

Comme Dieu et comme Rien. Variations sur le nom de *khôra*

A «L'homme qui marche» d'Alberto Giacometti...

«Plus d'un, je vous demande pardon, il faut toujours être plus
qu'un pour parler, il y faut plusieurs voix...»
(Jacques Derrida, *Sauf le nom*)

Je serais brève, non pas parce que la question ne mérite pas d'argumentation déployée, mais parce qu'elle touche à un point névralgique de l'histoire de la philosophie: que faire de Dieu? En termes phénoménologiques, Dieu n'est pas plus un constitué de notre conscience, qu'un argument de réfutation. Je commencerai donc par vous vous demander pardon des soulever le voile d'un irréductible au cœur de tout ce qui aura été déconstruit et disséminé par Derrida lui-même: cette précaution toute derridienne n'est pas étrangère à ce qu'elle annonce, et ce qu'elle annonce n'est rien de moins qu'une méditation sur le nom, sauf le nom, à même le nom. On aimerait en savoir davantage. Pourquoi Jacques Derrida se sera-t-il aventuré dans l'apophase d'un discours dont la pointe ultime se nomme Dieu? Question improbable, si lointaine que Derrida lui-même consent à y séjourner, le temps d'un livre, *Sauf le nom*; plus encore que le temps d'un livre, le temps d'une trilogie: *Passions*, *Sauf le nom*, *Khôra*¹. Trois chapitres, trois temps, trois fictions que Derrida aura voulu d'un seul tenant, comme si le nom, l'indéconstructible, avait besoin de se frayer un passage crypté à l'intérieur de ces trois espaces distincts. Dans un *Prière d'insérer* que Derrida a pris soin de glisser à l'intérieur de chacun de ces trois essais, on peut lire:

À suivre les signes qu'en silence les personnages de telles fictions s'adressent l'un à l'autre, on peut entendre résonner la *question du nom*, là où elle hésite au bord de l'appel, de la demande ou de la promesse, avant ou après la réponse².

La question qui est au centre de ces trois espaces d'écriture est donc celle du nom. On peut éprouver un certain vertige quant à la possibilité même de déployer une pensée philosophique sur ce face à face incommensurable entre l'appel et la réponse, là où vient précisément se glisser un nom qui «dit aussitôt plus que le nom, l'autre du nom et l'autre tout court, dont il annonce justement l'irruption»³. L'altérité qui habite l'expérience du nom, l'habite en tant qu'elle désigne déjà, non plus le nom lui-même, mais l'autre – ce que dans une autre langue, que Derrida investit pleinement, Levinas appelle le tiers. Il y aurait toujours l'autre du nom dans le nom qui parle et qui se tient dans la loi éthique de l'altérité, celle que Levinas

* Archives Husserl-Paris/ENS-CNRS

¹ Derrida (1993abc).

² *Ivi*, p. 1.

³ Derrida (1993b), p. 15.

commentait dans *Totalité et infini* (1961), en citant l'*epekeina tês ousias* (le bien est au-delà de l'être) de Platon. Nous y voici. Derrida reprend le motif platonicien magistralement interprété par Levinas et le conduit jusqu'au bord de l'appel, là où la multiplicité des voix se transforme, en guise de réponse, en une immense polyphonie interrogative. Une voix peut-être, un peu plus puissante que les autres, clame dans ce désert de noms? Ce n'est pas exactement de clameur qu'il s'agit, mais d'un déploiement non dialectique, non métaphysique, non théologique, non ontologique, qu'aucune relève ne peut sauver. Derrida précise:

Cette voix se démultiplie en elle-même : elle dit une chose et son contraire, Dieu qui est sans être ou Dieu qui (est) au-delà de l'être⁴.

On reconnaît ici l'attachement, non seulement à Levinas, mais à la tradition platonicienne, à cette figure solaire de *khôra* dont on peut se demander si elle n'est pas entendue par Derrida comme métaphore du Bien au-delà de l'être. «Il y a *khôra* mais la *khôra* n'existe pas»⁵. Ce à quoi nous pourrions rétorquer: il y a Dieu mais Dieu n'existe pas. Pourtant, et le mot *khôra* et le mot Dieu présentent les caractéristiques du nom propre – *khôra* en tant que *khôra* et Dieu en tant que Dieu. Autrement dit, deux figures eschatologiques qui se jouent dans l'affection d'un nom par un autre nom. Il y a *khôra* pourrait signifier l'impensable d'*epekein tês ousias*. *khôra* n'existe pas, pourrait renvoyer à une donation dans le retrait qui ne peut se dire que dans la langue du nom, mais ce nom

n'est pas un *mot juste*. Il est promis à l'ineffaçable même si ce qu'il nomme *khôra* ne se réduit pas, surtout pas, à son nom⁶.

De quelle donation s'agit-il, de quel retrait? Dans le monde platonicien, l'idée de retrait désigne une forme d'espacement des *logoi* commençant là où le retrait s'annonce. Aucun homme ne peut soutenir l'éclat de la vision du soleil sans courir le risque d'être frappé de cécité. Socrate lui-même fait le récit dans la *République* du prisonnier philosophe contraint de faire face au soleil dans sa *khôra*, comme si la posture du philosophe était celle qui pouvait se tenir devant le Bien. Ce n'est donc pas la *khôra* en tant que telle que peut soutenir le regard du philosophe, mais la *khôra* en tant que ce qui se retire, à savoir l'image d'or de la *khôra* elle-même, la brillance de l'être qui ne peut se dire que dans la langue des *logoi*. Il y va de la signification même du don dans le retrait comme condition de la donation. Lors d'une discussion avec Jean-Luc Marion⁷, Jacques Derrida revenait sur cette question si complexe, précisant néanmoins qu'il se disait prêt à abandonner le mot «Don»:

Je voudrais simplement comprendre ce qu'est l'événement de don et l'événement en général. J'essaie dans *Donner le temps* et dans d'autres textes de rendre compte, d'interpréter la réappropriation anthropo-théologique de la signification du don comme la signification de l'événement sur le fond sans fond de ce que j'appelle *khôra*, le fond sans fond d'un 'il y a', d'un 'ça a lieu', du lieu de cet 'avoir lieu' qui précède et se trouve totalement indifférent à cette anthropo-théologisation, à cette histoire des religions et des révélations.⁸

Ce retour à la question du don n'est pas fortuit. Il permet à Derrida de préciser la place névralgique qu'occupe la *khôra*, à la fois structure non donatrice, lieu, désir et peut-être même

⁴ Derrida (1993a), p. 15.

⁵ Derrida (1993b), p. 32.

⁶ Ivi, p. 25.

⁷ Cette discussion eut lieu à la Villanova University, le 27 septembre 1997. Le modérateur était Richard Kearny. Elle a été publiée une première fois en américain in J. D. Caputo, M. J. Scanlon (1999). Elle a été reprise en annexe dans un ouvrage de J.-L. Marion (2012).

⁸ Derrida (2012), p. 203.

événement: «l'*Ereignis* comme événement et appropriation»⁹. Comme si l'ouverture originelle du sens de *khôra* n'était pas mondain, mais l'avoir lieu d'un non-lieu. Cela conduit à maintenir un espacement irréductible, un écart qui semble expulser le lieu de lui-même. Reste la parole qui dit cet événement, «dans et sur le langage»¹⁰. On peut se demander si Derrida ne cherche pas ici une pensée de la révélation qui excède toute phénoménalité et toute référence religieuse, car comment interpréter un lieu «où l'événement comme processus de réappropriation d'un impossible don devient possible»¹¹ sans solliciter la question du nom: Dieu? Nous sommes en pleine équivoque. Derrida l'admet. *Khôra* ne désigne ni ceci ni cela, c'est pourquoi elle peut donner lieu à un nom propre, parce que précisément elle ne possède rien en propre, pas même ce que Socrate désigne lorsqu'il parle du «soleil lui-même en lui-même dans sa *khôra*»¹². Ni *eidōs* ni image, *khôra* n'est pas, ou alors elle est cette apostrophe dont parle Derrida, ce nom qui ne nomme rien, juste l'événement qui reste, «qui en appelle à Dieu»¹³ et, le faisant, qui parle, qui s'achemine vers une autre apostrophe, en direction d'un autre nom. Là serait la passion du nom, ou son secret, ou l'avoir lieu du non-lieu du secret. Ce qui reste n'est même pas Dieu, pas même *khôra*. Disons le autrement: *khôra* donne son nom mais ne se donne pas elle-même. Faisant référence à une chose qui n'en est pas une, Derrida précise que dans le *Timée* de Platon *khôra*

[...] ne doit pas recevoir *pour elle*, elle ne doit donc pas *recevoir*, seulement se laisser prêter les propriétés (de ce) qu'elle reçoit¹⁴.

Remettons à nouveau le mot Dieu sur le métier, en reprenant encore une fois l'argument de Jacques Derrida sur la possibilité de penser ce nom dans la trace d'un effondrement sans fond de ce qui donne. Il faut à ce Dieu, sauf son nom, cet effondrement, pour que s'annonce le désir de Dieu ou le désir de donner, et que par conséquent le nom, «promis à l'ineffaçable»¹⁵ s'ouvre à ce que Derrida nomme l'anachronie de l'être.

Bibliographie

- Caputo, J.D.-Scanlon M.J. (eds.) (1999), *God the Gift, and Post modernism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Derrida, J. (1993a), *Sauf le nom*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1993b), *Khôra*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1993c), *Passions*, Galilée, Paris.
- Marion, J.-L. (2012), *Sur le Don: une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion*, in Id., *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, trad. fr. par S.-J. Arrien, Vrin, Paris, pp. 189-214.
- Platon, *La République*.

Abstract

Why Jacques Derrida measures himself against the apophysis of a discourse whose last arrival point is called God? Deconstruction of the undeconstructible name, Derrida devotes

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Derrida (1993a), p. 60.

¹¹ Derrida (2012), p. 203.

¹² Platon, 516b (ma propre traduction).

¹³ Derrida (1993a), p. 21.

¹⁴ Derrida (1993b), p. 34.

¹⁵ Ivi, p. 25.

to *khôra* several reflections, and in particular he devotes to the theme a book. The alterity that inhabits the experience of the name, does it because it designates not the name itself but the other, that Lévinas calls the “third”. Derrida examines the tropic and the anachronism of the name *khôra* and he puts it “beyond its name” as anachrony of being, because it precedes the actuality itself of being by going beyond the distinction between intelligible and sensible.

Keywords: Alterity, Derrida, God, *Khôra*, Name, Third