Le concept de responsabilité à l'épreuve du sacrifice d'Abraham

Clotilde Brière

▶ **To cite this version:**

Clotilde Brière. Le concept de responsabilité à l'épreuve du sacrifice d'Abraham. Travaux & documents, 2019, Journée de l'antiquité et des temps anciens 2018-2019, 54, pp.111-130. hal-02992447

HAL Id: hal-02992447

https://hal.univ-reunion.fr/hal-02992447

Submitted on 6 Nov 2020

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.

Le concept de responsabilité à l'épreuve du sacrifice d'Abraham

CLOTILDE BRIERE
AGREGEE DE PHILOSOPHIE

INTRODUCTION

Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit : « Abraham » ; il répondit : « Me voici ». Il reprit : « Prends ton fils, ton unique, Isaac, que tu aimes. Pars pour le pays de Moriyya et là, tu l'offriras en holocauste sur celle des montagnes que je t'indiquerai ». Abraham se leva de bon matin, sangla son âne, prit avec lui deux de ses jeunes gens et son fils Isaac. Il fendit les bûches pour l'holocauste. Il partit pour le lieu que Dieu lui avait indiqué. Le troisième jour, il leva les yeux et vit de loin ce lieu. Abraham dit aux jeunes gens : « Demeurez ici, vous, avec l'âne ; moi et le jeune homme, nous irons là-bas pour nous prosterner ; puis nous reviendrons vers vous ». Abraham prit les bûches pour l'holocauste et en chargea son fils Isaac ; il prit en main la pierre à feu et le couteau, et tous deux s'en allèrent ensemble. Isaac parla à son père Abraham : « Mon père », dit-il, et Abraham répondit : « Me voici, mon fils ». Il reprit : « Voici le feu et les bûches ; où est l'agneau pour l'holocauste ? » Abraham répondit : « Dieu saura voir l'agneau pour l'holocauste, mon fils ». Tous deux continuèrent à aller ensemble. Lorsqu'ils furent arrivés au lieu que Dieu lui avait indiqué, Abraham y éleva un autel et disposa les bûches. Il lia son fils Isaac et le mit sur l'autel au-dessus des bûches. Abraham tendit la main pour prendre le couteau et immoler son fils. Alors l'ange du Seigneur l'appela du ciel et cria : « Abraham ! Abraham ! ». Il répondit : « Me voici ». Il reprit : « N'étends pas la main sur le jeune homme. Ne lui fais rien, car maintenant je sais que tu crains Dieu, toi qui n'as pas épargné ton fils unique pour moi ». Abraham leva les yeux, il regarda, et voici qu'un bélier était pris par les cornes dans un fourré. Il alla le prendre pour l'offrir en holocauste à la place de son fils[1].

Le récit du sacrifice d'Isaac met en évidence la difficulté à former un concept de la notion de responsabilité. Qu'est-ce qu'être responsable ? Qui peut être dit responsable ? Abraham, en tant qu'il répond à Dieu quitte à commettre l'insensé, est-il responsable ou irresponsable ? Ordinairement, on entend la responsabilité comme la capacité du sujet à savoir ce qu'il fait : le sujet de la responsabilité est l'auteur de son acte. Il n'est pas simplement cause, mais bien plutôt principe de son action, d'abord parce qu'il délibère raisonnablement avant

[1] *La Bible, Ancien Testament*, traduction œcuménique, Paris, Société biblique française, 1977. On trouve le récit du sacrifice dans *Genèse,* 22.

d'agir, ensuite parce qu'il est capable de rendre raison de son geste devant les autres. La responsabilité se comprend dès lors en référence à une liberté qui est de part en part orientée par la raison : un agent est responsable parce qu'il est rationnel et qu'il a agi sans se montrer déraisonnable. Compte-tenu de cette définition de la responsabilité, on ne peut pas dire qu'Abraham soit un agent responsable ; bien plutôt, il représente le comble de l'irresponsabilité. D'une part, Abraham apparaît comme un agent irrationnel dans la mesure où il ne procède pas aux délibérations nécessaires desquelles doit naître l'action légitime. Il obéit immédiatement à l'injonction divine, celle-là même qui lui commande ce qui n'est pas moins qu'un assassinat, c'est-à-dire un crime prémédité, qui plus est de son propre fils. A cet infanticide, Abraham consent sans opposer la moindre résistance, dans l'instant d'une décision folle. Lui qui a patiemment attendu ce « fils de la vieillesse »[2] tendrement aimé, il le jette en pâture contre toute raison. Dieu commande sans livrer aucune intelligibilité ; il garde le silence sur ses raisons. Il n'explique pas pourquoi il se fait ainsi le commanditaire du « geste le plus cruel et le plus impossible, le plus insoutenable[3] ». Il est « l'émissaire [d'une] désolation[4] ». C'est la mise à mort du plus précieux, de l'unique, de l'irremplaçable qui est sommée de manière insensée :

> Voilà qu'après avoir réalisé l'absurde par un miracle, Il voulait voir anéantie son œuvre. Folie ! […] Tout était perdu ! Soixante-dix années de fidèle attente, et la joie pressée de la foi exaucée. […] Tout devait maintenant être perdu ! Le renom splendide de la souche future, la promesse dans la semence d'Abraham. […] Ce fruit de la vie d'Abraham […] allait lui être arraché avant l'heure et devenir insignifiant. Quel sens, en effet, eût pu avoir le fruit de la promesse, tandis qu'il s'agissait désormais de sacrifier Isaac ![5].

C'est bien la temporalité plurielle et infinie de la fécondité qui se voit ici jugulée en plein élan : tuer le fils, c'est se condamner à l'exercice d'être comme vieillissement, c'est se trouver « [dépouillé] de toute espérance pour l'avenir[6] ». Clôturer l'infinité générationnelle, attenter à la jeunesse intarissable de l'enfant, c'est pour Abraham tomber dans la mort comme horizon ultime et limite

---

2 Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, traduction de Charles Le Blanc, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 140. Abraham et Sarah sont en effet déjà vieux lorsque Dieu leur apparaît pour annoncer qu'un fils naîtra. Sarah, âgée de 90 ans, rit à l'idée d'enfanter à un âge si avancé ; mais Abraham croit.

3 Jacques Derrida, *Donner la mort*, in *L'éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992, 285 p., p. 59.

4 Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 60.

5 *Ibid.,* p. 59- 60.

6 *Ibid.,* p. 62.

infranchissable, là où la fécondité assure la reprise infinie de l'être[7]. D'autre part, l'acte d'Abraham est parfaitement déraisonnable. Si l'ange n'avait pas arrêté le bras d'Abraham, comment Abraham de retour auprès de Sarah aurait-il pu rendre raison de l'atrocité commise ? Il aurait été incapable de rendre des comptes, puisqu'il n'a pas agi par ses propres raisons mais s'est aliéné comme un idolâtre à la volonté divine. D'un point de vue extérieur, ce qu'eût fait Abraham s'il était arrivé au bout de son intention serait apparu comme le geste d'un fou qui ne sait pas ce qu'il fait : n'est-il pas le fanatique par excellence ?

Mais la responsabilité n'est pas seulement la capacité à répondre de : elle désigne aussi le fait de répondre à. En ce sens, la responsabilité est consécutive à un appel ou une interpellation, c'est-à-dire à une élection singulière et irremplaçable. Je suis responsable parce que quelqu'un s'adresse à moi, me convoque et me demande de répondre, c'est-à-dire d'être là pour lui sans que je puisse être substitué par un autre[8]. A ce titre, Abraham n'est plus l'irresponsable qu'on disait. Il est celui qui ne fait pas la sourde oreille, qui ne se dérobe pas à la présence mais qui s'avance et se hâte de répondre sans se soustraire à la demande :

> Nous lisons dans l'Ecriture : « Et Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit : « Abraham, Abraham, où es-tu ? » Et Abraham répondit : « Me voici ! ». Toi, à qui mon discours s'adresse, en as-tu fait autant ? Lorsque, de loin, tu vis venir les coups du destin, n'as-tu pas dit aux montagnes « cachez-moi ! » et aux collines « tombez sur moi ? ». Ou, si même tu fus plus fort, ton pied n'a-t-il point lentement cheminé sur la route, n'as-tu point soupiré après les antiques sentiers ? Et quand l'appel a retenti, es-tu demeuré en silence, as-tu répondu, tout bas peut-être, en un murmure ? Mais

---

7 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Chicago, Kluwer Academic, 1971, p. 300-301 : « L'être infini, c'est-à-dire l'être toujours recommençant […] se produit sous les espèces de la fécondité. La relation avec l'enfant […] met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini. […] La fécondité continue l'histoire, sans produire de vieillesse ; le temps infini n'apporte pas une vie éternelle à un sujet vieillissant. Il est meilleur à travers la discontinuité des générations, scandé par les jeunesses inépuisables de l'enfant ».

8 C'est depuis la perspective de la mort qu'on fait l'expérience de la responsabilité comme reconnaissance de la singularité du soi. « Il faut prendre en compte l'unicité, la singularité irremplaçable du moi : ce par quoi, et c'est l'approche de la mort, l'existence se soustrait à toute substitution possible. Or faire l'expérience de la responsabilité […], faire l'expérience de sa singularité absolue et appréhender sa propre mort, c'est la même expérience : la mort est bien ce que personne ne peut ni endurer ni affronter à ma place. Mon irremplaçabilité est bien conférée, livrée, on pourrait dire donnée par la mort. […] Depuis la mort comme lieu de mon irremplaçabilité, c'est-à-dire de ma singularité, je me sens appelé à ma responsabilité. En ce sens, seul un mortel est responsable. […] La mort est le lieu de mon irremplaçabilité. Personne ne peut mourir pour moi, si « pour moi » veut dire au lieu de moi, à ma place », Derrida, *op. cit.*, p. 4.

> Abraham, lui, ne répondit pas ainsi. Avec joie et courage, assurance et à pleine voix, il dit : « Me voici ! »[9].

Abraham permet alors de penser la responsabilité en des termes antinomiques voire aporétiques. Il dessine l'alternative de la responsabilité : faut-il *répondre de*, ou bien faut-il *répondre à* ? Dans le premier cas, la responsabilité est définie comme l'autonomie d'une appropriation : maître de moi, je fais en toute liberté l'acte adéquat à la législation que je me donne et dans lequel je me reconnais car il est mien. Dans le deuxième cas, la responsabilité est définie comme l'hétéronomie d'une expropriation : appelé par l'autre, je me donne et m'abandonne à lui comme un otage irremplaçable. Etre responsable, est-ce ce par quoi je confirme mon identité ou bien au contraire ce par quoi mon je se met à trembler ? Le récit biblique permet de prendre conscience de la difficulté à déterminer le concept de responsabilité de manière simple et cohérente : il a tout du *mysterium tremendum*[10].

> Le concept de responsabilité est un de ces concepts étranges qui donnent à penser sans se donner à thématiser : il ne se pose ni comme un thème ni comme ne thèse, il donne sans se donner à voir, sans se présenter en personne dans quelque « se donner à voir » de l'intuition phénoménologique. Ce concept paradoxal a aussi la structure d'un certain secret - et de ce qu'on nomme, dans le code de certaines cultures religieuses, le mystère[11].
>
> Apories de la responsabilité : on risque toujours de ne pas pouvoir accéder, pour le former, à un concept de la responsabilité. Car la responsabilité (on n'ose plus dire le concept universel de responsabilité) exige à la fois le compte rendu, le répondre-de-soi en général, du général et devant la généralité, donc la substitution, et d'autre part l'unicité, la singularité absolue, donc la non-substitution, la non-répétition, le silence et le secret[12].
>
> Le concept général de responsabilité se trouverait ainsi privé de cohérence, de conséquence et même d'identité à soi, paralysé parce qu'on peut aussi bien appeler une aporie qu'une antinomie. Cela ne l'a jamais empêché de « fonctionner » comme on dit, au

---

9 Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 61-62.

10 « Mystère effroyable, secret qui fait trembler. Trembler. Que fait-on, quand on tremble ? Qu'est-ce qui fait trembler ? […] Je tremble devant ce qui excède mon voir et mon savoir alors que cela me concerne jusqu'au tréfonds, jusqu'à l'âme et jusqu'à l'os, comme on dit. Tendu vers ce qui déjoue et le voir et le savoir, le tremblement est bien une expérience du secret ou du mystère », Jacques Derrida, *op. cit.,* p. 56-57.

11 *Ibid.*, p. 33.

12 *Ibid.*, p. 62.

> contraire – et il opère d'autant mieux qu'il est là pour dissimuler l'abîme ou saturer l'absence de fondement. […] [Du lexique de la responsabilité] on ne dira pas qu'il ne correspond à aucun concept mais qu'il flotte sans rigueur autour d'un concept introuvable[13].

Pour rendre compte de l'intérêt du récit biblique quant aux déterminations du concept de responsabilité, on procédera en deux temps. Dans un premier temps, l'analyse de Kierkegaard dans *Crainte et tremblement* permettra de penser la foi religieuse comme dépassement exceptionnel de la responsabilité dans ses dimensions politique et morale. Dans un deuxième temps, les développements de Derrida dans *Donner la mort* nous permettront de penser la figure abrahamique comme l'étalon de la responsabilité à la fois la plus authentique et la plus ordinaire, en ce qu'elle est toujours, en un sens, sacrifice de la politique et de la morale.

L'ABRAHAM DE KIERKEGAARD : ABRAHAM SACRIFIE LA RESPONSABILITE

Kierkegaard présente Abraham comme le chevalier de la foi : il s'extirpe de ses devoirs envers les hommes pour répondre à l'appel divin. A ce titre, le récit biblique est essentiellement immoral, la religion opérant la suspension téléologique de l'éthique. Pour le comprendre, on peut se demander ce qu'aurait été une version morale de l'histoire d'Abraham. Dans le cadre d'un premier scénario alternatif, Abraham aurait pu ne pas opérer sa présentification devant Dieu, tout appel ayant toujours une nature indécidable quant à sa destination véritable : « j'ai cru être appelé, mais je me suis trompé, j'ai mal entendu, ce n'est pas moi qu'on appelle ». Dans une lettre, Kafka imagine un autre Abraham, un Abraham n'osant pas répondre, par peur du ridicule s'il y avait une méprise d'identité :

> [Il] ne peut pas croire que c'est lui qui est en cause, lui, le vieillard repoussant, et son enfant, le gamin crasseux. […] Ce n'est pas la vraie foi qui manque, cette foi, il l'a, il sacrifierait dans l'esprit juste si seulement il pouvait croire que c'est celui qu'il s'agit. Il craint de partir avec son fils en tant qu'Abraham sans doute, mais, en cours de route, de se transformer en Don Quichotte. Le monde aurait été épouvanté par Abraham s'il l'avait regardé agir, mais celui-là craint qu'à sa vue, le monde ne crève de rire. Or ce n'est pas le ridicule en soi qu'il craint - assurément il le craint aussi, d'autant qu'il rit avec les autres -, ce qu'il craint principalement, c'est que ce ridicule ne le rende encore plus vieux et

[13] *Ibid.* p. 81.

> plus repoussant, qu'il ne rende son fils encore plus crasseux, encore plus indigne d'être vraiment appelé. Un Abraham qui se présente sans être appelé ! C'est comme si, à la fin de l'année, le meilleur élève de la classe devait solennellement recevoir un prix et que dans le silence de l'attente, le plus mauvais élève, ayant mal entendu, sortît de son banc crasseux du dernier rang tandis que la classe entière éclate[14].

Dans le cadre d'un deuxième scénario alternatif, Abraham aurait pu désobéir à l'ordre dont la nature paraît être plutôt diabolique que divine : « Mais qui est donc celui qui arrache le bâton de la main du vieillard, qui est-il pour exiger que ce soit au vieux père même de la rompre ? Qui est-il celui qui fait l'amertume d'un homme à la grise toison, en exigeant qu'il soit lui-même la cause de son malheur ? N'y a-t-il donc point de compassion envers un vieillard vénérable et l'enfant innocent ? »[15]. L'histoire se serait arrêtée là, dans cette fin de non-recevoir qui surgit du double doute à propos des identités respectives de l'appelé et de l'appelant tel que le récapitule Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme* :

> Un ange a ordonné à Abraham de sacrifier son fils : tout va bien si c'est vraiment un ange qui est venu et qui a dit : tu es Abraham, tu sacrifieras ton fils. Mais chacun peut se demander, d'abord, est-ce que c'est bien un ange, et est-ce que je suis bien Abraham ? Qu'est-ce qui me le prouve ? Il y avait une folle qui avait des hallucinations ; on lui parlait par téléphone et on lui donnait des ordres. Le médecin demanda : « Mais qui est-ce qui vous parle ? » Elle répondit : « Il dit que c'est Dieu ». Et qu'est-ce qui lui prouvait, en effet, que c'était Dieu ? Si un ange vient à moi, qu'est-ce qui me prouve que c'est un ange ? Et si j'entends des voix, qu'est-ce qui prouve qu'elles viennent du ciel, et non de l'enfer, ou d'un subconscient, ou d'un état pathologique ? Qui prouve qu'elles s'adressent à moi ?[16]

Mais Abraham n'a pas douté. Il s'est senti, en propre, appelé par Dieu. L'histoire aurait néanmoins pu se poursuivre autrement, dans le cadre d'un troisième scénario alternatif. Abraham aurait pu sacrifier son fils au nom de la morale : il eût alors été un héros tragique. Kierkegaard prend pour exemple Brutus qui doit sacrifier ses fils impliqués dans une conspiration, sans pour

---

14 Franz Kafka, Lettre à Robert Klopstock, juin 1921, in *Œuvres complètes,* volume III, traduction de Marthe Robert, Claude David et Jean-Pierre Danès, Paris, Gallimard, 1984, p. 1082-1083.

15 Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 59.

16 Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, 109 p., p. 34-35.

autant cesser d'appartenir au règne de la responsabilité éthique qui suppose le respect de deux règles.

D'abord, il s'agit de considérer que le général est plus haut que le particulier. Les désirs propres de l'individu n'ont pas de valeur dès lors qu'ils ne peuvent pas être subsumés sous les normes générales du droit qui régit la communauté :

> L'éthique est comme tel le général […]. Conçu immédiatement comme réalité sensible et psychique, l'individu est l'individu qui possède son telos dans le général, et sa tâche éthique est de s'y exprimer constamment de manière à éliminer sa singularité pour devenir le général. Aussitôt que l'individu veut s'affirmer dans sa singularité devant le général, il pèche, et ce n'est qu'en reconnaissant cette erreur qu'il peut se réconcilier avec le général[17].

Ensuite, il faut considérer que l'extériorité est supérieure à l'intériorité. L'individu a le devoir de parler, de s'exprimer, de s'adresser aux autres afin d'être parfaitement intelligible, entendu et compris. En entrant dans le milieu du langage comme producteur de lieux communs, il dissout le secret de son intériorité et devient manifeste : « Selon la conception éthique de la vie, il est du devoir de l'individu de se dépouiller de la détermination de l'intériorité et de l'exprimer à l'extérieur. Chaque fois qu'il y répugne, chaque fois qu'il incline à persister, ou à retomber, dans les déterminations de l'intériorité du sentiment, de l'émotion, il pèche »[18].

Brutus est bien un héros tragique en ce qu'il ne transgresse aucune de ces deux règles : il sacrifie quelque chose de particulier (ses fils) afin d'atteindre un bien supérieur (la sauvegarde de la république romaine) ; et il accomplit son entreprise au grand jour (son acte est public, il n'a rien de secret) : « le véritable héros tragique se sacrifie lui-même, et tout ce qui est sien, pour le général ; son fait, chacune de ses émotions, tout cela appartient au général ; il est donc manifeste »[19]. Il est un héros tragique, parce que la responsabilité éthique l'oblige à quelque chose d'éminemment difficile et éprouvant : donner ce qu'il a de plus cher, perdre héroïquement l'être aimé. Brutus doit surmonter héroïquement sa douleur et faire son devoir, encouragé par les pleurs admiratifs et compatissants

---

17 Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 107.

18 *Ibid.*, p. 128-129. Voir aussi Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 61-64 : « Dès qu'on parle, dès qu'on entre dans le milieu du langage, on perd la singularité […]. L'exigence éthique se règle, selon Kierkegaard, sur la généralité ; et elle définit donc une responsabilité qui consiste à parler, c'est-à-dire à s'engager dans l'élément de la généralité pour se justifier, pour rendre compte de sa décision et répondre de ses actes […]. Le manifeste vaut mieux que le secret, la généralité universelle est supérieure à la singularité individuelle […]. Aucun secret n'est absolument légitime ».

19 Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 192.

des autres qui le dédommageront de son geste en lui accordant gloire et renommée par-delà les générations[20].

Abraham n'est pas Brutus : « Abraham n'agit point pour sauver le peuple, ni pour maintenir l'idée de l'Etat, ni pour apaiser la colère des dieux »[21]. Il n'a rien du héros tragique : « La différence entre le héros tragique et Abraham saute aux yeux »[22]. D'abord, il pêche par son manque de généralité. Il apparaît comme un monstre, c'est-à-dire une exception particulière qui s'écarte excessivement de l'idée référentielle de ce que doit être normalement l'homme : Abraham « n'est jamais considéré comme un héros. Il ne fait pas verser de larmes et n'inspire aucune admiration »[23]. En commettant l'infanticide, il dépasse la morale comme organisation de la vie selon des normes générales et des lois communes. Ce qu'il fait est atroce, criminel, impardonnable : c'est une épouvante pour l'âme. Du point de vue de la loi d'un tribunal universel, il est un authentique criminel qui s'est délié de tout devoir envers les siens. Ensuite, il pêche par son manque d'extériorité. Il choisit le silence et le secret. Il ne s'explique pas auprès de ses proches et ne cherche pas à s'en faire comprendre ; il ne dit rien à Sarah ni à Isaac de ce que Dieu lui a ordonné. Par conséquent, Abraham ne peut être considéré comme appartenant au règne de la responsabilité éthique : « L'éthique exige un mouvement infini, elle exige la manifestation. […] [Le héros tragique est] manifeste et, dans cette manifestation, il est le fils bien-aimé de l'éthique. Cette situation ne convient pas à Abraham, car il ne fait rien pour le général et demeure caché »[24]. L'histoire d'Abraham manifeste même la plus haute trahison de la responsabilité éthique. On pourrait certes penser que la morale est sauve : on peut se hâter jusqu'à la fin de l'histoire, expédier le récit jusqu'à son terme heureux. Isaac n'a pas été sacrifié ; l'infanticide n'a pas vraiment eu lieu :

> On exalte la grâce de Dieu qui lui a redonné Isaac - toute l'affaire ne fut jamais qu'une épreuve. Une épreuve, c'est là dire beaucoup, ou bien peu, et cependant la chose est expédiée aussi rapidement qu'elle est dite. On monte un cheval ailé et, en un clin d'œil, on est sur le mont Moriah, on voit aussitôt le bélier ; on oublie qu'Abraham monta un âne, qui est un animal au pas lent,

---

20 « Quand un fils oublie son devoir, quand l'Etat arme le bras du père de l'épée de la justice, quand les lois exigent que la peine soit appliquée par ce bras, le père doit alors oublier héroïquement que le coupable est son fils et il lui faut, avec héroïsme, voiler sa douleur ; mais il n'est personne dans le peuple, ni même le fils, qui n'éprouve de l'admiration pour le père », *Ibid.*, p. 113.

21 *Ibid.*, p. 115.

22 *Ibid.*, p. 114.

23 *Ibid.*, p. 77.

24 *Ibid.*, p. 192.

> qu'il voyagea trois jours, qu'il eut besoin d'un peu de temps pour fendre le bois, lier Isaac et affiler le couteau[25].

Mais c'est ne pas prendre au sérieux l'épouvantable cheminement d'Abraham. C'est ne pas voir que la morale loin d'être sauve a été compromise de la manière la plus effrayante qui soit. Au sommet de la montagne, Abraham n'a pas douté ; il n'a pas jeté d'œillades angoissées ; il n'a pas regardé tout autour, indécis, cherchant le bélier. Non : il a dégainé le couteau et a levé sur Isaac le poing en un geste assassin. Si Isaac n'est pas mort, c'est en raison d'un miracle extérieur sur lequel Abraham n'a aucune prise : « Instant où le sacrifice est quasiment consommé, puisque seul un instant, un non-laps-de-temps, sépare le bras levé du meurtrier lui-même ; instant insaisissable de l'imminence absolue où Abraham ne peut donc plus revenir sur sa décision, ni même la suspendre ; à cet instant, donc, dans l'imminence qui ne sépare même plus la décision de l'acte, Dieu lui rend son fils »[26]. Abraham a voulu commettre le meurtre ; il l'a commis en esprit. Son intention est révoltante d'un point de vue moral : « Si l'on manque du courage de mener jusqu'au bout sa pensée et de dire qu'Abraham est un assassin, mieux vaut alors se procurer ce courage, sans plus s'étendre en d'immérités éloges. L'expression éthique pour l'action d'Abraham est qu'il veuille tuer Isaac »[27].

La réalité du geste d'Abraham équivaut bien au meurtre du point de vue de l'éthique, mais cependant Abraham n'est pas un odieux meurtrier. Ce qui le distingue du plus abject des assassins est qu'il conserve sa valeur à l'éthique tout en la sacrifiant ; il appartient encore à l'éthique au moment même où il la trahit, le sacrifice supposant l'amour de ce qui est sacrifié[28] :

> L'absolu du devoir […] exige certes qu'on transgresse le devoir éthique mais qu'à le trahir on lui appartienne encore et le reconnaisse en même temps. La contradiction et le paradoxe doivent être endurés dans l'instant même. Les deux devoirs doivent se contredire, l'un doit subordonner (incorporer, refouler) l'autre.

---

25 *Ibid.*, p. 104.

26 Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 90-91.

27 Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 72.

28 « Le devoir absolu peut […] conduire à faire ce que l'éthique interdirait, mais il ne peut faire que le chevalier de la foi cesse d'aimer. C'est ce que montre Abraham. Au moment où il veut sacrifier Isaac, il faudrait dire, en suivant l'éthique, qu'il le hait. Mais si vraiment il hait Isaac, il peut être certain que Dieu n'exige pas ce sacrifice, car Caïn et Abraham sont différents. Il doit aimer Isaac de toute son âme ; lorsque Dieu exige Isaac, il doit l'aimer, si possible, plus tendrement encore, et ce n'est qu'à cette condition qu'il peut le sacrifier ; car c'est cet amour pour Isaac, par son opposition paradoxale à l'amour qu'il porte à Dieu, qui fait de son acte un sacrifice », *ibid.*, p. 136. Voir aussi Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 72 : Abraham « agit comme s'il était délié de tout devoir envers les siens, son fils et les hommes ; mais il continue de les aimer. Il faut qu'il les aime et leur doive tout pour pouvoir les sacrifier ».

> Abraham doit prendre la responsabilité absolue de sacrifier son fils en sacrifiant l'éthique mais pour qu'il y ait sacrifice, l'éthique doit garder toute sa valeur ; l'amour pour le fils doit rester intact, et l'ordre du devoir humain doit continuer à faire valoir ses droits[29].

Ainsi on peut dire d'Abraham qu'il n'est pas en-deçà du stade éthique mais au-delà du stade éthique : il se situe dans une hyper-éthique. Il opère ce que Kierkegaard appelle une « suspension téléologique de l'éthique »[30]. La suspension de l'éthique n'est pas sans but : Abraham n'est pas un pervers qui transgresse la loi morale pour la beauté du mal. Abraham suspend l'éthique dans le but de se transporter plus loin qu'elle, vers la foi : « par son action, il a franchi l'éthique entière en obtenant au-delà un *telos* supérieur, en raison duquel il a suspendu l'éthique »[31]. Il est un chevalier de la foi. Qu'est-ce que la foi ? Elle ne se partage pas et on ne peut en témoigner devant les autres. Si elle est intransmissible, c'est parce qu'elle est incommensurable avec la rationalité humaine. Opter pour la foi, c'est laisser derrière soi toute « raison terrestre »[32] et pénétrer le domaine de ce qui est inaccessible à la pensée et aux catégories logiques de l'entendement. C'est entrer dans l'absurde[33], dans le lieu des paradoxes déments qui nous scandalisent et nous font perdre pied[34]. Abraham a foi dans le paradoxe selon lequel le particulier est plus grand que le général :

> La foi est ce paradoxe pour lequel l'individu est plus haut que le général […]. L'individu, en tant qu'individu, est plus grand que le général, il est justifié devant le général, il ne lui est point subordonné, mais lui est supérieur, et il l'est de telle manière, observez-le bien, que c'est l'individu qui, après avoir été subordonné en tant qu'individu au général, devient, à travers le général, l'individu dont l'individualité est supérieure au général, parce que l'individu en tant qu'individu, est en rapport absolu avec l'absolu. Cette

---

29 Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 66.

30 Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 107-126.

31 *Ibid.*, p. 114-115.

32 « Ce fut par la foi qu'Abraham laissa le pays de ses pères et devint étranger en terre promise. Il laissa derrière lui une chose et en prit une autre : il laissa sa raison terrestre, et emporta avec lui la foi, *ibid.*, p. 55.

33 « Les mouvements de la foi doivent toujours être faits en vertu de l'absurde », *ibid.*, p. 83.

34 « Comprendre Abraham est une voie étroite. […] [Quand] je dois penser à Abraham, je me sens comme anéanti. A tout instant, mon œil se pose sur l'énorme paradoxe qui est la substance de la vie d'Abraham, à tout instant je suis repoussé et ma pensée, en dépit de toute sa passion, ne peut aller plus loin, fût-ce d'un cheveu. Je tends tous mes muscles pour trouver une perspective et, à tout instant, je suis paralysé […] Je m'imagine à l'intérieur du héros, mais je ne puis m'imaginer à l'intérieur d'Abraham ; lorsque j'atteins le sommet, je tombe, car j'y trouve le paradoxe », *ibid.*, p. 76-77. « Je ne puis comprendre Abraham. En un certain sens, je ne puis rien apprendre de lui, sinon la stupéfaction », *ibid.*, p. 82.

> position […] est, et demeure, éternellement un paradoxe inaccessible à la pensée. Ou bien la foi est ce paradoxe, ou bien […] il n'y a jamais eu de foi […] [et] Abraham est perdu[35].

S'il s'affranchit de tout devoir envers le genre humain, c'est parce qu'il entre dans un rapport absolu avec Dieu, en tant qu'individu éminemment singulier et irremplaçable. Le rapport du moi à Dieu passe par la rupture avec la généralité humaine et suppose la radicalité de la solitude individuelle :

> Examinons […] la détresse et l'angoisse qui se trouvent dans le paradoxe de la foi. […] [Le chevalier de la foi] renonce au général pour devenir l'individu. […] [Il sait] qu'il est magnifique d'appartenir au général. Il sait qu'il est beau et salutaire d'être un individu qui se traduit lui-même dans le général et qui, pour ainsi dire, cherche à donner de lui-même une édition sans coquilles, élégante et, autant que faire se peut, parfaite et accessible à tous. Il sait le réconfort de devenir compréhensible à lui-même dans le général de sorte qu'il le comprenne, et que chaque individu qui le comprend, comprenne en lui le général, de manière qu'ils trouvent tous deux la joie dans la sécurité qu'offre le général. Il sait qu'il est beau de naître comme un individu qui a sa patrie et son amical séjour dans le général […]. Il sait combien il est terrible d'être né pour la solitude, hors du général […]. Humainement, c'est un fou, et il ne peut se faire comprendre de quiconque […] Le chevalier de la foi est livré à lui-même - telle est la chose terrible de sa situation […] [Le chevalier de la foi] est l'individu, absolument et seulement l'individu […]. Dans la solitude de l'univers, [il] ne prête l'oreille à nulle voix humaine, allant seul, chargé de sa terrible responsabilité[36].

Et Abraham a foi dans le paradoxe selon lequel « l'intériorité est plus haute que l'extériorité »[37] : s'il ne mène plus que l'existence privée du taiseux, c'est pour se recueillir dans une entente muette avec Dieu car personne ne pourrait le comprendre. Abraham est au secret absolu[38] et s'abîme dans le paradoxe du silence[39] car il ne peut parler :

---

35 *Ibid.*, p. 108-110.

36 *Ibid.*, p. 138-144.

37 *Ibid.,* p. 128.

38 « Abraham ne parla point : il ne parla point à Sarah, ni à Eliézer, ni à Isaac ; il ne tint pas compte de ces trois instances éthiques car, pour Abraham, l'éthique n'avait de plus haute expression que la vie familiale », *ibid.*, p. 192.

39 « Je trébuche […] sur le paradoxe, sur le divin et le démoniaque, car le silence est l'un et l'autre. Le silence est la séduction du diable, et plus on se tait, plus le diable devient terrible ; mais le silence est aussi l'entente mutuelle entre la divinité et l'individu », *ibid.*, p. 156.

> [Abraham] ne pourrait […] parler, le voudrait-il. Le silence ne lui [procure] aucune joie, mais plutôt de la douleur. […] Son silence [n'est pas] justifié par le fait qu'il devrait se situer, comme individu, en rapport avec le général, mais parce qu'il [s'est] mis, comme individu, en rapport absolu avec l'absolu[40].
>
> Abraham se tait - mais il ne peut parler, et c'est en cela que consistent la souffrance et l'angoisse. En effet si, lorsque je parle, je ne puis réussir à me faire comprendre, alors je ne parle point, dussé-je pourtant parler sans cesse jour et nuit. Tel est le cas d'Abraham. Il peut tout dire hormis une chose, et s'il ne peut la dire afin de se faire comprendre, alors il ne parle pas[41].
>
> Abraham ne peut parler ; car il ne peut prononcer le mot qui explique tout (c'est-à-dire de manière qu'il soit compréhensible), il ne peut dire qu'il s'agit d'une épreuve et d'une épreuve telle, notez-le bien, que, par elle, l'éthique est une tentation[42].
>
> Il me faut encore attirer l'attention sur la difficulté d'Abraham à dire quelque chose. La détresse et l'angoisse du paradoxe résident […] dans le silence ; Abraham ne peut parler. En ce sens, c'est une contradiction d'exiger de lui qu'il parle, à moins de le libérer du paradoxe de telle sorte qu'il le suspende au dernier instant et qu'il cesse ainsi d'être Abraham et annule tout ce qu'il a fait auparavant[43].

Pendant trois jours, Abraham marche en silence ; il prépare l'holocauste en silence ; il dégaine le couteau en silence. Et lorsqu'il parle, le silence gagne tout son discours ; quand Isaac le questionne à propos de l'agneau, Abraham répond à côté, il répond sans répondre : Dieu saura y pourvoir. Abraham parle ironiquement : il parle et ne parle pas, il ne dit rien de faux mais rien de vrai, il parle pour ne rien dire de l'essentiel qu'il garde secret. C'est parce qu'Abraham ne parle aucune langue humaine, aucune langue commune ou traduisible. Il parle en langues, il dit ce qu'il a à dire sans rien dire du tout :

> Un dernier mot d'Abraham nous a été conservé et, pour autant que je puisse comprendre le paradoxe, je puis aussi comprendre dans ce mot l'entière présence d'Abraham. D'abord et avant tout, il ne dit rien et, sous cette forme, il dit ce qu'il doit dire. Sa réponse à Isaac a l'aspect de l'ironie, car c'est toujours ironie lorsqu'on

40 *Ibid.*, p. 164.
41 *Ibid.*, p. 193.
42 *Ibid.*, p. 195.
43 *Ibid.*, p. 200.

> dit quelque chose sans pourtant dire quoi que ce soit. Isaac interroge Abraham en supposant qu'Abraham sait. […] [Abraham] ne peut rien dire car il ne peut dire ce qu'il sait. […] Il ne professe ainsi nul mensonge, bien qu'il ne dise quoi que ce soit, car il parle une langue étrangère[44].

L'ABRAHAM DE DERRIDA : ABRAHAM REVELE QUE LA RESPONSABILITE EST SACRIFICIELLE

On pourrait dire d'Abraham qu'il sacrifie sur l'autel de sa foi la responsabilité qu'il a à l'égard des autres hommes. En faisant le saut de l'éthique vers la foi, Abraham chuterait dans l'irresponsabilité. Derrida, dans *Donner la mort*, propose une autre lecture du sacrifice d'Abraham : Abraham n'est pas celui qui sacrifie la responsabilité au nom de la religion, mais celui qui révèle que la responsabilité éthique en tant que telle est sacrificielle.

Abraham n'est pas pour Derrida un personnage religieux : il n'est pas le chevalier de la foi qui manifeste ce qu'il y a d'extraordinaire dans la religion. Il ne faut pas se laisser impressionner par le texte biblique : dans ce récit hors du commun, c'est la structure même du quotidien qui doit nous sauter aux yeux. Ce que fait Abraham, nous le faisons à chaque instant. Au moment de chaque décision, nous nous conduisons en chevalier de la foi. Abraham n'est pas l'exception ou alors il faut l'universaliser ; il n'est pas l'extraordinaire ou alors il faut le disséminer :

> Ce que méconnaissent les chevaliers de la bonne conscience, c'est que le « sacrifice d'Isaac » illustre, si on peut dire dans le cas d'un mystère si nocturne, l'expérience la plus quotidienne et la plus commune de la responsabilité. Sans doute l'histoire 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 au regard de l'amour,

---

44 *Ibid.*, p. 201-202. A propos de l'ironie, lire aussi Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 75-76 : « Parler ainsi pour ne rien dire ou pour dire autre chose que ce qu'on croit, parler ainsi de façon à intriguer, à déconcerter, à interroger, à faire parler […], c'est parler ironiquement. L'ironie, en particulier l'ironie socratique, consiste à ne rien dire, à ne déclarer aucun savoir, mais par là même à interroger, à faire parler et à faire penser. […] L'auteur du *Concept d'ironie* décèle de l'ironie dans la réponse sans réponse qui traduit la responsabilité d'Abraham […]. [L'ironie d'Abraham] est méta-rhétorique. S'il savait ce qui allait se passer, si par exemple Iahvé l'avait chargé de mission et lui avait commandé de conduire Isaac sur la montagne où Dieu l'aurait alors frappé de sa foudre, il aurait eu raison de recourir au langage énigmatique. Mais justement il ne sait pas ».

> de l'humanité, de la famille, de la morale ! Mais n'est-ce pas la chose la plus commune aussi ?[45]

Dire d'Abraham qu'il ne fait rien d'exceptionnel, cela peut paraître étonnant. Donner la mort ne semble pas être une conduite banale. Pourtant, Derrida montre que notre société ne cesse de donner la mort, d'organiser le sacrifice :

> Abominable aux yeux de tous, le sacrifice d'Isaac doit continuer à paraître tel qu'il est : atroce, criminel, impardonnable […]. Le point de vue éthique doit garder sa valeur : Abraham est un meurtrier. Or le spectacle de cet assassinat, insoutenable dans la brièveté dense et rythmée d'un théâtre, n'est-ce pas en même temps la chose du monde la plus quotidienne ? Ne s'inscrit-elle pas dans la structure de notre existence au point de ne même plus constituer un événement ? La répétition du sacrifice d'Isaac, dira-t-on, est bien improbable aujourd'hui. […] Qu'on imagine un père emmenant son fils sur la colline de Montmartre. Si Dieu ne lui envoie pas un agneau de substitution […], [tout sera] organisé pour que l'homme soit condamné sans appel par le tribunal de toute société civilisée. Mais en revanche le bon fonctionnement de ladite société n'est en rien perturbé […] par le fait que, en raison de la structure et des lois du marché telle qu'elle l'a institué et le régit, […] la même société fait mourir ou […] laisse mourir de faim et de maladie des centaines de millions d'enfants […], 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. Non seulement une telle société participe à ce sacrifice incalculable, mais elle l'organise. Le bon fonctionnement de son ordre économique, politique, juridique, le bon fonctionnement de son discours moral et de sa bonne conscience supposent l'opération permanente de ce sacrifice[46].
>
> Le sacrifice d'Isaac continue tous les jours. Des engins à donner la mort sans compter livrent une guerre sans front[47].

Nous ne cessons de donner la mort et de trahir les prochains envers qui nous sommes obligés :

> Je donne la mort, je parjure, je n'ai pas besoin de lever le couteau sur mon fils au sommet du mont Moriah pour cela. Jour et nuit, à chaque instant, sur tous les monts Moriah du monde, je suis en

---

45 Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 67-68.
46 *Ibid.*, p. 82-83.
47 *Ibid.*, p. 70.

> train de faire cela, lever le couteau sur ce que j'aime et dois aimer, sur l'autre, tel ou telle autre à qui je dois fidélité absolue, incommensurablement […]. Ne cherchons pas d'exemples, il y en aurait trop, un à chaque pas. En préférant, ne fût-ce qu'en lui accordant du temps et de l'attention, mon travail, mon activité de citoyen ou de philosophe professoral et professionnel, écrivant ou parlant ici dans une langue publique qui se trouve être le français, je fais peut-être mon devoir. Mais je sacrifie, les trahissant à chaque instant, toutes mes autres obligations : à l'égard des autres autres que je ne connais pas ou que je connais, des milliards de mes semblables (sans parler des animaux qui sont encore plus des autres que mes semblables) qui meurent de faim ou de maladie. Je trahis ma fidélité ou mes obligations à l'égard d'autres concitoyens, à l'égard de ceux qui ne parlent pas ma langue et auxquels je ne parle ni ne réponds, à l'égard de chacun de ceux qui écoutent ou qui lisent, et à qui je ne réponds ni ne m'adresse de façon propre, c'est-à-dire singulière […], donc aussi à l'égard de ceux que j'aime en privé, les miens, ma famille, mes fils dont chacun est le fils unique que je sacrifie à l'autre, chacun étant sacrifié à chacun sur cette terre de Moriah qui est notre habitat de tous les jours et de chaque seconde[48].

Loin d'être un exemple exceptionnel d'irresponsabilité, Abraham révèle donc les complications de toute responsabilité éthique. Le récit biblique « pourrait être lu comme la portée narrative du paradoxe qui habite le concept de devoir ou de responsabilité absolue »[49]. Le concept de responsabilité révèle un mystère nocturne : « le moindre examen du concept de responsabilité doit constater immanquablement » [50] qu'il recèle une dimension sacrificielle. Le concept de responsabilité est voué *a priori* « au paradoxe, au scandale et à l'aporie »[51]. Etre responsable n'est jamais simple : c'est toujours donner la mort, c'est toujours laisser derrière soi d'innombrables victimes. La responsabilité est, de manière indépassable, un paradoxe : pour être responsable, il faut être irresponsable puisqu'on ne peut pas être responsable à la fois pour l'autre et pour les autres. Abraham manifeste cette responsabilité irresponsable, ou cette irresponsabilité responsable : en répondant à Dieu, il ne répond pas à Isaac. En répondant au tout autre (Dieu), il sacrifie tous les autres (son fils, sa femme, les autres hommes) : « Abraham est donc à la fois le plus moral et le plus immoral, le plus responsable et le plus irresponsable des hommes, absolument irrespon-

48 *Ibid.*, p. 68-69.
49 *Ibid.*, p. 66.
50 *Ibid.*, p. 68.
51 *Ibid.,* p. 68.

sable parce qu'absolument responsable, absolument irresponsable devant les hommes et les siens, devant l'éthique, parce que répondent absolument au devoir absolu »[52].

Ce qui se dit du rapport d'Abraham à Dieu doit se dire de mon rapport à l'autre. Dieu n'est pas le seul à être tout autre : il n'est pas le seul à se manifester comme singularité radicale qui m'appelle et me demande. Tout autre est tout autre : cette formule n'est pas une tautologie, malgré la reproduction du sujet et de l'attribut. Tout autre est tout autre : il faut entendre la différence entre les deux tout, et les deux autre. Le premier tout est un adjectif pronominal indéfini (un quelconque autre), alors que le deuxième tout est un adverbe de quantité (totalement, absolument, radicalement). Et le premier autre est un nom, tandis que le deuxième autre est un adjectif. On n'est donc pas dans la « monotonie d'une tautologie », mais au contraire dans « l'hétérologie »[53] la plus radicale et la plus irréductible : un quelconque autre est radicalement autre.

> Les fonctions des deux mots [apparaissent], comme sur la même portée musicale, deux partitions vertigineusement différentes, voire, dans leur ressemblance inquiétante, incompatibles. L'une garde en réserve la possibilité de réserver la qualité du tout autre, autrement dit d'infiniment autre à Dieu, à un seul autre en tout cas. L'autre partition attribue ou reconnaît cette infinie altérité du tout autre à tout autre : autrement dit à chacun, à chaque un, par exemple à chaque homme ou femme[54].

Mais alors se manifeste l'aporie vertigineuse de la responsabilité : répondre à un autre car il est tout autre, c'est ne pas répondre à tous les autres qui sont aussi tout autre. « Je ne peux répondre à l'un (ou à l'Un), c'est-à-dire à l'autre qu'en lui sacrifiant l'autre. Je ne suis responsable devant l'un (c'est-à-dire l'autre) qu'en manquant à mes responsabilités devant tous les autres, devant la généralité de l'éthique ou de la politique »[55]. Je suis donc jeté dans l'espace du sacrifice au moment où je me risque à la responsabilité :

> Le devoir ou la responsabilité me lient à l'autre, à l'autre en tant qu'autre, et me lient dans ma singularité absolue à l'autre en tant qu'autre. […] 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 aussi, dans ma singularité, à la singularité absolue

---

52 *Ibid.*, p. 72
53 *Ibid.*, p. 80.
54 *Ibid.,* p. 80.
55 *Ibid.*, p. 70.

> de l'autre me jette immédiatement dans l'espace ou le risque du sacrifice absolu. Il y a aussi des autres, en nombre infini, la généralité innombrable des autres, auxquels devrait me lier la même responsabilité, une responsabilité générale et universelle. […] Je ne peux répondre à l'appel, à la demande, à l'obligation, ni même à l'amour d'un autre sans lui sacrifier l'autre autre, les autres autres. Tout autre est tout autre […] Dès que je suis en rapport avec 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[56].

Ma fidélité à un autre va de pair avec la trahison de tous les autres. Chaque fois que je réponds à un autre, je commets le sacrifice holocaustique, je donne la mort.

Comment dès lors définir la responsabilité ? On ne peut pas assujettir la décision responsable à un savoir, à une connaissance objective, à un calcul. Il faut se porter, au-delà de tout savoir, vers l'interpellation d'autrui. L'autre me demande, et je réponds, sans compter, sans escompter, sans espérer. Abraham s'avance vers Dieu et n'attend rien, ne thésaurise pas, n'obéit pas dans l'espoir d'obtenir une rétribution, un dédommagement : « sans intérêt ni espoir de récompense, sans savoir pourquoi »[57]. La responsabilité authentique doit rester étrangère à tout salaire ; elle doit renoncer à la marchandise, à la rétribution mesurable. Elle relève du don et refuse tout calcul : calculer en donnant, c'est supprimer l'objet du don, c'est le nier comme tel. L'offrande ne doit pas être calculatrice, sans quoi elle serait de la fausse monnaie :

> Dès l'instant où le don, si généreux soit-il, se laisse effleurer par le calcul, dès lors qu'il compte avec la connaissance ou la reconnaissance, il se laisse prendre dans l'économie : il échange, il donne en somme de la fausse monnaie, puisqu'il donne contre un salaire. Même s'il donne de la « vraie » monnaie, l'altération du don en calcul détruit aussitôt, comme du dedans, la valeur de cela même qui est donné : la monnaie peut garder sa valeur, elle n'est plus donnée en tant que telle. Liée au « salaire », elle est fausse, parce que mercenaire et mercantile. Même si elle est vraie. […] Dès qu'il calcule (à partir de la simple intention de donner comme telle, à partir du sens, de la connaissance et de la reconnaissance escomptée), le don supprime l'objet (du don). Il le nie en tant que tel[58].

---

56 *Ibid.*, p. 68.
57 *Ibid.*, p. 72.
58 *Ibid.*, p. 104.

Etre responsable, c'est répondre sans hésiter dans l'immédiateté ou la ponctualité de l'instant, dans un silence intérieur où ne bruisse aucune délibération calculatrice :

> Le non-savoir ne suspend pas le moins du monde sa propre décision qui doit rester tranchante. Le chevalier de la foi ne doit pas hésiter. Il prend sa responsabilité en se portant vers la demande absolue de l'autre, au-delà du savoir. Il décide, mais sa décision absolue n'est pas guidée ou contrôlée par un savoir. Telle est en effet la condition paradoxale de toute décision : elle ne doit pas se déduire d'un savoir dont elle serait seulement l'effet, la conclusion ou l'explicitation. Structurellement en rupture avec le savoir, et donc vouée à la non-manifestation, une décision, en somme, est toujours secrète[59].

L'expérience de la responsabilité se pense comme une rébellion à la règle : elle est étrangère à tout concept normatif. Agir mécaniquement de manière hétéronome, c'est se fondre dans une généralité et abdiquer sa singularité Une responsabilité qui se définirait comme simple conformité au droit reviendrait à l'irresponsabilisation : dans la mesure où elle « neutralise la singularité irremplaçable ou mystérieuse du moi responsable »[60], « la généralité de l'éthique pousse à l'irresponsabilité »[61]. La responsabilité authentique consiste à résister à la tentation de l'éthique, à la connaissance assurée du bien et du mal :

> Pour Abraham, déclare Kierkegaard, l'éthique est la tentation. Il doit donc y résister. Il se tait pour déjouer la tentation morale qui, sous prétexte de l'appeler à la responsabilité, à l'auto-justification, lui ferait perdre, avec sa singularité, son ultime responsabilité. […] L'éthique peut donc être destinée à irresponsabiliser. Il faudrait parfois en refuser la tentation, c'est-à-dire la pente ou la facilité, au nom d'une responsabilité qui n'a pas de compte à calculer – ou à rendre à l'homme, à l'humain, à la famille, à la société, aux semblables, aux nôtres[62].

Abraham est responsable car il entend l'injonction éthique qui se situe par-delà la règle ; il répond à un devoir qui est au-delà du devoir, une justice au-delà du droit La réponse responsable est hantée par l'indécidable qui hante la décision, par la « terrifiante indécidabilité ou nécessité de choisir au cœur de l'indécidable »[63] :

---

59 *Ibid.*, p. 76.
60 *Ibid.*, p. 40.
61 *Ibid.*, p. 62.
62 *Ibid.*, p. 62-63.
63 Jacques Derrida, « La mélancolie d'Abraham », *Les Temps Modernes* 2012/3 (n° 669-670), p. 34.

> La responsabilité, ce que nous appelons la responsabilité, qui est toujours singulière, est prise au moment de la transaction, au moment où il faut que je fasse le meilleur choix possible, que je me conduise de façon à la fois la plus conforme au droit *et* la plus juste. Or, dans certains cas, cela m'oblige à transgresser, dans une certaine mesure, le droit […]. La responsabilité se prend là. C'est un individu qui va tout seul, comme Abraham, prendre la responsabilité de transgresser le droit au nom d'un autre droit, d'un droit à venir, d'un droit plus juste. C'est très difficile parce qu'on est au cœur de l'indécidable. Que faut-il décider ? […] Il y a deux lois, donc indécision. Indécidabilité - on ne sait pas quoi choisir. Et c'est là pourtant qu'il faut choisir. C'est là, au cœur de cette indécidabilité, qu'il y a, s'il y en a, une décision ou une responsabilité[64].

La responsabilité n'est jamais une prise de responsabilité. Je ne suis pas maître de ma propre décision : il faut abandonner l'horizon de la responsabilité comme imputabilité d'un sujet libre. Ce n'est pas moi qui décide mais l'autre en moi. Une décision digne de ce nom marque la déchirure du soi, le hiatus de l'altérité dans la subjectivité :

> Une décision devrait déchirer – c'est ce que veut dire le mot décision […]. Chaque fois que je dis « ma décision » ou bien « je décide », on peut être sûr que je me trompe… La décision devrait être toujours la décision de l'autre. Ma décision est en fait la décision de l'autre… Ma décision ne peut jamais être la mienne, elle est toujours la décision de l'autre en moi et je suis d'une certaine manière passif dans la décision[65].

La responsabilité se définit alors comme hospitalité de l'autre. Le moment originaire de la responsabilité « m'expose à l'autre singulier »[66] que j'accueille en moi et qui vient briser mes pouvoirs propres. C'est l'autre qui est maître des lieux lorsque je lui réponds : dans la responsabilité c'est l'autre qui « me tend dans sa main en me restant inaccessible »[67]. Dès lors la responsabilité est en dehors de toute justification possible :

> Je ne pourrai jamais justifier ce sacrifice, je devrai toujours me taire à son sujet. Que je le veuille ou non, je ne pourrai jamais

---

64 *Ibid.,* p. 40.

65 Jacques Derrida, *Dire l'événement, est-ce possible ?* (avec Gad Soussana et Alexis Nouss), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 102.

66 Jacques Derrida, *Donner la mort*, in *L'éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, 1992, 285 p., p. 71.

67 *Ibid.*, p. 44.

> justifier que je préfère ou que je sacrifie l'un (un autre) à l'autre. Je serai toujours au secret, tenu au secret à ce sujet, parce qu'il n'y a rien à en dire. Ce qui me lie à des singularités, à tel ou à telle plutôt qu'à telle ou tel, cela reste finalement injustifiable […]. Comment justifierez-vous jamais le sacrifice de tous les chats du monde au chat que vous nourrissez chez vous tous les jours pendant des années, alors que d'autres chats meurent de faim à chaque instant ? Et d'autres hommes ? Comment justifierez-vous de vous trouver ici et parlant français plutôt que là en train de parler à d'autres une autre langue ?[68]

Je suis seul et unique dès que je réponds à l'autre dans une langue étrangère à ce que la communauté peut entendre :

> Abraham ne parle pas, il assume cette responsabilité qui consiste à être toujours seul et retranché dans sa propre singularité au moment de la décision. De même que personne ne peut mourir à ma place, personne ne peut prendre une décision, ce qui s'appelle une décision, à ma place. […] [Parler, c'est perdre] la possibilité ou le droit de décider. Toute décision devrait ainsi, en son fond, rester à la fois solitaire, secrète et silencieuse[69].

CONCLUSION

Le récit du sacrifice d'Isaac met en évidence l'inquiétude qui traverse l'expérience de la responsabilité : la décision de répondre à un appel est travaillée par une forme d'irrationalité foncière, et le fanatisme est son péril propre. Si l'éthique revient sans doute à discuter *a posteriori* de la légitimité de la réponse (ainsi peut-on faire, à tête reposée, le procès du choix d'Abraham et considérer comme Levinas[70] que l'altérité d'Isaac aurait du prévaloir sur l'altérité de Dieu), l'expérience morale en tant que telle est celle du *mysterium tremendum*.

---

68 *Ibid.*, p. 70-71.

69 *Ibid.*, p. 61.

70 Emmanuel Levinas, « Kierkegaard, Existence et Éthique », in *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 90 : « L'attention prêtée par Abraham à la voix qui le ramenait à l'ordre éthique en lui interdisant le sacrifice humain est le moment le plus haut du drame. Qu'il ait obéi à la première est étonnant ; qu'il eût à l'égard de cette obéissance assez de distance pour entendre la deuxième voix -voilà l'essentiel ».