

Lectures marranes de Derrida

Paul Touati

Université de Lund

« [...] je suis de ces marranes qui ne se disent même pas juifs dans le secret de leur cœur, non pour être des marranes authentifiés de part ou d'autre de la frontière publique, mais parce qu'ils doutent de tout, jamais ne se confessent ni ne renoncent aux lumières, quoi qu'il en coûte, prêts à se faire brûler, **presque**, [...] » Derrida, *Circonfession* :

1391 Seville émeutes antijuives / 1492 Expulsion des Juifs d'Espagne :

Museo Sinagoga de Santa Maria la Blanca, Reyes Católicos 4 Toledo :

Biographèmes : « [...] que ma vie se réduisît [...] à quelques détails, à quelques goûts, à quelque inflexions [...] » Barthes :

Nom propre, circoncision, tallith :

« Au fond, vous me reprochez d'avoir pris le logos grec, comme on prend l'autobus, pour descendre. » Levinas s'adressant à Derrida :

En guise d'introduction

Singularité d'une lecture, la tienne, ma chère Inger¹, celle du titre qui commence lui-même par le mot « *Lectures ...* » ! Ce qui t'es donc annoncé ici

¹ Chère Inger, merci de m'avoir fait l'amitié de m'adresser, pendant tant d'années, la parole en espagnol!

relève d'un exercice et d'un registre qui te sont familiers, celui des mots à lire et celui des mots déjà lus. « *Lectures marranes ...* ». Reste que le qualificatif de « *marranes* », même s'il ne t'est certainement pas inconnu – tu as fait, toute ta vie, œuvre d'hispaniste – pose problème. On a affaire, il est évident à un cas d'amphibologie, d'oxymore, d'une alliance de mots indue qui annonce tout sauf la suite, que tu apprécies sans doute – je sais ton goût pour les penseurs –, c'est-à-dire un nom propre, celui du philosophe de la « déconstruction », Derrida. Donc « *Lectures marranes de Derrida* ». A moins qu'il ne s'agisse en vérité d'une autre figure dont je tairai le nom et qu'il faille plutôt lire « *Lectures de Derrida marrane* ». Mais là encore la construction cache son jeu. Qui est le lecteur ? Le double génitif nous invite à une interprétation généreuse. Il s'agira tout autant de ceux qui ont lu Derrida (mon choix sera, cependant, extrêmement réduit ; je penche pour les lectures faites par Bennington², par Peeters³ et par Robin⁴), que de Derrida, lecteur de Levinas⁵ ou de la Bible⁶ et, en dernier lieu, de Derrida, lecteur de lui-même⁷. La manière que je te propose de suivre ici, que je me propose d'adopter pour en parler, sera celle du « biographème » à la Barthes, c'est-à-dire, que les « *Lectures marranes de Derrida* » offertes ici se réduiront par la force des choses à quelques constructions où je ferai mienne l'affirmation de Robin lorsqu'elle déclare que :

« [...] ce soit à propos du passé des civilisations, des individus ou de son propre passé, tout est toujours à construire en fonction de bribes, de restes discontinus, d'éléments épars qui ne font pas sens à priori, voire d'éléments inventés⁸

² Bennington, G., "Derridabase" in *Jacques Derrida*, 1991, Editions du Seuil.

³ Peeters B., *Derrida*, 2010, Flammarion.

⁴ Robin R., *Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida*, Études françaises, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 207-218 URI: <http://id.erudit.org/iderudit/008401ar>.

⁵ Derrida J., *Violence et métaphysique*, 1964, Revue de Métaphysique et de Morale.

⁶ Derrida J., *La littérature au secret, une filiation impossible*, 1999, Paris Galilée.

⁷ Derrida Jacques, "Circonfession", in *Jacques Derrida*, 1991, Editions du Seuil et ses reprises dans *Derrida, d'ailleurs*, le film de Safaa Fathy.

⁸ Robin R., Garder la maîtrise du roman de soi : la construction autobiographique, **1998, Trans, n° 9.**

L'Histoire tourne mal

Le 6 juin 1391, des émeutes antijuives d'une rare violence vont déferlées sur la *Judería*, le quartier juif de Séville. Le roi de Castille en sera informé de la manière suivante : « *el pueblo de la cibdad de Sevilla avia robado la Juderia, é que eran tornado Christiano los mas Judios que y eran é muchos de ellos muertos* ». Tel un feu de paille, ces *progroms* allaient se propager aux *Juderías* de la vallée du Guadalquivir (Cordoue, Andújar, Montoro, Jaén, Ubeda, Baeza), de la Meseta méridionale (Villa-Real, Cuenca, Huete, Escalona Madrid, Tolède) et autres lieux de la Couronne d'Aragon (Valencia, Orihuela, Barcelone, Lerida).⁹ Pillées, massacrées, de nombreuses communautés juives disparaissent.

Les conversions sont massives et collectives. Parce que ce qui arrive était impossible, parce que ceux qui arrivent n'étaient pas attendus, la conversion forcée des Juifs espagnols et la naissance des Marranes signent un événement qui déconstruit définitivement l'Espagne médiévale des trois religions.

Durant près d'un demi-siècle, la situation des convertis ne laissera cependant « [...] rien à désirer contrairement à la situation déplorable des Juifs demeurés fidèles. Ils accédèrent comme on le sait à de hautes dignités d'église et d'état et gagnèrent en outre des richesses, de l'instruction et des parentés aristocratiques ; toutes les persécutions, en paroles et en actions, se tournèrent uniquement contre les Juifs « incorrigibles » et non contre les « Nouveaux-Chrétiens. »¹⁰

En 1449, la révolte anti-conversos de Tolède redistribue les cartes. Sur les nouveaux chrétiens, on fera dès lors peser le soupçon de judaïser en secret ; ils seront poursuivis¹¹, stigmatisés, traités de marranes¹². Les statuts de pureté de

⁹ ArteHistoria, Junta de Castilla y León, El pogrom de 1391, artehistoria.jcyl.es

¹⁰ Pflaum, H., Une ancienne satire espagnole contre les Marranes in *Revue des études juives*, 1928 : 137.

¹¹ Selon Ben Zion Netanyahu, le sort des convertis fera l'objet d'une polémique parmi leurs anciens coreligionnaires. Fallait-il se réjouir du malheur qui les frappait ou fallait-il les prendre en pitié ? Fallait-il établir une différence entre les convertis forcés et les apostats ? Netanyahu, B., *The Marranos of Spain. From the Late 14th to the Early 16th Century, according to Contemporary Hebrew Sources.* 1999, Cornell University Press.

¹² Pour ce qui est de l'étymologie du mot marrane, Netanyahu en propose la version suivante : « [...] a haplogologic contraction of the Hebrew *mumar-anus* [forced convert] affecting the transformations : *murmaranus, maranus, marano, marranos* [...] The derogatory meaning of

sang et le Tribunal du Saint-Office de l'Inquisition feront le reste de cette Histoire pendant plusieurs siècles.

Le 31 mars 1492, les Rois Catholiques signent l'édit d'expulsion des Juifs d'Espagne. Une autre Histoire commence¹³.

La chaîne des signifiants

Signifiant et signifié. Saussure repris et resservi à toutes les sauces. La plus amère ou la plus douce, celle de Lacan, sans doute. Pour Derrida, le signifiant *Juif* accompagne un signifié paré de trois traits distinctifs : Nom propre, circoncision et tallith. Ces trois traits formeront le point de départ de notre chaîne de signifiants. En devenant *nouveau-chrétien*, le *converso* de la première génération renonce à son nom et son prénom juifs, et se dépouille de son tallith. Le *converso* de la seconde génération ne sera plus circoncis. C'est alors que le *marrane* peut naître.

Je sais, le parcours tracé est rapide. Il conviendrait de préciser.

Selon la définition donnée par Carl Gebhardt, et reprise à foison, le *marrane* est « [...] un catholique sans foi, un juif sans savoir et pourtant juif de vouloir ». Pour Yirmiyahu Yovel, grand spécialiste israélien du sujet, la définition du marrane n'est pas si simple. Il affirme en effet que les marranes « [...] manifestèrent de multiples formes de dualité, associées à une identité confuse et ambivalente. Certains conversos [...] continuèrent à pratiquer en secret les rites juifs. D'autres essayèrent de s'intégrer dans le catholicisme [...] beaucoup finirent par [devenir ...] des «sécularisés» [...] ». ¹⁴ Le marranisme naît des deux grands mouvements de conversions de masse des juifs espagnols au catholicisme pendant le 14^e et 15^e siècles. Le système de pensée et l'existence du marrane seraient, selon Yovel, régis par la double appartenance religieuse du marrane, au

marrano-swine, stemming from accidental word similarity. » in Netanyahu, *ibid*, p. 9, note 153.

¹³ L'Histoire, celle qui est « à venir », de la diaspora des Juifs d'Espagne, l'histoire de mes ancêtres maternels tangérois qui conserveront l'héritage des temps espagnols dans leurs chants, dans leur cuisine et dans leur langue maternelle, la Haketia, un dialecte d'espagnol médiéval mêlé de mots d'hébreu et d'arabe.

¹⁴ Yovel, Y., *L'aventure marrane*. Judaïsme et modernité. 2011, p.145.

christianisme et au judaïsme, ce qui aboutirait peu à peu à une conception duelle de sa subjectivité, de son identité et de sa vision de l'altérité. Pour le marrane, la conversion a signifié « *la découverte d'un domaine intérieur et la montée d'une conscience individuelle* »¹⁵ mais a également impliqué que « *le juif en tant qu'Autre traditionnel est remplacé par le marrane en tant qu'Autre du dedans* »¹⁶.

Cette thèse de la double appartenance religieuse irréductible du marrane et de ses effets duels est absolument rejetée par Benzion Netanyahu ; il soutient que, s'il est vrai que les marranes sont des Juifs convertis de force, il est également vrai que, peu à peu et à quelques exceptions près, ils sont devenus des chrétiens sincères. Netanyahu est tout à fait convaincu que l'Inquisition espagnole accusera les nouveaux chrétiens de judaïser en secret et de miner l'intégrité du christianisme afin de les éliminer de la scène politique et par pure haine raciale : « *It [Spanish Inquisition] was driven to this operation by racial hatred and political consideration rather than by religious zeal* »¹⁷.

Persécuté par la société espagnole chrétienne, le marrane, fraîchement converti, se heurte d'autre part au rejet de la société espagnole restée fidèle au judaïsme, à sa tranche « orthodoxe ». Empruntons à Jabès les mots pour le dire :

« S'adressant à moi mes frères de race ont dit :
"Tu n'es pas Juif. Tu ne fréquentes pas la synagogue."
M'adressant à mes frères de race, j'ai répondu :
"Je garde la synagogue dans mon sein" [...] »¹⁸

Les reproches que les Juifs espagnols adressent aux marranes maintiennent cependant ceux-ci dans une fidélité inconsciente, instinctive, à la foi de Moïse.

Il adviendra pourtant un moment dramatique, celui de l'Expulsion de Juifs d'Espagne (1492), quand les marranes resteront tout à fait seuls : « *Les Marranes sont des exilés qui restent. Ils restent là où ils vivent. Ils restent exilés de*

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Netanyahu, *ibid*, p. 3.

¹⁸ Jabès, E., *Le Livre Des Questions*, 1963, Gallimard, p.67.

l'exil, ils restent juifs, ils sont ce qui reste des Juifs quand ceux-ci ont été chassés, ont fui, ou ont été massacrés.¹⁹ ».

Restés seuls, les marranes seront persécutés par les foules populaires qui légitiment leur violence en s'appuyant sur le statut de pureté de sang. Isolés, ils deviendront une proie facile, indiquée, de l'Inquisition qui les mettra au supplice cherchant, à tout prix à dévoiler, ce qui, dans les marranes, reste « encore juif²⁰ » : « *Les Marranes sont l'hérésie même [...] parce qu'ils héritent et proviennent de l'élection, qui est la déconstruction de ce dont l'Église est la construction.* »²¹

De l'absolue solitude qui frappe le marrane de notre temps, Derrida en parlera ainsi :

« Marrane égaré en des lieux désertés par Dieu, où il n'y a plus personne, sans savoir ni certitude, Jacques ou "Jacob" Derrida hérite de prières sans destination assurée »²²

La matérialité du signe marrane

Magnifiquement reconstruite au milieu du 13^e siècle grâce aux efforts et aux sacrifices de la communauté juive de Tolède, la *Sinagoga Mayor* (qui est, de par son architecture mudejar, plus proche en vérité d'une mosquée) connaîtra un destin marrane. Au début du 15^e siècle, elle sera transformée en église sous le nom de *Santa María la Blanca*. Le 4 juillet 1930, elle sera classée bien d'intérêt culturel. Aujourd'hui, elle fonctionne comme *musée Sinagoga de Santa María la Blanca*. Ironie du destin, l'adresse du musée : Reyes Católicos, 4.

Les conversos, eux aussi, changeaient de nom : le rabbin Salomon Ha-Lévi devint Pablo de Santa María, évêque de Burgos²³ ; ils étaient sans doute

¹⁹ Marc Goldschmit. L'écriture de l'exil et l'hypothèse du Marrane (Kafka, Benjamin, Derrida et au-delà). FMSH-WP-2014-73. 2014. <halshs-01011775>

²⁰ La Lettre Sépharade en ligne. Numéro 30.

²¹ Goldschmit. L'écriture de l'exil et l'hypothèse du Marrane ...

²² Cité in Derrida - "Avec Safaa Fathy : Tourner les mots; Au bord d'un film", Ed : Galilée - Arte Ed, 2000, p.99

contraints de se débarrasser de leur tallith, signe matériel de leur judaïsme et ceux de la seconde génération abandonnaient le rite de la *brit millah*, de la circoncision, signe corporel de l'Alliance. En dernier lieu, il s'avérait possible pour les conversos d'effacer les signifiants du judaïsme, à savoir le Nom propre, la circoncision et le tallith.

Qu'en est-il des signifiants d'une synagogue, de la *Sinagoga Mayor*, lorsqu'elle est convertie en église *Santa María la Blanca*? Elle change de nom et elle change de culte mais elle ne pouvait aisément se débarrasser de son architecture. Aussi n'est-il pas étonnant que Derrida évoque avec insistance sa marranité dans ce cadre qui le remplit d'émotion.

Ses pas et sa voix résonnent dans le *musée Sinagoga de Santa Maria la Blanca* :

« Lieu de passage, temporalité provisoire, désaffecté ce qui veut dire défunt, ce qui veut dire avec ce goût de ruine précaire, ce qui n'est pas si mal pour des lieux divins, qui étaient prêtés en quelque sorte [...] les synagogues, les mosquées, les églises, tour à tour, avec la violence naturellement d'expropriation que vous imaginez, tour à tour, se prêtaient, se retiraient, et par conséquent se laissaient hanter par la mémoire d'une autre religion, d'un culte qui a dû s'exercer dans les mêmes lieux qui restent **impassibles** [...] »²⁴.

« J'ai changé de prénom quand j'ai commencé à publier »

Dans les années 1962-1964, le Derrida philosophe est hanté par un double, le Derrida passionné de littérature. Pris par « le régime du trop », il se plonge dans la lecture de textes philosophiques et d'œuvres littéraires, lecture à laquelle il réagit en rédigeant de longs articles.

²³ Les Juifs convertis à l'Islam ne changent pas de nom. Il y a ainsi des Touati juifs et des Touati musulmans.

²⁴ In *Derrida, d'ailleurs*, film de Safaa Fathy, 1999, 2/7 youtube, ma transcription, je souligne.

Côté philosophie, Derrida publie une *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Husserl* qui lui vaudra le prestigieux prix Jean Cavaillès et les éloges de Canguilhem, de Foucault et de Ricœur. Le lundi 4 mars 1963, Derrida tient au Collège philosophique une conférence devenue célèbre sur *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, ouvrage que Foucault avait publié en 1961, la même année de publication par Levinas de *Totalité et infini*. C'est Ricœur qui lui conseille de lire la thèse de Levinas. Derrida le rapporte ainsi : « *Et vous [Ricœur] m'avez alors parlé de ce « grand livre » comme d'un évènement majeur. [...] L'été suivant, j'ai lu à mon tour Totalité et infini et j'ai commencé d'écrire un long article, puis un autre – et cette pensée ne m'a jamais quitté* »²⁵.

Le résultat final de cette lecture est un très long article de 110 pages, intitulé *Violence et métaphysique*, qui ne peut être publié comme prévu dans la revue *Critique* dont un numéro entier fait 100 pages. Rédigé en 1963, l'article de Derrida sera finalement publié en 1964 en deux parties dans la *Revue de métaphysique et de morale*, revue dirigée par Jean Wahl. En parallèle à la rédaction de *Violence et métaphysique*, Derrida a suivi, au cours des premières semaines de 1964, l'enseignement que Levinas dispense à la Sorbonne²⁶. A la sortie du cours, Derrida discute régulièrement avec Lévinas. Il veut le préparer à la critique qu'il ne va pas tarder à lui assener. En octobre 1964, Derrida lui fait parvenir son articles en deux étapes. Il confie que Lévinas à qui il rendait visite, quelque temps après, lui avait fait part de sa réaction à la lecture des deux parties de *Violence et métaphysique* dans les termes suivants : « *Vous m'avez anesthésié dans le premier papier, puis vous m'avez opéré dans le second* »²⁷.

Côté littérature, Derrida affiche son intérêt pour Joyce en opposant, dans son *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Husserl*, deux manières d'écrire, celle du philosophe allemand et celle du romancier irlandais : « *Plusieurs pages durant, il [Derrida] confronte "l'unicité recherchée par Husserl et l'équivoque généralisée par Joyce"* »²⁸. Au printemps 1964, Derrida rencontre Hélène Cixous, juive algérienne, et spécialiste de Joyce. Leur amitié durera toute la vie de Derrida. En février 1964, Derrida avait publié également un commentaire sur *Le Livre des questions* d'Edmond Jabès, poète francophone d'origine égyptienne, né dans une famille juive au Caire. Ce fut pour Derrida l'occasion d'approcher

²⁵ Peeters, *ibid*, p.173.

²⁶ Peeters, *ibid.*, p. 175

²⁷ Malka, S., *La vie et la trace*, 2002, JC Lattès, p. 184.

²⁸ Peeters, *ibid.*, p. 162

le thème du judaïsme. En 1964, il fait également la rencontre de Philippe Sollers fondateur de la revue *Tel Quel* avec qui il tissera des liens étroits. Sollers lui demandera un article sur Antonin Artaud. Ce sera *La parole soufflée*.

Coté existence personnelle, il faut mentionner la naissance, le 10 avril 1963, de son fils aîné, Pierre qui ne sera pas circoncis. Voilà un geste fondateur d'une famille marrane de la part de Derrida. Un autre geste marrane éloquent, celui de changer de prénom, l'avait précédé. Lorsqu'en 1962, Derrida signe son *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Husserl*, il décide d'adopter le prénom de Jacques alors que son vrai prénom est Jacquie²⁹. Il s'en explique : « *J'ai changé de prénom quand j'ai commencé à publier [...] En trouvant que Jacquie n'était pas un prénom d'auteur possible, en choisissant en quelque sorte un demi pseudonyme proche du vrai prénom, certes mais très français, chrétien, j'ai effacer plus de choses que je ne pourrais le dire en deux mots* »³⁰. C'est bien là, il faut en convenir, une forme pragmatique de marranisme³¹. Derrida inaugure son prénom de marrane. Jacquie devient Jacques. « Jew » devient « Greek » par la simple chute d'une voyelle³².

Ainsi Derrida change de prénom et ne circoncit pas son fils.

Qu'en est-il de son tallith, du châle de prière qu'il a reçu lors de sa bar-mitsva, de sa « communion » comme l'on disait en Algérie ?

Il lui restera, poétiquement, fidèle :

« Je voudrais chanter la douceur très seule de mon tallith, la douceur plus douce que la douceur, toute singulière, sensible et insensible à la fois, calme, acquiescente, étrangère à la sensiblerie, à l'effusion ou au pathos, en un mot à toute « Passion ». Compassion sans limite cependant, compassion sans idolâtrie, proximité et distance infinie. J'aime la paisible passion, l'amour distrait que m'inspire mon tallith, j'ai l'impression qu'il m'accorde cette distraction parce qu'il est sûr, si sûr de moi, si peu inquiet de mes infidélités. Il ne croit pas à mes inconstances, elles ne l'affectent pas. Je l'aime et le bénis avec une étrange indifférence,

²⁹ Sans oublier Élie, le prénom qu'il ne portera jamais. Voir *Circonfession*, p. 170 et suivantes.

³⁰ Peeters, *ibid.*, p. 161.

³¹ Derrida va pourtant plus loin dans ce sens lorsqu'il affirme que le « nom d'un sujet philosophique, quand il dit Je, est toujours d'une certaine façon un pseudonyme. » *Violence et métaphysique*, p.163.

³² Sur sa pierre tombale, Jacques Derrida sera Jacquie Derrida.

mon tallith, dans une familiarité sans nom et sans âge. Comme si la foi et le savoir, une autre foi et un autre savoir, un savoir sans vérité et sans révélation, se tissaient ensemble dans la mémoire d'un événement à venir, le retard absolu du verdict, d'un verdict à rendre et qui se fait, se fit ou se fera venir sans la gloire d'une vision lumineuse. Mon tallith blanc appartient à la nuit absolue. Vous n'en saurez jamais rien, moi non plus sans doute.³³»

La littérature au secret

Au cours d'une scène du film de Fathy, Derrida qui se promène dans la cour de la synagogue de Santa María la Blanca admet ne pas connaître avec certitude sa filiation et son origine. Il se dit pourtant marrane et confesse que :

« si je suis tombé amoureux de ce mot [marrane] qui est devenu comme une sorte d'obsession qui apparaît dans tous mes textes, dans la plupart de mes textes, ces dernières années, [...] c'est parce qu'il dit quelque chose de la culture du secret [...] et donc la mission secrète, discrète, du marrane, c'est d'enseigner le secret, que le secret doit être gardé, doit être respecté [...] peu à peu je me suis mis à m'identifier à quelqu'un qui porte un secret plus grand que lui et auquel il n'a pas lui-même accès³⁴. »

Dans *La littérature au secret*, article publié en 1999, situé en deuxième partie de son ouvrage intitulé *Donner la mort*³⁵, Derrida aborde la problématique du secret, de sa relation à littérature et au lecteur. Par un ressort typiquement derridien, il commence par poser la question de l'identité du lecteur de *La littérature au secret*. Derrida se demande donc qui est le lecteur de son texte. Il est, selon ses propres mots : « *Le lecteur fabuleux, le lecteur de cette fable dont je [Derrida] me fais le porte-parole* »³⁶. Voilà donc le lecteur élevé au grade de lecteur extraordinaire, lecteur du texte de Derrida et lecteur d'une fable. Quelle est cette *fable* ? C'est, en vérité, un récit biblique qui est offert à la lecture. Ce

³³ Robin, R., *Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida*, 2002, *Etudes françaises*, Volume 38.

³⁴ *Derrida, d'ailleurs*, film, 2/7 youtube, ma transcription.

³⁵ Derrida, *La littérature au secret*.

³⁶ Idem, p. 176.

récit, c'est celui du sacrifice d'Isaac et du secret porté par Abraham. Le récit du sacrifice d'Isaac est, en quelque sorte, mis sous le sceau de la littérature. Le lecteur devra accepter que toute littérature reste porteuse d'un secret. Le lecteur doit donc croire dans la littérature *comme* Abraham croit en Dieu. Sans poser de questions.

L'interprétation donnée par Derrida du sacrifice d'Isaac tenu secret par Abraham advient dans un tissage fortement intertextuel et méta-discursif où le lecteur est renvoyé aux textes références de *Kierkegaard* et Kafka. A tel point que Derrida lui-même se sent obligé d'exprimer les incertitudes du lecteur qui « *se demande s'il lit bien ce qu'il lit* »³⁷. Pourtant si *fable* il y a, le lecteur est en droit d'espérer sens moral. Il sera délivré comme il se doit en fin de récit sous la forme quelque peu surprenant d'un *jugement* qui est censé répondre à la question du rapport que la littérature entretient avec l'alliance, avec le *secret* testamentaire ? Ainsi à la page 206 s'ouvre une série de six « Attendus » lesquels sont présumés donner les éléments de référence qui fondent ce jugement. Quel est donc ce jugement ? Que la littérature se situe dans la filiation [impossible] du récit abrahamique !

Le texte littéraire conçu comme étant dans la filiation directe, même si impossible, du texte biblique n'est pas une évidence saisissable de prime abord ; cela exige une explication. Voici celle que Derrida nous fournit :

« J'ai essayé de montrer, notamment dans *Donner la mort*, que la littérature, au sens strict et moderne, européen du terme, garde la mémoire (à la fois sacralisante, désacralisante, coupable, repentante) des textes sacrés, en vérité bibliques, qui représentent sa filiation. Aucun critique, aucun traducteur, aucun professeur n'a, en principe, le droit de toucher au texte littéraire une fois publié, légitimé et autorisé par un dépôt légal ; héritage sacré, même si c'est en milieu athée soi-disant sécularisé. Le jugement n'est cependant pas mené à sa fin, il n'est pas rendu »³⁸.

A la fin de *La littérature au secret*, le lecteur est de nouveau renvoyé à la ligature d'Isaac, à l'instant de la suspension de son sacrifice³⁹ et de la promesse délivrée

³⁷ Idem, p. 176.

³⁸ Derrida, J., *Autrui est secret parce qu'il est autre*, in *Le monde de l'éducation*, 2000.

³⁹ Celle qui marque, selon Derrida, que « *l'autonomie et l'hétéronomie ne font plus qu'Un, oui, plus qu'un* », *La littérature au secret*, p. 209.

par l'Ange. Cette promesse sera en quelque sorte le sens moral de la fable que le « lecteur fabuleux » vient de lire.

La promesse est délivrée en deux traductions françaises, l'une « chrétienne », celle de Dhormes et l'autre « juive », celle de Chouraqui, comme si, dans ce dernier geste textuel de traduction, Derrida tenait à attester une dualité stylistique marrane⁴⁰ :

« L'Ange de Iahvé appela Abraham une deuxième fois du haut des cieux et dit : “Par moi-même j'ai juré – oracle de Iahvé – que, puisque tu as fait cette chose et tu n'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai et je multiplierai ta race comme les étoiles et comme le sable qui est sur le rivage de la mer, si bien que ta race occupera la Porte de tes ennemis”. »

E. Dhormes (Derrida souligne)

« Le messager de IahvH crie à Abrahâm/une deuxième fois des ciels./Il dit : “Je le jure par moi, harangue de IahvH:/oui, puisque tu as fait cette parole/ et que tu n'as pas épargné ton fils, ton unique,/oui, je te bénirai, je te bénirai,/ je multiplierai ta semence,/ comme les étoiles des ciels, comme le sable, sur le lèvre de la mer:/ta semence héritera de la porte de ses ennemis”. »

A. Chouraqui (Derrida souligne)

Violence et métaphysique, lecture de *Totalité et infini*

Si je devrais proposer une image-fantasme, la mienne, de Derrida lecteur de Levinas, c'est-à-dire Derrida lisant *Totalité et infini* et évidemment rédigeant *Violence et métaphysique*, ce serait celle de Saint Augustin que l'on trouve à la page 105 de *Circonfession*.

Je ne prétends pas rendre compte ici d'une quelconque saisie philosophique de *Violence et métaphysique* ni de *Totalité et infini*. Il s'agit plutôt d'une mise en

⁴⁰ Derrida, *La littérature au secret*, p. 209.

relation possible entre un lecteur, Derrida, qui se sentait et se disait marrane, et un auteur, Levinas, qui se donnait pour juif intégral ou quasi⁴¹. Cette lecture de *Totalité et infini* est également marrane dans la mesure où elle donne lieu à un texte, de tonalité singulière, *Violence et métaphysique*, qui pose, dans ses dernières lignes, une problématique que je qualifierais de problématique marrane, à savoir « Jewgreek is greekjew ».



⁴¹ Pour la notion de quasi, voir Derrida cité par Bennington : « le quasi - dit toujours quelque chose de la sortie dissimulante d'une nature hors d'elle-même. », Derridabase, p. 259.

« Pour les textes qui m'importaient, ceux que j'avais le sentiment religieux d' « écrire », je bannissais même le stylo. Je trempais dans l'encre un long porte-plume, la pointe légèrement courbée [...] en multipliant brouillons et versions préliminaires [...] »⁴².

Pour ce qui est de la tonalité du texte de Derrida, revenons un instant à ce que Yovel qualifie de processus discursifs marranes, c'est-à-dire « [...] un discours **ironique** et des modèles de communication clandestine fondés sur l'allusion et le double langage. ». Il semblerait que Lévinas ait perçu ainsi certaines pages de *Violence et métaphysique*. En effet, il remercie Derrida dans les termes suivants :

« Je veux tout de suite – après la première lecture – vous remercier de l'envoi, de la dédicace, de toute la peine que vous vous êtes donné pour me lire, me commenter et me réfuter si vigoureusement. [...] Je dois vous dire ma grande admiration pour la puissance intellectuelle qui se déroule dans ces pages trop généreuses même quand elles sont **ironiques** et sévères. Merci de tout cœur pour les unes et pour les autres »⁴³.

« Hebraism and Hellenism », voilà les deux premiers mots de la citation de Matthew Arnold (*Culture and anarchy*) que Derrida met en exergue de *Violence et métaphysique* et qui délimitent un espace d'interprétation et posent les systèmes de références (philosophiques et autres) : « *C'est cet espace d'interrogation que nous avons choisi pour une lecture — très partielle — de l'œuvre de Levinas* », affirme Derrida. Une lecture⁴⁴ qui se promet de rester « *fidèle aux thèmes et aux audaces d'une pensée* »⁴⁵. Il s'agit pour Derrida de s'interroger sur la signification donnée par Levinas à « *cette explication et ce débordement réciproque de deux origines et de deux paroles historiques, l'hébraïsme et l'hellénisme ?* », « *Et surtout que signifie cet appui requis de la philosophie où elles dialoguent encore?* »⁴⁶. Il place ainsi la pensée de Levinas dans la maison du Grec en précisant cependant que « *un tel lieu de rencontre ne peut offrir*

⁴² Peeters, *ibid.*, p. 169.

⁴³ Peeters, *ibid.*, p. 176.

⁴⁴ Félicitant Derrida de la publication de son Introduction de "*L'origine de la géométrie*", Foucault affirme: « *Sans doute l'acte premier de la philosophie est-il pour nous – et pour longtemps – la lecture [...]* » Peeters, *ibid.*, p. 164.

⁴⁵ Derrida, *Violence et métaphysique*, p. 124-125.

⁴⁶ *Idem*, p. 124.

seulement une hospitalité de rencontre à une pensée qui lui serait étrangère. Encore moins le Grec peut-il s'absenter, ayant prêté sa maison [...] »⁴⁷.

Ce que Derrida reproche à Lévinas, c'est que celui-ci « *s'installe dans la conceptualité traditionnelle [grecque] pour la détruire* »⁴⁸. Lévinas l'a bien compris lorsqu'il s'exclame :

« Au fond, vous [Derrida] me reprochez d'avoir pris le logos grec, comme on prend l'autobus, pour descendre⁴⁹ ».

« Jewgreek is greekjew. Extremes meet »

Vers la fin du film de Saafa Fathy, Derrida affirme : « Ce qui est tragique dans notre existence, pas seulement la mienne, c'est que la signification de ce que nous vivons [...] elle ne se détermine qu'au dernier moment ». Cette conception de l'impact rétrospectif du dernier moment est appliquée ici à Violence et métaphysique, à son tissu textuel.

Quel sont donc les derniers mots de *Violence et métaphysique* ? Il s'agit dans le corps du texte d'une citation en anglais de Joyce : « *Jewgreek is greekjew. Extremes meet* » affublée d'une note. Le dernier mot de cette dernière note est un substantif particulièrement marqué : « libido ».

C'est par un effet d'étagage sur la notion de libido comme étant différente de celle de désir que Derrida, se plaçant sous la houlette de Freud, avance le désir métaphysique comme étant essentiellement viril. Ce qui lui avait permis d'affirmer quelques lignes auparavant que : « *il nous paraît impossible, essentiellement impossible qu'il [le livre Totalité et infini] ait été écrit par une femme. [...]* ». Bennington, dans *Derridabase*, aborde indirectement dans ce sens lorsqu'à la première référence faite à Lévinas (sous l'article intitulé « Féminité »), il affirme : « *Contrairement à l'usage philosophique habituel, la signature de Lévinas marque une identité sexuelle.* »⁵⁰.

⁴⁷ Idem, p. 226.

⁴⁸ Idem, p. 165.

⁴⁹ Malka, *La vie et la trace*,

⁵⁰ Bennington *Derridabase*, p. 203.

Toujours dans cette dernière note surgissent deux figures emblématiques appartenant respectivement à l'Hellénisme, à savoir celle d'Ulysse, et à l'Hébraïsme, à savoir celle d'Abraham. Derrida insiste sur la préférence que Levinas accorde à la figure d'Abraham. Quant à Derrida, il nous indique indirectement qu'il maintient sa préférence ouverte en s'appuyant sur la citation de Joyce donnée à la dernière ligne du corps du texte : « *Jewgreek is greekjew. Extremes meet* ».

Quels sont ces extrêmes qui se joignent ?

Avant de donner une réponse évidente, ajoutons que ces mots concluent les trois pages consacrées par Derrida à ce qu'il qualifie « l'hypothèse » du judaïsme comme « *expérience de l'infiniment autre* ». ⁵¹ Une expérience qui ne peut s'écrire ni se lire sans un recours, comme le certifie Levinas (cité par Derrida), à « *la civilisation grecque, à ce qu'elle engendra : au logos, au discours cohérent de la raison [...]* », donc pour être Juif ou pour être dans l'expérience de l'infiniment autre, il faut se rencontrer quelque part, c'est dans la maison du Grec que cette rencontre se fera. A l'aide d'énoncés interrogatifs, « *Sommes-nous des Juifs ? Sommes-nous des Grecs ?* » ⁵², Derrida pose le sens ultime de *Violence et métaphysique* et de donc de sa critique de *Totalité et infini*, à savoir que nous vivons tous dans et de la différence entre Juif et Grec.

Sommes-nous pour autant tous existentiellement parlant des « marranes » ? Le sommes-nous philosophiquement avec Derrida et Levinas ? Certainement pas selon Levinas qui considère que cette différence est hypocrisie. Levinas affirme ainsi que l'hypocrisie « est » non seulement un vilain défaut contingent à l'homme, mais le déchirement profond d'un monde attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes. »(TI) » ⁵³

Revenons aux extrêmes qui se joignent. Que se passe-t-il donc à la fin de *Violence et métaphysique* ? Pourquoi cette insistance de Derrida, que les extrêmes se joignent ? Nous avons sans doute en dernier lieu simplement affaire à la terrible intelligence textuelle de Derrida qui, par les derniers mots du texte, lorsqu'il cite les mots de Joyce, « *Jewgreek is greekjew. Extremes meet* », produit un dernier geste d'écriture magnifiquement rétrospectif, les mots de la fin

renvoyant à ceux du début. Derrida fait alors sauter notre lecture hors de sa linéarité. Les deux premiers mots du texte, ceux de la citation donnée en exergue, sont, rappelons-les, « Hebraism and Hellenism ». Ils formaient alors les deux pôles séparés de l'espace où s'offrait, selon Derrida, une possible interprétation de *Totalité et infini*. S'agit-il maintenant de comprendre également, à la suite de notre lecture de *Violence et métaphysique*, à l'instar de Derrida, qu'il s'avère impossible de descendre de l'autobus du logos grec, que *l'infiniment autre* ne peut advenir que par une jointure, voire une fermeture, de l'espace bipolaire hébraïco-grec, par sa mise en exil sur les rivages de la solitude marrane ? N'y a-t-il pas là, affirmée en filagrammes, l'idée que, dans les temps de la modernité, toute aventure philosophique, religieuse et identitaire, si elle veut échapper à toute violence et à toute métaphysique, ne peut advenir que dans un espace radicalement duel, un espace marrane ?

Autant achever ces « Lectures marranes de Derrida » par les propres interrogations de l'auteur de *Violence et métaphysique* :

« 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, [...] »⁵⁴

References

- Bennington, G., "*Derridabase*" in *Jacques Derrida*, 1991, Editions du Seuil.
- Derrida J., *La littérature au secret, une filiation impossible*, 1999, Paris Galilée.
- Derrida J., *Violence et métaphysique*, 1964, Revue de Métaphysique et de Morale.
- Derrida Jacques, "*Circonfession*", in *Jacques Derrida*, 1991, Editions du Seuil et ses reprises dans *Derrida, d'ailleurs*, le film de Safaa Fathy.
- Derrida, J., *Autrui est secret parce qu'il est autre*, in *Le monde de l'éducation*, 2000.
- Jabès, E., *Le Livre Des Questions*, 1963, Gallimard.
- Malka, S., *La vie et la trace*, 2002, JC Lattès.
- Marc Goldschmit. L'écriture de l'exil et l'hypothèse du Marrane (Kafka, Benjamin, Derrida et au-delà). FMSH-WP-2014-73. 2014.

- Netanyahu, B., *The Marranos of Spain. From the Late 14th to the Early 16th Century, according to Contemporary Hebrew Sources.* 1999, Cornell University Press.
- Peeters B., *Derrida*, 2010, Flammarion.
- Pflaum, H., *Une ancienne satire espagnole contre les Marranes* in *Revue des études juives*, 1928.
- Robin R., *Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida*, *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 207-218 URI: <http://id.erudit.org/iderudit/008401ar>.
- Robin R., *Garder la maîtrise du roman de soi : la construction autobiographique*, 1998, Trans, n° 9.
- Robin, R., *Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida*, 2002, *Etudes françaises*, Volume 38.
- Yovel, Y., *L'aventure marrane. Judaïsme et modernité*. 2011.