aussi être nocif, enlève la tâche du linge. Le *māyā* est le jeu divin dont le *jīva* se sert dans son cheminement vers la transcendance (2422/2395).

Selon la Kabbale lurianique, la parcellisation du monde est due aux *sefirot*, originellement distincts en eux-mêmes et non liés avec tous les autres. Cette idée est intenable, car une identité unique et définie en soi est contradictoire en elle-même, comme l'affirme Derrida ; elle peut éventuellement céder la place à une vision d'un monde intégré dans lequel une chose n'est elle-même que dans la mesure où elle contient en elle toutes les autres, ce que les kabbalistes appellent *Tikkun Olam*.⁵⁶⁸ Le *shevirah* est le résultat d'un mode de pensée et d'être, toujours à la recherche d'une

⁵⁶⁸ *Tikkun*, réparation, est employé par les kabbalistes pour désigner la tâche humaine de réparation dans les imperfections de la création. *Tikkun Olam* veut dire réparation du monde. Voir *ibid.*, p. 231.

différence ultime et d'un caractère distinctif. Or, fondement de toute pensée, la différence se met paradoxalement en échec elle-même : selon Derrida la *trace* d'altérité subsistant dans le cœur du « même » franchit les frontières de tous les étants. Par une coïncidence frappante, les kabbalistes emploient une terminologie identique de « trace », le *reshinu* situé dans le vide créé au cours du *Tsimtsum* divin. De même que la *trace* derridienne fait que la différence n'est jamais complète, le *reshinu* fait que le *Tsimtsum* n'est jamais total.

Pour Tirumular, comme nous l'avons déjà souligné, il n'existe aucun moment où le *jīva* reste « pur » sans être sous l'influence des trois « impuretés ». Il contient en lui-même la « trace » de ces trois *malas* qui lui donnent son caractère distinctif, mais porte toutefois la *trace* du divin. C'est pourquoi, il est *Sat-Asat* ou Réel-Irréel – (l'Irréel n'est pas non réel, mais moins réel par rapport au divin dans la mesure où les *malas* se retirent dans l'état de libération) – le *Sat* désignant la trace du divin et l'*Asat* celle des trois *malas*. La *trace* est donc un élément positif sans lequel ne pourraient exister que les caractères distinctifs.

2. Au-delà de la théologie négative

Derrida constate que si la *différance* nous ouvre de nouvelles perspectives, celles-ci ne sont pas nécessairement permanentes. « L'efficace de cette thématique de la différence peut fort bien, devra être un jour relevée, se prêter d'elle-même, sinon à son remplacement, du moins à son enchaînement dans une chaîne qu'elle n'aura, en vérité, jamais commandée. »⁵⁶⁹ Il voit là une raison d'affirmer que la *différance* n'est pas théologique. La thématique de la *différance* n'est ni un étant, ni un mot, ni un concept. Elle serait plutôt une stratégie, par laquelle Derrida nous fait voir autrement, par exemple sous-estimer l'idée que l'être et la raison sont des fondements indiscutables de tout ce que nous pouvons dire et faire. Derrida se demande implicitement si l'on peut parler ainsi de Dieu ou d'un autre principe théologique de transcendance.

⁵⁶⁹ Jacques DERRIDA, « La différence » (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 7.

Lors de la publication de son article « Différance », ce concept présentait les traits d'un absolu. Derrida admet aisément que sa *différance* peut sembler avoir des caractéristiques communes avec la théologie négative dans la mesure où la première ne peut se caractériser que par ce qu'elle n'est pas : elle n'est ni existence ni essence. Pourtant ce qui marque ainsi la *différance* n'est pas théologique, pas même de l'ordre de ce qu'il y a de plus négatif de la théologie négative, « celle-ci s'étant toujours affairée à dégager, comme on sait, une supraessentialité par-delà les catégories finies de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire de la présence, et s'empressant toujours de rappeler que si le prédicat de l'existence est refusé à Dieu, c'est pour lui reconnaître un mode d'être supérieur, inconcevable, ineffable ».⁵⁷⁰ La *différance* est neutre, elle est la condition de tout langage et de toute pensée et, par là, plus fondamentale que le principe théologique et l'idée philosophique ; elle « est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique – onto-théologique – mais, ouvrant même l'espace dans lequel l'onto-théologie – la philosophie – produit son système et son histoire, elle la comprend, l'inscrit et l'excède sans retour ».⁵⁷¹

Derrida aborde directement la question de la théologie négative dans son essai intitulé « Comment ne pas parler : dénégations ». Il conteste que sa déconstruction soit une théologie négative, face à deux critiques : la déconstruction ramène le parcours de la théologie négative à une forme rhétorique ; le déploiement des stratégies de la théologie négative ramène tout discours, y compris le projet de Derrida, à un discours essentiellement identique à celui de la théologie négative. La première critique identifie la possibilité de ramener les sujets théologiques à une forme rhétorique ; la seconde vise à montrer que cette forme rhétorique reflète mal la réalité théologique à laquelle pourtant elle ne peut échapper.

Derrida, dans sa réponse, se limite à la tradition grecque, notamment à Platon et au néoplatonisme, ainsi qu'à la tradition chrétienne. Il se concentre donc sur une « version » du mysticisme et de la théologie négative qui se conforme plus facilement à

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁷¹ *Ibidem.*

l'essentialisme et à la métaphysique de la présence qu'il déconstruit. Il reste silencieux quant aux traditions mystiques de l'Asie, bien qu'il connaisse les efforts que font certains chercheurs pour comparer la déconstruction derridienne aux versions sophistiquées des théologies mystiques hindoues et bouddhistes.

Dans son ouvrage, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Caputo se demande si la théologie peut assimiler la *différance*. A la suite de Derrida, il rejette l'idée qu'au fond, cette dernière incarne le Dieu « personnel », c'est-à-dire doué d'attributs dont parlent les théologiens négatifs, bien qu'ils le fassent par la négation. Pourtant il ne renie pas la possibilité qu'elle soit « transcendante » sans être limitée au Dieu des religions du Livre. Sous cet angle, la *différance*, résistant à toute clôture, est inconditionnellement ouverte et en tant que potentiellement ré-interprétative, et créativité par excellence, elle est inscrite en tout, et en elle tout est inscrit. Elle est donc ce qui maintient tout ouvert à la nouveauté, à l'innovation et à la rénovation, et, selon les termes de Caputo, elle est « la possibilité de la face de la Terre d'être renouvelée ». ⁵⁷² Cette possibilité étant force de vie, n'est pas un être pensant, mais le jeu infini des possibilités dont la mort ne serait pas concevable, même par les philosophes qui annoncent la mort de Dieu.

Caputo parle d'un point asymptotique du contact vers lequel convergent la foi religieuse et la notion de *trace*. ⁵⁷³ La *différance* et la *trace* ne sont pas seulement vraisemblablement « numineuses », car en elles-mêmes est aussi inscrite la foi qui accueille l'indétermination du sens conduisant certains à l'athéisme ou à la mort de Dieu. Selon le kabbaliste Azriel, *Ein-sof* est le point de rencontre entre foi et incroyance. La prise de position de Caputo se présente comme une formulation contemporaine de cette idée. La *différance*, telle qu'il la comprend, se révèle être semblable à *Ein-sof*, néant (*Ayin*) présent en tout, source de multiplicité, à la fois déconstruction (*Shevirah*) et renouvellement (*Tikkun*).

⁵⁷² « It is the possibility of the face of the earth being renewed. » John D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 185.

⁵⁷³ Voir *ibid.*, p. 61.

Le « *neti...neti...* » dont parle Tirumular, n'est pas une théologie négative dans la mesure où il ne concerne pas le divin, mais d'une expérience de non-dualité, même si la référence au divin n'est pas entièrement absente de cette compréhension *advaitique*. Dans cette perspective, l'*advaita* est apparenté à la *différance*, tous deux résistant à une clôture provenant de la démarcation de l'expérience de la « réalité » par « soit...soit... » et s'ouvrant à une possibilité de « à la fois...et... ». La *différance* derridienne par son rapprochement de l'*advaita* donne à penser qu'elle a un trait « mystique » bien qu'elle s'inscrive dans un ordre dit « athée ». Si l'*advaita* est un mysticisme théiste, la *différance* est un mysticisme « athée ». Nous y reviendrons à la fin de ce chapitre.

3. Le voilement de la présence à soi

Derrida tire beaucoup, si ce n'est tout, de ce que les kabbalistes lurianiques attribuent au *Tsimtsum* : contradiction, dissimulation et jugement, ce qui permet de distinguer les étants en les faisant apparaître, et est à l'origine aussi bien de l'espace que du temps.⁵⁷⁴ La contraction et la dissimulation internes à la divinité ouvrent à l'étant l'espace métaphysique. Aucun étant n'existait avant le *Tsimtsum* et alors *Ein-sof* pouvait être identifié à *Ayin*, le néant.

La tradition philosophique indienne parle de *sūnya* dans le même sens qu'*Ayin*. *Sūnya* est un concept fondamental du bouddhisme, plus précisément du grand véhicule, appelé *mahāyāna*, tel qu'il est propagé par Nagarjuna. Il ne s'agit pas de nihilisme, bien que la traduction française par néant ou vide, évoque cette idée. Il n'est ni une chose ni un concept ; nous ne pouvons pas plus le définir que la *différance* derridienne. N'ayant aucune frontière dans la mesure où il ne peut pas être défini, il est un « espace » ouvert et infini. Il rejoint donc ce que Tirumular appelle *veṭṭaveli* dont nous avons parlé plus haut.

⁵⁷⁴ Cette idée fait écho à la conception freudienne du désir différé et à sa pensée selon laquelle l'« objet » est une création du désir frustré.

Le *sūnya* ou *veṭṭaveḷi* est non seulement le vide ou un espace ouvert, mais aussi paradoxalement la plénitude (*pūrnam*). Il nous faut parler ici d'une distinction que Gödel fait entre contradiction et paradoxe. Tandis que « A et $\neg A$ » est une contradiction, « si A, alors $\neg A$ et si $\neg A$, alors A » est un paradoxe. Pour employer le langage derridien, « A » ou présence, est toujours et déjà contaminé par « $\neg A$ » ou absence, et inversement « $\neg A$ » est contaminé par « A ». Un paradoxe est donc une phrase conditionnelle conjointée par « et » où l'antécédent et le conséquent sont apparemment en opposition. Dans la phrase « si A, alors $\neg A$ », A est l'antécédent et $\neg A$, le conséquent. Tous deux, contradiction et paradoxe, logiquement parlant, sont faux, mais entre eux existe une différence majeure. Puisqu'un paradoxe a un double conditionnel, il n'est pas dans l'impasse, contrairement à la contradiction. Parce qu'il contient un double conditionnel, nous pouvons contourner le paradoxe en reniant la possibilité de prouver des antécédents de chaque côté. Gödel propose le théorème d'inachèvement selon lequel notre système de logique serait incomplet, à cause de l'impossibilité de prouver des antécédents dans la phrase conditionnelle. De plus, il affirme que certains paradoxes, bien que ne pouvant pas être prouvés, sont vrais, rendant ainsi les paradoxes fructueux.⁵⁷⁵ Nous pouvons ajouter que, lorsque la philosophie se limite à la logique ou au principe de non-contraction « A ou $\neg A$ », elle devient un dogme. Alors, philosopher, ce n'est plus poser des questions, mais réciter un dogme.

Scholem explique le paradoxe selon lequel l'*Ein-sof*, le Dieu infini, est *Ayin*, le néant : « Le point de départ de cette thèse est l'idée que l'essence véritable de *Ein-sof* ne laisse aucun espace pour la création, car il n'est pas possible d'imaginer un domaine qui ne soit déjà Dieu, puisqu'il constituerait une limitation de Son Infinité ».⁵⁷⁶ En un certain sens, le *Tsimtsum* et le *Ein-sof* sont équi-primordiaux, car, si en celui-ci se distinguent les étants, c'est celui-là qui permet leur différenciation.

⁵⁷⁵ Voir Kurt GÖDEL, *Unpublished Philosophical Essays*, Basel, Birkh-auser Verlag, 1995.

⁵⁷⁶ Gerschom SCHOLEM, *La Kabbale*, Paris, Cerf, 1998, p. 221.

Selon Schneur Zalman, les lettres sont les véhicules du *Tsimtsum*, puisqu'elles sont les premiers éléments avec lesquels le monde fini est créé et donc différencié de *Ein-sof*. En elles, le *Tsimtsum* prend chair et l'espace qu'il ouvre entre les lettres permet l'unité du son, et, entre les mots, entraîne le sens. Les kabbalistes lurianiques insistent sur le caractère de différenciation du *Tsimtsum* en l'identifiant au *Din* (jugement), puissance qui, dans l'univers, est source de la distinction morale, spirituelle et matérielle. Le *Tsimtsum* voile la plénitude de *Ein-sof* à lui-même, parce qu'il est à l'origine de l'espace et du temps, véhicules du dévoilement qui défèrent la présence de *Ein-sof*. Les étants peuvent exister distinctement de la plénitude divine, car leur union avec *Ein-sof* est sans cesse différée dans l'espace et dans le temps. Si *Ein-sof* était pleinement présent, l'espace et le temps disparaîtraient et la « matrice différentielle » permettant la distinction des étants s'estomperait. Cette *différance*, pour employer le terme derridien, est, selon les kabbalistes, la condition préalable à la création. Pour eux également, la *trace* (*reshinu*) du *Tsimtsum* se trouve dans toute la création. Sans elle, les étants ne pourraient pas exister en tant que mots, objets et idées indépendants.

A la fin de son cheminement intellectuel, Derrida semble presque s'appropriier le concept de *Tsimtsum*. Dans *Mémoire des aveugles*, il fait référence à la vue conditionnée par le retrait ou le voilement des lignes elles-mêmes qui forment le dessin.⁵⁷⁷ Ces lignes sont semblables aux stores vénitiens qui, structurant la lumière qui les traverse, permettent une certaine façon de voir. Derrida, allant encore plus loin, compare le retrait des lignes et des autres éléments structurels de l'art au retrait de Dieu et souligne l'idée que, si nous voyions Dieu sans « stores », nous serions aveuglés par l'intensité de sa lumière.

Pour Derrida, la *différance* limite la présence à soi et crée un espace de non-intuition. De ce fait, elle permet à l'irrationnel ou, en termes freudiens, à l'inconscient qui va au-delà de l'expérience dans la conscience, de s'introduire dans le discours philosophique. Les concepts derridiens de *différance*, *trace* et archi-écriture en tant

⁵⁷⁷ Voir John. D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 320.

qu'espacement, ont quelque chose de commun avec le concept lurianique de *Tsimtsum* qui, pour les kabbalistes, entraîne le voilement de la présence à soi, ce voilement devenant l'origine de toute signification. Le *Tsimtsum* est, en effet, l'ouverture d'une brèche (*dilug*) dans la présence infinie à soi de *Ein-sof*, permettant un voilement de lui-même. Ce voilement, ou inconscient, donne naissance à l'« espace » d'un monde fini et permet aux étants de se délimiter et de se distinguer les uns des autres. Le *Tsimtsum* est donc le principe de différence qui naît d'un acte de distinction. A l'instar de la *différance* derridienne, il est un acte surtout linguistique, essentiellement le voilement de l'être divin par le langage, dit Schneur Zalman.

Si, pour les kabbalistes, les lettres sont véhiculées par le *Tsimtsum*, pour Tirumular le *vāk* ou la parole l'est par la création, celle-ci nécessitant que les choses soient différenciées. En effet, seul le divin, dont les facultés de connaissance et d'action peuvent viser des objets particuliers en des temps différents, est susceptible de créer successivement des objets divers. Le divin transcendant en soi, *svarūpa-lakṣaṇa* ou *Ein-sof*, se voile donc à lui-même pour effectuer le processus de *Tsimtsum*. Pourtant, le divin, dont les facultés de connaissance et d'action visent tous les objets dans leur totalité éternellement présente devant sa conscience, ne peut procéder à la création en de nombreuses étapes du monde divers des phénomènes. Son rôle est donc, par sa faculté de désir (*icchā-śakti*), de mouvoir, de donner l'impulsion au *bindu*, son aspect féminin, qui constituera les différents *śuddha-tattvas* ou « les principes purs » dont nous avons déjà parlé. Son aspect voilé se manifestant aux hommes non-libérés (*paśu*) en tant que Brahmā, le dieu créateur prend en charge la création des *aśuddha-tattvas* ou principes impurs sous l'emprise des trois impuretés. Il lui faudra une connaissance différenciée des divers objets à créer. Or, la connaissance différenciée ne peut être atteinte qu'à l'aide de la parole, elle-même un des derniers produits de la création des « principes impurs ». Le divin, même dans son aspect « voilé à lui-même », n'en dispose pas avant la création. Tirumular postule donc que le *bindu* évolue en une parole subtile, pure, appelée *nādam*, ce qui veut dire « résonance » et désigne l'aspect masculin du

divin transcendant, qui donnera à Brahmā le moyen de réaliser la connaissance différenciée nécessaire.

Un problème analogue se pose dans le domaine impur. La fonction de la *buddhi*, organe de compréhension des objets, est la détermination de l'objet particulier. La parole lui est donc aussi nécessaire. Or, elle ne peut utiliser la parole « matérielle » qui est située au bas de la hiérarchie et constitue le matériel du sens de l'audition. On postule donc une autre étape intermédiaire de la parole, une autre forme subtile présente dans chaque âme non-libérée (*paśu*) dans le domaine impur. En admettant aussi des modes de connaissance surnaturels propres aux *yogins*, Tirumular propose quatre étapes de *bindu-nādam* : *sūkṣma* ou la parole subtile suprême, que même les *yogin* ne peuvent analyser ; une parole subtile appelée *paśyantī* où les différences entre phonèmes sont résorbées et seulement accessibles aux *yogins* ; une parole intérieure appelée *madhyamā*, matériel dont se sert la *buddhi* pour atteindre la connaissance déterminée, parole qui peut être analysée en phonèmes, etc., mais n'est pas perceptible par l'oreille (étape correspondant au langage intérieur, image psychique du langage extérieur entendu ou énoncé) ; enfin la parole ordinaire, perceptible à l'oreille, appelée *vaikharī* (1045/1035). Cette répartition de la présence de *bindu-nādam* dans les deux domaines, pur et impur, permet d'expliquer comment la connaissance différenciée peut être constitutive de l'âme individuelle, car celle-ci est éternelle, et comment la connaissance différenciée des objets particuliers est sujette à apparition et disparition. Donc, si elle est constitutive de l'âme, celle-ci sera en même temps sujette à naissance et à destruction. Mais si l'on considère que seule la connaissance globale indifférenciée est constitutive de l'âme, et que, alors qu'elle est voilée par les *malas*, la présence de *bindu-nādam* susceptible de différenciations dans ses étapes inférieures lui substitue les connaissances différenciées, on peut tenir l'âme pour éternelle bien que sujette à des diversifications passagères.

4. La distance entre différence et kabbale

Contrairement aux kabbalistes, Derrida évite cependant d'affirmer la primauté temporaire et métaphysique de la présence à soi sur la *différance*. Pour les kabbalistes,

préalablement au *Tsimtsum*, *Ein-sof* était, comme le dit Scholem, dans un état de suffisance à soi, comme s'il était la condition de la pleine présence à soi. Pour Derrida, cette présence à soi est impossible même pour Dieu. La *différance* est ce qui rend tout possible : être, dire et vouloir-dire. Elle prime sur l'être. L'*Ein-sof*, préalablement au *Tsimtsum* n'était qu'un « espace vide », tentant la tâche impossible d'être un mot hors du système des différences, qui seul peut rendre les mots possibles. Dans *L'écriture et la différence*, Derrida semble évoquer l'idée que l'écriture est ce qui comble le vide de l'absence de Dieu ; elle est ce qui a lieu quand Dieu cache son visage.⁵⁷⁸ Elle est sans surveillance rabbinique, errante et disséminée anarchiquement sans possibilité de retour, c'est-à-dire a-théologique, sans fondement ni centre. Il ne faut pas déplorer cette perte de fondement et de centre, mais plutôt célébrer les signifiants nomadiques et le jeu, proposition qui a inspiré l'ouvrage *Erring* de Marc Taylor. En termes kabbalistes, on pourrait dire que le voilement de l'origine et du centre est un résultat du *Tsimtsum*. Ce qui reste est le langage décentré et errant de l'écriture, incarné dans les vingt-deux lettres saintes. Bien entendu, pour les kabbalistes, ces lettres ne sont pas aussi errantes qu'elles le sont pour Derrida, car elles contiennent en elles-mêmes la capacité d'un retour à l'origine. En effet, l'*Ein-sof* ne peut désigner la plénitude infinie de signification et de valeur qu'après que le système des différences s'est dévoilé et que sa dialectique a achevé son parcours.

Les kabbalistes placent leurs symboles : *Ein-sof*, *Tsimtsum* et *Din* dans un contexte métaphysique et quasi causal, que Derrida évite soigneusement, prenant soin de désengager la *différance* de toute allusion à la théologie, négative ou autre. Si l'on devait parler de la *différance* en termes conceptuels, on pourrait dire qu'elle « désigne la causalité constituante, productrice et originaire, le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués ».⁵⁷⁹ Elle ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet ; elle n'est ni active ni passive, mais reste « indécise » entre les deux,

⁵⁷⁸ Voir *ibid.*, p. 232.

⁵⁷⁹ Jacques DERRIDA, « La différence » (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 9.

« rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, [...] ce que la philosophie... a commencé par distribuer en voix active et voix passive ». ⁵⁸⁰ Comprise de ce point de vue, elle se laisse entendre comme analogue à l'attribut divin du *Din* (jugement), que les kabbalistes voient se produisant dans les cavités cachées de la divinité, et qui est à l'origine du *Tsimtsum*, des particularités, de la finitude et de la création.

Derrida critique ce qu'il appelle le « logocentrisme », la philosophie de la *présence* du monde à la conscience et celle de la conscience à elle-même. Ses principaux arguments contre les traditions phénoménologiques et métaphysiques se situent autour de sa critique de leurs efforts pour atteindre la certitude épistémologique concernant ce qui se présente à la conscience de l'homme. Il introduit le concept de *trace* précisément pour ébranler la présence, le présent, le dedans, le soi et le sens prévu, non-souillés respectivement par l'absence, le passé et le futur, le dehors, autrui, et la possibilité indéfinie d'autres interprétations. La *trace* met en doute le « *cogito ergo sum* » cartésien, affirmant que le *cogito* n'est jamais pleinement présent et, en tant qu'expression linguistique, jamais totalement indépendant de la matrice linguistique entière qui assure que quelque chose d'autrui fera partie de toutes les pensées et du langage de soi. À cet égard, le point de vue kabbalistique est, en termes derridiens, radicalement *non logocentrique*. Tandis que le logocentrisme présume une chaîne ininterrompue, partant du signifié transcendantal, passant par l'expérience, et allant jusqu'à l'expression dans le discours et dans l'écriture, ⁵⁸¹ la dialectique kabbalistique pose en principe plusieurs coupures, déformations, corrections et reconstructions dans cette chaîne épistémologique supposée.

Selon les kabbalistes, l'accès de la conscience à la présence pure est aussi sévèrement restreint par le *Shevirah* (Brisure des Vases) que par le *Tsimtsum* (dissimulation). En raison du *Tsimtsum*, la présence est cachée comme si elle était recouverte par un certain nombre de voiles qui diminueraient et obscurciraient sa source et sa lumière. En raison du *Shevirah*, elle ne peut être perçue que sous une

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

⁵⁸¹ Voir Christina HOWELLS, *Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 49.

forme déplacée, brisée et chaotique, et la réalité ne peut l'être que par la praxis interprétative et rédemptrice de l'humanité, exprimée à travers le symbole lurianique de *Tikkun*. Ce qui se présente à la conscience, y compris la propre subjectivité du soi, n'est qu'illusion. La pleine présence abolirait les distinctions entre Dieu, l'homme et le monde, et aurait comme conséquence la fin de la conscience humaine. La subjectivité humaine est fondée sur l'illusion d'une opposition entre le sujet et l'objet, qui va jusqu'à une autre illusion : la distinction entre Dieu et l'homme. La « vérité » n'est pas ce qui se laisse percevoir dans l'immédiat, mais ce qui se construit à partir de l'expérience illusoire et interrompue, et est décrit dans la dialectique de *Tsimtsum*, de *Shevirah* et de *Tikkun*. Même le soi – la conscience personnelle de l'homme – est obscurci dans un *kellipah* qui doit être non lié et libéré.

Les kabbalistes partagent ainsi avec Derrida l'idée qu'il existe une opposition illusoire entre le sujet et l'objet, entre le mot et la chose, entre la conscience et le monde, mais que ces distinctions sont néanmoins indispensables à toute langue, pensée et subjectivité. Cette idée est tout à fait logique pour les kabbalistes ainsi que pour Tirumular, car la finitude n'est qu'une dissimulation ou une contraction de l'Un absolu, à savoir l'*Ein-sof*. Pour Derrida, cette idée découle de son propre point de vue, à savoir que les mots et les phrases ne se définissent pas par les objets auxquels ils font référence, mais par rapport aux autres mots et phrases. Prenons l'analogie des rêves qui nous éclairera sur ce point. Dans le rêve, existe une identité évidente entre la conscience du rêveur et le rêve même, celui-ci ne se trouvant qu'en celle-là. Cependant, afin de maintenir ce rêve, il faut temporairement oublier cette identité et créer une disjonction de principe entre le rêveur et son monde de rêve. Le rêve repose donc sur une distinction illusoire entre le sujet et l'objet, entre la conscience et le monde. Lorsque ces distinctions disparaissent, le rêveur se réveille et le rêve s'arrête. De même, dans la vie consciente, la conscience, le soi et le langage sont tous ancrés sur les distinctions illusoire entre le sujet et l'objet, la conscience et le monde, le langage et la réalité. Si l'on devait parvenir à la « vérité » derrière ces illusions, on ne pourrait plus parler, ni penser, ni percevoir. En termes kabbalistiques, le *Tsimtsum*, créant une fissure

fondamentale entre l'*Ein-sof* et le monde, est l'arrière-plan présumé, indispensable à toute expérience et à tout discours. Pour Derrida, la distinction entre le signifiant et le signifié a la même fonction : elle crée une fissure fondamentale entre le sujet et l'objet.

III. L'inconscient

Derrida s'interroge sur le mode rhétorique : « Qu'est-ce qui diffère ? Qui diffère ? Qu'est-ce que la *différance* ? », comme pour nous dire que l'esprit métaphysique est tellement enraciné chez nous, que nous sommes toujours tentés de nous poser ces questions. Evitant de nous proposer une réponse directe, il nous avertit que « si nous répondions à ces questions..., nous tomberions déjà et en-deçà de ce que nous venons de dégager ». Si nous répondions à ces questions, nous serions tentés de postuler un étant-présent comme sujet : conscience ou Dieu, qui différerait mais ne serait pas constitué lui-même par cette différence. Or, tout étant-présent est précédé par la matrice différentielle constituant le langage et la pensée. Pour Derrida, le sujet humain ou divin n'apparaît que *dans* le système des différences qu'est le langage. « Cela implique que le sujet (identité à soi ou éventuellement conscience de l'identité à soi, conscience de soi) est inscrit dans la langue, est "fonction" de la langue, ne devient sujet *parlant* qu'en conformant sa parole... au système de prescriptions de la langue comme système de différences... »⁵⁸² Ainsi, Derrida met efficacement en échec l'idée que la *différance* est un acte créatif et constitutif de la conscience transcendante ou de l'être infini. En termes kabbalistiques, ce n'est pas l'*Ein-sof* qui exécute un acte de *Tsimtsum*, mais les deux sont, comme nous l'avons évoqué plus haut, sinon identiques, du moins équi-primordiaux.

Pour Derrida, la conscience, dans la mesure où elle s'identifie à la présence absolue à soi (comme dans le *cogito ergo sum* cartésien) n'est pas plus primordiale que la présence elle-même, constituée par ce qui n'est pas, c'est-à-dire par ce qui est absent : le passé et le futur, et par le système de différences qui autorise ce qui est présent à se présenter. De même, la conscience n'a aucune signification hors du fait

⁵⁸² Jacques DERRIDA, « La différence » (p. 1-30), in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 16 (souligné par l'auteur).

qu'elle est déjà inscrite dans un système linguistique et conceptuel. Elle est elle-même un concept significatif en vertu de sa seule place dans la matrice linguistique différentielle. De plus, l'expérience à laquelle elle se réfère, la présence à soi-même, est elle-même déjà profondément pénétrée par l'absence, le passé et le futur, et donc se divise et s'aliène d'elle-même. La conscience ne serait pas vraiment « la forme absolument centrale de l'être », mais plutôt l'« effet » d'un système dominé par la *différance* et non par la présence. Derrida, comme Nietzsche et Freud, a déplacé la conscience de sa place assurée au centre de l'univers philosophique. Pour ces deux derniers, la conscience est une fonction des forces différentielles⁵⁸³ ; non seulement elle se différencie et se reporte, mais elle est aussi une fonction de la capacité inhérente au langage de se différencier et de se reporter.

Derrida introduit son concept de *trace* comme un mot-clé pour désigner l'interaction constante entre la présence et l'absence aussi bien qu'entre l'identité et la différence. Puisque le moment actuel n'a aucune signification en soi-même – car on ne peut pas l'expérimenter en dehors du passé et du futur – il n'est jamais totalement présent, mais n'est que comme *trace* contaminée par l'absence du passé et du futur. Située au-delà de la logique de non-contradiction, la *trace* marque le lieu où se croisent continuellement les opposés : identité/différence et présence/absence.

L'homme, en tant qu'il vit dans le temps, est défini par la *trace*, laquelle paradoxalement efface l'ego qui n'est donc plus entièrement présent à soi-même, le conduisant à la non-identité et à l'absence. Cette idée relie la déconstruction à la psychanalyse, selon laquelle le soi se définit en grande partie par l'absence, c'est-à-dire par l'inconscience.

Derrida estime que Freud a reconnu la *différance* et la met au centre de sa pensée, mais n'en a pas identifié les implications radicales. Pour lui, la *différance* est au cœur de l'économie psychique dans la mesure où le plaisir se diffère toujours. Il suggère, cependant, que le désir ainsi différé dont parle Freud soit finalement une

⁵⁸³ Voir *ibid.*, p. 17-20.

présence impossible, une « perte irréparable de présence », qu'il associe à la « pulsion de mort » et au « rapport au tout autre interrompant en apparence toute économie ». ⁵⁸⁴ Différer, c'est donc opérer une « dépense sans réserve » ne s'ouvrant qu'à la « mort » et au « non-sens ». La critique derridienne de la présence fait descendre de leur piédestal Freud et Hegel, dont les théories soutiennent la pleine présence à l'avenir de ce qui se diffère : plaisir et sens. Si la présence elle-même, en se différant, est un idéal impossible et une fiction, le plaisir ne sera pas achevé, ni l'absolu réalisé.

Pour Derrida l'inconscient n'est ni un inconnu empirique pouvant se révéler, ni une présence voilée et différée, mais il fait partie de la structure même du langage et de la pensée, donc de celle de la *différance*. Une certaine altérité s'exempte toujours de la possibilité de se révéler. Freud parle de cette altérité comme d'un inconscient, lequel n'est pas une présence à soi voilée, mais se diffère constamment ; elle est un ajournement irréductible et insaisissable. Le soi, dans son processus de présentation, est donc fragmenté et autre que lui-même. L'absence est toujours présente, l'extérieur se trouve toujours à l'intérieur ; en termes derridiens, cette absence, synonyme de mort, hante la présence et le soi à travers la *trace*.

A l'instar de Derrida, les kabbalistes lurianiques pensent que l'espace et le temps, aussi bien que les étants, sont constitués par le *Tsimtsum* et donc par l'absence. Dans la Kabbale lurianique, l'essence même de l'étant fini est l'absence, c'est-à-dire la dissimulation et la contraction de *Ein-sof*. Le *Tsimtsum* crée l'absence au cœur de l'étant, en lui donnant un lieu, un « espacement » qui permet la différenciation des entités finies, et en caractérisant leur propriété. Celle-ci est définie par une absence relative, c'est-à-dire par la dissimulation de la lumière divine. Le *Tsimtsum* conduit à l'affirmation que toute présence finie est constituée par une absence. Le concept derridien de *trace* peut être compris comme articulation de la nature de cette absence au cœur de la présence temporelle. Pour les kabbalistes, la nature même de l'existence

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 20.

finie et temporelle est d'être imprégnée de l'absence. Ils identifient cette absence (*Tsimtsum*) avec *Din*, le trait divin qui introduit le jugement et les distinctions dans un monde fini.

Pour les kabbalistes lurianiques, le temps est à la fois le véhicule et le résultat du *Tsimtsum*. La pleine présence n'est possible qu'à un Dieu atemporel. Puisque l'homme est une créature dans le temps, il est indispensable que la présence pour lui soit toujours constituée par l'absence. Ce qu'il est dans un moment donné, c'est-à-dire dans le présent est constitué par ce qu'il n'est pas : ce qu'il était dans le passé et ce qu'il sera à l'avenir. Son identité même est constituée par un passé qui *n'est plus* et par un avenir qui *n'est pas encore* advenu. C'est dans cette perspective que nous pouvons comprendre la pensée lurianique, à savoir que le *Tsimtsum*, le *Shevirah* et le *Tikkun* sont tous présents en tout à tout moment, rejoignant ainsi le principe d'*advaita* de Tirumular.

Le *Tsimtsum* en tant que générant la finitude et la limite, conditionne la mort et l'ignorance. En effet, la subsistance même des entités finies est une certaine forme de mort et d'ignorance. Si la finitude n'était ni éloignée, ni ignorante de la plénitude du Dieu vivant, elle ne pourrait plus être indépendante. L'inconscience est donc inscrite dans l'essence même de la finitude.

IV. Coincidentia oppositorum

L'opposition binaire, sur laquelle se fonde la philosophie occidentale, apparaît lorsque chaque binôme prend part à la *différance* de son opposé, par exemple, « l'intelligible comme différant du sensible, comme sensible différé ».⁵⁸⁵ A cette idée correspond l'idée kabbalistique selon laquelle les opposés sont des contractions et des dissimulations réciproques (*Tsimtsumim*). Une opposition binaire, déconstruite par certains auteurs dits postmodernes, est vérité/mensonge. Jabes, par exemple, dans son ouvrage *The Book of Questions* dit : « Reb Jacob, mon premier professeur, croyait en la

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

vertu du mensonge parce que, selon lui, aucune écriture n'existe sans mensonge et écrire c'est le mode d'être divin ». ⁵⁸⁶

Les kabbalistes, dans leur conception de la création comme *Tsimtsum* (dissimulation), font une déconstruction, à leur manière, de l'opposition entre vérité et mensonge. *Ein-sof* crée un monde par un acte de dissimulation. Cette dissimulation s'est faite à travers les alphabets hébraïques et la langue en général. Les lettres prennent chair dans la Torah qui devient ainsi le prototype de la création, elle-même résultant d'un processus linguistique. L'Écriture sainte, la révélation divine pour la création, est aussi une dissimulation de la vérité divine ; cette révélation/dissimulation inaugure le « mensonge ». La création, dans une certaine perspective, est manifestation, réalisation et perfection de la vérité divine, mais dans une autre perspective, elle est aliénation, négation, illusion et tromperie. Selon Schneur Zalman, « quoiqu'il soit évident pour nous que le monde existe, c'est un mensonge total ». ⁵⁸⁷ Le mensonge, en tant que dissimulation de la vérité et possibilité permanente de duperie linguistique, est indispensable s'il doit y avoir création et révélation. Le mensonge, pour les kabbalistes, existe dans la *coincidentia oppositorum* avec la vérité.

Tirumular parle du divin qui illumine l'âme non libérée (*paśu*) par sa grâce, mais il obscurcit aussi l'âme par les trois *malas* ou impuretés. Cette puissance divine d'obscurcir l'âme, nommée *tirodhāna-śakti*, exige des *malas* un obscurcissement aussi fort que possible, les conduisant à mûrir et privant l'âme de se connaître ainsi que de connaître le divin (2259/2233). Cela fait partie du jeu divin : simultanément il se voile à l'âme non libérée et lui accorde la grâce pour qu'elle le connaisse.

Derrida utilise cette idée de *coincidentia oppositorum* comme moyen de surmonter le privilège d'un pôle prioritaire dans les oppositions classiques de la pensée

⁵⁸⁶ « Reb Jacob, who was my first teacher, believed in the virtue of the lie because, so he said, there is no writing without lie. And writing is the way of God. » Marc C. TAYLOR, *Erring : A Postmodern A/Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 97.

⁵⁸⁷ « Even though it appears to us that the worlds exist, this is a total lie. » Rachel ELIOR « Chabad : The Contemplative Ascent to God » (p. 157-205), in Arthur GREEN (éd.), *Jewish Spirituality : From the Sixteenth Century Revival to the Present*, New York, Crosswords, 1987.

occidentale, déconstruisant ainsi les idées fondamentales de la métaphysique occidentale. Les kabbalistes emploient les termes *achdut hashwaah* pour dire que *Ein-sof*, le Dieu infini, est une « unité des opposés », c'est-à-dire l'« Un » qui réconcilie en lui-même tous les aspects du monde opposés ou contradictoires. Selon Azriel, *Ein-sof* unifie en son sein l'être et le néant « car l'être est dans le néant à la manière du néant, et le néant est l'être à la façon [c'est-à-dire selon le mode] de l'être... Ceci nous apprend que le néant est l'être et que l'être est le néant ».⁵⁸⁸ Pour Azriel, *Ein-sof* est aussi « l'état d'indifférencié absolu dans la parfaite Unité, au sein de laquelle il ne se produit aucun changement. Et comme il est sans limites, rien n'existe hormis lui ; comme il est au-dessus de tout, il est le principe en lequel se rencontrent tout le caché et le visible ; et comme il est caché, il est la racine [commune] de la foi et de l'incrédulité ».⁵⁸⁹

L'analyse approfondie de la kabbale lurianique y découvre un ensemble de symboles applicables à Dieu, au monde et à l'humanité, qui surmonte les oppositions binaires de la métaphysique traditionnelle. Chaque symbole exprime une *coincidentia oppositorum* entre des idées soi-disant contradictoires dans la pensée et le discours. Par exemple, Luria soutient que le principe divin du monde est à la fois *Ein-sof* (infini) et *Ayin* (néant absolu), que la création est à la fois *hitpashut* (émanation) et *Tsimtsum* (contraction), que *Ein-sof*, qui est créateur du monde, est lui-même sans cesse « créé » à travers les actes humains, spirituels et éthiques, et enfin que les *sefirot*,⁵⁹⁰ éléments originaires du monde, ne sont pleinement accomplis que dans un monde éclaté et différencié.

Pour Tirumular, la *coincidentia oppositorum* est le fondement – si nous pouvons encore parler de fondement – de la pensée sur le divin, quel que soit le nom qu'on lui donne. Il est à la fois transcendant et immanent, le mot *kaḏavul* pour désigner le divin implique les deux, « *kaḏa* » désignant sa transcendance et « *ul* », son immanence. Il est

⁵⁸⁸ Gerschom SCHOLEM, *Les origines de la Kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 447.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 465.

⁵⁹⁰ *Sefirot* désigne les émanations de Dieu, les symboles essentiels de la Kabbale, indiquant l'immanence de Dieu et définissant les rapports réciproques entre Dieu et l'homme. Voir Brian L. LANCASTER, *The Essence of Kabbalah*, Londres, Arcturus, 2005, p. 230.

aru-v-uru, c'est-à-dire, sans forme et avec forme. Il est Śiva et Rudra : bienveillant et effrayant, car comme le dit Otto, toute expérience religieuse est ambivalente. Nous y trouvons toujours une double dimension : fascinante et ignoble. La *coincidentia oppositorum* se trouve déjà dans le *Taittirīya-saṃhīta veda* daté des environs du VIII^{ème} siècle avant notre ère. Ce *veda* contient une litanie de cent noms du divin. Plus tard, dans l'épopée *Mahābhārata* qui date entre le III^{ème} siècle avant notre ère et le III^{ème} siècle de notre ère (même si les matériaux sont antérieurs), se trouve une litanie de mille noms du divin. Il est étrange que ces litanies décrivent le divin comme voyou. Comment expliquer ce phénomène ? Otto affirme que ces litanies sont des exemples de la *coincidentia oppositorum*.

Une étude approfondie de deux éléments clés du système kabbaliste, *Tsimtsum* et *shevirat ha-kelim* peut apporter quelques éclaircissements à la conception kabbalistique de cette *coincidentia oppositorum*. Dans le *Tsimtsum*, on observe une rencontre des opposés entre les actes positifs de création et de révélation, et les actes négatifs de dissimulation, de contraction et de retrait. Selon Luria, Dieu ne crée pas le monde à partir d'une substance nouvelle et finie, mais par contraction et dissimulation d'une seule substance infinie qui, avant toute contraction, est à la fois « rien » et « tout ». *Ein-sof* révèle la structure du monde fini par une dissimulation sélective de son propre infini. En cachant son unité absolue, il donne naissance à un monde fini et différencié. Il existe donc dans le *Tsimtsum* une *coincidentia oppositorum* entre création et négation, entre révélation et dissimulation.

Pour Luria, la réalisation de *Ein-sof* est encore liée à une seconde *coincidentia oppositorum* entre la création et la destruction, symbolisée par *shevirat ha-kelim*. *Ein-sof* n'est pleinement lui-même que lorsque les *sefirot* sont éclatés avant d'être restaurés par l'humanité (*Tikkun ha-Olam*). Source et créateur de tout, *Ein-sof* ne devient toutefois lui-même qu'à travers une rupture ayant pour conséquence un monde aliéné en besoin de restauration (*Tikkun*). Ainsi, de même que l'humanité dépend de *Ein-sof* pour son existence, *Ein-sof* dépend de l'humanité pour être ce qu'il est. Les symboles *Ein-sof*, *Shevirah* et *Tikkun* montrent une *coincidentia oppositorum*

entre des vues présumées en opposition, selon lesquelles l'homme dépend de Dieu et Dieu dépend de l'homme.

Dieu dépend de nous, car il demeure en nous qui sommes son « temple ». Cette idée de Tirumular est non seulement une mise en cause de l'opposition binaire entre l'esprit et le corps, le premier binôme étant privilégié sur le second, mais aussi un rappel que c'est à travers l'homme que le divin s'engage dans la tâche extraordinaire de recréer le monde. Cette tâche est une vocation à œuvrer pour la justice (*dharma*), en luttant contre toute discrimination qui est un sacrilège, car en tout homme demeure le divin. Le temple est construit sur la *vāstu*, c'est-à-dire le reste de *yajña*, le sacrifice, rappelant ainsi l'esprit du sacrifice. Le but du sacrifice rituel (*yajña*) est d'assurer l'harmonie (*ṛta*) dans l'univers et la justice (*dharma*) dans la société. Il symbolise donc l'intérêt de l'homme pour le bien-être du monde entier, et cet intérêt n'est pas assuré tant que le soi ne sort pas de son petit monde, faisant ainsi un « sacrifice de soi ». Une des raisons de la violence envers la nature et envers les autres est que l'homme ignore que le divin a besoin de lui pour le bien-être de tous, ce qui provoque une laïcité extrême, voire violente. Certes, la laïcité a sa propre autonomie légitime, mais quand elle devient une idéologie, elle devient violente, tout comme le fondamentalisme religieux.

Schneur Zalman tient que la véracité des opposés est nécessaire pour que Dieu et le monde puissent unifier leur essence. Il soutient que le vrai sens du monde est dans un mouvement dialectique du non-être à l'être, avec retour au néant. Il dit : « Le but de la création à partir du néant vers l'être est qu'il y ait création et que cette création retourne au néant ».⁵⁹¹ Selon Chabad, pour qu'*Ein-sof* réalise son essence de Dieu infini, il doit se différencier lui-même comme néant. Selon Rabbi Aaron Ha Lévi encore, le

⁵⁹¹ « The purpose of the creation of the worlds from nothingness to being was that there should be *Yesh* (Creation), and that the *Yesh* should be *Ayin* (Nothing) ». Schneur ZALMAN, *Likkutei Torah, Leviticus*, p. 83, cité par Rachel ELIOR, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theology of Habad Hasidism*, trad. angl. J.M. GREEN, New York, New York University Press, 1993, p. 137.

dessein divin est que le monde soit différencié, se révèle en chacune de ses entités finies et se réunifie dans une unique source infinie.⁵⁹²

Ein-sof, qui originellement n'est « rien » mais potentiellement « tout », se différencie lui-même en chacune des innombrables manifestations du monde fini. Plus précisément, toutes ces entités finies peuvent donner naissance aux valeurs séfirotiques, qui, à la création du monde, ne sont que des abstractions divines. En concrétisant ces valeurs intellectuelles, spirituelles, éthiques et esthétiques, les entités du monde fini, c'est-à-dire les « êtres humains », renoncent à leurs désirs individuels et retournent à *Ein-sof* qui est aussi *Ayin*. C'est ainsi que l'humanité devient l'infini, *Ein-sof*, la source de toute valeur, et par ce moyen accomplit son unité avec le divin. On peut aller jusqu'à dire qu'un monde aliéné, puis réuni à Dieu, est supérieur à un monde qui n'aurait jamais été aliéné ou différencié. Schneur Zalman supplie ses contemporains d'effacer leur soi en faveur de Dieu : « Lorsqu'on s'efface soi-même pour aller de l'être au néant, alors on tire à soi du Néant à la création, d'en haut vers en bas, de sorte que la lumière de l'infini vient aussi illuminer le bas comme le haut ».⁵⁹³ Autrement dit, chacun doit renoncer à son existence distincte et finie en faveur du Dieu infini et, grâce à cet échange, devient paradoxalement capable de faire pénétrer l'essence divine dans les « vases » du monde fini.

Dans une vision postmoderne, l'oubli de la vérité et une compréhension erronée, bien que constituant une faiblesse à vaincre, n'en sont pas moins essentiels à la communication. Pour Derrida, le langage, et l'écriture particulièrement, tout en permettant la transmission du sens et de la vérité, forment le socle de l'erreur et de la perte de cette transmission. S'ils sont absolument indispensables à l'histoire, à la science, voire à la connaissance en général, ils produisent aussi l'aliénation et la

⁵⁹² Voir Rachel ELIOR, « The Contemplative Ascent to God » (p. 157-205), in Arthur GREEN (éd.), *Jewish Spirituality : From the Sixteenth Century Revival to the Present*, New York, Crossroads, 1987, p. 165.

⁵⁹³ « Just as one annihilates oneself from *Yesh* (Existence) to *Ayin* (Nothingness), so too it is drawn down from above from *Ayin* to *Yesh*, so that the light of the infinite may emanate truly below as it does above ». Schneur ZALMAN, *Likkutei Torah Or*, p. 49, cité par Rachel ELIOR, *The Paradoxal Ascent to God : The Kabbalistic Theology of Habad Hasidism*, trad. angl. J.M. GREEN, New York, New York University Press, 1993, p. 137.

dégradation du sens et de la vérité.⁵⁹⁴ Dans la kabbale, notamment celle de Luria, se trouve une idée semblable : le langage est le véhicule du *Tsimtsum* dans lequel l'Infini se révèle et se cache simultanément au monde. Grâce à cette dissimulation partielle de l'Infini, de *Ein-sof*, le *Tsimtsum* aboutit à la différenciation des entités finies.

Cette dissimulation, selon Schneur Zalman, se produit à travers les lettres de l'écriture et les sons de la parole, car l'Infini se contracte Lui-même dans le langage, se révélant ainsi en se distinguant de tout. Ce phénomène fait que révélation et compréhension ne peuvent jamais être que partielles. Or c'est justement cette compréhension partielle qui permet au monde fini d'exister. Le monde, selon Luria, s'affirme sur l'ignorance de l'Absolu.

La linéarité du langage peut être à la base d'une mauvaise transmission et d'une compréhension erronée ; le langage en effet ne transmet pas d'idées immédiates et isolées ; il les présente plutôt selon un mode de séries : le sens des premiers mots ou phrases dépend des mots, phrases et ponctuations qui précèdent et qui suivent. Ce qu'on écrit actuellement va prendre une nouvelle signification quand il sera placé dans le contexte de ce qui suit ; comme tel, il demeurera essentiellement toujours susceptible d'une nouvelle et différente compréhension, bonne ou mauvaise, au cours du développement de la série. Le sens de ce qu'on écrit n'est pas non plus fixé définitivement à la fin de la phrase, du paragraphe, du chapitre, ni même de l'ouvrage. Même le dernier paragraphe de ce livre n'est pas une clôture, car ce qu'on dit dans cet ouvrage peut toujours et sera toujours situé par rapport à d'autres écrits, de soi-même ou d'autres, et donc *ad infinitum*. Ainsi, au moins potentiellement, la possibilité de réinterprétation de tout ce qu'on écrit est infinie, inévitable et indispensable. Il en sera de même jusqu'à ce que survienne le point final de la « longue conversation » de l'humanité.

⁵⁹⁴ Voir Christina HOWELLS, *Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 15-16.

Quand un auteur écrit, il « contracte » sa pensée et donc en même temps dissimule, obscurcit et déforme ce qu'il voudrait dire. Luria, dont les idées étaient transmises la plupart du temps dans les écrits de ses disciples, s'excusait de ne pas écrire lui-même et exprimait ce paradoxe en disant : « C'est impossible, parce que toutes les choses sont liées entre elles. Je peux à peine ouvrir la bouche pour parler sans avoir l'impression que la mer brise ses digues et déborde. Comment alors exprimerai-je ce que mon âme a reçu, et comment puis-je le coucher dans un livre ? ». ⁵⁹⁵ On ne peut pas condenser tout le contexte – toute sa vie et sa pensée – dans ce qu'on écrit. Une large part de la pensée et l'arrière-plan sont exclus. C'est pourquoi toute communication est à la fois révélation et dissimulation.

Derrida attire l'attention sur l'articulation et les espaces entre les éléments d'un système linguistique, qu'il considère nécessaires. Dans le discours, il s'agit des intervalles de silence entre les mots et les phrases ; dans l'écriture, ce sont les espaces entre les lettres, les mots et la ponctuation. Selon Derrida, ces « riens » sont cependant constitutifs du système et, comme tels, présentent une grande ressemblance avec le *Tsimtsum* de la Kabbale. Nous pouvons définir le *Tsimtsum* comme l'ouverture en Dieu d'un espace métaphysique permettant la différenciation des entités finies. Il peut sembler normal de le considérer comme l'origine de l'espace et du temps ; cependant, étant donnée la relation kabbalistique entre le *Tsimtsum* et le langage, il est également possible de le penser comme origine de l'espace qui permet l'articulation des mots et des idées.

V. La khôra

Dans son ouvrage le *Timée*, Platon emploie le terme *khôra* pour faire référence à un lieu dans lequel le démiurge graverait les images des formes. Il est bien connu que dans ce livre, Platon narre la fabrication démiurgique du monde. ⁵⁹⁶ Comme toujours avec Platon, il y a une différence entre les formes intelligibles et invisibles et les choses

⁵⁹⁵ Cité par Scholem. Voir Gerschom SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1983, p. 271.

⁵⁹⁶ Voir PLATON, *Timée*, in *Œuvres complètes*, Tome 2, Paris, Gallimard, 1943, 48e-50d.

visibles et sensibles qui ont les formes pour modèles. Bref, il y a deux genres. Mais Platon introduit ensuite un troisième genre, qui est celui de la *khôra* ; la *khôra* platonicienne est un lieu à partir duquel poussent toutes les choses. Elles le font en ce lieu dans la mesure où il reçoit des graines des formes, qui sont en quelque sorte le « père ». Ayant reçu les impressions des formes, la *khôra* génère les choses sensibles, qui sont, pour ainsi dire, les « enfants ». Platon compare aussitôt le réceptacle à une « mère » ou une « nourrice ».⁵⁹⁷ Mais, et voici qui est encore plus important, il dit aussi que « c'est du même nom qu'il la [c'est-à-dire, la *khôra*] faut appeler ; car, de sa vertu propre point du tout elle ne se désiste ; elle reçoit en effet sans cesse toutes choses et, de forme semblable à aucune de celles qui y entrent, jamais elle ne s'approprie aucune, sous aucun rapport, en aucune manière ».⁵⁹⁸ Autrement dit, quoi qu'il en soit, la *khôra* demeure sans forme et doit pourtant avoir un nom.

Parfois, Platon fait de la *khôra* le réceptacle, l'espace, la matrice ou la mère, comme si elle était l'auteur de la *hyle* d'Aristote et de l'*extensio* de Descartes. D'autres fois, il n'en parle qu'en termes négatifs : elle n'est ni logos ni *mythos*, ni être ni non-être, ni sensible ni intelligible, ni présente ni absente, ni active ni passive. Dans ce trope, elle n'a aucune signification ni identité ; même le « réceptacle » apparaît en son intérieur. Elle reçoit tout, mais ne devient rien. Elle est donc, pour Derrida, l'autre innommable et impossible. Elle est pourtant au-delà du bien et de l'Un. Elle n'est rien dans la mesure où elle est sans caractère. On pourrait dire qu'elle est la possibilité que quelque chose ait lieu.

Pour Derrida, il découle de la position mystérieuse du réceptacle un discours tout aussi mystérieux le concernant dans la pensée de Platon, ainsi que dans l'histoire des interprétations du *Timée*. Comme la *khôra* elle-même, le discours la concernant « oscille entre deux genres d'oscillation : la double exclusion (*ni/ni*) et la participation (*à la fois... et, ceci et cela*) ».⁵⁹⁹ L'oscillation du discours s'explique par le fait que la *khôra*,

⁵⁹⁷ Voir Jacques DERRIDA, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 21.

⁵⁹⁸ PLATON, *Timée*, in *Œuvres complètes*, Tome 2, Paris, Gallimard, 1943, 48e-50b.

⁵⁹⁹ Jacques DERRIDA, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 19 (souligné par l'auteur).

comme le dit Derrida, est un « anachronisme ».⁶⁰⁰ Chaque fois qu'elle est appelée par son nom, ce nom ne peut correspondre à ce qu'elle est, puisqu'en tant que troisième genre, elle est toujours antérieure aux formes intelligibles et aux choses sensibles ayant les formes pour modèles. La *khôra*, comme le souligne Derrida, est à la fois plus ancienne et plus récente que les choses qu'elle produit. Cet « anachronisme » signifie qu'elle est le réceptacle de toutes choses, et pourtant elle reçoit sans recevoir ; elle contient toutes les choses mais n'en fait pas partie. Néanmoins, il faut pouvoir l'appeler, lui donner un nom. Les seuls noms que nous ayons sont des noms de choses sensibles ou intelligibles. Ces noms de choses intelligibles ou sensibles, tel que « mère » ou « nourrice » par exemple, sont contenus dans la *khôra*. Ainsi, pour nommer la *khôra*, nous sommes contraints de nous servir de son contenu. Mais si nous devons nous servir d'un nom trouvé à l'intérieur du réceptacle pour nommer ce même réceptacle, alors l'état de ce nom, comme le dirait Derrida, devient indécidable.

Comme le précise Derrida, l'usage du nom de « mère », par exemple, n'est pas une métaphore, puisque le concept de métaphore est fondé sur l'opposition entre le sensible et l'intelligible, l'opposition même contenue dans la *khôra*, mais exclue du manque de forme qui la définit. Nous pouvons voir ce paradoxe d'une autre façon. Chaque fois que l'on essaie de clôturer le réceptacle, qui est le tout, il faut que l'on passe la limite du tout pour occuper une position extérieure à lui. Mais chaque fois que l'on occupe une telle position, le tout n'est plus le tout, puisqu'il ne contient pas la position qui lui est extérieure. Pourtant, le tout doit être tout et doit tout contenir. Ainsi, nous devons dire que la position occupée n'est *ni* intérieure au tout *ni* extérieure à lui ; ou bien, qu'elle est à la fois intérieure et extérieure, une partie du tout et non le tout du tout. La différence entre l'intérieur et l'extérieur n'est plus certaine, n'est plus déterminée. Comme le dit Derrida, « [le tout] ne se totalise donc jamais »,⁶⁰¹ c'est pourquoi il appelle la *khôra* le « non-lieu ».

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 84.

La *khôra* est donc apparentée à la *différance* derridienne⁶⁰² : « La *différance* est le nom sans nom du jeu ouvert, incontenable, généralisable des traces. Et *Khôra* est son surnom ». ⁶⁰³ Pour les kabbalistes, *Ein-sof* est à la fois l'être transcendant et le néant, puisqu'il se vide et se contracte pour ouvrir une brèche (*tehiru*) dans laquelle naît le monde. La *khôra*, pour Derrida, en tant que *différance* et désert donnant lieu à tout, passe avant la religion. La *khôra*, comme le désert, est un « lieu » pré-originel, d'une « origine » impossible à l'origine de la question occidentale : un lieu qui n'est organisé ni par les religions, ni par les théologies philosophiques connues, qui est « *le plus anarchique et anarchivable qui soit, non pas l'île ni la Terre promise, mais un certain désert – et non le désert de la révélation, mais un désert dans le désert, celui qui rend possible, ouvre, creuse ou infinitise l'autre* ». ⁶⁰⁴

La *khôra*, comme *Ein-sof*, donne place, elle aussi, à tout ce dont elle se retire. Ses caractéristiques principales sont le retrait, l'abstraction et la soustraction. Elle est un lieu sans lieu, mais donne lieu à toute singularité et comme la *différance*, elle est la possibilité même du don s'ouvrant à ceux qui, justement en raison de leur différence, sont « étrangers » à toute catégorie : sociale, politique, sexuelle et nationale. Elle est un jeu des possibilités conditionné par la *différance* en faveur de ceux qui sont différents et donc marginalisés. Cette faveur ne découle pas d'une logique sémantique, mais d'une autre, à savoir que les marginalisés peuvent avoir une chance quand s'ouvrent des possibilités.

Derrida et Tirumular, chacun respectivement par son propre cheminement sur la voie de *différance* et d'*advaita*, parviennent à la même idée : l'opposition binaire constituant la langue est un obstacle pour avoir l'expérience de la réalité. Pour

⁶⁰² Voir John D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 40.

⁶⁰³ « *Différance* is the nameless of this open-minded, uncontainable, generalizable play of traces. And *khôra* is its sur-name » John D. CAPUTO, *Deconstruction in a Nutshell*, New York, Fordham University Press, 1997, p. 105 (souligné par l'auteur).

⁶⁰⁴ Jacques DERRIDA, *Foi et Savoir : Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil, 1996, p. 29 (souligné par l'auteur).

surmonter cet obstacle, Tirumular propose de transcender la langue et les concepts par l'expérience directe (*anubhava*) de la vérité. Derrida propose de déconstruire perpétuellement chaque binôme et pense que c'est par une oscillation incessante d'un binôme à l'autre que nous pouvons avoir accès à la réalité. Pour Tirumular, c'est l'expérience de l'*advaita*, la non-dualité, qui nous libère de l'expérience fragmentée de la réalité conduisant chacun à prétendre se définir à partir de soi-même comme si l'autre était en dehors du « soi » et même s'y opposait. Pour Derrida, c'est la *différance* qui crée une identité qui ne se replie pas sur soi-même, car elle contient la trace de l'autre, maintenant ainsi un équilibre entre une identité fermée et une différence opposée, et ouvrant le chemin vers le cœur de la réalité. Cet équilibre au cœur de la *différance* est simultanément l'unité et la séparation : ni un ni deux. Chaque binôme ne peut réduire l'autre à son ipséité ni, en même temps, exister sans l'autre.

Quel est l'enjeu sociopolitique de la *différance* derridienne et de la non-dualité de Tirumular ? La métaphysique, qui postule une unité entre le soi et l'autre au point que l'autre est absorbé dans le soi, ou une séparation nette au point que le soi s'oppose à l'autre, fait inévitablement violence à l'autre. Cette pensée métaphysique servira de base au colonialisme, au sens le plus large de ce terme. L'*altérité*, dans cette perspective, n'est qu'une intrusion négligeable et, de ce fait, peut être assimilée ou éliminée, dans l'effort tendant à reconstituer le tout dans son état pur et normal.

En revanche, la *différance* préconisée par Derrida et l'*advaita* souligné par Tirumular considèrent le rapport entre le soi et l'autre comme irréductible et indéniable. Chacun demeure essentiel à l'autre non comme un impératif moral, mais comme une condition ontologique. Cette perspective structure sans cesse la vie comme un rapport de relation à travers la *différance* et l'expérience de l'*advaita*.

Le rapport irréductible entre le soi et l'autre exclut, comme stratégie, la guerre pour éliminer l'autre (et l'idée même que l'autre doit être éliminé), car l'« ennemi » est aussi indispensable que l'ami, en tant qu'autre dans la condition ontologique de l'*advaita*. Où que la guerre soit faite, l'arrière-pensée est une perspective polarisée

entre le soi et l'autre, entre « ma » patrie et la « vôtre », entre « ma » religion et la « vôtre », entre ma « communauté » et la « vôtre », etc. Cette perspective provoque une société dysfonctionnelle pleine de haine et d'animosité. Dans cette perspective du monde, aucun conflit ne peut être résolu. Plus nous essayons de détruire l'autre, plus l'autre fait son retour et nous hante comme un fantôme, car le soi et l'autre sont ontologiquement ancrés dans la *différance*. Et l'*advaita* exprime cette condition ontologique.

Conclusion

Comment conclure une thèse qui ne parle que d'ouverture ? Il le faut bien pourtant, quoique nous ayons conscience qu'il y aurait encore de nombreux développements à faire, car tant la pensée de Derrida que celle de Tirumular sont riches de multiples dimensions.

Monde ouvert au-delà des frontières. Frontières ! De quoi s'agit-il ? Nous ne pensons pas aux murailles qui séparent certains pays, quoique ne les oubliant pas, mais à toute clôture imposée au nom de l'identité : nationalité, race, religion, caste, sexe, etc. Aller au-delà des frontières n'est pas seulement une question géopolitique, mais une attitude fondamentale de l'être humain.

Un monde ouvert est à rechercher sous plusieurs angles, sous diverses perspectives. Le choix d'une philosophie politique existe, mais il y a d'autres systèmes de pensée à explorer pour ne pas rester opprimé sous le seul joug de la loi politique. Car les solutions politiques actuelles ne suffisent et ne suffiront pas, d'où la voie du mysticisme pour un monde ouvert par-delà les frontières. Nous devons justifier notre choix de la voie mystique, mais avant de le faire, précisons le sens du terme mysticisme.

Par mysticisme, nous n'entendons pas une expérience supranaturelle, bien que celle-ci ne soit pas exclue. Le mysticisme est, avant tout, une expérience profonde et intimement personnelle pouvant survenir même dans la vie quotidienne. Face à certains événements, notre être entier est pris, se perd un instant, au point que toute pensée s'arrête momentanément. Cet événement peut être une expérience spirituelle, comme c'est le cas chez les mystiques religieux comme saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila. Ce peut être aussi une expérience habituelle telle que la beauté d'un paysage, une œuvre d'art, un beau morceau de musique, une poésie évocatrice, etc.

Si par mysticisme nous entendons l'expérience d'un événement où l'être de l'homme se perd et sa pensée s'arrête, nous pouvons l'élargir à la rencontre de l'autre, non seulement dans son bonheur, mais aussi dans sa misère. C'est le cas lorsque nous

rencontrons les victimes d'une catastrophe naturelle, d'une guerre, d'une maladie, d'une société déséquilibrée qui fait de ses enfants des mendiants ou des voleurs.

La réflexion sur l'événement surgit après-coup seulement et elle demande un effort d'articulation, en raison du recul par rapport à l'événement, mais chacun revit aussi cet événement à la lumière de ce qu'il est. L'articulation de l'événement, précisément parce qu'elle est difficile, devient parfois paradoxale et même énigmatique, comme nous pouvons le sentir chez Derrida et Tirumular. C'est en ce sens très large que nous constatons que Derrida et Tirumular sont des « mystiques ».

Pourquoi alors le choix de la voie mystique pour cette ouverture au-delà des frontières ? Une philosophie politique est indispensable, mais elle est insuffisante comme nous l'avons souligné. Elle peut s'améliorer de l'intérieur en fonction du système politique choisi, mais demeure toujours liée à un système institué. L'ouverture au-delà des frontières exige une philosophie au-delà de la philosophie politique, qui ne cherche aucune justification dans les systèmes existants, quels qu'ils soient. Les systèmes politiques sont parfois totalement opposés et limitent les possibilités de dialogue. Habermas croit surmonter cette difficulté par l'appel à l'universalité de la raison. Certes, la raison humaine est universelle, mais elle n'est pas universellement uniforme. Les modes d'argumentation sont aussi influencés par la société dans laquelle nous vivons : nous n'avons pas tous la même conception du bonheur, de ce qui est bon pour l'homme.

Si l'on veut parvenir à un dialogue authentique dans la recherche d'un espace commun, il faut dépasser, sans les renier, tous les systèmes institués : sociaux, politiques, religieux et culturels. Pour cela, il convient de nous appuyer sur une philosophie, comme l'expérience mystique dont nous avons montré qu'elle s'affranchit d'une logique de la raison et s'inscrit dans une autre logique que nous pourrions qualifier, à l'instar de Pascal, de logique du cœur. Certes, les expériences mystiques sont toutes différentes, car elles sont personnelles, mais elles proviennent de ce qu'il y a de très profond en chacun, c'est-à-dire de l'être lui-même. Et l'expérience mystique,

quoique primordiale chez celui qui la vit, peut se présenter à l'autre d'une façon non-primordiale, comme le constate Edith Stein, mystique et phénoménologue. Pourtant, une compréhension de ce qui est primordial chez l'autre est possible à travers ce que Stein nomme l'« empathie » : ce qui vient du cœur parle au cœur. A ce niveau, la recherche d'un espace commun devient facile, même si l'on n'y arrive pas facilement. Et même si l'on y parvient, l'« espace d'un éclair », il est difficile de s'y installer, et même impossible au sens derridien de ce terme : la condition de la possibilité.

Une logique du cœur ! Avons-nous l'intention de la privilégier par rapport à une logique de la raison ? Certainement pas. Car ce serait aller à l'encontre du projet derridien de déconstruction selon lequel aucune opposition binaire, y compris celle du cœur et de la raison, ne tient. Il n'existe pas une logique de la raison en opposition à une logique du cœur ; les deux sont toujours et déjà imbriquées l'une dans l'autre. Il serait prétentieux de vouloir mettre entre parenthèse tout ce qui appartient au cœur lorsqu'on croit s'appuyer sur la seule raison. Et la phénoménologie pure, quant à elle, est-elle vraiment possible ?

Cela nous ouvre à de nouveaux champs de recherche tels que la phénoménologie du mysticisme et le rapport entre phénoménologie et herméneutique à propos du mysticisme. Scheler⁶⁰⁵ et Stein⁶⁰⁶ ont déjà inauguré le chemin pour aborder cette question de la phénoménologie du mysticisme, mais il reste encore de nouvelles possibilités à explorer à ce sujet. Un ouvrage récent de Steinbock étudie le rapport entre la phénoménologie et l'herméneutique dans le mysticisme, ce qui exige que nous évoquions les dangers potentiels du mysticisme.⁶⁰⁷

Steinbock, à juste titre, précise que son approche du mysticisme est phénoménologique-herméneutique. Les deux courants philosophiques semblent

⁶⁰⁵ Voir Max SCHELER, *On Feeling, Knowing and Valuing : Selected Writings*, Harold BERSHADY (éd.), Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

⁶⁰⁶ Voir Edith STEIN, *On the Problem of Empathy*, trad. angl. Waltraut STEIN, 3^{ème} édition, Washington, ICS Publications, 1989.

⁶⁰⁷ Voir Anthony J. STEINBOCK, *Phenomenology and Mysticism : The Verticality of Religious Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

s'opposer l'un à l'autre, car le premier se fait par une mise entre parenthèse de tout ce qui vient de nos traditions, alors que le second affirme le rôle important des préjugés, au sens gadamérien, venant de nos traditions. En abordant le mysticisme à travers ces deux courants, Steinbock est attentif à ne pas le tenir enfermé dans quelque tradition que ce soit, à ne pas le laisser devenir une anarchie en justifiant une dangereuse prise de position au nom de l'expérience mystique, comme le font certains fondamentalistes de nos jours. L'approche phénoménologique du mysticisme assure que nous pouvons toujours remettre en cause certaines pratiques de la tradition et les transgresser, alors que l'approche herméneutique est un garde-fou contre l'anarchisme. Sinon il n'y aurait aucun moyen de discerner l'ouverture et la fermeture. Il faut un dialogue perpétuel entre la phénoménologie et l'herméneutique, surtout lorsqu'on s'appuie sur l'expérience mystique pour un engagement social.

Un danger du mysticisme, comme nous venons de le souligner, est le problème d'un acquis, d'une justification. Comment Tirumular et Derrida ont-ils surmonté ce problème ? Nous constatons qu'ils ont assimilé la phénoménologie et l'herméneutique dans la mesure où chacun de ces courants philosophiques met en cause, dans un mouvement continu, l'autre. Tirumular a élaboré sa pensée, ancrée dans une expérience mystique profondément personnelle, du côté de la phénoménologie, toute en la mesurant à des valeurs héritées de sa tradition : *ahimsa* et *satya* ; donc du côté de l'herméneutique.

Derrida, lui, affirme qu'en fin de tout il y a quelque chose d'indéconstructible : la justice. C'est au nom de la justice que tout est déconstructible. Mais alors, pourquoi la justice ? Derrida ne nous donne pas de réponse, au moins pas explicitement, mais il se présente comme l'héritier du judaïsme prophétique, bien qu'il ne l'admette jamais explicitement. La tradition de la justice biblique frappe d'un sceau sa pensée, voilà pourquoi il s'appuie sur l'herméneutique. Il ne cesse de nous inviter à transgresser la tradition, non pour la détruire, mais pour la garder plus vivante. Cette transgression se fonde sur un cheminement personnel ; d'où son appui sur la phénoménologie. Les deux vont de pair, chacune « déconstruisant », mais aussi animant, l'autre.

En quoi la justice indéconstructible n'est-elle pas une utopie ? Nous avons répondu à cette question lorsque nous avons abordé « le messianique sans messianisme » de Derrida. Il nous paraît important de le souligner une fois encore. Derrida ne prétend pas qu'on y parvient. Il faut toujours se mettre en mouvement vers elle. Elle n'est pas un état que l'on peut atteindre, ni un état édénique qu'on a jadis possédé et perdu au cours de l'Histoire, mais la condition qui rend possible le cheminement incessant de l'ouverture.

Comment peut-on être sûr que la justice, ainsi que l'*ahimsa* et la *satya* ne deviennent pas à leur tour une clôture, un enfermement, mais justement une ouverture ? Comment éviter, par ces approches nouvelles, de sombrer à nouveau dans l'idéologie ? Comment l'empêcher ? En revenant à l'expérience mystique primordiale, c'est-à-dire en s'appropriant cette expérience. Toute pensée et réflexion naissent d'une expérience, mais lorsque cette pensée est communiquée à l'autre, elle risque de devenir une idéologie, si celui qui s'approprie cette pensée ne s'appuie pas sur son expérience personnelle et, à son tour, invente des valeurs qui lui permettent de s'engager sur le chemin de la recherche d'un espace commun.

Autrement dit, il nous faut sortir de l'idéologie par une spirale phénoménologique-herméneutique, chacun apprenant de la tradition ce qui le conduirait à une ouverture, et revivant sa propre expérience primordiale « mystique ». Et chacun, à sa façon, doit établir un lien, un nœud entre l'expérience mystique et l'engagement sociopolitique, pour sortir de l'enfermement idéologique. Il ne faut pas « clore » l'engagement.

Notre thèse recouvre plusieurs domaines de la philosophie : la phénoménologie, l'éthique, la politique, le mysticisme, sans parler du rapprochement entre l'Orient et l'Occident à travers Derrida et Tirumalar. Ce parcours aux multiples facettes n'est pas exhaustif ; de multiples domaines sont encore à explorer. A part la philosophie du cœur que nous avons proposée comme champ possible de recherche, nous en évoquons ici

un autre qui n'est pas tout à fait nouveau, mais avec une nouvelle perspective : la philosophie de la religion.

Nous voudrions ici évoquer la distinction que Ganapathy, chercheur indien s'intéressant à la philosophie de Tirumular, fait entre le lien explicite et le lien implicite de la religion à la société. Il pense que le lien explicite est superficiel et le lien implicite, créatif. Nous voulons ajouter que le premier est dangereux dans la mesure où il conduit à une certaine forme de fondamentalisme religieux, alors que le second maintient un rapport juste entre la religion et la société, la religion demeurant la conscience de la société et celle-ci, à son tour, veillant à ce que la religion ne devienne une idéologie fermée.

Le lien implicite entre religion et société est la prémisse majeure sur laquelle peut être fondé un engagement sociopolitique. Ce lien supposé se présente dans toute civilisation qui le développe et le réalise au cours de sa vie. Le lien explicite, par contre, existe dans des États théocratiques qui, malheureusement, règnent encore de nos jours, en modelant la société selon la conception religieuse de leur Dieu, et surtout, imposent certaines règles influençant la vie quotidienne de la population, même celle qui n'appartient pas à ce courant religieux. En se disant « athée », Derrida condamne à juste titre cette position qui annihile la responsabilité personnelle d'adhésion, et nous pouvons penser qu'il serait en accord avec le lien implicite. Tirumular, à son époque, dans son pays, n'aurait pu connaître le lien explicite que condamne Derrida. Il était théiste, mais respectait l'adhésion ou non à la foi, dans le sens du lien implicite. Ceci explique pourquoi Derrida qui, comme nous venons de le dire, se déclarait « athée », était fortement intéressé par l'Inde, pays laïque où la religiosité est on ne peut plus manifeste.

L'ouverture à l'autre et son respect ne se limitent pas seulement à l'homme, mais aussi à tout l'univers, réflexion que nous n'avons pu aborder dans cette recherche. Cette question si actuelle ouvre de nouveaux horizons pour une éco-philosophie s'inspirant de la sagesse indienne. Cette éco-philosophie ne concernera pas

uniquement l'avenir de la planète, mais aussi celui de toute l'humanité, ouvrant ainsi une nouvelle voie à l'éco-féminisme. N'avons-nous pas souligné que lorsque l'homme agresse la terre, il porte en lui les germes d'une agression envers la femme ?

Cette recherche n'apporte évidemment pas toutes les réponses, puisqu'une recherche a, par définition, la volonté de poser ou de tenter de poser les bonnes questions. Si la philosophie commence par l'émerveillement, elle aboutit à des questions. Philosopher, ce n'est pas chercher une réponse à tout, mais c'est avant tout savoir poser les bonnes questions.

Bibliographie

- ADORNO, Theodor W. *Dialectique négative*. Traduit par Gérard COFFIN, Joëlle MASSON, Olivier MASSON, Alain RENAUT & Dagmar TROUSSON. Paris : Payot, 1992.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia : Réflexions sur la vie mutilée*. Traduit par Eliane KAUFHOLZ & Jean-René LADMIRAL. Paris : Payot, 1983.
- AIYAR, A. V. Subramania. *The Poetry and the Philosophy of the Tamil Siddhars : An Essay in Criticism*. Chidambaram : Manivacagar Nulagam, 1969.
- ANAND, Subhash, « Contemplation and Secular Involvement. », *Vidyajothi Journal of Theological Reflection*, n° 47 (1983) : 240-249.
- ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Traduit par Georges FRADIER. Paris : Calmann-Lévy, 1983.
- ARUNACHALAM, M. « The Mysticism of Tirumular. » *Indian Philosophical Annual*, (1976) : 149-172.
- ARUNACHALAM, P. *Tirumantira-k-kōṭpāḍu*. Chennai : Pari Puttaka-p-pannai, 1982.
- ATTRIDGE, Derek. *Derrida : Acts of Literature*. New York : Routledge, 1992.
- BAHADUR, K.P. *The Wisdom of Sāṅkhya*, New Delhi : Sterling Publishers, 1998.
- BENJAMIN, Walter. « Fragment théologico-politique. » Dans *Œuvres I : Mythe et violence*, de Walter BENJAMIN, traduit par Maurice DE GANDILLAC, 149-150. Paris : Denoël, 1971.
- BENJAMIN, Walter. « Thèses sur la philosophie de l'histoire. » Dans *Œuvres II : Poésie et Révolution*, de Walter BENJAMIN, traduit par Maurice DE GANDILLAC, 277-288. Paris : Denoël, 1971.
- BENNINGTON, Geoffrey. « Derrida et la politique. » *Europe : revue littéraire mensuelle*, Vol. 5, n° 901 (mai 2004) : 212-233.
- BERKMAN, Gisèle. « Pas-rien. » *Europe : revue littéraire mensuelle*, Vol. 5, n° 901 (mai 2004) : 83-95.
- BERNASCONI, Robert et CRITCHLEY, Simon. *Re-Reading Levinas*. Bloomington : Indiana University Press, 1991.
- BEYSSADE, Jean-Marie. « Mais quoi, ce sont des fous. » *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3 (1973) : 273-294.
- BHARATHIYAR, *Tirumantira Vilakkam*. 2e édition. Chennai : Manivacagar Patippagam, 2001
- BHATTACHARYA, B. *Saivism and the Phallic World*. New Delhi : IBH Publishing Co., 1975.
- BLOCH, Ernst. *Le principe espérance*. Traduit par Françoise WUILMART. Tome I. Paris : Gallimard, 1976.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer : Théologien de la révolution*. Traduit par Maurice de GANDILLAC. Paris : René Julliard, 1964.

- BORRADORI, Giovanna. « La déconstruction du concept de terrorisme selon Derrida. » Dans *Le concept du 11 septembre*, de Jacques DERRIDA & Jurgen HABERMAS, 197-244. Paris : Galilée, 2003.
- BOURGEOIS, Bernard. « La fin de l'histoire selon Hegel. » Communication de Bernard Bourgeois présentée en séance publique devant l'Académie des sciences morales et politiques le 12 décembre 2005. Sur site : <http://www.canalacademie.com/spip.php?article165>.
- BUCKNELL, Roderick S. & FOX, Martin Stuart. *The Twilight Language : Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*. London : Curzon Press, 1986.
- CAPUTO, John D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York : Fordham University Press, 1997.
- CAPUTO, John D. *On Religion*. London : Routledge, 2001.
- CAPUTO, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington : Indiana University Press, 1997.
- COLLINS, John J. « Apocalyptique. » Dans *Dictionnaire critique de théologie*, de Jean-Yves LACOSTE, 68-70. Paris : PUF, 1998.
- COWARD, Harold. « A Hindu Response to Derrida's View of Negative Theology. » Dans *Derrida and Negative Theology*, de Harold COWARD, 119-226. Albany : State University of New York Press, 1992.
- COWARD, Harold. *Derrida and Indian Philosophy*. Albany : State University of New York Press, 1990.
- CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*. Oxford : Blackwell, 1992.
- CULLER, Jonathan. *On Deconstruction : Theory and Criticism after Structuralism*. New York : Cornell University Press, 1983.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. « An Interview with Derrida (du nouvel observateur). » Traduit par David ALLISON et al. Dans *Derrida and Différance*, de David WOOD & Robert BERNASCONI, 71-82. Evanston : Northwestern University Press, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *Dire l'événement, est-ce possible ?* Paris : L' Harmattan, 2001.
- DERRIDA, Jacques. « Circonfession : Cinquante-neuf périodes et périphrases. » Dans *Jacques Derrida*, de Geoffrey BENNINGTON & Jacques DERRIDA. Paris : Seuil, 1991.
- DERRIDA, Jacques. « Cogito et histoire de la folie. » Dans *L'écriture et la différence*, de Jacques DERRIDA, 51-98. Paris : Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* Paris : Galilée, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris : Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. « De l'hospitalité. » Dans *Sur parole : Instantanés philosophiques*, de Jacques DERRIDA, 63-74. Paris : Aube, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*. Paris : Galilée, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*. Paris : Galilée, 1991.

- DERRIDA, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris : Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques. « En ce moment même dans cet ouvrage me voici. » Dans *Textes pour Emmanuel Levinas*, de Françoise Laruelle, 21-60. Paris : Jean-Michel Place, 1980.
- DERRIDA, Jacques. *Foi et Savoir : Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*. Paris : Seuil, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*. Paris : Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. « "Genèse et structure" et la phénoménologie. » Dans *L'écriture et la différence*, de Jacques DERRIDA, 229-252. Paris : Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. « Hors-Livre. » Dans *La dissémination*, de Jacques DERRIDA, 9-76. Paris : Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques. « Hospitality, justice and responsibility : A dialogue with Jacques Derrida. » Dans *Questioning Ethics : Contemporary Debates in Philosophy*, de Richard KEARNEY & Mark DOOLEY, 65-83. New York : Routledge, 1999.
- DERRIDA, Jacques. « Hostipitality. » Dans *Acts of Religion*, de Jacques DERRIDA, traduit par Gil ANDIJAR, 356-420. London : Routledge, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *I have a Taste for the Secret*. Cambridge : Polity Press, 2001.
- DERRIDA, Jacques. « Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité, propos recueillis par Dominique DHOMBRES. » *le Monde*, décembre 1997, Sur site : <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/hospitalite.htm>.
- DERRIDA, Jacques. « Justice et pardon. » Dans *Sur parole : Instantanés philosophiques*, de Jacques DERRIDA, 123-141. Paris : l'Aube, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Khôra*. Paris : Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *L'autre cap*. Paris : Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques. « La différence. » Dans *Marges de la philosophie*, de Jacques DERRIDA, 1-30. Paris : Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. « La pharmacie de Platon. » Dans *La Dissémination*, de Jacques DERRIDA, 77-213. Paris : Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques. « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. » Dans *L'écriture et la différence*, de Jacques DERRIDA, 409-428. Paris : Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. « La vérité blessante, Entretien d'Evelyne GROSSMAN avec Jacques DERRIDA. » *Europe : revue littéraire mensuelle*, Vol. 5, n° 901 (mai 2004) : 8-28.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris : PUF, 3e édition, 1998.
- DERRIDA, Jacques. « L'excuse et le pardon. » Dans *Donner le temps : La fausse monnaie*, de Jacques DERRIDA, 139-217. Paris : Galilée, 1991.
- DERRIDA, Jacques. « Le siècle et le pardon, entretien de Michel WIEVIORKA avec Jacques DERRIDA. » Dans *Foi et Savoir*, de Jacques DERRIDA, 101-133. Paris : Seuil, 2000.

- DERRIDA, Jacques. « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation. » Dans *L'écriture et la différence*, de Jacques DERRIDA, 341-368. Paris : Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *Limited Inc.* Paris : Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Marx & Sons.* Paris : PUF, 2002.
- DERRIDA, Jacques. « Ousia et grammè. » Dans *Marges de la philosophie*, de Jacques DERRIDA, 31-78. Paris : Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *Papier Machine.* Paris : Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. « Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible. » Dans *Jacques Derrida*, de Marie-Louise MALLET & Ginette MICHAUD, 541-560. Paris : L'Herne, 2004.
- DERRIDA, Jacques. « Pas d'hospitalité. » Dans *De l'hospitalité*, de Jacques DERRIDA & Anne DUFOURMANTELLE, 71-137. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Passions.* Paris : Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Points de suspension : Entretiens.* Paris : Galilée, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié.* Paris : Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Positions.* Paris : Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *Psyché : Inventions de l'autre.* Paris : Paris, 1987.
- DERRIDA, Jacques. « Question d'étranger: venue de l'étranger. » Dans *De l'hospitalité*, de Jacques DERRIDA & Anne DUFOURMANTELLE, 10-70. Paris : Calmann-Lévy, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Sauf le nom.* Paris : Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. « Signature événement contexte. » Dans *Marges de la philosophie*, de Jacques DERRIDA, 365-393. Paris : Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx : L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale.* Paris : Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. « The Original Discussion of "Différance" (1968). » Dans *Derrida and Différance*, de David WOOD & Robert BERNASCONI, traduit par David WOOD, Sarah RICHMOND & Malcolm BERNARD, 83-96. Evanston : Northwestern University Press, 1988.
- DERRIDA, Jacques. « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. » Dans *L'écriture et la différence*, de Jacques DERRIDA, 117-228. Paris : Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *Voyous.* Paris : Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques, GUILLAUME, Marc & VINCENT, Jean-Pierre. *Marx en jeu.* Paris : Descartes & Cie, 1997.
- DRABU, Vishvanath. *Sivagamas.* New Delhi : Indus Publishing Company, 1990.
- EAGLETON, Terry. *Literary Theory : An Introduction.* Minneapolis : University of Minnesota Press, 1983.
- ECKHART, Maître. *Traité et sermons.* Traduit par Alain De LIBERA. Paris : CF-Flammarion, 1993.

- ELIOR, Rachel. « Chabad : The Contemplative Ascent to God. » Dans *Jewish Spirituality : From the Sixteenth Century Revival to the Present*, de Arthur GREEN, 157-205. New York : Crosswords, 1987.
- ELIOR, Rachel. *The Paradoxical Ascent to God : The Kabbalistic Theology of Habad Hasidism*. Traduit par J. M. GREEN. New York : New York University Press, 1993.
- FEUERSTEIN, Georg. *The Yoga Tradition*. New Delhi : Bhavana Books, 2002.
- GANAPATHY, T.N. *Tamil-cittar Marabu*. Chennai : Ravi Publications, 2004.
- GANAPATHY, T.N. « The Mysticism of the Tirumantiram. » Dans *The Yoga of Siddha Tirumular : Essays on the Tirumantiram*, de T.N. GANAPATHY & K.R. ARUMUGAM, 231-278. Quebec : Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2006.
- GANAPATHY, T.N. *The Philosophy of the Tamil Siddhas*. New Delhi : Indian Council of Philosophical Research, 1993.
- GANAPATHY, T.N. « The Twilight Language of the Tirumantiram. » Dans *The Yoga of Siddha Tirumular : Essays on the Tirumantiram*, de T.N. GANAPATHY & K.R. ARUMUGAM, 279-322. Quebec : Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2006.
- GANAPATHY, T. N. *The Yoga of Siddha Bōganāthar*. Vol. 1. Quebec : Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2003.
- GASCHE, Rodolphe. *Le tain du miroir*. Traduit par Marc FROMENT-MEURICE. Paris : Galilée, 1995.
- GATHIER, Emile. *La pensée hindoue*. Paris : Seuil, 1995.
- GERSH, Stephen. *Neoplatonism After Derrida*. Leiden : Koninklijke Brill, 2006.
- GHOSH, Aurobindo. *Letters on Yoga*. 7. Pondicherry : Sri Aurobindo Ashram, 2000.
- GÖDEL, Kurt. *Unpublished Philosophical Essays*. Basel : Birkh-auser Verlag, 1995.
- GREENBERG, Joseph Harold. *Anthropological Linguistics*. New York : Random House, 1968.
- GREISCH, Jean. *Herméneutique et Grammatologie*. Paris : CNRS, 1977.
- GREISCH, Jean. « La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance. » Dans *Heidegger et la question de Dieu*, de Richard KEARNEY & Joseph Stephen O'LEARY, 169-193. Paris : Grasset & Fasquelle, 1988.
- GRONDIN, Jean. « Fide splendet et scientia : Du sens d'une devise. » *Théologiques*, n° 1 (2005) : 119-127.
- HALL, David & AMES, Roger. *Anticipating China : Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Albany : State University of New York Press, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen : Niemeyer, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. « La chose. » Dans *Essais et conférences*, de Martin HEIDEGGER, 194-218. Paris : Gallimard, 1958.
- HEIDEGGER, Martin. « La parole d'Anaximandre. » Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, de Martin HEIDEGGER, traduit par W. BROKMEIER, 387-449. Paris : Gallimard, 1986.

- HEIDEGGER, Martin. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Traduit par Kostas AXELOS & Jean BEAUFRET. Paris : Gallimard, 1957.
- HENAFF, Marcel. *Le prix de la vérité : le don, l'argent, la philosophie.* Paris : Seuil, 2002.
- HOTTOIS, Gilbert. *De la Renaissance à la Postmodernité : Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine.* Paris : De Boeck, 1998.
- HOWELLS, Christina. *Deconstruction from Phenomenology to Ethics.* Oxford : Blackwell, 1998.
- HUSSERL, Edmond. *Recherches logiques.* 3e édition. Paris : PUF, 1993.
- IYENGAR, B.K.S. *Lumière sur le Pranayama : Pranayama dipika.* Traduit par Nada ROUGIER. Paris : Buchet-Chastel, 2007.
- IYENGAR, B.K.S. *The Tree of Yoga.* Boston : Shambhala Publications, 2002.
- JAMESON, Fredric. *Ghostly Demarcations.* Londres : Verso, 1999.
- JOSHI, Kireet. *Yoga and Consciousness.* New Delhi : Indian Council of Philosophical Research, 2001.
- JULLIEN, François. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures.* Paris : Fayard, 2008.
- KANT, Emmanuel. *Projet de paix perpétuelle.* Paris : Hatier, 1988.
- KEARNEY, Richard. *Anatheism : Going Back to God After God.* New York : Columbia University Press, 2008.
- KEARNEY, Richard. « Deconstruction and the Other : An Interview with Derrida. » Dans *Dialogue with Contemporary Continental Thinkers : The Phenomenological Heritage*, de Richard KEARNEY, 105-126. Manchester : Manchester University Press, 1984.
- KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et tremblement.* Paris : Aubier-Montaigne, 1984.
- KINGSLEY, David. *Tantric Visions of the Divine Feminine.* New Delhi : Motilal Banarsidass, 2003.
- KRAMRISCH, Stella. *The Hindu Temple.* Delhi : Motilal Barnarsidas, 1976.
- LACAN, Jacques. *Ecrits.* Paris : Seuil, 1966.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Expérience et Absolu.* Paris : PUF, 1994.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Présence et parousie.* Genève : Ad Solem, 2006.
- LANCASTER, Brian L. *The Essence of Kabbalah.* Londres : Arcturus, 2005.
- LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl : The Basic Problem of Phenomenology.* Bloomington : Indiana University Press, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *Noms propres.* Paris : Fata Morgana, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations.* Paris : Minuit, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* La Haye : Martinus Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée.* Paris : Vrin, 1986.

- LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté : Essais sur le judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous*. Paris : Grasset & Fasquelle, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris : Fayard, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris : PUF, 1983.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1971.
- LÖWITH, Karl. *Histoire et salut : Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Traduit par Marie-Christine CHALLIOL-GILLET, Sylvie HURSTEL & Jean-François KERVEGAN. Paris : Gallimard, 2002.
- LÖWY, Michael. *Rédemption et utopie : Le judaïsme libertaire en Europe centrale*. Paris : PUF, 1988.
- LOY, David. « The Deconstruction of Buddhism. » Dans *Derrida and Negative Theology*, de Harold COWARD, 227-254. Albany : State University of New York Press, 1992.
- LUKACS, György. « Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste. » Dans *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : L'évolution politique de Lukacs*, de Michael LÖWY, 301-307. Paris : PUF, 1976.
- LYOTARD, Jean-François. « Réponse à la question : "Qu'est-ce le postmoderne ?". » *Critique*, n° 419 (avril 1982) : 357-367.
- MABILLE, Bernard. *Hegel, Heidegger et la métaphysique*. Paris : Vrin, 2004.
- MACDONALD, Michael J. « "Jewgreek and Greekjew": The Concept of Trace in Derrida and Levinas. » *Philosophy Today*, 1991 : 215-227.
- MACINTYRE, Alasdair. « Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues. » Dans *Culture and Modernity : East-West Philosophic Perspectives*, de Eliot DEUTSCH, 104-123. Honolulu : University of Hawaii Press, 1991.
- MARSHALL, Donald G. « Dialogue and Écriture. » Dans *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, de Diane P. MICHELFELDER & Richard E. PALMER. Albany : Suny, 1989.
- MARZANO, Michela. *Philosophie du corps*. Paris : PUF, 2007.
- MCKENNA, Andrew J. *Violence and Difference : Girard, Derrida, and Deconstruction*. Urbana-Champaign : University of Illinois Press, 1992.
- MORRIS, William. *Nouvelles de nulle part*. bilangue anglais/français. Traduit par V. DUPONT. Paris : Aubier Montaigne, 1992.
- MURUGESAN, C.S. *Tirumantira-c-cakkararigaḷ*. Chennai : Kurinji, 2003.
- NAAS, Michael. *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*. California : Stanford University Press, 2003.

- NAVALAR, Arumuga. *Periya-purāṇam* (commentaire). Kuala Lumpur : Saiva Siddhanta Nilayam, 1993.
- NAVARATNAM, Kalaipulavar K. *Studies in Hinduism*. Jaffna : Sri Lanka Maheswary Navaratnam, 1963.
- NĀYANĀR, Tirunāvukkaracu. *Tēvāra-t-tiru-p-padigaṅgaḷ*. Dharmapuram : Dharumai Adheenam, 1955.
- NIELSBERG, Jérôme-Alexandre. « Entretien avec Jacques DERRIDA - Penseur de l'événement. » *L'Humanité*, n° 28 (janvier 2004). Sur site : <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>.
- NUSSBAUM, Martha. *Cultivating Humanity : A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge : Harvard University Press, 1997.
- O'NEILL, Onora. *Constructions of Reason : The Great Maxims of Justice and Charity*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- ORMISTON, Gayle L. « The Economy of Duplicity: Différance. » Dans *Derrida and Différance*, de David WOOD & Robert BERNASCONI, 41-50. Evanston : Northwestern University Press, 1988.
- PETROSINO, Silvano, « Les voix de Derrida. » Traduit par Jean-Claude ROUSSEAU. Vol. 5, n° 901 (mai 2004) : 44-56.
- PILLAI, Avvai Duraisamy. *Purāṇānūru* (commentaire). Chennai : Saiva Siddhanta Nul Patippu-k-kalagam, 1964.
- PILLAI, Rattinasabapathi M. *Kāya-citti (Tirumantiram) alladu Cāgā-k-kalai*. 3^e édition. Chennai : Saiva Siddhanta-p-perumanram, 2001.
- PILLAI, Vaiyapuri. *Divya-p-prabandam* (commentaire). Chennai : Rajam, 1955.
- PLATON. *Phèdre*. Paris : Belles Lettres, 2002.
- PLATON. *Timée*. Dans *Œuvres complètes*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 1943.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *The Hindu View of Life*. London : Unwin Books, 1965.
- RAJAJI, Somu. *Tirumular Tava-moḷi*. 6e édition. Chennai : Vanathi, 2003.
- RAMACHANDRAN, S.P. *Yoga-jñāna Sāstira-t-tiraṭṭu*. Vol. 5. Chennai : Thamarai Nulagam, 1997.
- RAMAKIRUTTINAN, N. *Turumūlarum Civa-yōgamum*. Chennai : Manivacagar Patippagam, 2000.
- RAMANATHAN, A. *Cittar Pāḍalgaḷ*. 4e édition. Chennai : Prema Pirasuram, 1984.
- RANGASAMY, Dorai. *The Religion and Philosophy of Tevaram*. Chennai : University of Madras, 1990.
- RAYMENT-PICKARD, Hugh. *Impossible God : Derrida's Theology*. Burlington : Ashgate, 2003.
- RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil, 2000.
- RICŒUR, Paul. *Temps et récit*. Tome III. Paris : Seuil, 1985.

- RÖTZER, Florian. *Conversations with French Philosophers*. Atlantic Highlands : Humanities Press International, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Tome II. Dans *Œuvres complètes de J.J. Rousseau*, édité par V. D. MUSSET-PATHAY. Paris : Dupont & Libraire-Editeur, 1824.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*. Tome I. Dans *Œuvres complètes de J.J. Rousseau*, édité par P.R. AUGUIS. Paris : Dalibon & Libraire, 1824.
- SARUP, Madan. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. Athens : The University of Georgia Press, 1993.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, 1965.
- SCHOLER, Max. *On Feeling, Knowing and Valuing : Selected Writings*. Édité par Harold BERSHADY. Chicago : The University of Chicago Press, 1993.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Les Ages du monde*. Traduit par Pascal DAVID. Paris : PUF, 1992.
- SCHOLEM, Gerschom. *La Kabbale*. Paris : Cerf, 1998.
- SCHOLEM, Gerschom. *Les grands courants de la mystique juive*. Paris : Payot, 1983.
- SCHOLEM, Gerschom. *Les origines de la Kabbale*. Paris : Aubier-Montaigne, 1966.
- SCHOLEM, Gerschom. *Fidélité et Utopie : Essais sur le judaïsme contemporain*. Traduit par Marguerite DELMOTTE & Bernard DUPUY. Paris : Calmann-Lévy, 1978.
- SCHOLEM, Gerschom. *Le messianisme juif : Essais sur la spiritualité du judaïsme*. Traduit par Bernard DUPUY. Paris : Calmann-Lévy, 1974.
- SCHOLEM, Gerschom. *Sabbataï Tsevi : Le Messie mystique*. Traduit par Marie-José JOLIVET & Alexis NOUSS. Lagrasse : Verdier, 1983.
- SEFFAHI, Mohammed & WIEVIORKA, Michel. *Manifeste pour l'hospitalité : Autour de Jacques Derrida*. Grigny : Paroles d'aube, 1999.
- SHAKESPEARE, William. *Timon d'Athènes*. Vol. II. Dans *Shakespeare : Œuvres complètes*, de William SHAKESPEARE, traduit par François-Victor HUGO. Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959.
- SHULMAN, David D. *Tamil Temple Myths*. Princeton : Princeton University, 1980.
- SMET, Richard de & NEUNER, Josef. *Religious Hinduism : A Presentation and Appraisal*. 4e édition. Mumbai : St. Paul, 1996.
- SMITH, David. *The Dance of Śiva : Religion Art and Poetry in South India*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- STACE, Walter. *Mysticism and Philosophy*. London : Macmillan, 1980.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1971.
- STAROBINSKI, Jean. *Le remède dans le mal*. Paris : Gallimard, 1989.

- STEIN, Edith. *On the Problem of Empathy*. Traduit par Waltraut STEIN. Washington : ICS Publications, 3e édition, 1989.
- STEINBOCK Anthony J. *Phenomenology and Mysticism : The Verticality of Religious Experience*. Bloomington : Indiana University Press, 2007.
- STHAPATI, Ganapati. *Significance of Vimanam and Gopuram*. Chennai : Dakshina Publishing House, 2002.
- SUBRAMANIAN, N. *Tirumūlar Tiru-neṟi*. Karaikudi : Ponmudi Patippagam, 2002.
- SUBRAMANIAN, N.S. *Encyclopedia of the Upanishads*. New Delhi : Sterling Publishers, 1985.
- SWAMI, Bhaskarananda. *The Essentials of Hinduism*. Chennai : Sri Ramakrishna, 1998.
- TAGORE, Rabindranath. *Towards Universal Man*. Mumbai : Asia Publications, 1961.
- TAYLOR, Marc C. *Erring : A Postmodern A/Theology*. Chicago : University of Chicago Press, 1987.
- TAYLOR, Mark C. *Alterity*. Chicago : The University of Chicago Press, 1987.
- THURSTON, Edgar & RANGACHARI, K. *Castes and Tribes of Southern India*. Vol. 4. New Delhi : Asian Educational Services, 1993.
- TIRUMULAR. *Tirumandiram : A Classic of Yoga and Tantra*. Édité par M. GOVINDAN. 3 Vols. Quebec : Babaji's Kriya Yoga and Publications, 1993.
- TIRUMULAR. *Tirumantiram*. 2e édition. Édité par Suba ANNAMALAI. 3 Vols. Chennai : Indiya-panpadu Araychi Niruvanam, 2002.
- VAḷḷALĀR, Ramalinga Swāmigaḷ. « jīva-kāruṇya oḷuk-kam. » Dans *Tiru-v-aruṭpa*. Chennai : Arutperunjothi Accagam, 1942.
- VARADARAJAN, G. *Tirumantiram* (commentaire). 6e édition. 3 Vols. Chennai : Palaniappa Brothers, 2003.
- VEDA, Bharati. *Mantra and Mediation*. Pennsylvania : The Himalayan Institute of Yoga Science and Philosophy of the USA, 1981.
- VELLAIVARANAN, K. « Puṛa-t-tiṇai-iyal. » Dans *Tol-kāppiyam : Ceyyul-iyal* (commentaire), de K. VELLAIVARNAN. Madurai : Madurai Kamaraj University, 1989.
- VIJAYAN, G. Kousalya. *Tirumanthiratil Vāḷvīyal Cindaṇaigaḷ*. Vellore : Vijayan Patippagam, 1996.
- VRIES, Hent de. *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1999.
- WONG, David. WONG, « Three Kinds of Incommensurability. » Dans *Relativism : Interpretation and Confrontation*, de Michael KRAUSZ, 140-159. Notre Dame : Notre Dame University Press, 1989.
- WOOD, David. *The Deconstruction of Time*. Atlantic Highlands : Humanities Press International, 1989.

Glossaire

advaita « non deux ». La non-dualité, le non-dualisme. Pensée philosophique selon laquelle la réalité est ultimement non-duelle. Le contraire de *dvaita* ou dualisme.

advaita-siddhānta « ultime aboutissement ou conclusion prouvée du non-dualisme ». Terme qui désigne la philosophie des *āgamas* – les saintes écritures équivalent aux *vedas* selon certaines écoles du *shivisme*, du *vishnouisme* et du *śākta* – qui gravite autour de l'ultime vérité non-dualiste : Dieu, l'âme, et le monde ne sont pas totalement séparés. Souvent maladroitement rendu en français par « théisme moniste » pour le distinguer de l'*advaita vedānta* de Śankara selon lequel il n'existe pas de Dieu « personnel ».

advaita vedānta « ultime aboutissement, ou conclusion védique du non-dualisme ». L'un des noms de la philosophie de Śankara connue également sous le nom de *māyāvādadvaita*, car *māyā* s'y conçoit comme pure illusion. Ce terme sert à distinguer cette école des autres écoles *vedantiques* (il y en a cinq principales). Voir *vedānta*.

āgama « Ce qui est descendu (provient d'en haut) » Nom qu'on donne à certaines saintes écritures qui appartiennent à l'une ou l'autre école du *shivisme*, du *vishnouisme* et du *śākta*, et qui font, avec les *vedas*, les *śrutis* de ces écoles. Les plus anciens

āgamas connus sont *shivaites* et furent écrits au cours du premier millénaire avant notre ère. Les *āgamas vishnouites* et *śāktas* sont tardifs. Tandis que les *vedas* décrivent des principes philosophiques « généraux », les *āgamas* sont considérés comme « spécifiques », car ils détaillent avec précision les rites et les principes du *yoga* qui mènent à la délivrance. Ces textes font autorité pour les *shivaites* en matière de rites et pour tout ce qui se rapporte au temple : dévotion, architecture et sculpture. Voir *āgamas shivaites* et *śaiva siddhānta*.

āgamas shivaites *āgama* signifie en sanskrit « ce qui est descendu » ou « ce qui a été reçu » – c'est-à-dire la connaissance divinement révélée. Les vingt-huit *āgamas shivaites* sont les saintes écritures qui font autorité dans toutes les écoles du *shivisme*. Ils consistent en enseignements, et surtout en instructions fort détaillées, se rapportant aux quatre voies spirituelles du *shivisme*, ou quatre *mārgas* : *charyā*, *kriya*, *yoga* et *jñāna*. Ils sont la source et font autorité en tout ce qui concerne le temple, les rites et les dévotions. Ils déterminent notamment l'architecture du temple dans ses menus détails, les principes, les divers stages et l'aboutissement du *yoga*, ainsi que les connaissances tantriques du *kuṇḍalinī-yoga*. Voir *Tirumantiram* et *tantra*.

āgama tamoul autre nom et terme d'estime et d'affection pour l'œuvre de

Tirumular, le *Tirumantiram*. Il est « tamoul » car il est écrit en cette langue, et il est « *āgama* » parce que son contenu résume les enseignements essentiels des *āgamas shivaïtes*. On doit noter cependant que le *Tirumantiram* contient et résume également les enseignements des *vedas*. Voir *āgama* et *Tirumantiram*.

Agni dieu du feu, ou essence de cet élément ; le feu que l'on invoque durant les cérémonies *védiques-agamiques* du feu nommées *yajña*.

ahankāra « le faiseur de moi ». 1. le sens de l'ego, le sentiment du moi, l'ipséité. 2. l'égoïsme qui fait que chaque être se pense comme une entité personnelle et indépendante.

ahimsa la non-violence dans l'action, la parole et la pensée. Dans son sens le plus étendu : amour embrassant toute la création.

ajñā-chakra « roue du commandement ». Le centre subtil situé dans la région du front, entre les sourcils, correspondant au "troisième œil"; le centre médullaire situé en vis-à-vis de cet espace frontal.

ākaśa « invisible ». L'éther, ou firmament intérieur. Vaste conception comprenant l'idée du « cinquième élément » physique, les cinq étant : la terre, l'air, le feu, l'eau, et l'éther. L'*ākaśa* se perçoit en tant que fluide subtil qui emplit l'univers. Plus profondément encore, *ākaśa* nomme les régions super-conscientes de

l'esprit. C'est par la pénétration psychique de l'*ākaśa* que sont recueillies les grandes connaissances cosmiques, telles que celles qui dévoilent tout le cercle du temps, d'où la possibilité de voir le passé, le présent et l'avenir.

anāhata-chakra le chakra du cœur, ou quatrième centre psychique. Voir *chakra*.

ānanda « félicité ». La joie pure qui provient de l'expérience spirituelle, et surtout des états d'esprit élevés et divin. Sert aussi à décrire l'omniprésence divine, par exemple dans l'expression *sat-cit-ānanda*. Voir *sat-cit-ānanda*.

āṇava Provient du mot « *anu* » qui signifie extrêmement petit. Le sens du moi, ou celui d'être séparé de Dieu. L'ignorance. *Āṇava* est le sens de notre petitesse et de notre individualité, et l'une des trois impuretés ou *malas*, les deux autres étant *karma* et *māyā*. *Āṇava* est la cause de l'illusion que nous sommes séparés de Dieu. Il est le dernier des *malas*, ou impuretés, à être brisé dans la poursuite de la réalisation du soi. Voir *malas, karma et māyā*.

anbu « amour ». Ce terme désigne très souvent Śiva.

anugraha-śakti « pouvoir de dévoilement, grâce révélée » - Plutôt que par une épiphanie de sa propre personne, la divinité (notamment Śiva) accorde ce pouvoir d'illumination, grâce à laquelle l'âme est libérée des trois

entraves (*āṇava*, *karma* et *māyā*) et atteint la libération (*mokṣa*). C'est habituellement lorsque *āṇava*, la coquille de finitude qui entoure l'âme incarnée, arrive à maturité et cède, que le *guru* peut communiquer *anugraha-śakti* à son disciple.

Appar « Père ». Nom affectif donné à saint Tirunāvukkarāṣar qui vécut au VII^{ème} siècle, un des personnages principaux du *shivaïsme* tamoul. Né *jainiste*, il se convertit au *shivaïsme*, et ramena vers Śiva un grand nombre de *shivaites* qui avaient embrassé le *jainisme*. Il représente surtout l'esprit du service rendu au temple, qualité qu'il avait perfectionnée. Il prêchait avec ferveur partout en pays tamoul et louait Śiva par des chants magnifiques qu'il avait composés lui-même et qui font aujourd'hui partie des saintes écritures, les *Tēvāram*. Il vivait en même temps que le jeune saint Sambandar qui fut le premier à l'appeler « *Appar* ».

āraṇyakas « livres de la forêt ». On nomme ainsi la troisième section de chacun des quatre vedas, qui contient les cérémonies du feu et explique leur sens mystique et leur utilité.

ardhanārīśvara « Seigneur androgyne ». Représentation de Śiva où sa moitié droite est masculine, tandis que la gauche est féminine, image qui symbolise les deux courants d'énergie psychique, *iḍa* et *piṅgala* qui s'unissent. Śiva en forme de Dieu androgyne en qui tous les opposés se réconcilient.

āsana « position » ou « posture ». L'une ou l'autre des diverses postures prises au cours du *yoga*. Le *padmāsana*, position du lotus avec les jambes croisées, est le plus connu des *āsanas*. Mais bien d'autres positions équilibrent les énergies du corps et de l'esprit, au profit de la santé et de la sérénité.

āśrama l'une des quatre étapes de la vie humaine, chacune comportant son propre *dharma* selon les enseignements védiques. On est étudiant, maître de maison, conseiller aîné, puis ermite.

āśrama-dharma le *dharma* (voie de la rectitude) qui décrit les dispositions naturelles du corps, de l'esprit et des émotions, ainsi que les devoirs à accomplir et les compétences à acquérir pendant chacune des quatre étapes de la vie.

aṣṭāṅga-yoga le *yoga* en huit « branches » que le ṛṣi Patanjali codifia vers l'an 200 avant notre ère.

atharva-veda « sagesse d'Atharva ». Atharva est censé être l'auteur de ce quatrième *veda* (le plus récent), lequel se compose de 720 cantiques recueillis en vingt « livres ». Chacun de ces cantiques est propre à ce *veda*, aucun d'entre eux n'ayant été emprunté au *Ṛg-veda*, contrairement aux deux autres *vedas*. Il est désormais absent des rituels, bien que ces cantiques soient magnifiques et que, riche en invocations et formules magiques, il soit appelé « *veda* de la prière ». Cependant, il a toujours une grande importance, car, par ses profonds

passages philosophiques qui nous rappellent les *āgamas*, il sert de pont entre les formules et cantiques des *vedas* antérieurs et les *Upaniṣads*.

ātman « souffle ». Ame dans ses deux aspects : 1. corps lumineux qui est l'âme individuelle, et 2. âme dont l'essence est divine. L'âme se distingue de la personnalité ou de l'individualité externe avec lesquelles l'être humain non illuminé s'identifie.

AUM Syllabe mystique de l'hindouisme contenant, selon les *Upaniṣads*, l'existence entière : le passé, le présent, l'avenir, ainsi que le Soi de toute chose, *Paramātman*. **AUM** est le son originel et le germe de tout autre son, la vibration première non différenciée qui donne vie à toute autre manifestation. S'écrit aussi *OM*, et se prononce : ah-ou-'mm...

avatāra Dieu prétend prendre la chair humaine. A distinguer de l'incarnation propre au christianisme où Dieu prend vraiment chair humaine.

bhakti la dévotion, la pratique ou le chemin spirituel qui consiste à exprimer à Dieu son amour et sa soumission.

bindu la cellule germinative ; symbole de la condition séminale. C'est le point situé à l'extrémité supérieure de la syllabe *AUM*, où il symbolise le quatrième état ouvert par la vibration sonore (*nādam*) qui prolonge le chant de cette syllabe.

Bouddha « celui qui est éveillé ». Nom donné à Siddhārtha Gautama (v. 580 et

v. 460), prince des *sakya* (tribu *hindoue-shivaïte* qui vivait en Inde, près du Népal). Il devint moine et renonça au monde. Après son éveil, il prêcha certaines doctrines dont on se servit, quelques générations plus tard, pour fonder une nouvelle religion : le *bouddhisme*. Dans certains courants *bouddhistes*, Bouddha peut aussi bien nommer des êtres célestes autres que Gautama.

bouddhisme religion basée sur les enseignements de Siddhārtha Gautama, dit le Bouddha. Elle nie l'existence d'une âme individuelle et se tait sur Dieu. Elle enseigne plutôt que l'homme doit chercher, d'une part, à se perfectionner en évitant l'avidité, la haine, et l'illusion, et d'autre part, l'illumination par la réalisation des quatre vérités, en suivant le noble chemin aux huit branches. Les quatre vérités sont : 1. la douleur fait partie intégrante de toute vie, 2. l'origine de la douleur est dans le désir, 3. la douleur s'anéantit lorsque le désir est supprimé, 4. la voie à suivre est par conséquent de supprimer progressivement le désir par la méditation et la moralité qu'implique le noble chemin. Les huit branches de ce dernier sont : 1. foi pure, 2. volonté pure, 3. langage pur, 4. action pure, 5. moyens d'existence purs, 6. application pure, 7. mémoire pure, et 8. méditation pure. Le bouddhisme émigra au-delà de l'Inde, son pays d'origine, et compte à présent environ trois cents millions de fidèles.

brahmachārya la continence non seulement par les actions, mais en paroles et en pensées, et en tout ce qui est indigne de l'âme. Ainsi s'appelle la première étape (*āśrama*) de la vie humaine. Voir *āśrama-dharma*.

Brahman (masculin) l'aspect créateur du divin. *Brahman* du genre masculin se prononce *Brahmā*, tandis que *Brahman* du genre neutre se prononce *Brahma* pour distinguer les deux à l'oral.

Brahman (neutre) Dieu impersonnel ou le Dieu en soi. L'un des noms, employé dans les *vedas*, pour désigner le Dieu suprême, l'absolu transcendant, l'énergie omniprésente et l'âme primordiale.

brāhmaṇa l'une des trois parties de la section des rites de chaque *veda*, qui s'intéresse surtout aux détails des rites du feu et à certains devoirs et règles de conduite. Voir *āraṇyaka*, *saṃhitā*, *upaniṣad* et *veda*.

chakra « roue ». Lieu où se concentrent l'énergie et la conscience, situé à l'intérieur du corps humain. Les « roues » principales sont au nombre de sept et se trouvent dans le corps physique, le long de la colonne vertébrale, du bas jusqu'au sommet du crâne. Chaque *chakra* correspond aux divers centres nerveux, plexus et ganglions, ainsi qu'aux glandes. Notons qu'il y a correspondance, et non identité entre les *chakras* et les centres nerveux.

charyā service désintéressé, vécu selon l'éthique. Dans le *śaiva siddhānta*, le premier des quatre *mārgas* ou chemins successifs marquant le développement spirituel de l'homme. Les trois autres *mārgas* sont : *kriya*, *yoga* et *jñāna*. Chaque *mārga* comporte ses disciplines particulières destinées à mener vers certains buts spirituels. Pendant l'étape *charyā*, le dévot se perfectionne dans le service désintéressé. Il peut se rendre utile au temple, le nettoyer, y apporter des fleurs et d'autres produits nécessaires. C'est aussi la période où l'on perfectionne progressivement sa moralité et sa bonne conduite. Voir *jñāna*, *kriya*, *mārgas*, *śaiva-siddhānta* et *yoga*.

Chidambaram « foyer de la conscience ou connaissance pure ». Nom d'un temple dédié à Śiva-Naṭarāja en Inde du Sud, très ancien et hautement vénéré. Voir *Naṭarāja*.

cit conscience ou connaissance pure. Dans le *śaiva siddhānta*, *cit* est l'Esprit divin de Śiva. Ne pas confondre avec *citta*, qui signifie esprit subconscient.

darśana « voir quelque chose de bon augure ». Voir quelque chose de divin, sur le plan physique : image divine, temple, lieu saint..., ou « spirituel » : la vision mystique du divin. Peut signifier aussi un point de vue ou une position philosophique.

dhāraṇa concentration. La sixième des huit « branches » de l'*aṣṭāṅga-yoga*. Elle consiste à fixer son esprit sur

quelque objet, le plus souvent pour l'étudier, sans se laisser distraire.

dharma loi divine, loi de l'existence, justice, justesse. S'accorde avec la nature essentielle de ce qui agit. Chemin de la rectitude. Réalisation d'une nature et d'une destinée inhérentes. Suivre ou accomplir le *dharma*, c'est agir en accord avec la loi divine.

dhyāna méditation. La septième des huit branches de l'*aṣṭāṅga-yoga*.

dvaita « dualisme ». Toute philosophie qui professe la présence de deux principes ultimes et irréductibles au cœur de l'existence. Les philosophies *dvaitas* considèrent, par exemple, que Dieu et l'homme sont totalement séparés l'un de l'autre pour l'éternité.

garbhagrha littéralement « utérus » d'où provient la vie. Ce mot désigne, le sanctuaire (*sanctum sanctorum* en latin), centre mystique et lieu le plus sacré du temple hindou. C'est la niche, l'alcôve où se trouve l'image divine la plus importante du temple. Le canal principal par où passe la puissance divine pour inonder, de manière ésotérique, le temple.

grhastha maître ou maîtresse de maison, personne vivant en famille, ou personne qui n'est ni moine ni vouée à la vie monastique. Nom de la deuxième des quatre étapes de la vie, qui suit *brahmachārya* (la période d'apprentissage), où l'on se marie,

fonde une famille, s'établit dans une carrière. Voir *āśrama-dharma*.

guṇa « qualité ». La traduction du mot « *guṇa* » semble difficile à cause de l'ambiguïté de ce terme. Ce mot est souvent traduit par qualité, mais dans le système du *sāṅkhya*, cette traduction est maladroite, car si la qualité dans la philosophie scolastique est accident et non substance, dans le *sāṅkhya*, le *guṇa* n'est pas un accident ; l'ensemble des trois *guṇas* forme la substance qui est *prakṛti*. En revanche, dans les systèmes du *nyāya* et du *vaiśeṣika*, *guṇa* doit bien se traduire comme qualité.

guru « celui qui chasse les ténèbres » et « celui qui montre le chemin. » On désigne ainsi l'enseignant quelque matière et à quelque niveau qu'il enseigne. Mais le plus souvent le *guru* est le maître en matière spirituelle.

hindou mot d'origine perse qui servait à désigner le peuple, la culture et la religion de la vallée de l'Indus.

hindouisme s'appelle aussi *sanatāna-dharma* ou voie éternelle. L'hindouisme comprend toute une gamme de philosophies religieuses allant du pluralisme jusqu'au monisme absolu. Il comprend trois religions principales : le *shivisme*, le *vishnouisme* et le *śākta*.

icchā-śakti la puissance du désir. L'une des trois principales *śakti* ou énergies dont Śiva se sert pour administrer ses lois du *dharma*, les deux autres étant : *kriya-śakti*, la puissance de l'action, et

jñāna-śakti, la puissance de la sagesse. Ces trois forment le symbole du trident, ou *trīśūla*, que tient Śiva. Voir *śakti*.

īḍa courant d'énergie subtile physique et émotionnelle circulant à l'intérieur du corps de l'homme. C'est le courant féminin qui se termine du côté gauche du corps. Son mouvement est descendant. Voir *nāḍi* et *piṅgala*.

Indra dans les *vedas*, le dieu de la pluie et du tonnerre ; le chef des vivants célestes.

jainisme Ancienne religion de l'Inde qui se base sur les enseignements de Māhāvīra (grand héros) qui vivait vers 500 avant notre ère. Les *āgamas jainas* soulignent la sainteté de toute forme de vie et établissent des lignes de conduite strictes quant au régime végétarien, à l'*ahimsa*, à l'ascétisme et au renoncement. Le but ultime du *jainisme* est d'atteindre la plus haute perfection humaine : se délivrer de toute douleur et du cycle des naissances.

jīva âme individuelle, ou être vivant, ou incarné.

jīvan-mukta l'âme qui s'est libérée du cycle des naissances successives (*samsāra*) tandis qu'elle est encore incarnée. Elle a réalisé le Soi, et a fini par résoudre tout *karma* qui aurait pu entraîner une nouvelle naissance.

jñāna dans de nombreuses littératures concernant l'hindouisme, *jñāna* désigne une « connaissance théorique de la Réalité ». Dans le *śaiva siddhānta* il ne

comporte pas du tout ce sens, mais au contraire, désigne la plus haute sagesse : l'état qui résulte de l'expérience vécue, de la réalisation de la non-dualité entre l'homme et le divin. Seule cette expérience donne la connaissance transcendante qui fait de l'individu un *jñāni* (possédant *jñāna*). Dans le *śaiva siddhānta*, le quatrième et dernier des quatre chemins (*mārga*) successifs de la pratique et du développement spirituels : *charyā*, *kriya*, *yoga* et *jñāna*.

jñāna-śakti puissance de la sagesse. L'une des trois principales *śaktis* ou énergies par lesquelles Śiva administre les lois divines du dharma. Les deux autres sont : *icchā-śakti* (puissance du désir) et *kriya-śakti* (puissance de l'action). Ce sont ces *śaktis* que représentent les trois pointes du trident de Śiva, son *trīśūla*. Voir *śakti*.

kaḍavuḷ désigne Dieu en général et signifie « Celui qui est à la fois immanent et transcendant ».

kāma amour, désir, plaisir des sens. L'un des quatre objectifs légitimes de la vie, qui sont : 1. *artha*, richesse, 2. *dharma*, vertu, 3. *kāma*, amour, et 4. *mokṣa*, libération. Désigne aussi le dieu de l'amour et du désir.

kāraṇa-śarīra le corps causal. C'est l'enveloppe spirituelle de la joie (*ānandamaya-kośa*), dans laquelle se tient la conscience individuelle durant le sommeil profond, tandis que l'intellect, l'esprit et les sens se sont résorbés à l'état de non-manifestation, de pure

virtualité. On peut en prendre conscience lorsqu'on est totalement absorbé dans l'objet de sa méditation ou qu'on s'éveille d'un sommeil profond et réparateur. L'homme, le *jīva*, à l'état de sommeil profond, se retire en son corps causal, qui est le réceptacle de toutes ses virtualités.

karma action, acte. Le principe de la cause et de l'effet, ou action et réaction. Désigne aussi l'ensemble des actions faites au cours de toutes nos vies, présentes et antérieures, et de leurs conséquences déjà subies ou à venir.

karma-yoga la voie du travail désintéressé où l'aspirant offre toute son activité au divin, ainsi que les fruits qu'il pense récolter.

kriya action. La pratique des dévotions, à la fois rites et adoration sincère. Outre les rites et les dévotions, le *kriya* comprend aussi le chant de dévotion et l'étude des saintes écritures. Grâce au *kriya*, on arrive à connaître et comprendre le divin de plus en plus intimement. Deuxième des quatre chemins successifs (*mārga*) du développement spirituel : *charyā*, *kriya*, *yoga* et *jñāna*.

kriya-śakti puissance de l'action. L'une des trois principales *śaktis* ou énergies dont Śiva se sert pour administrer ses lois du dharma, les deux autres étant : *icchā-śakti*, la puissance du désir, et *jñāna-śakti*, la puissance de la sagesse.

kuṇḍalinī énergie cosmique et primordiale qui, chez chaque individu, dort tout d'abord enroulée à la base de la colonne vertébrale. Puis, grâce à la pratique du *yoga*, elle s'éveille, remonte le *nāḍī suṣumna* et stimule chacun des *chakras*, l'un après l'autre, jusqu'à ce qu'enfin elle arrive au *sahasrāra*, le sommet du crâne, où elle provoque l'ultime illumination.

liṅga marque ou symbole de Śiva. Image non anthropomorphe représentant Śiva, et consistant en un pilier de forme elliptique ou cylindrique arrondi au sommet et encastré dans un piédestal circulaire ou *yonī*. Souvent, le *liṅga* est une pierre à son état naturel.

mahā-vākya grande phrase, formule ou aphorisme provenant de quelques saintes écritures, qui résume un enseignement profond. Les *mahā-vākyas* les plus connus sont : 1. *Prajñānam Brahma* (la conscience pure est Brahman) du *Taittirīya-upaniṣad* ; 2. *Aham Brahmasmi* (je suis Brahman) du *Bṛhadarānyaka-upaniṣad* ; 3. *Tat tvam asi* (tu es Cela) du *Chāndogya-upaniṣad* et 4. *Ayam ātma Brahma* (l'âme est Brahman) du *Mundaka-upaniṣad*.

mala les trois impuretés, ou liens qui limitent l'âme : *āṇava*, *karma* et *māyā*.

Māṇikkavāḍagar nom propre signifiant « celui dont les expressions ressemblent à des rubis ». Poète et l'un des personnages les plus influents de la renaissance *shivāite* du premier millénaire. D'abord premier ministre du roi, il abandonne tout pour adopter une

vie de renoncement. Il écrit ses expériences: espoirs, échecs, désespoirs, et enfin arrivée au but du *yogin*. Ses poèmes et chansons forment l'une des grandes œuvres du shivaïsme tamoul : le *Tiruvāçagam* qui fait partie des *Tirumuṛai*.

maṇipūra-chakra *maṇipūra* signifie « la cité des joyaux ». Ce *chakra* est situé au-dessus du nombril, dans le plexus solaire, vers la pointe du sternum. *Maṇipūra* est la zone de transmission de la conscience de l'énergie physique et de la température ; il gouverne la volonté.

mantra formule vocale sacrée ayant un pouvoir mystique. Il peut s'agir d'un texte, d'un chant, d'un verset, d'un mot, ou d'une seule syllabe. La pratique qui consiste à répéter un *mantra* à intervalles réguliers se nomme *japa*, et sert à invoquer le divin, méditer, calmer l'esprit, équilibrer le corps subtil, ou atteindre d'autres objectifs précis.

mārga chemin spirituel. L'*hindouïsme* en général parle de trois *mārgas* : *jñāna* (la voie de la sagesse), *bhakti* (la voie de la dévotion), *karma* (la voie des bonnes œuvres). Le *śaiva siddhānta* parle de quatre *mārgas* dans l'ordre ascendant : *charyā*, *kriya*, *yoga* et *jñāna*.

māyā terme ambigu dont la traduction dépend des traditions où il est employé. Par exemple, selon l'école d'*advaita* de Śankara, le *māyā* est une pure illusion alors que chez Tirumular, il est bien réel mais pas autant que le divin. Selon l'école de *śaiva siddhānta*, qui s'appuie

sur les enseignements de Tirumular, il est le principe de la matière, ce qui subit la transformation. Il est bien réel lorsqu'on l'éprouve, mais il est réalité relative et non pas absolue. Et il n'est pas pure illusion ou irréel, comme dans la philosophie *advaita-vedānta* de Śankara.

mokṣa libération. Délivrance du cycle de *samsāra*, ou des naissances successives. Synonyme de *mukti*.

mūlādhāra-chakra *chakra* situé à la base de la colonne vertébrale gouvernant la mémoire, le temps et l'espace. Le premier des sept centres nerveux subtils de l'homme, ou centres de puissance et de conscience, qui se situent le long de la colonne vertébrale, de la base jusqu'au sommet du crâne.

mūrti image. Image du divin sculptée, taillée ou peinte.

nādam son, vibration. Le son mystique de l'éternel. Son primordial, ou vibration première, source de toute la création. Désigne également les sons mystiques entendus dans la méditation profonde. Chez Tirumular, également l'aspect masculin du divin transcendant.

nāḍi « canal » ou nerf psychique. Les *nāḍis* sont des fibres qui forment le système nerveux du corps subtil de l'homme, et qui relient les *chakras* les uns aux autres. Les trois *nāḍis* principaux sont : *iḍa*, *piṅgala* et *suṣumna*.

namaśivāya adoration de Śiva. *Mantra* suprême du *shivaïsme* qui se nomme aussi *pañchākṣara* ou cinq syllabes. Chacune des cinq syllabes a sa propre signification. Ainsi, « na » représente la grâce voilée de Śiva, « ma » est le monde, « śi » est Śiva, « vā » est sa grâce révélatrice et « ya », l'âme individuelle. Toute la pensée et tout le mysticisme du *shivaïsme* sont résumés en ces cinq syllabes. *Namaśivāya* est une force mystique dont seul l'initié devrait se servir.

Naṭarāja le roi de la danse. Śiva en tant que danseur cosmique. Sa danse de *tāṇḍava* représente ses cinq puissances en action : création, préservation, dissolution, grâce « obscuratrice », grâce révélatrice. L'un de ses pieds, qui représente la grâce « obscuratrice », est posé sur le démon qu'il maîtrise, celui-ci étant le symbole de l'ignorance et de la bassesse. L'autre pied, qui est levé, représente sa grâce révélatrice. L'une de ses mains levée en geste de bénédiction représente la préservation, une autre montre le pied qui représente la grâce révélatrice, la troisième bat le tambour de la création, et la quatrième tient le feu de la dissolution. Voir la représentation en annexe.

neti... neti... ni... ni... 1. formule philosophique niant tous les attributs pouvant être conférés à l'Absolu, Brahman, et rappelant la *via negationis* de la théologie chrétienne ; 2. méthode d'élimination exhaustive préconisée dans la logique du *jñāna-yoga* ; 3. expérience du *samādhi* qui, à l'encontre

des autres expériences, ne peut être décrite. Le sage dit « *neti... neti...* », car aucune expression ne peut traduire le sentiment de joie, de complétude et de paix qu'il expérimente dans cet état.

nirguṇa sans attribut ; se dit de la méditation où le monde physique et mental est aboli.

nirguṇa-Brahman le Dieu en soi et sans attribut. Souvent traduit en Occident comme Dieu impersonnel.

nirvikalpa-samādhi absorption non qualifiée, sans support. Egalement connu sous le nom d'*asamprajāta-samādhi*. L'absorption non qualifiée est le stade ultime du *yoga*. Elle est dite non qualifiée, parce que l'*ātman* ne médite plus sur un objet, mais sur lui-même. C'est un état sans contenu sensoriel ni structure intellectuelle. Puisque l'*ātman* médite sur lui-même, il n'a plus de relations avec le monde extérieur. A ce moment-là, le *yogin* est un délivré-vivant, *jīvan-mukta*, et n'accumule donc plus de *karma*.

niyama observances. Dans le sens le plus large, il s'agit du rapport de soi-même à soi-même. Patanjali, l'auteur de *yoga-sūtras*, parle de cinq *niyamas*, tandis que Tirumular en énumère dix.

Pārvati nom propre, l'un des noms de *śakti*. Śiva en forme féminine. Dans la mythologie, Pārvati est l'épouse de Śiva, mais en réalité, elle est la puissance créatrice de Śiva dont elle est inséparable.

pāśa corde, lien. Dans le *śaiva siddhānta*, *pāśa* désigne les liens qu'éprouve l'âme : *āṇava*, *karma* et *māyā*. Il est cependant utile à l'âme, l'aidant à cheminer spirituellement vers la libération.

paśu vache. Dans le *śaiva siddhānta*, *paśu* est l'âme, la « vache » qui est attachée par la « corde » de *pāśa*.

Paśupati seigneur des vivants. Nom très ancien de Śiva conçu comme le berger des âmes et le protecteur de toute vie. Cette représentation de Śiva est la plus ancienne que nous connaissons. Elle figure sur le célèbre sceau *Paśupati* de la civilisation de l'Indus, qui serait vieux de 3500 ans.

Pati seigneur, maître. Dans le *śaiva-siddhānta*, *Pati* désigne Śiva, surtout dans la triade qui se résume en trois mots – *Pati*, *paśu*, *pāśa* – littéralement, le maître, la vache et la corde, et d'une manière ésotérique : Dieu, l'âme et le monde qui attache l'âme.

piṅgala nom d'un *nāḍi* où passe un courant d'énergie subtile. C'est le courant montant qui aboutit au côté droit du corps (tandis que le courant descendant aboutit au côté gauche). Ce courant, de nature masculine, dégage une énergie intellectuelle.

prāṇa souffle vital. Énergie vitale qui emplit tout l'univers, toute l'existence.

prāṇāyāma maîtriser la force vitale. La science de la maîtrise du *prāṇa*, force ou énergie vitale, par la discipline du

souffle. Techniques où l'on maîtrise le souffle, généralement en contrôlant la durée de l'inspiration, de la rétention et de l'expiration. Pratique qui prépare l'esprit à la méditation profonde et aide au développement des capacités psychiques. Quatrième « branche » de l'*aṣṭāṅga-yoga*.

prārabdha-karman Le *karma* qui est en train de se manifester dans les expériences actuelles de l'individu. Les *karmas* forgés dans des vies antérieures qui ont elles-mêmes forgé la naissance actuelle et ses circonstances. Contraire des *karmas* initiés antérieurement, mais qui n'ont pas encore commencé à se manifester.

pratyāhāra retrait des sens du monde extérieur. Cinquième « branche » de l'*aṣṭāṅga-yoga*. Pratique qui consiste à consciemment diriger sa conscience personnelle en retirant les sens, les émotions, les sentiments et les pensées. Ainsi dégagée des sens « extérieurs », la conscience est libre de méditer et de devenir consciente de la transcendance.

purāṇa écrits mythologiques illustrant des enseignements éthiques et cosmologiques ; ils expliquent le divin, l'homme et le monde.

puruṣa « personne, esprit conscient ». 1. Le principe psychique universel ; s'oppose à *prakṛti* dans le système dualiste du *sāṅkhya*. Esprit et matière, respectivement, mais aussi principes mâle et femelle, *puruṣa* est la pure conscience non-manifestée, par opposition à *prakṛti*, matière et nature,

l'énergie de la manifestation à travers laquelle les univers se déploient. 2. Le véritable moi. 3. La conscience suprême, substrat de toutes les opérations de la substance, *prakṛti*. *Puruṣa* est alors synonyme d'Être suprême, d'âme suprême ou universelle. Par extension, notamment dans les *vedas*, *puruṣa* se réfère à *Brahman* en tant qu'Homme cosmique, « possédant mille têtes, mille yeux, mille jambes, incluant la Terre dans son corps, se diffusant dans toutes les directions, à l'intérieur de l'animé comme de l'inanimé », dit aussi le *Ṛg-veda* 10. 90.

Ṛg-veda un des quatre *vedas*. Ce texte, appelé aussi *Ṛg-veda-saṃhitā* constitue le premier et le plus ancien des quatre *vedas* : *Ṛg-veda-saṃhitā*, *Sāma-veda-saṃhitā*, *Yajur-veda-saṃhitā* et *Atharva-veda-saṃhitā*. Il est le monument littéraire le plus ancien de l'Inde. Ses stances sont groupées en dix *maṇḍala* (littéralement cercles, mais dans ce contexte-ci, sections) qui consistent surtout en éloges faits aux vivants célestes afin d'invoquer leur protection. La philosophie essentielle du *Ṛg-veda* est non duelle, le Dieu suprême y étant décrit comme l'origine de toute chose. Un fameux adage de *Ṛg-veda* (1.164.46) dit : « *ekam Sat vipra bahu vadanti* » : « la vérité (ou l'Être suprême) n'est qu'Un(e), mais les sages l'appellent sous plusieurs noms ».

ṛṣi sage, poète des temps védiques, mais existant aussi de nos jours.

Visionnaire capable de voir au-delà du présent.

ṛta l'ordre naturel des choses. *Dharma* cosmique. L'ordre inhérent au monde physique. L'ensemble des lois gouvernant tout ce qui existe, toute vie, et toute activité depuis les mouvements des particules subatomiques jusqu'aux immenses parcours galactiques.

Rudra l'un des noms de Śiva en son aspect de destructeur, c'est-à-dire Celui qui, à l'heure propice, réabsorbe sa création. L'aspect effrayant de Śiva.

Sadāśiva éternellement joyeux et prospère. L'un des noms de Śiva en tant qu'âme primordiale au corps lumineux et parfait, d'une beauté indescriptible, infiniment puissant et souverain.

sādhana efficace, qui mène droit au but. Discipline, ou ensemble de disciplines spirituelles, telles que le *yoga*, le *tapas* et le *niṣkāmakarma* (service désintéressé). L'objectif du *sādhana* est de sublimer la nature instinctive-intellectuelle et de permettre l'épanouissement progressif de la nature vers la transcendance.

saguṇa avec des attributs

saguṇa-Brahman Brahman tel que nous le percevons avec les qualités : omniprésence, omniscience, amour, etc. Contraire de *nirguṇa-Brahman*, *Brahman* en soi, qui n'a pas de qualité. Souvent traduit en Occident par Dieu personnel.

sahasrāra mille pétales. Septième *chakra* qui se situe dans le crâne. Il se compose de 1008 pétales qui représentent le nombre de puissances divines disponibles dans l'état de conscience lorsque ce *chakra* est éveillé et fonctionne pleinement.

śaiva siddhānta ultimes conclusions du *shivaiśme*. La plus étendue et influente des écoles *shivaites* contemporaines. Elle domine surtout en pays tamoul. *Śaiva siddhānta* est un terme des *āgamas shivaites* expliqués à de nombreuses reprises par Tirumular dans son *Tirumantiram*. La philosophie du *śaiva siddhānta* est à la fois théiste et non duelle (*advaita*), percevant Śiva en tout ce qui est, transcendant tout.

śakti puissance, énergie. Force active de Śiva, populairement représentée sous forme féminine, en déesse – Pārvati, par exemple. Dans le *shivaiśme*, énergie divine de Śiva, inséparable de lui.

śākta religion que pratiquent les dévots de *śakti* en tant qu'Être suprême. L'une des trois religions principales de l'*hindouisme*, qui se compose, à son tour, de nombreuses écoles aux théologies diverses.

samādhi état non différencié. État d'absorption où la conscience individuelle se fond dans le sujet sur lequel elle se concentrait. La huitième « branche » de l'*aṣṭāṅga-yoga*.

Sāma-veda troisième des quatre *vedas*. Manuel de liturgie et de chants religieux, la plupart dérivés du *R̥g-veda*,

chantés mélodieusement sur un rythme particulier.

saṃhitā une des trois parties de la section des rites des *vedas*, recueil de *mantras* et d'hymnes aux vivants célestes védiques.

saṃnyāsin celui qui a renoncé au monde pour parvenir à la quatrième étape de la vie.

samsāra le cycle des naissances successives tout comme l'aspect particulier de l'ensemble des vies qu'a éprouvées une âme.

samskāra impression. 1. Impression, ou marque plus ou moins permanente que l'expérience fait dans l'esprit. Impression, ou marque, faite dans l'esprit à un moment donné au cours de nos vies. Impression profondément marquante, provenant d'une ou plusieurs expériences intenses qui façonnent la personnalité. 2. Sacrement, ou purification rituelle. L'un des nombreux sacrements que l'hindou peut recevoir aux grands tournants de sa vie, tels que la première nourriture et le mariage. Nom d'une cérémonie dont le but est de ramener quelque chose, ou quelqu'un, à son état pur et originel.

sanatāna-dharma perfection éternelle, chemin éternel. Le plus ancien nom de ce que nous appelons aujourd'hui l'*hindouisme*.

saṅgam communauté. Assemblée de personnes renommées qui partagent un même dévouement, une même cause,

un même travail. Ce terme désigne aussi la période comprise entre 200 avant notre ère et 200 de notre ère.

Śankara nom propre, philosophe du VIII^{ème} siècle, qui Il a profondément marqué l'*hindouisme*, surtout en promouvant la philosophie de l'*advaita-vedānta*. Il fut le principal acteur rejetant la philosophie *bouddhiste* hors des frontières indiennes, favorisant un retour à l'*hindouisme* sur sa terre natale. Son commentaire des *Upaniṣads*, appelé *Brahma-sūtra-bhaṣya*, est très connu. Pour le distinguer de ses successeurs également appelés Śankara, on le désigne par Adi Śankara (le premier). La signification de Śankara est « ce qui amène la prospérité, de bon augure, bénéfique ».

sanmārga chemin de vertu, parcours du sage.

Sarasvatī nom propre, énergie (*śakti*) de Brahmā, mythologiquement décrite comme son épouse et désignée, dans les légendes indiennes, comme la déesse de la sagesse. Ce nom provient de la racine « couler » et signifie mobilité de tout. Sarasvatī, symbole de la sagesse, représentant un fleuve invisible et souterrain, désigne la possibilité de surmonter la mort. Les dévots prient cette déesse de leur accorder culture, beauté et connaissance.

sat l'Être pur, ou l'existence pure. Fondement de la vérité.

sat-cit-ānanda Existence-Conscience-Félicité absolues, la triple caractéristique de la Réalité absolue, *Brahman*; terme traduisant la nature du *nirguṇa-Brahman*, (*Brahman* sans attribut), adopté par la *śruti* et considéré comme concept essentiel dans la philosophie *advaita*.

savikalpa-samādhi l'état d'absorption imparfaite où le *yogin* conserve encore un soupçon de sentiment de sa propre individualité. Aussi appelé *samprajāta-samādhi*.

siddha homme parfaitement accompli. Voyant-prophète (*ṛṣi*), *yogin* accompli et parfait, possédant les *siddhis* ou pouvoirs paranormaux.

siddhānta ultimes aboutissements, ultimes conclusions. Désigne la compréhension ultime atteinte, ou pouvant l'être. Spécifiquement, sert à décrire la philosophie basée sur les *āgamas*, telles que le *śaiva-siddhānta* et le *siddha-siddhānta* eux-mêmes basés sur les *āgamas shivaites* affirmant généralement que Dieu est à la fois immanent et transcendant, et que l'âme s'avère ultimement identique à Dieu. Signification semblable à celle de *vedānta* qui signifie « conclusions ultimes des *vedas* », bien que les deux, *siddhānta* et *vedānta*, soient souvent mal compris comme aux antipodes l'un de l'autre. En fait le *siddhānta* des *āgamas shivaites* comprend le *Vedānta*. Et *siddhānta* et *vedānta*, comme l'enseignent les anciennes écritures, ne font ultimement qu'un.

siddhi 1. accomplissement, succès; 2. pouvoir supranormal acquis par la pratique du *yoga* et d'une ascèse (*tapas*), ou s'éveillant spontanément quand on atteint la maturité spirituelle. Bien qu'ils se manifestent spontanément et selon les besoins et capacités de l'individu, ils sont des entraves sur la voie, car ils renforcent subtilement l'autosatisfaction et l'égoïsme. Il est conseillé de ne pas les cultiver, voire de les abandonner, pour aller plus avant.

Śiva nom propre. 1. Etre suprême, le Dieu qui est la totalité et est présent en tout et en tous; simultanément créateur et création, immanent et transcendant. En tant que personne divine, il est le destructeur, mais aussi le protecteur et le créateur. Tous les aspects diversifiés du divin se retrouvent en Lui, l'Un, la synthèse des trois perfections : *Parameśvara* (âme primordiale), *Parāśakti* (conscience pure) et *Paraśiva* (réalité absolue). Tout ce qui existe n'est autre que lui-même, l'Unique et sans second. 2. le 3^{ème} dieu de la « trinité » hindoue (*Trimūrti*), dans le cadre de laquelle il représente l'aspect destructeur du divin; il désigne fréquemment l'Absolu, ce qui subsiste après la destruction et avant la nouvelle création. La signification de Śiva est « celui qui est de bon augure ».

shivaisme religion que pratiquent les adorateurs ou fidèles de Śiva, qu'ils vénèrent comme le Dieu suprême. Le *shivaisme* est l'une des trois religions principales de l'hindouisme et la plus

ancienne. Il se divise à son tour en un certain nombre d'écoles aux théologies distinctes. La voie *shivaiite* se compose de quatre étapes spirituelles successives, ou chemins à suivre, pratiques à accomplir, les *mārgas* : *charyā*, *kriya*, *yoga* et *jñāna*.

śivajñāna sagesse *shivaiite*. Connaissance profonde qui advient lorsque l'adepte éprouve à intervalles réguliers l'une ou l'autre des deux espèces de *samādhi*.

śivāyanama Forme alternative du *mantra namaśivāya*. Voir *namaśivāya*.

smṛti ce dont on se souvient. 1. la mémoire; 2. la tradition canonique, d'origine humaine; distincte de *śruti*, la révélation divine, mais venant tout de suite après elle en matière d'autorité; toutes les injonctions communes au *śruti* et au *smṛti* sont incontournables.

śruti ce qui est entendu. Ensemble des saintes écritures fondamentales hindoues, les *vedas* et les *āgamas*, révélés par Dieu dans la contemplation des *ṛṣis* et des *yogins* qui communiquèrent ensuite oralement ces connaissances pour éclairer l'humanité. A un certain moment de l'histoire, on entreprit d'écrire ces enseignements.

summā tranquillité. Dans son sens contemplatif, désigne l'état d'esprit intériorisé où le *yogin* est parvenu à calmer les courants nerveux physiques et « astraux ».

Sundaranata nom propre, nom originel de Tirumular.

Sundarar nom propre. Sages tamoul du IX^{ème} siècle qui contribua fortement à la renaissance *shivaiite*. Il est surtout célèbre pour les exquises chansons *Tēvāram* qu'il composa, qui se distinguent par leur candeur et la façon dont il s'adresse à Śiva, ne craignant nullement de lui demander de venir à son aide dans les détails très ordinaires de sa vie personnelle, prières que Śiva, selon les anecdotes que ces mêmes chansons racontent, prit au sérieux et exauça.

suṣumna l'un des trois *nāḍis*, courant nerveux qui s'éveille lorsque les deux autres *nāḍis*, *iḍa* et *piṅgala* sont équilibrés.

sūtra littéralement « fil ». Aphorismes qui résument une pensée philosophique.

tāṇḍava danse frénétique de Śiva, symbolisant la destruction de l'univers.

tantra 1. catégorie d'œuvres enseignant des formules magiques et mystiques ; 2. doctrine mystique, tout autant que méthode de discipline spirituelle, basée sur le principe de la puissance de la conscience (*śakti* de Brahman) ; *śakti* est aussi l'illusion créatrice (*māyā*), tout en restant simultanément la Réalité suprême. Par cette méthode, l'aspirant parvient à éveiller en lui l'énergie spirituelle latente en son *kuṇḍalinī*. Une telle méthode doit s'allier à une haute

moralité et n'être pratiquée que sous la surveillance d'un maître expert.

tapas 1. chaleur ; 2. le principe essentiel de l'énergie de la conscience ; 3. toute forme d'activité énergétique où la conscience agit avec force sur elle-même ou sur son objet ; ascèse, pratiques spirituelles ardentes.

tat-puruṣa cette âme-là. L'un des cinq noms de Śiva très significatifs dans les *vedas*.

Tat-tvam-asi « Cela, toi tu l'es ». Formule du *Chāndogya-upaniṣad* ; un *mahāvākya* par lequel le vedanta affirme la non-dualité entre le *jīva* et le *Brahman*.

tattvas la réalité ontologique. « Les 36 *tattvas*, ou catégories d'être ». La notion de *tattva* désigne, selon le cas, 1. le principe premier, authentique ; 2. un élément ou substance primordiale ; 3. la nature réelle de l'âme humaine ou du monde matériel ; 4. l'Esprit suprême universel qui pénètre tout, la Réalité absolue.

tirodhāna-śakti grâce « obscuratrice ». L'une de cinq puissances de Śiva.

tiru préfixe tamoul, signifiant saint ou sacré. Marque de respect ou révérence envers un livre saint, un lieu sacré ou un personnage révééré.

Tirumantiram mantras sacrés. Composé vers 600 ans de notre ère, il est le plus ancien des 12 canons essentiels du *śaiva siddhānta*, les *Tirumurai*. Œuvre de Tirumular, il

résume tous les enseignements essentiels des *āgamas shivaïtes*. On l'estime surtout comme l'œuvre par excellence au confluent des deux grands fleuves philosophiques de l'Inde : le *siddhānta* et le *vedānta*. Le *Tirumantiram* contient de nombreux enseignements ésotériques sur le *kuṇḍalinī-yoga* et sur la démarche de l'âme tendant vers son illumination.

Tirumular sage et *yogin* qui, d'après une légende, descendit de l'Himalaya, s'installa dans le pays tamoul et composa les quelques 3000 cantiques qui forment le *Tirumantiram*, traditionnellement le dixième des douze *Tirumurai*, quoique chronologiquement le premier. Dans cette œuvre, ce sage recueille tous les enseignements essentiels du *shivaïsme* et les présente sous une forme brève et précise, puisant à la fois dans les *āgamas shivaïtes*, dans les *vedas* et dans sa propre expérience mystique.

Tirumurai livres saints. Recueil en douze « livres » comprenant les écrits de divers sages *shivaïtes*. Les sept premiers livres forment les *Tēvāram* : les trois premiers consistent en cantiques de Sambandar ; les quatrième, cinquième et sixième en ceux d'Appar (les deux vivaient au VII^{ème} siècle) ; le septième contient les cantiques de Sundarar (IX^{ème} siècle). Le huitième réunit les deux œuvres de Māṇikkavāḇagar (IX^{ème} siècle) : le *Tiruvāḇagam* et le *Tirukōvair*. Le neuvième comprend deux sections, le *Tiruvisaippa* et le *Tiruppālāṇḍu*, et contient les œuvres de

neuf saints. Le *Tirumantiram* de Tirumular (VI^{ème} siècle) est le dixième livre. Le onzième est un recueil des œuvres de dix autres sages. Enfin, le douzième est le *Periyapurāṇam* de Cekkīlār (XI^{ème} siècle).

trīśūla le trident de Śiva qui symbolise ses trois *śaktis*, ou puissances : *icchā* (désir), *kriya* (action) et *jñāna* (sagesse).

upaniṣad demeurer auprès de quelqu'un avec dévotion. Les *Upaniṣads* sont contenus dans la quatrième et dernière section des *vedas*, saintes écritures révélées à certains *ṛṣis* qui élucident la nature ultime du divin, de l'âme et du monde.

vānaprasatha vie dans la forêt. Troisième des étapes (*āśrama*) de la vie humaine. Période qui commence vers l'âge de cinquante ans. L'individu passe une grande partie de son temps à accomplir des *sādhanas*, et, s'appuyant sur son expérience, conseille les plus jeunes et la communauté en général.

varṇāśrama-dharma ordre (*dharma*) social résultant des devoirs et responsabilités dont est chargé l'individu en tant que citoyen, membre d'une famille, homme professionnel.

veda savoir. Nom générique des plus anciens textes de l'Inde, considérés comme *śruti*, révélations reçues et transcrites par les *ṛṣis*. A l'origine, les *vedas* se transmettaient oralement, et ce n'est que tardivement qu'on les a écrits. Chaque *veda* renferme quatre

sections : *saṃhitās*, *brāhmaṇas*, *āranyakas* et *Upaniṣads*.

vedānta le couronnement, la fin (*anta*) des *vedas* : les *Upaniṣads* ; sagesse ultime, ou conclusions ultimes des *vedas*. Nom donné à la philosophie qui se dégage des *Upaniṣads*, partie des *vedas* qui se fonde sur la connaissance ultime et vécue. Une des six écoles classiques de la philosophie indienne, *darśanas*. Nom populaire du système philosophique *uttara-mimāmsa*, signifiant « la dernière investigation des *vedas* » puisqu'il a pour thème central les enseignements philosophiques des *Upaniṣads*. Ces enseignements concernent la nature et la relation des trois principes : a. *Brahman* le principe ultime, b. *jīvātman*, l'âme individuelle et c. le monde ; également la relation entre *Paramātman*, l'âme universelle et *jīvātman*, l'âme individuelle.

Viṣṇu de la racine « *viṣ* », établir, pénétrer : « l'omnipénétrant, l'omniprésent ». Pour les *vishnouites*, il est la Divinité suprême, la Réalité absolue, « *Celui qui pénètre en tout atome de l'univers, pour qui il n'est ni entraves ni limites* », dit le *R̥g-veda*. Selon une croyance *vishnouite*, à certaines époques historiques éminemment critiques, Viṣṇu prétend s'incarner (*avatāra*), afin de reprendre les rênes des consciences humaines. Pour l'*advaita-vedānta*, Viṣṇu est la deuxième des trois manifestations irréelles (*trimūrti*) de *Brahman* : l'aspect conservateur du divin. Pour les *shivaites*, Viṣṇu est l'un des trois

aspects principaux de Śiva : *Brahmā*, le créateur, Viṣṇu, le conservateur et Rudra, le destructeur.

vishnouisme l'une des trois religions majeures de l'*hindouisme*, religion des adorateurs de Viṣṇu en tant que Dieu suprême. Les adhérents de certains courants du vishnouisme adorent des *avatāras* de Viṣṇu, les plus populaires étant Kṛṣṇa et Rama. Les grandes épopées indiennes *Mahābhārata* et *Rāmāyana* sont d'importantes saintes écritures du *vishnouisme*.

yajña cérémonie du feu ; sacrifice rituel.

yajur-veda sagesse du sacrifice. Le deuxième des quatre *vedas*, qui contient, en poésie et en prose, les cantiques et les formules des rites.

yama interdictions, mais dans le sens le plus large, il s'agit du rapport de soi aux autres. La première des huit « branches » d'*aṣṭāṅga-yoga*.

yantra diagramme mystique, associant figure géométrique et lettres-syllabes mystiques, qui reproduit les champs énergétiques générés par un mantra lorsqu'on le chante, ou qui engendre ces mêmes champs énergétiques si on médite sur lui. Il est souvent gravé sur une feuille d'or, d'argent, ou de cuivre et l'objectif est de faire converger les énergies spirituelles. On installe généralement un *yantra* en même temps et à chaque fois qu'on dispose l'image du divin dans un temple. L'un des *yantras* les plus célèbres est celui qu'on nomme *śri-chakra*, qui sert à

invoquer *śakti*, l'énergie divine. Voir le diagramme en annexe.

yoga vient de la racine *yuj* qui veut dire joindre. 1. union spirituelle. *Yoga* est l'union de la volonté humaine à la volonté divine, un équilibre de l'âme qui permet de regarder la vie sous tous ses aspects avec équanimité. Le but principal du yoga est d'enseigner les moyens par lesquels l'âme humaine peut s'unir à l'Esprit suprême, et ainsi obtenir la libération ultime. 2. Par *yoga* on désigne le système philosophique qui s'apparente au *sāṅkhya*, l'une des six écoles philosophiques indiennes classiques, *darśanas*, codifiée par Patanjali et la méthode proposée pour réaliser la Vérité d'après cette école. Dans le *śaiva siddhānta*, le *yoga* est le

troisième des quatre chemins ou étapes de l'épanouissement spirituel : *charyā*, *kriya*, *yoga* et *jñāna*. Ce troisième chemin culmine dans l'expérience de *samādhi*, ou libération de soi, et débouche dès ce moment dans le prochain chemin, celui de *jñāna*.

yogin celui qui pratique le *yoga*.

yonī « source, origine ; matrice, sexe féminin ». Dans le tantrisme, le *liṅga* est le symbole du phallus, et son socle est également appelé *yonī*. Si le *liṅga* représente le non-manifesté, l'Absolu en tant que donnée statique, par contre le *yonī* représente le dynamisme, l'énergie créatrice du divin, la matrice cosmique où toutes les formes qui constitueront l'univers sont élaborées et portées à la manifestation.

Annexe 1 : Convention de translittération – tamoul

Voyelles

m M , < c C v V l x X Xs

a ā i ī u ū e ē ai o ō au

Atyam (placé devant les lettres « p » et « j », il les rend sifflantes pour être respectivement prononcées comme f et z.)

/

f/z

Consonnes

f; q; r; Q; l; z; j; e; g; k; a; u; y; t; o; s; w; d;

k ñ c ñ ṭ ṇ t n p m y r l v ḷ ḷ R ṅ

Grantha (employé pour prononcer les mots empruntés aux langues étrangères)

[\] ` ~ =

j ṣ s h kṣ Sri

Annexe 2 : Convention de translitération – sanskrit

Voyelles

अ	आ	इ	ई	उ	ऊ	ऋ	ॠ	ए	ऐ	ओ	औ	अं	अँ	अः	लृ	लृ
a	ā	i	ī	u	ū	r̥	r̄	e	ai	o	au	an	aṁ	aḥ	l̥	l̄

Consonnes

क	ख	ग	घ	ङ
k	kh	g	gh	ṅ
च	छ	ज	झ	ञ
c	ch	j	jh	ñ
ट	ठ	ड	ढ	ण
ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ
त	थ	द	ध	न
t	th	d	dh	n
प	फ	ब	भ	म
p	ph	b	bh	m
य	र	ल	व	
y	r	l	v	
श	ष	स		
ś	ṣ	s		
ह	ळ			
h	ḷ			

Annexe 3 : L'image de Naṭarāja



Annexe 4 : L'image de li ga-yoni



Annexe 5 : L'image des sept chakras et des trois naḍis

Les sept chakras



SAHASRĀRA CHAKRA
(chakra couronne)



AJĀ CHAKRA
(chakra du troisième œil)



VIŚUDHA CHAKRA
(chakra de la gorge)



ANĀHATA CHAKRA
(chakra du cœur)



MAṆIPŪRA CHAKRA
(chakra du plexus solaire)

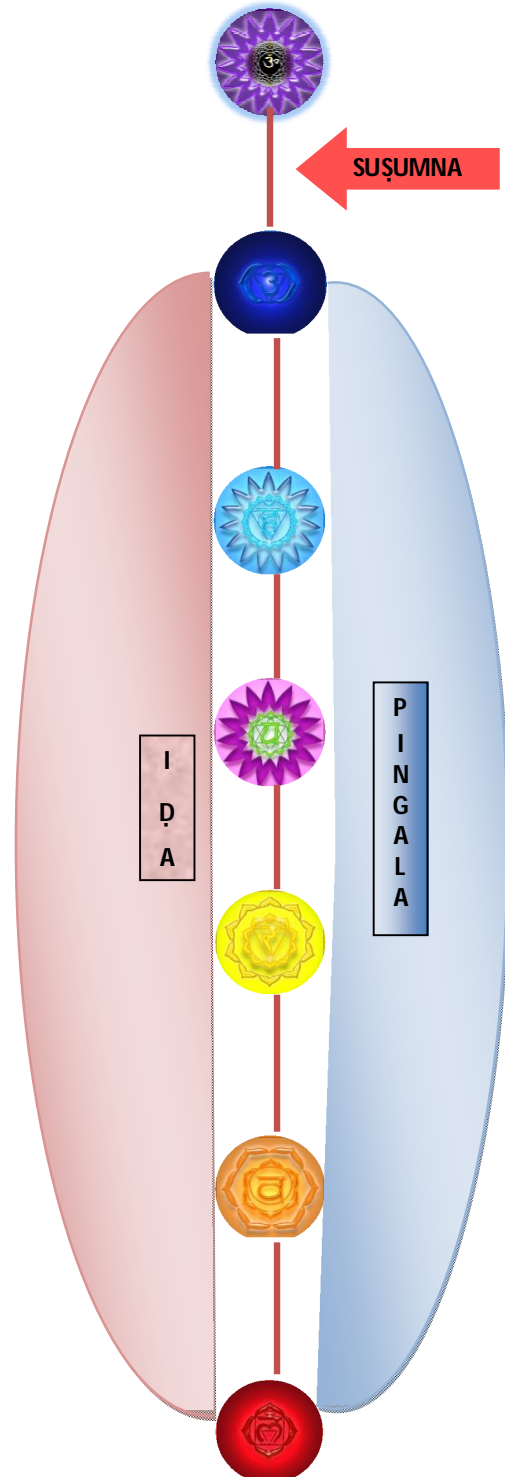


SWĀDHIṢṬHĀNA CHAKRA
(chakra sacré)



MŪLĀDHĀRA CHAKRA
(chakra du fond)

Les sept chakras et les trois naḍis



Index

- Abraham, 103, 104, 132, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159
- absence, 33, 34, 36, 38, 45, 46, 50, 51, 56, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 76, 78, 81, 83, 86, 88, 109, 137, 163, 173, 200, 236, 237, 250, 297, 315, 316, 319, 327, 331, 332, 335, 336, 337
- achdut hashwaah*, 339
- acintya bhedabheda*, 25
- advaita*, 19, 20, 24, 32, 135, 208, 209, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 239, 242, 244, 245, 246, 250, 262, 264, 278, 294, 298, 302, 303, 308, 311, 312, 313, 320, 326, 337, 347, 348, 367, 375, 379, 380, 384
- Agni*, 249, 368
- ahankāra*, 212, 228, 229, 243, 368
- ahimsa*, 19, 277, 286, 296, 297, 298, 299, 305, 306, 307, 353, 354, 368, 373
- altérité, 11, 69, 72, 73, 74, 76, 83, 87, 90, 91, 92, 94, 96, 98, 99, 105, 108, 111, 114, 127, 136, 153, 156, 159, 160, 161, 162, 170, 187, 192, 200, 205, 206, 246, 262, 298, 323, 336, 348
- Althusser, 146
- ā|vars*, 302
- amūrta-mūrti*, 253
- anathéisme, 272
- anubhava*, 27, 300, 348
- Anwesenheit*, 36
- Anzeichen*, 68
- āṇava-mala*, 223, 225, 226, 227, 229, 234
- āṇava*, 305, 313, 322, 368, 369, 374, 377
- apaueuseya*, 28
- apocalyptique, 118, 121, 122, 123, 125
- aporie, 112, 155, 156, 159, 166, 168, 174, 175, 181, 190, 192, 194, 201, 202, 203, 236
- apories, 31, 166, 168, 206
- āraṇyakas*, 23, 26
- archè*, 62
- archi-écriture.*, 56
- archi-factualité, 99
- archi-texte, 61
- Arendt, 198
- Aristote, 13, 49, 172, 242, 345
- arrupaḍai*, 21
- artha*, 233, 373
- arul*, 224, 231, 315
- aru-v-uru*, 321, 340
- āsana*, 286, 287, 288, 290, 369
- āstika*, 23, 24
- aṣṭāṅga-yoga*, 278
- Atharva-veda*, 26, 260, 378
- athéisme, 19, 149, 240, 241, 272, 325
- ātman*, 219, 260, 272, 291, 296, 370, 376
- Aufhebung, 79, 80, 81, 102, 201
- Augustin, 49, 163
- Ausdruck*, 68
- autrui, 4, 14, 18, 19, 33, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 93, 94, 95, 96, 108, 109, 113, 114, 115, 116, 135, 136, 157, 170, 200, 236, 237, 238, 246, 251, 262, 271, 273, 274, 275, 280, 290, 298, 300, 305, 317, 332
- avatāra*, 25, 215, 232, 253, 370, 384
- avidyā*, 218, 219, 220, 221
- Ayin*, 325, 326, 327, 339, 341, 342
- Azriel, 325, 339
- bedeuten*, 71
- Bedeutung*, 68, 69, 70
- Benjamin, 117, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 318
- Beysade, 65
- Bhāgavada-purāṇa*, 30
- Bhagavad-gītā*, 26, 27, 30, 261, 278
- Bhagavat*, 29
- bhakti*, 28, 221, 370, 375
- bhāsyā*, 27, 29, 210
- bindu*, 247, 251, 254, 258, 259, 262, 263, 329, 330, 370
- binôme, 34, 318, 337, 341, 348
- Blanchot, 204
- Bloch, 117, 121, 122, 125, 126, 127
- bouddhisme, 20, 30, 217, 219, 232, 267, 326, 370

Brahmā, 23, 24, 25, 30, 215, 217, 252, 306, 371, 380, 384
brahmacarya, 269, 286
 Brahman, 24, 380
brāhmanas, 23, 26
buddhi, 212, 228, 229, 287, 293, 294, 330
 Caputo, 92, 107, 110, 132, 133, 138, 140, 149, 163, 325, 328, 347
 Cardinal Newman, 29
çarvacas, 23
 Cekkilār, 20, 273, 383
 centre, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 51, 57, 70, 84, 86, 88, 226, 227, 268, 279, 280, 281, 282, 283, 288, 289, 291, 293, 294, 315, 331, 335, 368, 372
 Certeau, 177
 Chaitanya, 25, 29
chakras, 254, 268, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 310, 312, 371, 374, 375, 391
 christianisme, 11, 28, 30, 31, 118, 150, 151, 370
 cogito, 35, 65, 332, 334
coincidentia oppositorum, 338, 339, 340
 communauté, 17, 106, 118, 122, 183, 200, 203, 204, 205, 237, 262, 297, 349, 379, 383
 communauté sans communauté, 204
 communication, 47, 50, 54, 69, 71, 72, 147, 249, 282, 299, 342, 344
 compréhension, 11, 14, 15, 16, 24, 32, 48, 65, 101, 161, 163, 200, 208, 241, 244, 245, 248, 251, 254, 255, 256, 260, 267, 282, 298, 299, 314, 317, 326, 330, 342, 343, 352, 380
 conscience, 15, 16, 22, 35, 42, 49, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 90, 91, 94, 104, 110, 111, 121, 127, 130, 145, 148, 163, 166, 173, 195, 211, 220, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 234, 235, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 256, 266, 268, 269, 271, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 312, 315, 316, 317, 319, 328, 329, 332, 333, 334, 350, 355, 371, 373, 374, 375, 377, 379, 381, 382
 cosmopolitique, 18, 183, 184, 185, 188, 189
cuḍunarvu, 245
 culture, 12, 41, 47, 55, 57, 65, 79, 121, 147, 181, 186, 191, 205, 215, 241, 255, 359, 372, 380
darśanas, 23, 209, 384, 385
 décision, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 167, 169, 174, 175, 176, 188, 202, 212
 déconstruction, 18, 31, 33, 43, 44, 45, 46, 51, 76, 80, 87, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 128, 134, 147, 149, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 179, 181, 182, 192, 199, 299, 306, 308, 318, 319, 320, 324, 325, 335, 338, 352, 358
dedans, 39, 46, 50, 87, 111, 332
deha, 266, 267
dehors, 39, 135
 démocratie, 31, 116, 128, 141, 142, 161, 165, 166, 182, 189, 203, 204, 206
 démonique, 151
 Derrida, 1, 17, 18, 19, 22, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 237, 241, 243, 246, 265, 272, 307, 308, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324,

325, 326, 328, 330, 331, 332, 333,
 334, 335, 336, 338, 342, 344, 345,
 346, 347, 348, 350, 351, 353, 354,
 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362,
 363, 364, 365
 Descartes, 26, 34, 37, 134, 345, 360
 désir, 39, 272
 devoir absolu, 153, 154, 156
dhāraṇa, 286, 287, 294, 295, 371
dharma, 216, 233, 261, 267, 270, 341,
 369, 371, 372, 373, 374, 379, 383
dhyāna, 29, 286, 287, 294, 295, 372
 Dieu, 11, 24, 27, 28, 37, 43, 63, 90, 93,
 94, 95, 101, 117, 119, 122, 126, 128,
 131, 133, 135, 148, 151, 152, 153,
 154, 156, 157, 159, 160, 161, 162,
 163, 164, 181, 188, 200, 220, 224,
 225, 226, 231, 233, 252, 258, 271,
 272, 319, 320, 323, 324, 325, 327,
 328, 331, 333, 334, 337, 339, 340,
 341, 342, 344, 355, 361, 362, 363,
 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373,
 376, 377, 378, 380, 381, 384
différence, 31, 32, 67, 74, 77, 78, 79, 80,
 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 113, 163,
 176, 196, 308, 318, 319, 320, 321,
 323, 324, 325, 326, 328, 330, 331,
 334, 335, 336, 337, 347, 348, 349, 359
dilug, 329
Din, 320, 328, 331, 337
 discours, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
 54, 55, 61, 62, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
 83, 84, 88, 92, 93, 96, 101, 103, 105,
 108, 141, 142, 147, 148, 160, 162,
 176, 186, 188, 300, 318, 324, 328,
 332, 334, 339, 344, 345, 359
 divin, 14, 22, 23, 24, 27, 37, 93, 95, 101,
 151, 156, 160, 164, 219, 220, 221,
 232, 242, 249, 250, 253, 260, 264,
 265, 266, 269, 272, 274, 275, 285,
 297, 302, 321, 322, 323, 326, 329,
 332, 334, 337, 338, 339, 341, 342,
 368, 371, 373, 374, 375, 377, 381,
 383, 384, 385
 don, 2, 31, 106, 114, 136, 150, 151, 166,
 167, 179, 182, 193, 194, 195, 196,
 197, 205, 206, 231, 237, 238, 244,
 249, 265, 275, 282, 286, 347, 362
 droit, 18, 44, 55, 62, 65, 107, 116, 134,
 139, 141, 154, 169, 171, 172, 174,
 176, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
 189, 190, 283, 359, 377, 378
 dualisme, 104, 367, 372
dvaita, 25, 294, 367, 372
 écriture, 28, 33, 52, 53, 59, 61, 62, 80,
 82, 113, 248
 Ecriture Sainte, 26
 Edith Stein, 352
 ego empirique, 67
 ego transcendantal, 64, 67, 74, 75, 237
 égologie, 155
eidos, 35, 62
Ein-sof, 320, 322, 325, 326, 327, 328,
 329, 331, 333, 334, 336, 338, 339,
 340, 341, 342, 343, 347
ekāgratā, 259, 294, 295
 empirisme, 67, 101
epistémè, 38, 40
épistémè, 140
 épistémologie, 16, 24, 27, 43, 108, 239
 eschatologie, 18, 80, 97, 115, 118, 120,
 126, 131, 139, 142, 258, 259, 315
 essence, 35, 43, 63, 73, 81, 83, 85, 89,
 94, 99, 108, 109, 110, 135, 137, 145,
 146, 148, 151, 163, 188, 192, 220,
 231, 255, 263, 285, 290, 320, 324,
 327, 336, 337, 341, 342, 362, 368, 370
 éthique, 18, 27, 51, 90, 93, 94, 95, 96,
 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
 110, 113, 116, 135, 136, 149, 150,
 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161,
 166, 167, 168, 170, 171, 186, 187,
 188, 191, 204, 205, 256, 277, 354, 371
 être suprême, 24, 25, 28, 29, 135
 événement, 38, 61, 146, 156, 167, 169
 existence, 14, 15, 17, 34, 35, 38, 62, 64,
 83, 89, 90, 93, 98, 106, 108, 109, 110,
 119, 120, 137, 142, 148, 160, 164,
 209, 210, 211, 218, 220, 235, 238,
 241, 243, 244, 245, 247, 252, 254,
 256, 261, 263, 266, 268, 283, 287,
 296, 298, 300, 302, 315, 322, 324,
 336, 340, 342, 363, 370, 372, 377, 380

expérience, 15, 19, 22, 27, 28, 61, 62, 63, 64, 65, 74, 75, 97, 99, 101, 110, 112, 113, 114, 124, 126, 127, 130, 131, 133, 134, 137, 138, 150, 163, 168, 169, 170, 171, 174, 179, 181, 182, 191, 193, 197, 201, 203, 205, 208, 212, 215, 216, 219, 227, 231, 234, 235, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 264, 266, 267, 269, 274, 278, 284, 294, 296, 298, 300, 302, 303, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 326, 328, 332, 333, 334, 335, 340, 347, 348, 350, 351, 353, 354, 368, 373, 376, 379, 383, 385
 expérience mystique, 27, 303, 309, 312, 314, 316, 319, 321, 351, 353, 354
 expression, 15, 34, 38, 48, 55, 58, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 86, 87, 93, 94, 102, 120, 152, 162, 258, 272, 282, 298, 314, 315, 332, 368, 376
 foi, 19, 31, 40, 112, 117, 133, 139, 140, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 158, 160, 163, 164, 189, 238, 243, 251, 286, 313, 325, 339, 355, 370
 Foucault, 43, 47, 65
 Freud, 40, 82, 87, 335, 336
 Fukuyama, 141, 142
 Gandhi, 24, 277
garbhagrha, 259
Gemeinschaft, 122
grammatologie, 33, 35, 36, 37, 38, 47, 48, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 62, 65, 66, 78, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 112, 113, 358
 graphie, 62, 87
 Greisch, 36, 181
grhastha, 269, 372
guṇas, 211, 216, 220, 372
guru, 27, 28, 29, 209, 239, 251, 258, 260, 287, 301, 369, 372
 Habermas, 199, 319, 351
hantologie, 145
Hauptgespenst, 146
 Hegel, 37, 49, 55, 79, 80, 102, 103, 117, 118, 119, 120, 122, 142, 152, 336, 358, 363
 Heidegger, 18, 34, 35, 36, 40, 60, 79, 80, 89, 90, 92, 95, 98, 100, 104, 106, 108, 117, 118, 120, 155, 162, 180, 181, 236, 361, 363
 Hénaff, 195
 héritage, 11, 31, 60, 77, 125, 134, 145, 170, 176, 236
 herméneutique, 16, 17, 121, 174, 196, 239, 241, 244, 247, 298, 314, 352, 353, 354
 hindouisme, 11, 20, 23, 25, 27, 28, 30, 218, 232, 262, 270, 308, 370, 372, 373, 375, 379, 380, 381, 384
 historicisme, 123
 historicité, 74, 113, 114, 115, 146, 171, 235, 236, 247
 hospitalité, 17, 31, 116, 136, 154, 155, 161, 166, 167, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 204, 205, 206, 265, 270, 274, 275, 358, 359, 360, 365
 Husserl, 31, 33, 34, 36, 47, 49, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 89, 90, 92, 95, 98, 99, 100, 101, 144, 161, 162, 237, 362, 363
 hyperessentialité, 162, 163
 ici-maintenant, 128, 129
 identité, 11, 34, 35, 43, 44, 49, 50, 66, 72, 74, 77, 81, 94, 103, 135, 162, 179, 189, 191, 192, 193, 203, 204, 205, 222, 235, 238, 240, 241, 249, 251, 313, 317, 320, 322, 333, 334, 335, 337, 345, 348, 350, 371
 idéologie, 43, 103, 123, 139, 140, 146, 178, 240, 299, 300, 341, 354, 355
 indécidable, 45, 117, 147, 152, 153, 156, 157, 158, 174, 176, 346
 indéconstructible, 31, 114, 115, 132, 147, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 179, 181, 182, 196, 353, 354
 indication, 69, 70, 71, 72, 217
 infiniment-autre, 95
 intelligible, 41, 45, 51, 337, 345, 346
 intersubjectivité, 35, 66, 71, 73

ipséité, 11, 76, 94, 96, 135, 170, 205,
 229, 348, 368
iru-vinai-oppu, 231, 305
 Jameson, 126
 Jankélévitch, 198
 jeu, 39, 55, 77, 83, 84
jīvā, 221
jīva-kāruṇya, 274, 275, 366
jīvan-mukti, 214
jīvātman, 217, 219, 220, 221, 384
jñāna, 23, 221, 222, 224, 226, 228, 245,
 268, 287, 364, 367, 371, 373, 374,
 375, 376, 381, 383, 385
jñānendriyas, 213, 229
 Joyce, 103
 judaïsme, 101, 103, 104, 117, 121, 122,
 123, 124, 125, 129, 135, 151, 170,
 178, 353, 363, 365
 Jullien, 12
 justice, 31, 76, 95, 100, 114, 115, 117,
 123, 127, 131, 133, 134, 136, 137,
 147, 149, 163, 165, 166, 167, 169,
 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,
 177, 179, 180, 182, 184, 185, 186,
 196, 197, 206, 229, 233, 257, 261,
 270, 299, 341, 353, 354, 359, 372
 kabbale, 308, 318, 320, 321, 330, 339,
 343
 kabbalistes lurianiques, 326, 328, 336,
 337
kaḍavul, 339, 373
Kaḍuveḷi, 315
kāma, 233, 373
 Kant, 18, 148, 149, 183, 184, 185, 187,
 188, 189, 204
 Kapila, 27
kāraṇa-śarīra, 266, 373
karma, 212, 213, 218, 221, 222, 224,
 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232,
 247, 255, 263, 296, 322, 368, 369,
 373, 374, 375, 376, 377
karmendriyas, 213, 229
kāya, 265, 266, 267
 Kearney, 76, 91, 181, 272
kevala, 222, 223, 224, 230, 231, 292
khandana, 28
khōra, 345
 Kierkegaard, 152, 153, 156, 158, 159,
 160, 175
kośas, 267
kriya, 222, 226, 227, 228, 230, 367, 371,
 372, 373, 374, 375, 381, 383, 385
 Kṛṣṇa, 215
Kundgabe, 73
kuṇḍalinī, 242
 l'impossible, 14, 106, 117, 149, 160,
 161, 162, 163, 164, 168, 181, 182,
 193, 194, 197, 199, 202, 203, 205
 l'impossible Dieu, 161, 162, 163, 164
 Lacan, 43, 82
 langage, 15, 28, 39, 40, 42, 46, 47, 49,
 50, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 63, 66,
 67, 69, 71, 73, 74, 75, 79, 81, 83, 84,
 93, 96, 97, 99, 102, 103, 105, 108,
 113, 145, 191, 236, 239, 241, 242,
 243, 245, 246, 248, 250, 255, 269,
 309, 313, 315, 316, 317, 319, 322,
 324, 327, 329, 330, 331, 332, 333,
 334, 335, 336, 342, 343, 344, 370
lāśya, 249
 Lawlor, 36
 le Dire, 108
 Le Dit, 109
 Levinas, 18, 31, 37, 47, 76, 77, 85, 87,
 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106,
 107, 108, 109, 110, 113, 115, 126,
 135, 136, 153, 158, 160, 170, 187,
 188, 196, 242, 320, 357, 358, 359,
 360, 363
 Lévi-Strauss, 41, 42, 47, 55, 57, 84, 88
 libération, 2, 23, 27, 31, 121, 125, 178,
 211, 214, 221, 224, 225, 226, 230,
 231, 233, 234, 240, 241, 242, 243,
 244, 247, 256, 257, 259, 260, 267,
 268, 269, 273, 278, 290, 304, 305,
 306, 313, 314, 315, 323, 369, 373,
 375, 377, 385
liṅga, 208, 252, 253, 254, 256, 257, 262,
 263, 302, 374, 385, 390
liṅga-yoni, 208, 252
 Logocentrique, 37
 logocentrisme, 36, 37, 49, 50, 55, 63,
 320, 332

logos, 12, 37, 44, 48, 50, 63, 80, 92, 94, 96, 101, 102, 345
loi, 153, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 186, 187, 193, 194, 227, 350, 359, 372
Löwy, 121, 122, 123, 124, 125, 128
Lukács, 117, 121, 125, 128
Lumières, 118, 121, 124, 148, 183
Liotard, 86
Maddhva, 25
madhyamā, 330
madhyāmika, 20, 219
Mahābhārata, 30, 214, 215, 217, 232, 340, 384
mahābhūtas, 213, 229
mahāyāna, 267, 326
Māitre Eckhart, 272, 316
māla-pari-pākam, 231
malas, 222, 223, 224, 225, 228, 231, 235, 250, 323, 330, 338, 368
manana, 28, 29
manas, 212, 228, 229, 291, 293, 294
mantra, 255, 267, 268, 272, 273, 287, 295, 375, 381, 384
maṇḍala, 259
Marshall, 109
Marx, 46, 114, 115, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 166, 167, 170, 171, 173, 176, 177, 178, 179, 182, 360
marxisme, 121, 123, 131, 133, 134, 142, 167, 170, 178
māyā, 31
méditation, 27, 29, 67, 80, 230, 241, 271, 286, 290, 294, 295, 296, 370, 372, 374, 375, 376, 377
Merleau-Ponty, 22, 87
messianicité, 126, 127, 128, 143, 144, 180
messianique, 31, 93, 110, 114, 115, 117, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 144, 145, 146, 147, 163, 164, 166, 170, 171, 173, 177, 178, 179, 180, 182, 265, 354
messianisme, 31, 110, 117, 123, 130, 137, 147, 354
Messie, 93, 117, 118, 123, 127, 129, 131, 135, 136, 137, 139, 143, 144, 164, 173, 320, 365
métaphysique, 22, 37, 60, 66, 77, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 122, 188, 210
métaphysique de la présence, 33, 34, 46, 62, 84
mithuna, 260
mokṣa, 233, 241, 259, 306, 313, 369, 373, 375
mort, 14, 46, 51, 71, 77, 100, 106, 107, 122, 126, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 162, 166, 167, 177, 196, 200, 213, 225, 231, 246, 259, 263, 306, 322, 325, 336, 337, 358, 363, 380
muhūrta, 300
mystère, 15, 16, 17, 120, 148, 150, 157, 208, 245, 249, 254
mysticisme, 27, 148, 161, 308, 309, 310, 317, 318, 319, 320, 324, 326, 350, 352, 353, 354, 376
mythos, 15, 345
nādam, 247, 251, 254, 262, 263, 329, 330, 370, 375
nāḍis, 284, 285
Nālayira-divya-prabandam, 26
nāmam ara nirral, 309
na-ma-si-va-ya, 268
Nambiyandar, 20
nāstika, 23, 25, 27
Naṣarāja, 216, 249, 250, 371, 376
nididhyāsana, 28
Nietzsche, 40, 87, 103, 335
Nimbarka, 25
nirvāṇa, 241, 315
niyama, 286, 376
nun, 35, 62, 267
ontologie, 16, 18, 22, 36, 46, 78, 89, 92, 93, 100, 101, 104, 105, 108, 109, 113, 145, 235
opposition binaire, 19, 22, 41, 44, 77, 92, 236, 255, 318, 337, 341, 347, 352
orgiaque, 150, 151

ousia, 35, 36, 62
ousiologie, 36
 ouverture, 4, 11, 17, 18, 19, 31, 32, 33, 76, 93, 106, 110, 112, 114, 117, 129, 134, 136, 137, 138, 146, 147, 157, 160, 166, 173, 180, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 204, 205, 206, 208, 234, 237, 238, 240, 244, 248, 253, 280, 283, 289, 302, 306, 307, 309, 315, 317, 329, 344, 350, 351, 353, 354, 355
 paix, 11, 18, 27, 93, 97, 102, 117, 131, 134, 183, 184, 185, 187, 188, 362, 376
Pancharata-saṃhitās, 30
 paradoxe, 57, 59, 152, 200, 203, 310, 316, 317, 322, 327, 344, 346
Paramātman, 29, 221, 370, 384
parāparam, 321
 pardon, 31, 136, 161, 166, 167, 182, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 265, 359
 parole, 15, 35, 37, 38, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 87, 97, 101, 108, 149, 185, 188, 192, 229, 286, 316, 322, 329, 330, 334, 343, 358, 359, 361, 368
 parousie, 33, 37, 48, 80, 119, 163, 362
pāśa, 208, 217, 221, 224, 377
 Pascal, 35, 351, 365
paśu, 208, 217, 224, 238, 274, 329, 330, 338, 377
pāśupata, 25, 233, 234
 Patanjali, 228, 242, 286, 369, 376, 385
pati, 208, 217, 218, 221, 224
 Patočka, 150, 151
paueuseya, 28
Periya-puranam, 20
pharmakon, 45
 phénomène, 33, 35, 36, 39, 47, 64, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 79, 88, 89, 90, 98, 99, 140, 145, 177, 196, 225, 240, 279, 340, 343, 359
 phénoménologie, 33, 47, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 74, 89, 91, 92, 98, 99, 105, 135, 137, 161, 352, 353, 354, 359
 philosophie scolastique, 26, 211, 372
phonè, 37, 49, 67
 phonocentrisme, 37
pistis, 140
 Platon, 34, 38, 45, 46, 49, 50, 51, 55, 77, 96, 101, 140, 236, 324, 344, 345, 359
 platonisme, 150, 151
 politique, 18, 32, 43, 53, 60, 61, 116, 118, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 130, 136, 139, 140, 143, 145, 149, 159, 160, 165, 166, 167, 169, 171, 176, 185, 187, 188, 189, 191, 192, 195, 199, 203, 206, 215, 240, 277, 307, 347, 350, 351, 354, 357, 363
pracchana bauddha, 20, 219
prakṛti, 209, 210, 211, 212, 216, 220, 257, 260, 372, 377
prāṇa, 213, 284, 285, 287, 290, 291, 377
prāṇāyāma, 286, 290, 291, 292, 293, 294, 310, 377
pratyāhāra, 286, 293, 294, 377
 présence, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 107, 113, 120, 122, 127, 144, 163, 164, 170, 175, 176, 179, 194, 196, 223, 236, 253, 287, 301, 319, 320, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 332, 334, 335, 336, 337, 372
 présence à soi, 35, 37, 49, 56, 66, 71, 72, 73, 75, 88, 329, 331, 335, 336
présent vivant, 31, 33, 36, 46, 66, 67, 73, 90, 99, 114, 130, 179
 promesse, 112, 113, 114, 115, 121, 127, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 143, 144, 146, 147, 164, 170, 171, 173, 176, 180, 204, 205, 238
 prophétique, 93, 101, 102, 103, 104, 133, 170, 178, 353
psyché, 69
pūṛnam, 327
puruṣa, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 220, 226, 228, 229, 257, 260, 291, 377, 382
pūrva mimamsa, 23
pūrvapaksa, 28, 29
 raison, 19, 24, 26, 30, 41, 44, 51, 67, 81, 83, 93, 96, 101, 102, 111, 117, 119,

120, 130, 132, 133, 134, 139, 140,
 147, 148, 150, 151, 157, 164, 165,
 171, 180, 182, 183, 184, 198, 235,
 253, 256, 272, 276, 290, 306, 315,
 319, 323, 332, 347, 351, 352, 359
rajas, 211, 213, 220
 Ramanuja, 24, 25, 272
Rāmāyana, 253, 384
Rechtsquelle, 64
 religieux, 93, 100, 117, 126, 127, 130,
 133, 134, 139, 140, 142, 146, 147,
 148, 149, 151, 152, 157, 160, 163,
 177, 178, 215, 235, 240, 243, 249,
 301, 303, 304, 306, 314, 341, 350,
 351, 355, 379
 religion, 25, 134, 138, 139, 140, 147,
 150, 164, 165, 241, 243, 313, 314,
 347, 370
 représentation, 51, 56, 61, 68
reshinu, 323, 328
 responsabilité, 18, 93, 94, 98, 108, 110,
 113, 117, 126, 128, 135, 136, 145,
 150, 151, 152, 153, 156, 158, 159,
 161, 167, 169, 170, 177, 179, 187,
 188, 203, 206, 242, 355
 Ricœur, 177, 198, 199
 Rosenzweig, 117, 122
 Rousseau, 34, 44, 47, 53, 54, 55, 57, 58,
 365
 Rudra, 215, 216, 232, 340, 378, 384
R̥g-veda, 26, 215, 218, 369, 378, 379,
 384
ṛṣi, 28, 369, 378, 380
r̥ta, 216, 261, 341, 378
sādhanas, 286, 383
 Saint Jean Chrysostome, 102
 saintes écritures, 23, 24, 25, 26, 28, 29,
 208, 210, 221, 247, 248, 286, 367,
 369, 374, 381, 383, 384
śāiva siddhānta, 21
sakala, 222, 223, 224, 225, 228, 230,
 231, 251, 321
śakti, 25, 224, 226, 227, 228, 229, 254,
 256, 257, 258, 260, 261, 310, 329,
 338, 368, 372, 373, 374, 376, 379,
 380, 382, 385
śaktini-pātam, 231
samādhi, 286, 287, 294, 296, 312, 376,
 379, 380, 381, 385
Sāma-veda, 26, 378, 379
samsāra, 258, 259, 268, 373, 375, 379
samskāra, 212, 213, 379
saṃhitās, 23, 30, 384
saṅgama, 306
 Śankara, 20
sāṅkhya, 24, 27, 208, 209, 210, 211,
 212, 214, 216, 217, 220, 226, 228,
 229, 235, 257, 372, 377, 385
saṅyāsa, 269, 271, 272, 273
Sat-Cit-Ānanda, 220
sattva, 211, 212, 213, 220
satya, 15, 19, 270, 277, 286, 296, 297,
 299, 300, 305, 306, 307, 353, 354
 Saussure, 41, 47, 49, 50, 52, 53, 62, 81,
 82
 Scheler, 352
 Schelling, 35, 162
 Scholem, 123, 124, 129, 320, 327, 331,
 339, 344
 secret, 77, 92, 107, 111, 148, 149, 150,
 151, 152, 153, 154, 157, 159, 164, 167
sefirot, 322, 339, 340
 sensible, 41, 45, 51, 69, 86, 108, 140,
 166, 167, 288, 337, 345, 346
 Shakespeare, 178, 365
Shastras, 210
Shevirah, 321, 325, 332, 337, 340
shevirat ha-kelim, 340
shivaisme, 23, 25, 208, 209, 235, 253,
 302, 367, 369, 372, 375, 376, 379,
 381, 383
shivaisme du Cachemire, 25
siddhānta, 22, 25, 28, 29, 208, 209, 217,
 219, 224, 262, 367, 371, 373, 375,
 377, 379, 380, 382, 385
siddhas, 21, 266, 267, 268, 306, 309,
 314, 315, 316
 signe, 35, 38, 39, 41, 42, 46, 49, 50, 51,
 52, 53, 54, 57, 59, 62, 63, 68, 71, 72,
 74, 75, 78, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 113,
 146, 249, 259, 279, 359
 signifiant, 20, 38, 40, 41, 49, 50, 51, 53,
 58, 59, 61, 62, 63, 73, 78, 81, 82, 85,

117, 210, 234, 244, 312, 322, 334,
 374, 382, 384
 signifiant transcendental, 63
 signification, 17, 24, 37, 40, 41, 43, 48,
 49, 53, 62, 63, 67, 68, 69, 70, 71, 74,
 75, 76, 78, 79, 82, 83, 85, 86, 87, 162,
 210, 217, 311, 321, 329, 331, 334,
 335, 343, 345, 376, 380, 381
 signifié, 40, 41, 43, 51, 57, 59, 61, 62,
 63, 72, 73, 77, 78, 81, 82, 84, 311,
 332, 334
 Silesius, 162
 singularité, 72, 105, 114, 115, 136, 153,
 154, 155, 158, 159, 160, 170, 173,
 174, 176, 200, 204, 206, 347
 Śiva, 23, 25, 30, 209, 214, 215, 216, 217,
 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228,
 229, 230, 231, 232, 233, 238, 242,
 245, 249, 250, 252, 253, 254, 256,
 260, 267, 274, 277, 302, 340, 365,
 368, 369, 371, 372, 373, 374, 376,
 377, 378, 379, 381, 382, 383, 384
sivayogin, 20
smṛti, 27
 solidarité transnationale, 18, 183, 184,
 189
 spectre, 143, 144, 145, 146, 166, 167,
 170, 179, 284
śravaṇa, 28, 286
śruti, 24, 26, 28, 221, 380, 381, 383
 Starobinski, 53, 54, 58
 Steinbock, 352
sthūla-śarīra, 213, 266
stigmè, 35, 62
 structuralisme, 39, 51, 65, 85
śuddha, 222, 223, 224, 225, 226, 228,
 229, 230, 231, 329
śuddhādvaita, 25
sūkṣma-śarīra, 213, 214
summā, 316, 381
śūnya, 251, 310, 315, 326, 327
śūnya-sambhāṣṇai, 251, 310
 supplément, 33, 53, 55, 56, 57, 58, 59,
 87, 88
 supplément dangereux, 58, 59
suṣumna, 284, 285, 310, 312, 374, 375,
 382
sūtras, 27, 218, 286, 376
svarūpa-lakṣaṇa, 220, 321, 329
tanmatras, 213, 229
tantra, 260, 267, 367, 382
tāṇḍava, 249, 376, 382
tapas, 214, 216, 233, 234, 252, 287,
 378, 381, 382
tat tvam asi, 317
Tattva, 226
 Tayumanavar, 209
tehiru, 347
 téléologie, 115, 118, 180, 183, 256
 théologie, 26, 33, 36, 48, 84, 85, 118,
 121, 122, 160, 161, 162, 163, 164,
 308, 323, 324, 325, 326, 331, 358, 376
 théologie négative, 162, 308, 324
Thiruthondar-thiruvanthathi 36, 20
 Thomas d'Aquin, 26
Tikkum Olam, 322
Tillai-ambalam, 238
tīrthayātrā, 258, 259, 262, 305
Tiru-k-kural, 4, 271, 272, 274
Tirumantiram, 20, 25, 214, 254, 265,
 267, 309, 310, 313, 361, 364, 366,
 367, 368, 379, 382, 383
tiru-mēṇi, 251
 Tirumular, 1, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 31,
 32, 207, 208, 209, 210, 214, 217, 218,
 219, 221, 224, 226, 229, 230, 231,
 232, 235, 236, 237, 238, 240, 241,
 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249,
 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257,
 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268,
 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276,
 277, 278, 284, 286, 295, 297, 302,
 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319,
 320, 321, 322, 323, 326, 329, 330,
 333, 337, 338, 339, 341, 347, 348,
 350, 351, 353, 354, 355, 357, 361,
 364, 368, 375, 376, 379, 382, 383
Tirumurai, 25, 375, 382, 383
 totalisation, 46
 tout autre, 93, 105, 106, 117
trace, 31, 55, 61, 62, 74, 75, 76, 77, 79,
 80, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 95, 109,
 113, 118, 133, 158, 163, 164, 196,

225, 308, 313, 314, 318, 319, 320,
 321, 323, 325, 328, 332, 335, 336, 348
 tradition, 11, 13, 14, 15, 16, 26, 27, 28,
 30, 31, 37, 38, 43, 60, 62, 77, 80, 89,
 92, 96, 100, 104, 113, 115, 134, 135,
 139, 145, 155, 164, 170, 178, 194,
 206, 209, 217, 224, 232, 233, 234,
 241, 247, 248, 253, 258, 260, 262,
 266, 268, 269, 278, 300, 302, 313,
 324, 326, 353, 354, 381
 transcendance, 22, 31, 32, 33, 36, 66,
 69, 73, 95, 97, 99, 103, 106, 155, 180,
 208, 210, 214, 218, 219, 231, 232,
 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241,
 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249,
 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256,
 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263,
 264, 265, 269, 278, 287, 296, 297,
 298, 299, 301, 304, 305, 306, 307,
 309, 311, 312, 316, 317, 322, 323,
 339, 377, 378
 transcendance androgyne, 208
 Transcendant, 93
tri-kāya, 267
trimūrti, 29, 384
Tsimtsum, 320, 321, 323, 326, 327, 328,
 329, 331, 332, 333, 334, 336, 337,
 338, 339, 340, 343, 344
Unheimliche, 146
upaniṣad, 20, 220, 250, 260, 270, 273,
 300, 316, 371, 374, 382, 383
Urtatsache, 99
 utopie, 121, 122, 123, 124, 125, 126,
 127, 128, 131, 354, 363
uttara mimamsa, 23
uttarapaksa, 28, 29
vaikharī, 330
vaiśeṣika, 24, 372
 Vallabha, 25
 Vaṅṅalār, 274, 300
vānaprasatha, 269, 383
vāsana, 212, 213, 293
vāśudeva kuṭumbakam., 22
Veda, 26, 268
vedānta, 23, 24, 25, 26, 28, 31, 209,
 218, 219, 226, 228, 308, 367, 375,
 380, 383, 384
Verfall, 120
Verflechtung, 69
vérité, 147, 195, 227, 299, 303, 333
veṭṭaveli, 315, 326, 327
 visage, 18, 93, 94, 95, 108, 109, 135,
 136, 187, 188, 268, 289, 331
vishnouisme, 23, 24, 25, 29, 208, 209,
 302, 367, 372, 384
vishnouisme du Bengale, 25
vishnouites, 24, 26, 27, 30, 302, 367,
 384
viśistādvaita, 24, 25, 30
 Viṣṇu, 23, 25, 30, 253, 302, 384
 Vivekananda, 273
voix, 37, 38
Vollendung, 120
Vorrat, 88
Vorstellungrepräsentanz, 82
vouloir-dire, 53, 60, 68, 69, 70, 71, 72,
 74, 331
Yajur-veda, 26, 214, 216, 378
yama, 286, 299, 384
 yoga, 20, 22, 25, 31, 32, 228, 230, 236,
 237, 242, 247, 249, 264, 265, 267,
 268, 269, 277, 278, 284, 285, 286,
 287, 289, 290, 291, 294, 296, 306,
 312, 315, 316, 367, 369, 371, 372,
 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379,
 381, 383, 384, 385
yogin, 209, 217, 232, 249, 268, 288,
 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295,
 296, 312, 315, 317, 330, 375, 376,
 380, 381, 383, 385
 Zalman, 328, 329, 338, 341, 342, 343
Zeichen, 68