

Table des matières

| | |
|--|-----|
| Avant-propos | 5 |
| I. LES DÉNOMINATIONS ORPHIQUES DE LA SURVIVANCE. <i>Derrida et la question du pire</i> | 9 |
| II. METAPHORICA LINGUA. <i>De la langue naturelle au discours philosophique</i> | 45 |
| III. FOI ET SAVOIR. <i>L'essence du religieux, le mal radical et la question de la modernité</i> | 63 |
| IV. INTOLÉRABLE TOLÉRANCE. <i>Derrida, lecteur de Lévinas sur le concept d'hospitalité</i> | 85 |
| V. SAUVER LES PHÉNOMÈNES. <i>Lévinas, Derrida et la question du messianisme</i> | 97 |
| VI. LES ARCHIVES DE JAKOB. <i>Freud, Yerushalmi, Derrida, et la scène des Écritures</i> | 117 |

Avant-propos

Il y a certes toujours un peu d'hommage dans la lecture, il y a surtout beaucoup d'admiration. Les textes que je rassemble ici, parus pour la plupart dans des recueils consacrés à la pensée de Derrida, sont autant de lectures-hommages qui questionnent une certaine idée de la métaphysique. Et qui mieux que Derrida devait rappeler que la métaphysique, d'abord et avant tout est un texte, qu'elle s'écrit et qu'elle se lit, avec ses strates multiples, ses couches latentes, ses plis et ses replis ? Qui mieux que lui aura montré le rôle décisif de la langue, dans la construction comme dans la déconstruction du discours métaphysique, dans son texte, dans son histoire ? Et s'il y a de l'avenir pour la métaphysique, si l'on peut encore penser que la métaphysique reste une « science à venir », toujours et encore « désirable », c'est bien à pouvoir indéfiniment en relire le texte, comme un texte qui ne cesse de s'écrire.

Qu'il s'agisse en effet de la langue elle-même, de la question du mal, de la foi, de la tolérance et de l'hospitalité, du messianisme aussi, ou encore de l'archive, il y va toujours pour Derrida d'une histoire qui opère au travers d'un texte. Et c'est ce texte-là que j'ai

tenté de cerner, de déchiffrer, parfois de reconstituer, en cheminant au plus près de sa pensée. Or, si plus de dix années séparent le premier texte, présenté à la Décade de Cerisy, en 1997, du dernier, prononcé lors d'un colloque sur la Déconstruction, en 2009, à Paris, la question de la métaphysique en constitue ici le véritable fil rouge. Qu'en est-il aujourd'hui de la métaphysique, après Derrida, après Husserl, Heidegger et Lévinas, lus et relus par Derrida ? Et la déconstruction, finalement, qu'aura-t-elle déconstruit de la métaphysique ? L'a-t-elle d'ailleurs vraiment fait ? En d'autres mots, peut-on dire sereinement, en toute confiance ou assurance, que la déconstruction « déconstruit », dès lors qu'il y va de la métaphysique ? À vrai dire, nous en avons été de moins en moins sûr, durant ces dix années de lecture du texte derridien. Et si la déconstruction n'avait pas pour but, pour objectif ou pour fonction, de déconstruire, ni de construire ni de déconstruire, ni même de reconstruire. Si la déconstruction ne devait plus se soumettre à une quelconque orientation, qu'elle soit épistémique, académique, ou se réduire au projet critique d'une élaboration, toujours déjà instituée par un discours dominant, mais bien se confondre avec le cheminement d'une écriture – une écriture rigoureuse de la métaphysique.

On aura dit de la métaphysique qu'elle est une science rigoureuse, qu'elle est rigoureuse et désirable tout à la fois. La métaphysique est un désir de rigueur, qui ne quitte pas ni ne lâche le texte où son histoire s'écrit. On peut dire en ce sens que d'Aristote à Derrida la rigueur de la métaphysique est un pouvoir d'écriture, une pratique d'écriture, qui tend à cerner ou discerner ce qui se joue d'irréductible dans la pensée, Nietzsche dirait de cruel dans la conscience. *Rigor* et *cruor*, c'est un peu le même mot, le même excès ou la même extrémité. Il y va toujours d'une limite, qu'il s'agisse d'une frontière, d'une

condition, d'un essoufflement, d'un seuil de tolérance, ou d'une souffrance. La métaphysique, c'est la rigueur des seuils, la cruauté des consciences lucides, les logiques de la disparition radicale, ou du spectre, sans deuil, sans mémoire, sans trace. C'est toujours le dernier mot, ça commence toujours par le mot de la fin, qui se prononce ou qui s'écrit dans le texte de la métaphysique : la langue, la foi, le mal, l'hospitalité, le messianisme, l'archive, autant de derniers mots pour marquer cette limite où se joue et se rejoue toute l'histoire de la métaphysique. À chaque fois toute l'histoire, Derrida dirait à chaque fois pour la première fois, mais à chaque fois *tout autrement*.

I

Les dénominations orphiques de la survivance

*Derrida et la question du pire**

Puis je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre ; car le premier ciel et la première terre avaient disparu, et la mer n'était plus. Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, préparée comme une épouse qui s'est parée pour son époux. Et j'entendis du trône une voix forte qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ! Il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu lui-même sera avec eux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les premières choses ont disparu.

* Paru dans *L'animal autobiographique*. Autour de Jacques Derrida. Sous la direction de Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 1999, p. 441- 468.

*Et celui qui était assis sur le trône dit : Voici, je fais toutes choses nouvelles. Et il dit : Écrits ; car ces paroles sont certaines et véritables.
Et il me dit : C'est fait.*

Apocalypse de Jean, 21, 1-6

Mais est-il mort ou bien n'est-ce pas plutôt la mort qui est morte en lui ? Quelle mort que cette mort qui met la mort à mort !

*Saint Augustin,
Homélie sur l'Évangile de Jean, III, 3*

Sans cesse il faut rappeler que l'impossible (« Laissez les morts enterrer les morts ») est, hélas, toujours possible. Sans cesse il faut rappeler que ce mal absolu (la vie absolue, la vie pleinement présente, n'est-ce pas, celle qui ne connaît pas la mort et ne veut plus en entendre parler) peut avoir lieu.

Jacques Derrida, Spectres de Marx

Il est une question que la question du mal n'aura jamais posé en tant que telle. C'est la question du pire. Qu'est-ce que le pire, qu'en est-il du pire ? Non pas le pire en général, en substance, au substantif, au superlatif de la plus mauvaise des substances, mais au sens de ce qui n'aura cessé d'être pire. Et si cette question devait avoir un sens, ce sens, si le pire devait être encore plus grave, plus dangereux, plus terrifiant, plus menaçant que le mal radical lui-même, donc si le pire des possibles devait encore se produire, ou rester à *venir*, alors comment répondre du pire ? Or, avant de définir le contenu empirique

d'un événement, le concept de pire déterminerait la logique d'une menace, de la menace en général, mais d'une menace nécessaire à la constitution phénoménale de tout étant, de toute apparition. Selon cette logique supposée – donc en supposant qu'il est possible de penser la logique d'une menace qui menace la possibilité de tout être possible –, pour que quelque chose soit possible, pour qu'un étant apparaisse et se constitue comme être possible, il faut que la possibilité de sa constitution contienne en elle le principe même de sa déconstitution. Un principe d'auto-déconstitution interne agirait, comme menace, au cœur de toute constitution phénoménale. Ici, dans cette logique du pire, se jouerait le projet le plus intime de la déconstruction.

J'essayerai de montrer que la structure ontologique de tout étant et du monde lui-même est soumise à cette logique de mort et d'anéantissement comme à sa propre condition. Mais pour élaborer cette hypothèse, je n'ai pas pu me contenter d'une lecture de l'ontologie fondamentale de type existentiel. Non sans une certaine violence, j'ai rapporté cette structure à deux autres structures, qui la concernent comme autant de résistances. D'un côté, le travail du deuil, qui tend à s'approprier le mort, tout mort, toute mort, par fantomalisation. Ce travail fournirait à l'esprit du mort un nouveau corps d'emprunt, le corps phénoménal d'un spectre, qui protège l'être vivant contre le retour du mort. D'un autre côté, le déploiement de la technique, qui tend à virtualiser le monde par mondialisation, par médiatisation globalisante de toute information, signification, représentation. Cette virtualisation technique consisterait à produire le corps phénoménal du spectre dont le monde a besoin pour faire le deuil de sa propre mort, donc pour tenter de gérer sa menace d'auto-destruction. La logique du pire articulerait un certain rapport de constitution entre l'ontologie, le deuil et la technique.

L'ontologie n'aurait aucun fondement existentiel sans le travail du deuil, et ce travail n'aurait jamais produit aucun fantôme de corps virtuel sans l'œuvre de la technique. Le projet de la déconstruction et le travail de Derrida n'auront cessé de le montrer. Et ce travail, je le traverserai par le mythe orphique du judéo-pagano-christianisme. Un dieu s'est mis à mort en moi, pour moi, pour instaurer par sa mort le secret de ma mort, pour fonder en secret, en mon secret, son désir de renaître dans son propre fils, d'y renaître comme monde, mais comme un autre du monde, un double, un monde virtuel qui menace de vie la mort du monde des vivants.

LA RELIGION DU MIS-À-MORT

Le religieux et le mal radical

§1 – À l'approche du troisième millénaire, d'une seconde folie, d'une phobie encore plus grande du millénarisme, n'y aurait-il pas impertinence à vouloir encore parler de religion ? Et si au contraire l'urgence était extrême ? Si la question du religieux, ici et maintenant, au cœur d'une Europe dirigée, fabriquée, mais aussi menacée, par le projet silencieux, projet secret, d'une guerre infinie, était plus que jamais à l'ordre du jour ? Entre les croisades, la guerre des religions et le projet de paix perpétuelle, l'Europe n'aurait peut-être rien été d'autre, rien de plus, que le lieu, le théâtre, où s'invente et à la fois se joue le secret d'une mort annoncée : la mort de Dieu. L'Europe en serait le tombeau, le lieu géographique (un territoire), politique (une nation) et juridique (un droit), où Dieu serait tombé. Plaque mortuaire en forme d'épithaphe européenne. Ici Dieu est tombé pour le monde, pour laisser le monde se livrer à l'immanence territoriale d'un droit entre nations voué à devenir droit cosmopolite. Une cité du monde, où le monde se monda-

nise, se constitue, selon le droit séculaire d'une police à venir, en mondialisation. Mais au lieu de penser la mondialisation comme un élargissement du monde, comme la soumission du monde à l'ordre planétaire, le déploiement global, diffus et à la fois instantané, de toute information, ne vaudrait-il pas mieux penser ce phénomène comme un dédoublement du monde, où le monde « lui-même » se fantomalise en spectre et le spectre du monde se virtualise en tombeau du dieu mourant.

Rien ne serait plus religieux que le projet vivant, grandissant, de la télé-technoscientifisation du monde. La mondialisation constituerait le monde en le virtualisant. Il s'agirait alors de construire avec et dans le monde, en empruntant la chair du monde, un monde virtuel, non pas un autre monde, comme sur une autre planète, mais un autre du monde, un double parfait, un clone. Et ce double, secrètement, substituerait à sa chair la plus vive, la plus érotisée, l'épithète juridique (un droit cosmopolite) et politique (une cité des nations) de son propre tombeau. Le Dieu créateur du monde, à la fois signataire et contre-signataire de son œuvre, pour être au monde, pour y vivre et y survivre, devra renaître identique à lui-même dans et par le sacrifice de son propre fils. Vieux projet orphique du dionysisme judéo-chrétien, devenu projet secret de toute Théodicée. Et ce projet restera secret aussi longtemps que les réseaux mondialisés de la télé-technoscientifisation continueront à virtualiser le monde. Le double du monde représenterait à la fois le garant et le gardien du secret. Un gardien, cependant, menacé par le secret qu'il garde, car ce secret, pour se garder secret, devra d'abord et avant tout rester secret à son propre gardien ¹.

1. Concernant l'instance du mystère chrétien, sur lequel je reviendrai, Derrida parlera de la garde du secret : « Il ne faut

De cet irréductible secret, on pourrait dire deux choses. Premièrement, il porte sur la mort de Dieu, son désir d'auto-engendrement sacrificiel. Deuxièmement, il concerne la substitution de sa propre mort à la virtualisation technique du monde en tombeau. Et ce secret de la substitution serait l'affaire du religieux. La question du religieux, dont parle Derrida, concernerait directement le travail d'un certain secret². Mais ce secret ne jouerait pas envers le religieux le même rôle qu'un objet envers sa discipline. Le religieux représenterait au contraire le lieu à la fois institutionnel et conceptuel où s'élabore la substitution propre au travail du secret. Après avoir rappelé le geste d'un certain criticisme européen, judéo-chrétien, qui tend à distinguer le religieux, la question du religieux, de toute institution religieuse, toute religion positive, Derrida insistera sur la nécessité de repenser le religieux comme une source commune entre la religion et la science³, entre

jamais l'oublier, et précisément pour des raisons politiques, le mystère incorporé, puis refoulé, n'est jamais détruit. Cette généalogie a un axiome, à savoir que l'histoire n'efface jamais ce qu'elle enfouit ; toujours elle garde en elle le secret de ce qu'elle encrypte, le secret de son secret. C'est une histoire secrète du secret gardé », « Donner la mort », in *L'éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don (Colloque de Royaumont, 1990). Essais réunis par J.-M. Rabaté et M. Wetzler, Paris, Métailié, 1992, p. 28.

2. « 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 », « Donner la mort », in *op. cit.*, p. 12.

3. « Au-delà de cette opposition et de son héritage déterminé (...), peut-être pourrions-nous essayer de « comprendre » en quoi 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. Il faudrait démontrer, ce ne sera pas simple, que la religion et la raison ont la même source »,

foi et savoir, voire entre mythe et raison. Pour mieux la purifier, la protéger, la préserver du savoir, Kant distinguait la « foi réfléchissante », qui fait la différence entre la foi et le savoir et qui fonde la possibilité d'une religion de la moralité (le devoir), de la « foi dogmatique », qui prétend savoir en ignorant cette différence et qui ne peut par conséquent qu'instituer un ordre de culte et de prière⁴. La critique anti-religieuse des Lumières aura dû faire la différence entre deux types de foi pour assurer l'opposition, donc la non-contamination, entre la foi et le savoir, la religion et la science.

Selon un geste récurrent, Derrida renversera non l'opposition des concepts mais le système architectonique de l'opposition. La foi et le savoir tireraient leur source, leur ressource, au même fond commun, le religieux justement. Un religieux plus archaïque, cependant, plus constitutif encore que la foi réfléchissante de la moralité. Mais en quoi consiste l'archaïsme d'un tel phénomène religieux ? D'une double expérience – deux en une. D'une part, l'expérience de la *croyance* : le crédit, l'acte de foi, la confiance, la fidélité. D'autre part, l'expérience de l'*indemne*, entre la sacralité et la sainteté⁵. Pour concevoir l'essence

« Foi et savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison », in *La religion* (sous la dir. de J. Derrida et G. Vattimo), Paris, Le Seuil, 1996, p. 41.

4. *La religion dans les limites de la simple raison*, I, § 4. Traduction française de J. Gibelin, Paris, 1983, p. 93.

5. « Le « religieux », la religiosité, qu'on associe vaguement à l'expérience de la sacralité du divin, du saint, du sauf ou de l'indemne (*heilig, holy*), est-ce la religion ? En quoi et dans quelle mesure une « foi jurée », une croyance s'y trouve-t-elle engagée ? Inversement, toute foi jurée, une fiabilité, la fiance ou la confiance en général ne s'inscrivent pas nécessairement dans une « religion », même si celle-ci croise en elle deux expériences qu'on tient en général pour également religieuses : 1) l'expérience de la *croyance*, d'une part (le croire ou le crédit, le fiduciaire ou le fiable

du religieux, il faudrait pouvoir penser ensemble ces deux sources, mais sans ne jamais les confondre. Cette même source, dit Derrida, se divise machinalement, automatiquement, et s'oppose réactivement à elle-même⁶, aussi spontanément que la vie même. C'est parce que ces deux sources interagissent, se contaminent infiniment sans jamais se confondre, ni se réduire l'une à l'autre, que la science peut porter, supporter la religion, et la religion accompagner, veiller sur la science. Il n'y aurait aucun savoir, aucun discours critique, aucune formation de concept, d'institution, de Constitution, donc aucune raison télé-technoscientifique sans acte de foi, sans confiance et témoignage, sans « gage testimonial de tout performatif »⁷. Mais en même temps, la religion n'aurait aujourd'hui aucune chance d'exister sans les réseaux médiatisés et mondialisés de la technoscience. La religion ne fait pas qu'en tirer profit, c'est devenu son seul et unique capital, son dernier support et son unique moyen d'auto-reproduction.

Or, cette complicité entre foi et savoir produit une réaction spontanée, un conflit interne, entre les deux sources religieuses. Car le complice, ici, tantôt

dans l'acte de foi, la fidélité, l'appel à la confiance aveugle, le testimonial toujours au-delà de la preuve, de la raison démonstrative, de l'intuition), et 2) l'expérience de l'indemne, de la *sacralité* ou de la *sainteté* d'autre part ? On doit peut-être distinguer ici entre deux veines (on pourrait dire aussi deux souches ou deux sources) du religieux », « Foi et savoir », in *op. cit.*, p. 46.

6. « La même source unique se divise machinalement, automatiquement, et s'oppose réactivement à elle-même : d'où les deux sources en une. Cette réactivité est un processus d'*indemnisation sacrificielle*, elle tente de restaurer l'indemne (*heilig*) qu'elle menace elle-même », *ibid.*, p. 41.

7. « Religion et raison se développent ensemble, à partir de cette ressource commune : le gage testimonial de tout performatif, qui engage à répondre aussi bien *devant* l'autre que *de* la performativité performante de la technoscience », *ibid.*, p. 41.

garant tantôt support, représente une véritable menace. Menace de parjure, de mensonge, d'abus de confiance, mais aussi de déracinement, d'aliénation, d'expropriation. Derrida nommera cette réaction spontanée interne, une logique de *l'auto-immunité de l'indemne*. Cette logique est complexe, « elle tente de restaurer l'indemne qu'elle menace elle-même »⁸. Et l'indemne représente ici le saint, le sacré, qui peut prendre plusieurs formes, comme une identité nationale, linguistique, un savoir, une croyance, voire même un désir, ou un secret (j'y reviens à l'instant). Dans et par cette logique générale autant que singulière, toute entité propre, toute propriété, d'un corps organique cellulaire à l'organisation d'un réseau planétaire⁹, devra produire, pour survivre, non seulement une action immunitaire, un antidote qui la protège des corps étrangers, ces corps qui risquent d'en perturber l'intégrité, donc l'indemnité, mais encore et surtout un système auto-immunitaire qui tend à protéger l'indemnité du propre contre

8. Cf. *ibid.*, p. 41.

9. « Quant au processus d'auto-immunisation qui nous intéresse tout particulièrement ici, il consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défences immunitaires. Comme le phénomène de ces anticorps s'étend à une zone étendue de la pathologie et qu'on recourt de plus en plus à des vertus *positives* des immuno-dépresseurs destinés à limiter les mécanismes de rejet et à faciliter la tolérance de certaines greffes d'organes, nous nous autoriserons de cet élargissement et parlerons d'une sorte de logique générale de *l'auto-immunisation*. Elle nous paraît indispensable pour penser aujourd'hui les rapports entre foi et savoir, religion et science, comme la duplicité des sources en général », *ibid.*, p. 59, note 23. « L'homme dépense toute son énergie à lutter contre le rejet (ne rejette pas le rejeton !), à se protéger contre cela même qui le protège : le code secret de la maison, l'écriture de la loi, le système immunitaire, auto-immunitaire », *Lignées*, 938, in Micaëla Henich et Jacques Derrida, *Mille e tre, cinq*, Bordeaux, 1996.

sa propre protection¹⁰. Autrement dit, l'indemne, le saint, le sacré, est menacé par cela même qui le protège. C'est la protection même de l'indemne, ce qui lui est le plus propre, ce qui lui permet sans faille et sans cesse de s'appropriier à lui-même, qui menace l'indemne d'expropriation et de déracinement¹¹. Et c'est là que l'affaire devient grave, terrifiante, car cette logique de l'auto-immunité, cette logique religieuse du saint, du sacré, serait constitutivement articulée à la possibilité du mal radical.

§ 2 – « La possibilité du mal radical, écrit Derrida, détruit et institue à la fois le religieux »¹². Non pas le mal lui-même, ce qui *est* mal, mais la *possibilité* du mal, et de plus, du mal *radical* : la possibilité de sa radicalité. Mais que faut-il entendre par là ? En quoi la possibilité d'un mal pris à sa racine peut-elle constituer la logique auto-immunitaire de tout phénomène religieux ? Et cette possibilité elle-même doit-elle se décrire en termes religieux, fait-elle partie

10. « Ce même mouvement qui rend indissociable la religion et la raison télé-technoscientifique dans son aspect le plus critique réagit inévitablement à *lui-même*. Il secrète son propre antidote mais aussi son propre pouvoir d'auto-immunité. Nous sommes là dans un espace où toute autoprotection de l'indemne, du sain(t) et sauf, du sacré (*heilig, holy*) doit se protéger contre sa protection, sa propre police, son propre pouvoir de rejet, son propre tout court, c'est-à-dire contre sa propre immunité. C'est cette terrifiante mais fatale logique de l'*auto-immunité de l'indemne* qui associera toujours la Science et la Religion », « Foi et savoir », p. 58-59.

11. « Cette automaticité quasi spontanée, irréfléchie comme un réflexe, répète encore et encore le double mouvement d'abstraction et d'attraction qui à *la fois arrache et rattache* au pays, à l'idiome, au littéral ou à tout ce qu'on rassemble confusément aujourd'hui sous le terme de l'« identitaire » : en deux mots ce qui à la fois ex-propre et ré-approprie, dé-racine et ré-enracine, *ex-approprie* selon une logique [...] d'auto-indemnisation auto-immune », *ibid.*, p. 56.

12. *Ibid.*, p. 86.

de la phénoménalité du religieux, dépend-elle encore de sa logique, de son système auto-immunitaire ? En somme qu'est-ce que le mal – radical ? *Quid malum – quid radicale malum* ? Pour Kant, ce mal représente ce qui renverse le fondement de toutes les maximes de la moralité¹³. Pour Derrida, ce mal détermine l'articulation à partir de laquelle toute constitution phénoménale, conceptuelle ou institutionnelle, est menacée dans son intégrité, son indemnité, sa propriété, par cela même qui l'a constitué. Ce qui fait que quelque chose est possible, ce qui lui donne la chance d'être possible, de se constituer comme être singulier, propre, comme étant, représente pour cette chose la menace même de sa propre déconstitution. « En ce sens, écrit encore Derrida, la technique est la possibilité on peut dire aussi la chance de la foi. Et cette chance doit inclure en elle le plus grand risque, la menace même du *mal radical* »¹⁴.

Cette chance, qui fait que quelque chose est possible, qu'une chose pourra rester indemne ou indéfiniment restaurer sa propre indemnité, cette chance immunitaire est une promesse. Et pour que cette promesse soit tenue, pour que quelque chose devienne possible, tout en restant indemne, il faut que la promesse inscrive en elle, dans son principe, dans sa nécessité d'être tenue, la possibilité de se tourner en menace. Or, cette possibilité là, liée à l'essence de la promesse, représente la possibilité même du mal radical. N'entendons pas par là que le mal détermine la possibilité de la promesse, car dans ce cas toute promesse se réduirait à une menace, et jamais

13. *La religion dans les limites de la simple raison*, I, § 3, *op. cit.*, p. 58.

14. « Autrement, poursuit Derrida, ce dont elle est la chance ne serait pas la foi mais le programme et la preuve, la prédictivité ou la providence, le pur savoir et le pur savoir-faire, c'est-à-dire l'annulation de l'avenir », « Foi et savoir », p. 63.

aucune promesse n'aurait été possible¹⁵. Il s'agit de la *possibilité* du mal radical, une possibilité « antérieure » à la constitution effective du renversement fondamental de toute moralité. Cette possibilité n'est pas *mal*, ni *le mal*. C'est encore *pire* que le mal. Elle représente la question du *pire*, que ni Kant ni Derrida ne semblent distinguer du mal radical. Le texte de Derrida toutefois permet de faire cette distinction. Je dirais même l'impose, l'exige. Car la chance dont il parle, la chance liée à la promesse, n'aurait jamais été possible, n'aurait jamais permis à la promesse d'être possible, d'être tenue, sans la possibilité mais en même temps la nécessité de jouer avec le *pire*. Pour que la chance de la promesse constitue la propriété de son principe, ou ce qui rend possible la nécessité de sa tenue, il faut que cette chance puisse inscrire en elle la menace même du mal radical. Elle doit à tout moment pouvoir devenir menace. C'est la condition de possibilité de la logique générale de l'auto-immunité de l'indemne. Elle peut le faire. Certes. Toute chance *peut* devenir menace, mais pourquoi *doit-elle* pouvoir le faire ? Pourquoi ce pouvoir doit-il devenir un devoir, une nécessité ?, sinon du fait – c'est mon hypothèse – que cette possibilité aura déjà été soumise à une autre logique, que je nommerai justement la *logique du pire*.

15. « Puis léguer une promesse intenable, est-ce promettre ou menacer ? Car, on le sait, une théorie saine et classique de la promesse ne peut pas prendre en compte une promesse malveillante, malfaisante ou maléfique. Une promesse appartient à l'ordre de la bénédiction. Je ne peux que promettre du « bien ». Je ne peux promettre à l'autre de le tuer, de le voler, de lui mentir, de le maudire. Ce serait là menace et non promesse. Peut-on menacer d'une promesse ? Promettre un don menaçant ? Peut-être. Peut-être est-ce la question la plus profondément inquiétante. Car si cette perversion était exclue dès le départ, si son exclusion était assurée, il n'y aurait plus de promesse qui tienne. Ni de menace », *Avances*, préface à Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995, p. 38.