

SERGE MARGEL

LE TOMBEAU
DU DIEU ARTISAN
SUR PLATON

précédé de

AVANCES

par

JACQUES DERRIDA



LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1995 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire
intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur
ou du Centre français d'exploitation du droit de copie, 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7073-1534-6

AVANCES

« *Socrate* : [...] C'est là se mettre de la façon la plus naturelle à la place même de Dieu. Or, de tous les actes, le plus complet est celui de construire. [...] Le D^émiurge poursuivait ses desseins qui ne concernaient pas ses créatures. La réciproque doit venir.[...] Mais je viens après lui. [...]

Phèdre. Je les tiens très heureux que tu sois un architecte mort ! [...] Mais vas-tu donc dans l'éternité révoquer toutes ces paroles qui te firent immortel ?

Socrate. Là-bas, immortel – relativement aux mortels !... – Mais ici... Mais il n'y a pas d'*ici*, et tout ce que nous venons de dire est aussi bien un jeu naturel du silence de ces enfers, que la fantaisie de quelque rhéteur de l'autre monde qui nous a pris pour des marionnettes !

Phèdre. C'est en quoi rigoureusement consiste l'immortalité. »

Paul Valéry, *Eupalinos ou l'Architecte (in fine)*.

0. LES DEVANCIERS

– Une fois encore le *Timée*, certes, mais un autre *Timée*, un nouveau *Démiurge*, promis.

Au risque encouru par la pensée, le beau risque, d'un séisme anachronique : comme une onde de choc à retardement depuis la préhistoire absolue du monde, rien de moins. Et pour la terre des hommes, on pense encore aux déplacements de terrain qui suivraient une secousse immémoriale, un tremblement architectonique...

– Diable ! Le *Timée* de Platon passe pourtant pour l'un des plus vieux livres de l'humanité ! On lui réserve toujours une place à part dans l'œuvre platonicien – et même dans la bibliothèque philosophique. Appartient-il d'ailleurs à l'histoire de la philosophie ? de la philosophie *comme telle* ? Rien n'est moins clair. Puis ce vieux livre de l'humanité, qui dit aussi l'origine de l'homme, ce livre d'archéologie pure, c'est aussi un monument des Humanités. Depuis sa première apparition, voilà l'un des ouvrages les plus cités au monde, sans doute parmi les plus surchargés d'inscriptions savantes. On le sent toujours en train de s'alourdir et de s'enfouir, jusqu'à l'illisibilité, sous la surimpression des gloses. Est-ce encore un livre, cette stèle qui s'enfonce dans la terre, pour le désespoir des archéologues ? Est-ce un livre parmi d'autres, cette archive trop lourde et quasiment « canonisée » ?

– Tiens, pourquoi ne pas résister à la tentation de dire déjà, avant tout, « canonisée » ?

– Pour plus d'une raison, cet étrange Timée aura été jadis aussi populaire, si on peut le dire d'une telle énigme, que la Bible. Ce fut à sa manière une sorte de Bible avant la lettre...

– D'où vient donc la tentation de les associer encore ?

– Ce ne serait pas la première fois. Cette association, nous le verrons, ne se justifie pas seulement parce que, dans les deux cas, il s'agit de l'origine du monde, bref de ce qui vient *avant tout* (*ante, abante*), de l'*antécédant* absolu, d'un devancier sans âge qui préviendrait jusqu'à la provenance, et peut-être la promesse même, et l'alliance...

– Vous en parlez comme d'une course entre des ancêtres. Des ancêtres avant l'âge seraient engagés dans une course de vitesse, dans une concurrence entre de pures vitesses, sans autre enjeu, sans autre dépense ou surenchère que la vitesse même. Ils seraient, comme nous, plus d'un, nous serions plus d'un à l'origine du monde. Il y aurait alors cette concurrence de tous les instants et de toutes les instances pour savoir d'avance [ce] *qui* vient « avant » – et qui fait l'avance, qui prête ou qui promet à qui, pour attirer ou pour engager l'autre. Il n'y aurait d'abord que des avances. Les avances faites, on s'épuiserait à compter : promesses, dettes, débiteurs, créanciers, croyants. Qui créditer ? Qui croire ? Qui rend les comptes ? Si je compte bien, trois *avances* interfèrent *en même temps*, dans le temps d'une concurrence, entre des sujets différents : un mobile prend de l'avance (sens chrono-cinétique), un prêteur consent une avance et endette l'autre (sens économique-fiduciaire), un séducteur fait des avances (sens stratégique ou rhétorique d'une érotique). Que fait-on donc, encore, quand on s'avance ainsi ?

– C'est aussi parier. Parions : que désormais on ne lira plus le Timée « comme avant », mais tout autrement. Presque en silence, ici même, avec la construction de ce *Tombeau...*, le paysage à l'instant vient de changer.

– Mais y a-t-il jamais un paysage naturel, surtout pour un discours sur l'origine du monde ?

– Non, ce qui vient d'être bouleversé, ce serait plutôt le décor institué, le nœud et le dénouement sans fin d'une action dramatique. Car le livre de Serge Margel décrit une dramaturgie silencieuse *avant* le premier acte du monde. Et, du coup, une nouvelle interprétation, entendons ce mot comme au théâtre, nous donne à déchiffrer les traits d'un personnage inconnu, voire d'une autre personne sous le masque palimpsestueux d'un acteur familial. Le Démon de la Timée n'était sans doute qu'un personnage, un « caractère », traduirait-on de l'anglais, une *persona* théâtrale et à peine mythique. Peut-être est-il devenu *quelqu'un*, désormais, à la fois un *dramaturge* – deux fois le sujet d'un travail (*ergon*) et d'une action (*drama*), le producteur d'un événement – et un acteur du drame. C'est *quelqu'un* qui, comme son nom l'indique (*demiourgos*), œuvre, agit, produit, crée pour le peuple, le public, l'universel, mais aussi, à suivre l'extraordinaire démonstration de Margel, un sujet inactif, fini, impuissant et assujéti à des lois aussi contradictoires qu'implacables, un sujet central mais aussi étrangement passif. Tout semble arriver par lui, et pourtant tout lui arrive. Il souffre ce qui lui arrive, à savoir notre monde, rien de moins....

– Oseriez-vous voir en lui le sujet d'un Mystère ou d'une Passion ?

1. *Le ci-devant dieu.*

– Nous devons décidément résister à la pente chrétienne ou plus généralement testamentaire (paléo- ou néo-testamentaire) de ce discours. Nous demanderons à Margel s'il peut, et s'il veut, nous y aider – ou non. Nous lui demanderons s'il pense en somme que le Timée doit se lire *avant* toute révélation chrétienne, et surtout ce que cet « avant »

peut signifier. Quand, après certains Pères de l'Eglise, Pascal prononça « Platon, pour disposer au christianisme », il avait aussi fait trembler un certain « avant ». Et puis au centre du *Tombeau...*, nous trouvons ou inventons (inventer, c'est aussi trouver) la promesse, l'engagement, le testament, l'héritage, le sacrifice, la dette et donc le devoir ; l'*être-avant* se lie ainsi à l'ambiguïté tout aussi redoutable d'un être-endetté auprès de qui le précède, un *être-devant* – redevable – à un *être-devant devant lequel il se trouve* : un Démiurge mortel, peut-être déjà mort, un *ci-devant Démiurge*, un ordonnateur du monde *devant* les dieux immortels, un singulier Démiurge *se devant* aux dieux immortels *devant* lesquels il comparait, mais un Démiurge *devant* lequel nous sommes à notre tour des héritiers endettés, autant d'instances qui se précèdent les unes les autres *avant* l'origine de notre monde, *avant* même le temps. Plus précisément, un temps *avant* l'autre, car tout se passe, nous y venons, dans un écart entre deux temps. Tel intervalle entre deux temps, on ne sait pas s'il appartient au temps. S'il relève encore ou déjà de ce que nous appelons tranquillement le temps. On ne saura jamais s'il institue le temps lui-même ou si, auparavant, sa possibilité aura pré-venu le temps. De quelle vitesse parlerait-on encore si elle devait devancer le temps ? Cette accélération absolue, voilà ce qu'il faudrait penser au-delà du savoir. *Il faudrait* rappelle aussi, ne l'oublions pas, la promesse et l'engagement de la dette.

– En tout cas la question « *qui* est le Démiurge ? » deviendrait alors inévitable, elle remplacerait désormais la question « *qu'est-ce qu'un Démiurge ?* »

– Avant tout, ou presque, en effet, *il y a là Démiurge*.

– Que voudrait dire une telle déclaration ? Qu'est-ce qui se promet ainsi ? Démiurge, nom propre ou nom commun ?

– Avant même de savoir ce qu'elle peut vouloir *dire* (peut-être rien, qui sait, nous verrons bien, un tombeau peut être vide et le livre un cénotaphe), on se demandera ce

qu'elle peut vouloir *faire*, cette phrase. Promettre, se promettre, c'est faire, c'est faire en disant. On se demandera quel effet la phrase tente ou risque de produire. Un tel peut avoir envie de s'approcher, attiré, fasciné, curieux : pour voir enfin le Démiurge caché dont on parle tant et qu'*il y a là* – et comment c'est, un Démiurge, qui va là, à qui et à quoi ça ressemble, comment ça agit, comment ça fait quand ça travaille, comment ça parle et ça pense et ça calcule. On peut aussi prendre peur et s'enfuir : « Oh, là, il y a là un Démiurge ! Partons vite, c'est à la fois mythique et mystique, le démiurgique, c'est secret et dangereux, d'ailleurs ça n'existe pas et ça rappelle d'obscures conjurations... »

Il y a là Démiurge. Là, c'est encore ici, dans ce grand ouvrage de Serge Margel, *Le tombeau du dieu artisan*. Tel sépulcre est *ici-bas*. On pourrait le comparer à ces poèmes qu'on appelle *Tombeaux*, œuvres destinées, selon une loi du genre, non pas à décrire ou à analyser le tombeau existant mais à l'instituer par un acte de langage, à garder, honorer, bénir, chanter une mémoire en lui promettant une demeure verbale plus résistante que la pierre. De certains, comme les *Tombeaux* de Mallarmé (« *Calme bloc ici-bas chu d'un désastre obscur...* » « *Le temple enseveli divulgué par la bouche /Sépulcrale* »...), on dirait qu'ils sont immortels ou plutôt qu'ils méritent l'immortalité si justement ils n'avaient pour *fin* de *promettre* seulement l'immortalisation, de la promettre au mort demeuré mort, au mort à demeure désormais dans le tombeau. Au mort de cette « mort symbolique » dont parle si fortement l'auteur de ce livre-ci, de cette mise au tombeau. Dont le titre caché serait alors, oserai-je suggérer, *tombeau pour un dieu artisan* avant d'être *Le tombeau du dieu artisan*. Ce titre dirait peut-être mieux la vérité proprement démiurgique du livre. Serge Margel aurait ainsi écrit autant que décrit un *Tombeau*. Tombeau serait son livre, comme un grand poème philosophique. Et il nous aurait appris, du même coup, ce qui s'institue en la promesse d'un tombeau, et comment, à élever un tombeau, en

l'érigeant en son volume, en le signant, on garde ou tient une promesse. Non pas une promesse parmi d'autres, une promesse dans le monde, mais un monde de promesse, une *promesse comme le monde*, l'existence toujours à venir de notre monde en tant que promesse.

– Il y a là Démiurge, si j'entends bien, celui d'abord *dont* nous parle Serge Margel et vers lequel ce livre se déborde. Car tel Démiurge serait là, là-bas, toujours là plutôt qu'ici. (« Mais il n'y a pas d'ici », disait à l'instant le Socrate d'*Eupalinos*.) Là-bas, avant même qu'une référence se porte vers lui. Son être-là ne serait ni celui d'un vivant ni celui d'un mort, il ne nous assurerait même pas d'une présence. Tombeau il y a, et Démiurge, mais celui-ci aura fait plus que vivre ou mourir, plus et tout autre chose, il aurait survécu. En mourant cependant. Ni vivant ni mort : *ci-devant*, survivant, mais survivant *en tant que* mourant. La mourance et la survivance s'entr'appartiennent car l'être-pour la mort du Démiurge ne se laisse pas séparer, dans sa temporalité d'imminence incessante, d'une promesse. Et il appartient à la structure de cette promesse de promettre d'abord sa survie, de se survivre, de passer la mort. « Mort symbolique », diagnostique l'auteur. Le Démiurge serait, dès l'origine, une sorte de survivant, donc de mourant qui écrit le monde dans l'instance de sa mort, la sienne ou celle du monde¹. Il hante une mémoire mais la mémoire d'une promesse. La dernière volonté d'un testament ouvre la chance de l'avenir.

– Mais y a-t-il *un* Démiurge ? Un seul ? Non, peut-être plus d'un. Celui dont parle le livre, de façon exemplairement scrupuleuse dans sa fidélité impeccable à l'héritage platonicien et à l'immense littérature que ce corpus a engendrée, mais de façon aussi inventive, provocante, insolente

1. On l'imagine prêt à souscrire, de tout temps, à ce qui signe la dernière *fiction autobiographique* de Blanchot et dans le moment de signer, *in fine*, demeure ainsi comme une dernière demeure : « Seul demeure le sentiment de légèreté qui est la mort même ou, pour le dire plus précisément, l'instant de ma mort désormais toujours en instance. » Ce sont les derniers mots de *L'instant de ma mort*, Fata Morgana, 1994, p. 20.

– sans exemple. Le Démiurge dont parle Margel, c'est d'abord le personnage que Platon met en scène, si on peut dire, dans le Timée. Et puis il y a un autre Démiurge, qui lui ressemble seulement, et c'est l'auteur d'un livre démiurgique, Serge Margel, l'inventeur du *Tombeau*. Ce n'est pas le même mais ce n'est pas un autre. Quand nous disons livre démiurgique, pour l'instant sans précision ni contexte, c'est afin de déclarer que nous sommes dans l'admiration. Mais point trop rassurés.

– Après avoir avancé l'expression « l'inventeur du *Tombeau* », à moins que ce ne soit encore dans l'inconscience, avant la lettre, pourquoi ne pas y avoir associé l'Invention de Jésus-Christ, un autre dieu mourant, ou l'Invention de la Croix par Hélène ? autant d'Inventions qui consistent à trouver enfin le mourant,   découvrir un lieu ou un corps perdus ? Pourquoi ne pas évoquer toutes les Mises au tombeau qui dépeignent l'ensevelissement du Christ ?

– Patience. Restons encore auprès du Démiurge qu'il y a. Nom étrange que « Démiurge », en effet. Il fait surgir en général toute une imagerie, on y précipite une doxographie. Ceux qui n'ont pas lu le Timée voient en général dans le Démiurge une sorte de demi-dieu, non pas un héros mais un architecte, comme on dit souvent, un ingénieur ou un artisan, parfois un artificier, ou bien encore un apprenti-sorcier satanique qui prépare un coup, voire un mauvais coup, un beau coup qui peut mal tourner (*devant* mal tourner – comme le montre aussi, à sa manière, ce livre-ci). Le Démiurge prépare dans la pénombre un artefact, au fond d'un atelier ou d'une officine. Il se tient toujours dans le fond, derrière, et donc avant et devant tout. Calcul et magie, alchimie ratiocinante, alliance dangereuse de technologie et d'occultisme, voire de spiritisme. Quant à ceux qui en revanche ont lu, parfois enseigné le Timée, ne se contentent-ils pas aussi souvent d'une figure assez abstraite, schématique et froide ? A l'origine du monde, ou plutôt de l'ordre de notre *cosmos*, avant lui, le Démiurge n'est surtout pas un

Dieu créateur, répètent certains, il ne peut que contempler des structures intelligibles qui le précèdent depuis toujours, des paradigmes éternels. Le regard ainsi fixé sur le modèle qui se trouve *avant lui devant lui*, ce contemplateur n'a d'yeux que pour lui. Avec le geste d'un dessinateur ou d'un sculpteur, cependant, il inscrit, il imprime à même le « lieu ». A même un support qui n'est en rien substantiel, dans le réceptacle impassible nommé *khôra*, il grave, comme à la main, des images ou des copies. Mais l'artiste-artisan n'a pas plus créé l'espace dans lequel cet imprimeur « typographie » les images qu'il n'a créé ou inventé leurs modèles. Tout est *avant et devant* lui qui se trouve *devant* son modèle, devant ce qu'il a à faire, devant ses juges et ses héritiers : les dieux immortels, les paradigmes intelligibles, la *khôra* et les représentations qu'il y inscrit – et nous. Il est devant eux, leur devant déjà tout, mais aussi avant nous et devant nous. Voilà ce que ne cessent de rappeler bien des professeurs de philosophie, et ils ont de bonnes raisons pour cela. Le Démonstrateur n'a pas de vie propre (il ne saurait donc mourir), il n'a pas de corps propre digne de ce nom. C'est seulement une instance et une situation. On ne devrait même pas parler, comme je viens de le faire, de ses yeux et de sa main. Disons, et encore par figure, qu'il a une faculté visuelle et une habileté manipulatrice, juste ce qu'il faut pour observer les paradigmes qui sont avant lui et pour calculer leur inscription sur un quasi-support sans identité propre – et ce sera ensuite le cosmos sensible, notre monde. Mais cette double opération paraît si secondaire, si dépendante dans son calcul, si programmée et contrainte par tant de nécessités qu'au fond le Démonstrateur paraît souvent réduit lui-même à une fonction, voire à une fiction formelle, à peine formelle, à peine informatrice puisque les formes sont avant lui. On s'intéresse moins à lui-même, en quelque sorte, qu'aux opérations d'une machine à calculer : ni un des dieux immortels, ni un vivant humain. Mais devant celui-ci et devant ceux-là. A ce « travailleur », à cet « opérateur », à ce « technicien », on ne reconnaît ni sentiment, ni expérience ou exis-

tence digne de ce nom, ni passion, ni vie, ni mort. A peine une volonté (mais c'est là que les choses vont se compliquer). Le *Deus artifex*, comme on disait au Moyen Âge, serait au fond presque aussi impassible que la *khôra* quand elle reçoit de lui les copies, les représentations, les imitations des idées. Voilà du moins l'imagerie, l'opinion répandue, voilà parfois l'enseignement que le livre de Serge Margel vient de bouleverser à jamais.

– Au moment de définir le Démonstrateur comme un « technicien », je me demande si ce livre n'est pas obliquement un essai sur la *tekhnè*. Margel ne met pas la question de la « technique » au centre de ses analyses, à supposer même que le mot « technique » apparaisse jamais – je ne m'en souviens plus. Et pourtant, dès lors que le thème du temps, de la multiplicité des temps, de l'anticipation et du retard dans la promesse y jouent un rôle majeur, je serais tenté de lire aujourd'hui ensemble *Le tombeau...* et *La technique et le temps*², de Bernard Stiegler : deux livres si différents, certes, aussi éloignés et originaux qu'on voudra à tant d'égards, mais deux livres aussi rigoureux, innovateurs et audacieux, deux grands textes sur le temps. Je les crois fondamentalement occupés de la même chose, de la même Cause, et qu'ils reconduisent tous deux à une sorte d'événement grec, au bord du mythique, dans une dramaturgie de la temporalité qui lie le *faire* à la *faute*, l'œuvre, le travail ou la *technique* au *défaut*, la performance à la finitude. Dans les deux cas, une logique *performative* de l'événement, me semble-t-il, inscrit le manque dans l'opération de la performance. Du même coup, elle développe inexorablement une problématique de la responsabilité éthique. Celle-ci doit prendre en compte la promesse, qui ne va jamais sans la foi, l'engagement, la trace testimoniale ou testamentaire, le don, le sacrifice, l'infirmité, une certaine « idiotie », la mise en jeu de la vie, le deuil, la mémoire monumentale, la sépulture,

2. Bernard Stiegler, *La technique et le temps*, t. I. *La faute d'Épiméthée*, Galilée, 1994.

etc. Elle inscrit la passion éthique là où une méditation sur la technique risquait jusqu'ici de ne voir que neutralité instrumentale et calculabilité opératoire. C'est assez dire que l'héritage heideggerien serait à l'œuvre dans les deux livres, visiblement et invisiblement, à la fois assumé et contourné – ou contesté.

2. *Veille et désœuvrement : un temps devant l'autre.*

– A ce point, permettez-moi de confier d'abord un sentiment de lecteur, seulement un sentiment. Puis nous laisserons le livre de Serge Margel s'avancer tout seul, promis. Il s'explique en effet avec autant de force que de clarté. Il se justifie et se démontre de façon si exigeante qu'un avant-propos paraît ici plus que jamais inutile ou abusif. Sauf peut-être si, avant de former une hypothèse qui mérite à peine ce nom et avant de nous retirer sur la pointe des pieds, nous parvenions à confesser une sorte de sentiment. Mais, il faut aussi l'avouer, j'ai quelque peine à définir la qualité ou la modalité d'une admiration que j'aimerais pourtant partager avec les lecteurs à venir de ce livre singulier.

Ces lecteurs, je les imagine d'abord étonnés, comme devraient l'être, dit-on, des philosophes, surtout quand on leur parle, rien de moins, de l'origine du cosmos, des dieux et des hommes, de la vie et de la mort, de tombeau et d'héritage, de survie, de don et de sacrifice, du lait, du sang et du sperme. Et surtout quand on pose la question de l'origine du monde *avant même* qu'il soit possible de se demander : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? (Car tout se passe ici comme si cette question n'avait plus aucun sens, aucune chance, et comme s'il fallait remonter encore avant elle, avant le temps qu'elle semble présupposer encore). Je les imagine inquiets aussi, ces lecteurs, réticents ou séduits selon le cas, mais vite nombreux à se demander ce qui vient de se passer. Que s'est-il passé ? Que nous promet-on ? Que nous promettons-nous ? En quoi ce livre est-il un événe-

ment ? Un événement qui cherche à nous faire penser autrement l'événementialité de ce qui vient, tout en nous parlant de ce qui a pu advenir à l'origine du monde, juste avant lui, certes, mais en n'en parlant qu'à relire autrement un très vieux livre de l'humanité, non pas la Bible, non, voilà une question qui ne nous lâchera plus, mais un livre antérieur et sans doute étranger à toute Bible, le livre grec sur lequel on a sans doute le plus écrit depuis qu'il y a la philosophie, à savoir le *Timée* ?

Si je parle en premier lieu de la chose sensible, précisément d'un *sentiment*, c'est qu'il y va d'une certaine expérience de l'espace et du temps. Il y va de la forme et de l'esthétique, eût dit Kant. Il y va de ce qui se mesure à la croisée du temps et de l'espace, à savoir le *rythme*. L'affect de ma première lecture tient d'abord, en effet, au rythme de ce livre. Au moment où il nous annonce des choses très nouvelles, peut-être *la* nouvelle, et peut-être une mauvaise nouvelle, me semble-t-il, sur l'héritage le plus archaïque et le plus cryptique de nos concepts du monde, de l'espace et du temps, cet ouvrage pudique et violent, académique et provocant, se déploie lui-même selon une allure insolite. Il s'avance avec la très lente accélération d'un pas dont je connais peu d'exemples, un pas presque immobile. Après une minutieuse et discrète et patiente dramatisation qui semble se donner, comme à la veille de tout, l'éternité du savoir historique et philologique, survient un coup de théâtre, bien sûr. On est à peu près convaincu qu'il a lieu, mais on se demande toujours si c'est bien au moment le plus retentissant, vers la fin, et si alors tout n'a pas été déplacé, déjà, *auparavant*, dans une veille absolue, si les lieux, le décor, le théâtre, l'espace n'ont pas été changés, si le lieu même de l'avoir-lieu (car c'est aussi un livre sur le lieu, *khôra*), si la pensée de l'événement n'ont pas été soumis à un déplacement invisible et inaudible entre deux actes, entre les lignes, ici ou là, en silence ou dans la voix basse d'une parenthèse, voire le chuchotement d'une note érudite – et même dès l'Introduction. Car celle-ci ne cache rien, elle ne

suspend pas une attente, elle dit clairement la portée de la thèse finale. Mais comme celle-ci reste à démontrer, promise en somme (et la promesse est l'autre grande affaire du livre), on ne sait rien tant que la promesse n'est pas tenue. Et ce qui est promis dès la première page, et donc avant tout, avant le premier acte même, ce ne sont pas seulement, me semble-t-il, des « figures paradoxales du Démonstrateur ». Ce n'est pas seulement la mise en évidence, par la « violence » d'une fidélité au texte de Platon, d'une irrécusable « aporie ». Ce que l'Introduction n'annonce pas – car elle ne le dit pas, pas ainsi – mais ce que peut-être elle promet en silence, n'est-ce pas l'aporie et le paradoxe *au-dedans de la structure même d'une promesse*, de la promesse en général ? Laissons à cette question un temps de repos. Rappelons-nous seulement qu'*il s'agit* là, que le Démonstrateur *s'agit*, si on peut dire, d'un temps de *désœuvrement*. Le temps s'endette auprès d'un autre, donc, un temps se doit à l'autre, et lui doit le temps qu'il perd ou gagne. Un temps gagne de vitesse un autre temps.

– Le temps comme temps du désœuvrement, voilà peut-être en effet la question de ce livre. Son nom l'indique, le Démonstrateur serait en général quelqu'un qui travaille, œuvre, opère, un artisan ou un artiste, parfois un « professionnel », un technicien, un praticien (manuel ou intellectuel). En grec, cela peut désigner un cordonnier, un pâtissier, un médecin, un magistrat. Or la singularité du Démonstrateur platonicien selon Margel (on n'en connaît pas d'autre qui *fasse cela, c'est-à-dire, à un moment donné, ne fasse rien*), c'est un certain désœuvrement, la destitution fatale qui le voue à l'inaction, à la retraite et à la « mort symbolique », par impuissance à écrire le principe de conservation dans la genèse. Il ne sait pas prévenir l'imminence de la décomposition ou de l'annihilation. Comme si une pulsion de mort (un « principe interne de mort », dit Margel) était à l'œuvre dans son opus et dans son corpus. Et comme si, à l'instant même de la production poétique du monde comme repré-

sensation, un travail de deuil auto-immun travaillait en silence contre lui-même, contre ce même principe de travail qui devrait faire de tout Démiurge un Démiurge, donc un producteur.

Or celui-ci souffre l'improductivité. Il appartient à sa nature de tolérer cette finitude, de *la souffrir*. Mais il *en souffre* aussi, car il est sensible à sa manière, et il ne peut l'être que depuis un désir de perfection –   la fois fini, donc, et infini. Il ne peut pas et il ne veut pas, il ne peut pas vouloir ou ne veut pas pouvoir faire ce qu'il devrait faire, à savoir un monde *doublément représentatif*. Cette duplicité de la représentation est sans doute le levier le plus efficace de la démonstration de Margel. Car elle suppose deux temporalités. L'écart ou la disjonction entre les deux temps (un temps avant l'autre) serait l'origine de cette dramaturgie à l'origine du monde. A la représentation *noétique* ou proprement *démiurgique* du monde (  savoir celle qui calcule le mouvement des planètes, règle l'univers sur la connaissance – et la connaissance sur l'idéalité du concept et du nombre) correspondrait un temps *cosmique*. A la représentation *génétique* du cosmos correspondrait un temps qui résiste à son idéalisation par le temps cosmique parce qu'il ne mesure rien d'autre et ne se mesure à rien d'autre qu'une incalculable dépense, une irréversible perte d'énergie. Or, au sujet de ce temps de consommation ou d'incinération, Margel dit une chose très grave. Et tout le livre est là pour la démontrer. Il déclare que ce temps génétique (contre lequel le Démiurge au fond ne peut rien) n'est pas second mais premier. Il viendrait *avant tout et avant tout autre temps*. Mais pour désigner l'« avant », l'« auparavant » de cette préséance, Margel est tenu aux guillemets. Que serait en effet un temps avant le temps, un temps pré-chronologique ? Un temps anachronique, une anachronie du temps lui-même, une disjonction du temps par le temps et dans le temps, *comme temps* ? C'est lui en tout cas, ce temps de la perte, ce temps de la perte du temps, ce temps de « pure consommation », que Margel définit, entre guillemets comme

« préalable » et « antérieur », non seulement « préalable » à l'ordre du monde sensible mais « antérieur » à l'ordre planétaire³. Les guillemets s'imposent sans doute pour désigner l'ordre non chronologique, le dés-ordre a-chronique ou anachronique d'un temps avant tout autre temps, d'un troisième et premier temps avant les deux temps. Ils s'imposent aussi, sans doute, là où, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons dans un instant, Margel ne veut pas dire non plus, parlant de cette veille absolue, « a priori » ni « originale », du moins pas à la manière dont peut le faire un discours transcendantal, phénoménologique ou ontologique. Le temps dont il veut nous parler, et au sujet duquel la question « qu'est-ce que le temps ? » devient problématique dans sa forme même, ce ne serait encore ni le temps de Kant, ni celui de Husserl, ni celui de Heidegger. La temporalisation de cette promesse serait encore plus « vieille ».

– Diable !

– Et pourtant ce n'est pas le diable ni le mal, cette finitude impuissante, cette mourance du Démiurge, ce n'est pas la Chute, ni le Péché, ni la Passion. Alors quoi ? Lisez le livre sans attendre. Et puisqu'un avant-propos se doit à l'ellipse, on nous permettra pour conclure de hâter le pas vers l'hypothèse promise. Faisons-le en deux temps et selon deux anachronies, deux manquements à la synchronie ou, si l'on préfère, *deux contretemps*.

3. *Le contretemps de la philosophie (Prolégomènes à une théorie de la promesse).*

Pour penser une promesse du Démiurge, celle de ne jamais *vouloir* anéantir le monde, il faut, dans le temps, un temps de veille avant le temps. Trois conditions à cela en effet, trois au moins *en même temps*, et toutes reviennent à

3. Introduction p. 54.

penser la promesse *avant le temps* ou en tout cas à interpréter la temporalité depuis la possibilité de la promesse et non l'inverse :

A. D'abord interpréter la volonté comme « promesse ». La « volonté » serait ici la capacité de promettre au-delà du pouvoir présent, de vouloir même là où l'on ne peut pas, ce serait une intention in-finie : « une sorte de promesse », dit Margel qui assume ici cette interprétation et la justifie précisément par la limite que le temps impose au vouloir, en l'obligeant à suspendre ou à différer sa mise en œuvre :

« De sorte que le monde ainsi produit demeura indissoluble, dans sa forme globale, *aussi longtemps* [je souligne, J.D] que le démiurge ne *voulut* point (μη ἐθέλοντος) rompre ses liens (41 a 7-8). « C'est de ma volonté (τῆς ἐμῆς βουλήσεως), dit le démiurge, que dépend le règne du monde ». Cette volonté, que *nous définirons* (je souligne encore, J.D.) plus bas comme une sorte de promesse, constitue en effet un lien plus fort et plus puissant (μείζοντος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου) que celui par lequel le monde fut créé le jour de sa naissance (41 b 5-6)⁴. »

B. Ensuite, reconnaître en ce vouloir démiurgique un *bon vouloir*. Une promesse ne devrait jamais être une menace. A la différence de la menace, en bonne logique « performative », une promesse suppose une bonne volonté : on ne promet pas le mal et la promesse ne devrait jamais être proprement une malédiction. A moins qu'elle ne se pervertisse en sa destination essentielle – et voilà tout le problème. Margel nous invite à penser le vouloir démiurgique comme une bonne volonté, un vouloir originellement bon, à savoir prometteur. C'est ce qu'on pourrait appeler l'axiome absolu, alors même que ce bon vouloir pousse le Démiurge au sacrifice, à la « mort symbolique », à se retirer du monde pour le laisser être, pour que les dieux subalternes qu'il vient de produire (les astres) créent une race mortelle. Celle-ci, la

4. P. 88.

nôtre, apprendra à mourir. Elle s'exercera au sacrifice, *comme le Démiurge*, et à faire ainsi de sa propre mort une promesse d'immortalité.

– C'est toute la philosophie depuis le Phédon et l'*épiméleia tou tanathou* !

– C. Une promesse infinie reste intenable. Elle divise ainsi la volonté, même la bonne, et l'intention.

– Ce que Margel ne dit pas, du moins pas directement ou pas ainsi, c'est qu'il y a là une aporie intrinsèque du concept de promesse. Comme si, par structure, une promesse devait rester inconcevable, sinon impensable. L'histoire du Démiurge ne fait en somme que l'illustrer, car cette aporie (qui est aussi une chance de la promesse et non seulement une menace négative qui la paralyserait) est sans doute plus forte qu'un dieu même. Elle vient avant et devant dieu. Son antécédance travaille la promesse, elle empêche, embarrasse *et* met peut-être en mouvement tout discours sur la promesse. Celle-ci doit toujours être *à la fois, en même temps, infinie et finie* dans son principe : *infinie* parce qu'elle doit pouvoir se porter au-delà de tout programme possible, et qu'à ne promettre que le calculable et le certain on ne promet plus ; *finie* parce qu'à promettre l'infini à l'infini on ne promet plus rien de présentable, et donc on ne promet plus. Pour être promesse, une promesse *doit pouvoir* être intenable et donc pouvoir *ne pas être* une promesse (car une promesse intenable n'est pas une promesse). Conclusion : on ne *constatera* jamais, pas plus que pour le don, *qu'il y a ou qu'il y a eu* promesse. On ne l'établira jamais par un jugement déterminant ou théorique. On ne peut que promettre, performativement, un discours conséquent sur la promesse. N'est-ce pas ce que fait Margel, comme le Démiurge ? et comme tout le monde ? N'est-ce pas cela qui fait de son livre un acte démiurgique et quasi auto-référentiel ? N'est-ce pas ce qui fait de toute promesse et de tout discours sur la promesse une irréductible anachronie ?

– Si la promesse du Démiurge est intenable, c'est, disons-le ainsi, *affaire de temps*. Mais « affaire de temps » ne signifie pas que les choses vont s'arranger, et qu'il suffise d'attendre. Intenable pour le Démiurge, la promesse doit, précise le commentaire interprétatif de Margel, être renouvelée par nous, par une race humaine qui hérite de la promesse (intenable) d'un autre et s'en rende ainsi responsable. Mais cette promesse seconde confirme du même coup, me semble-t-il, la *promesse intenable*. Elle confirme la *promesse* héritée en la renouvelant, mais elle confirme aussi, hélas, qu'elle est et reste, dans sa structure même, *intenable*. Il s'agit là d'une responsabilité – prise au nom d'un autre, comme toujours – de la nôtre comme celle d'un autre, d'une responsabilité humaine qui se charge en somme de la survie du cosmos ou en tout cas de notre monde. Est-il problème plus « actuel » ? Plus actuel, c'est-à-dire plus présent, plus urgent mais aussi plus pressant et plus aigu dans une nouvelle forme de la question « que faire ? ». Qu'allons-nous faire, que devons-nous faire de la terre, et de la terre humaine ?

Pour analyser ce que nous pourrions appeler un *testament sans pr c dent*, il faudrait tenter de penser le temps au-delà de tout concept philosophique du temps, au-delà d'une tradition philosophique qui s'est pourtant constituée, disons, depuis le *Phédon*, en vue d'assumer cet héritage de la promesse intenable, c'est-à-dire dans l'horizon de la mort sacrificielle, de la mort donnée, reçue, acceptée. Cette tradition ne serait pas seulement la tradition « déconstruite » par Heidegger, en tant qu'elle serait dominée par un concept vulgaire du temps ; ce serait encore la tradition à l'œuvre dans la phénoménologie husserlienne et même dans l'analytique existentielle de Heidegger. L'immense promesse de ce livre, celle qui le portera sans doute au-delà de lui-même dans l'avenir, c'est l'ambition de penser ce temps de la promesse intenable, le temps d'une dépense sans restitution possible, ce qui en vérité ne se laisse jamais rendre.

Avant de préciser ce point, attirons l'attention du lecteur

sur la richesse, la minutie et la rigueur, la stratégie aussi de toutes les analyses de la temporalité. Les moments les plus déterminants de cette stratégie concernent, me semble-t-il,

1. « les deux concepts de temps » (ch. I, IIb) ;

2. la traduction de *aiôn* par « omni-temporalité » au lieu de « éternité » ; cette traduction par un mot souvent réservé, jusqu'ici, à un concept husserlien, est un des *deux choix* décisifs assumés⁵ par Margel, même si elle est orientée par les précieux travaux de Rémi Brague sur le Timée⁶ et si cette dette est clairement et fréquemment rappelée ;

3. les trois *formes* du temps (numérique, *énumérable* plutôt, ni énuméré ni énumérant, *génétique* et *mimétique*)⁷ ;

4. l'instant (*exaiphnes*) et sa nature étrange (*atopon*), comme dit le Parménide ; se tenant dans l'intervalle entre le mouvement et l'immobilité, un instant n'appartient pas au temps⁸ ; en somme, il précède tout, il vient avant le temps ;

5. le commencement dans le commencement, le commencement avant ou après le commencement (*πάλιν ἀρκτέον ἀπ'ἀρχῆς*, dit le Timée) ; cet ante-commencement ne revient pas, note Margel, au plus originaire et au plus

5. « La forme temporelle du contenu intelligible » n'est pas dans le temps mais indéfiniment itérable : « Cet attribut [l'itérabilité, la « forme indéfiniment répétée d'une unité »] ne représente donc pas le contraire de la temporalité, mais un *mode* spécifique de temporalité ; et c'est pourquoi nous avons décidé de traduire l'*αἰών* par l'*omni-temporalité* » (p. 104). Un des pivots de la démonstration se trouve, semble-t-il, dans la traduction et l'interprétation du célèbre passage du Timée (37c-d) autour de l'« image mobile de l'omni-temporalité », quand l'idée de la produire « vient à l'esprit (δ'ἐπειθεί) » du Démonstrateur. Cf. p. 92).

Un autre choix décisif, une autre nomination, excède la simple apparence terminologique. Parler de la « mort symbolique » du Démonstrateur est une interprétation forte. Elle porte bien au-delà de toute lettre platonicienne. Platon n'a jamais parlé de cette mort du Démonstrateur, bien sûr, et une mort symbolique n'est pas simplement une mort, une mort sans phrase. Margel le sait bien : « C'est ce que nous nommerons plus bas la mort symbolique du démonstrateur par anéantissement effectif du monde. Mais, avant d'en venir à ce point ultime, aussi bien salutaire que désastreux, de la production mimétique... » (p. 96).

6. Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982.

7. P. 107.

8. P. 113, n. 46.

ancien mais à la re-définition du principal⁹ : il s'agit donc bien de penser l'avant dans l'avant, l'abîme de l'antécédance, l'antériorité absolue ou immémoriale du principe de promesse ;

6. le processus de linéarisation du temps qui rend irréversible la perte ou la non-restitution du singulier¹⁰ ;

7. l'interprétation de la *khôra* comme mémoire, « force remémorante d'une représentation », interprétation que l'auteur juge lui-même, et comme il a raison¹¹, « périlleuse ».

Penser le temps d'une perte absolue, d'une dépense originale sans restitution possible, ce serait risquer, à l'égard des analyses husserlienne et heideggerienne du temps, un double geste, et doublement audacieux.

D'une part marquer en quoi ce temps de la dépense originale « serait irréductible à toute constitution génétique du phénomène et à tout projet ontologique du *Dasein* »¹². Il serait étranger aussi bien à l'ordre ou à l'horizon égologique qui commande une phénoménologie du temps (Husserl) qu'à l'ordre ou l'horizon existentiel des extases temporelles (Heidegger).

Mais d'autre part, et du même coup, il permettrait de rendre compte (précisément là où le compte et le calcul restitutionnels sont impossibles) de la re-constitution de cet horizon restituitif, de la « possibilité d'une configuration for-

9. P. 117.

10. P. 127.

11. Dire qu'il *a raison* de la juger « périlleuse » (p. 140), c'est suggérer qu'il *peut-être tort* d'aller ainsi contre le discours de Platon à ce sujet, là où celui-ci reste énigmatique mais aussi très fort, on pourrait dire irrésistible. Platon insiste sur la nécessité pour la *khôra*, en tant que réceptacle, de laisser tout s'effacer en elle pour pouvoir « recevoir » les empreintes. Autrement dit, elle doit être *elle-même* une non-mémoire. Elle doit non seulement ne rien remémorer, mais ne rien « oublier », si oublier témoigne encore d'une « force remémorante » en échec. *Khôra* n'oublie même pas. Déjà la définition insistante de *khôra* comme une force, une « force mimétique » (p. 141) ou une « force d'espacement » (p. 140) peut paraître problématique. Mais cela ne rend que plus denses et fertiles tant de belles pages sur la *khôra* (*khôra*, linéarisation et hospitalité, p. 121-1-55 ; *khôra* et nourriture, p. 121 ; « structure aporétique du réceptacle », p. 123 ; *khôra*, perte et singularité (p. 128) ; *khôra*, bâtardise, spectre et espacement (p. 136-139).

12. P. 156.n.4.

melle purement restitutive, présumée par toute constitution génétique ou ontologique de la temporalité »¹³.

N'est-ce pas là suggérer que le *temps de la philosophie* (de Platon à Heidegger inclus), ou, si l'on préfère, l'expérience et l'interprétation philosophiques du temps, ont pour fin de *compenser*, de penser pour compenser, de résister à la dépense originaire de cet autre temps, de ce temps avant le temps, et donc de viser à une restitution de la dépense ? En vue de cette restitution, en vue de la promesse à tenir, le temps de la philosophie serait un *contre-temps* désespérément opposé au temps de la dépense originaire ou du don absolu. Le contre-temps philosophique serait ainsi venu à contretemps résister à cet autre contretemps qu'aura été le temps absolu de la promesse intenable, l'antécédance impensable de ce temps avant le temps dont le Démenteur aurait fait la terrible expérience. Démenteur serait alors cette expérience même : l'expérience.

13. Une certaine note (note 4, p. 156) paraît porter à sa pointe la plus audacieuse l'hypothèse selon laquelle les analyses husserlienne et heideggerienne de la temporalité s'inscriraient encore, finalement, *dans le temps philosophique*, à savoir dans la philosophie en tant que, depuis Platon, elle tente de « restituer », donc de tenir la promesse intenable du Démenteur dans l'horizon sacrificiel de la mort dont nous parlions à l'instant. On imagine les difficultés de cette hypothèse, il faudrait dire de cette hyperbole, surtout si on la formule comme nous croyons devoir le faire ici. Mais en même temps, comme il s'agit aussi de rendre compte, en la respectant, de la possibilité de la phénoménologie et de l'analytique existentielle, le plus provocant paraît aussi très raisonnable.

S'agissant de « temps philosophique », ce qu'on pourrait mettre à l'épreuve, immense tâche, ce sont peut-être les limites d'une traduction : entre les apories ici promises, à commencer par celles de la promesse même, et les antinomies de la raison pure (commencement dans le temps et dans l'espace, divisibilité, liberté, causalité du monde). Sur l'antinomie des « devanciers » dont nous parlions plus haut, pensons à ce que dit Kant du « couple d'aïeux » (*Elternpaar*), de la génération, du donné (*datum*) et du donnable (*dabile*) dans le « Principe régulateur de la raison pure par rapport aux idées cosmologiques ». La même « traduction » devrait prendre en compte ce que Kant allègue des présuppositions de « l'entendement vulgaire de l'homme » (*des gemeinen Menschenverstandes*) dans le surgissement des antinomies, mais aussi du « jeu de la raison spéculative » qui s'évanouirait « comme les fantômes d'un rêve » (*wie Schattenbilder eines Traums*) dès qu'on en vient « à la pratique » (*zum Thun und Handeln*). (« De l'intérêt de la raison dans ce conflit »). De quel temps et de quelle raison (spéculative ou pratique) relève une théorie de la promesse ? Mais d'abord une expérience de la promesse, et de la promesse intenable ?

L'analyse de cette expérience est-elle à la portée d'une philosophie *comme telle* ? La philosophie comme telle, si ce dernier syntagme a un sens, serait-elle *à même* de penser ce contretemps de la promesse démiurgique ? de l'acte de foi, du deuil, du sacrifice, du testament, du tombeau auxquels cette promesse reste promise ? Mais une religion comme telle peut-elle s'avancer là où la philosophie s'embarrasse dans l'aporie ? A moins que l'une et l'autre ne commencent, justement, et ne s'avancent là où elles sont empêchées d'avancer.

4. *Epinoia : le contretemps de la religion.*

– *Le tombeau...* parle en somme d'un ancien Nouveau Testament, de la « mort symbolique » d'un être qui se trouve entre les mortels que nous sommes et les dieux immortels, devant eux et devant nous, se devant aux uns et aux autres. Ce livre parle du sépulcre sanctifié de cet être unique, et du don et du sacrifice de soi, et d'alliance et de promesse.

– Oui. Mais, quant au Christ, silence de mort. On ne trouve pas même une évocation analogique, une référence comparative, une allusion prétéritive, rien. On peut en faire crédit à l'auteur, ce n'est pas là une simple inadvertance. Ce n'est pas la distraction d'un lecteur qui, par discipline d'analyse interne, se serait enfermé pour un temps avec Platon, et même avec le seul *Timée*, refusant, justement par rigueur d'historien et de savant, par horreur de l'anachronie, d'entendre parler d'autre chose et de mélanger les contextes ou les ordres de discours. Il faut donc chercher d'autres raisons pour justifier ce silence. Et rappeler que ce silence n'est pas un silence absolu sur la chose chrétienne, sur une christologie en général, mais sur le Christ et sur quelque analogie possible entre l'histoire du Démiurge et une révélation néo-testamentaire. Car

deux signes au moins viennent rompre le silence absolu. Ce sont deux « *parerga* » du *Tombeau...*, deux hors-d'œuvre, si l'on veut, avant la mise au tombeau et au pied de la tombe : non pas des *marginalia*, mais un *exergue* et une *footnote* en bas de page.

1. *Premier parergon christologique : l'exergue.* Il commence avant le commencement et, comme toujours un exergue, il accumule l'autorité infinie de qui fait la loi. Ici, l'exergue est emprunté aux *Confessions* de saint Augustin – immense penseur du temps, référence commune, et combien respectée, rappelons-le au passage, de Husserl et de Heidegger quand ils parlent du temps. Augustin médite en somme la possibilité de l'avenir. Il réfléchit surtout l'annonce de l'avenir par Dieu, la prévision, la prédiction, la prophétie. Mais Augustin *ne dit pas quelque chose sur le temps*, il ne dit pas le temps, son énoncé pour l'essentiel ne constate ni ne décrit rien : il parle à Dieu. Lui adressant alors une demande autant qu'une question à ce sujet, se tournant vers lui au cours de ce qui est de part en part une prière, une méditation priante, il met bien en évidence le paradoxe d'une promesse (mot qu'Augustin pourtant ne prononce pas ici), il déclare l'aporie d'un discours sur l'avenir comme promesse, d'un discours qui ne prédit pas et ne voit pas seulement venir mais fait advenir. Qu'est-ce qui lui paraît ainsi inconcevable, sinon intenable ? C'est que, pour l'essentiel, tenable ou intenable, la promesse déborde l'*enseignement*, c'est-à-dire aussi bien toute théorie, tout *savoir de ce qui est*, toute science ontique, ontologique, anthropologique ou théologique. C'est à cette limite du savoir, c'est au-delà d'elle qu'une promesse est possible, et une prière :

« Mais vous qui réglez sur votre création, de quelle manière apprenez-vous aux âmes ce qui doit arriver ? Car vous l'avez appris à vos prophètes. De quelle manière enseignez-vous l'avenir, vous pour qui rien n'est à venir ? Ou plutôt comment enseignez-vous les signes présents de l'avenir ? Car ce qui n'existe pas ne peut pas, évidemment, être

enseigné. Le moyen dont vous vous servez se dérobe à mes regards ; il surpasse mes forces ; par moi-même je ne pourrai y atteindre, mais je le pourrai avec votre secours, quand vous me l'aurez accordé, ô douce Lumière des yeux de mon âme. »

La différence entre le Dieu chrétien (infini) et le Démonstrateur (fini), c'est que la promesse du premier est tenable – ou plutôt elle n'est pas intenable. Mais comme, pour être promesse, il faut qu'elle reste *tenable* sans assurance d'être *tenue*, elle doit pouvoir rester intenable, possiblement intenable pour demeurer ce qu'elle aura été, à savoir une promesse. Mais une promesse seulement tenable reste finie. La structure de la promesse rend ainsi précaire la différence entre le fini et l'infini, entre un Démonstrateur et Dieu le Père éternel. Et du même coup entre le Démonstrateur et les dieux immortels, ce qui affecte la distinction fondatrice de tout le Timée.

2. *Second parergon christologique : la note en bas de page.* Elle concerne l'usage du verbe *épinioien* (et non *noein*) pour décrire « ce qui vient à l'esprit », comme traduit Margel, et non ce qui est le contenu intelligible d'un acte noétique. L'*épinioia* (projet, dessein, mais aussi la pensée qui vient après coup) marque l'écart, dans l'esprit du Démonstrateur, entre la connaissance pure et un moment de réflexion représentative, reproductive et involontaire, « spontanée ». C'est aussi l'écart entre la « projection et son objet idéal ». A lire de près les quelques pages difficiles qui lui sont consacrées, le lecteur pourra mesurer l'enjeu et la difficulté de cette distinction – qui paraît ouvrir, s'il en est un, l'espace propre à la promesse. Or c'est précisément au cours de cette analyse qu'une longue note situe une sorte de médiation possible entre ce concept du Timée, l'*épinioia*, et ce que Margel appelle lui-même un « contexte christologique ». Rappelant une grande controverse entre Eunome l'Arien et Basile de Césarée sur la consubstantialité du Père et du Fils, l'Inengendré et l'Engendré, Margel écrit :

« La préposition ἐπι- du terme ἐπινοια, encore très *proche* du concept utilisé par Platon, aura permis, dans un *contexte christologique*, d'engendrer une distinction qui allait assurer une sorte de *médiation interne*, aussi bien temporelle qu'ontologique, entre l'intelligence eidétique du Père (le νοῦς) et les attributs charnels du corps du Fils »¹⁴.

Voilà donc un autre nœud dans l'enchevêtrement infini des rapports entre tant de fils irréductiblement distincts, *au moins dix* : la foi en général, la foi chrétienne, la religion chrétienne, la théologie – dont Margel rappelle qu'elle devrait prendre au moins en compte « quatre catégories de θεῖος dans le *Timée* »¹⁵ –, la théologie chrétienne, la théologie en général, la philosophie en général, la philosophie grecque, la philosophie de Platon, le *Timée*, etc.

Comment délimiter un contexte, par exemple un « contexte christologique », tant qu'on n'a pas rigoureusement discerné entre ces fils ? Et quand l'aura-t-on fait ?

5. Menaçante promesse : les avant-premières personnes.

– Encore une fois, nous disons donc au lecteur : ouvre *Le tombeau...* sans attendre. Mais s'il fallait faire semblant d'attendre, nous essaierions encore, nous, une *hypothèse multiple* (comme on dirait *prise multiple*) au sujet du silence dudit *Tombeau...* quant au Christ, du silence de mort qu'il observe imperturbablement, du moins dans son corps, dans le corps de l'œuvre, sinon dans ses exergues ou *parerga*.

Tout d'abord, une sorte d'hyperbole vient affecter toutes les catégories qui pouvaient sembler servir à une christianisation (re-christianisation ou pré-christianisation) du discours : la promesse, la mort symbolique, le don, le sacrifice, le tombeau, le testament, etc., le sanctuaire, surtout, le monument voué au culte, dont à dessein nous n'avons pas

14. P. 90, n. 26. Les mots que nous nous permettons de souligner pourraient donner leurs titres à autant de problèmes obscurs et graves.

15. P. 162, n. 8.

encore parlé. Il rassemble toute la sainteté ou toute la sacralité (c'est la chaîne qui traverse *heilig, holy*, le sauf, le sain, le saint et l'indemne, l'immun, la santé et le salut). Il connote donc la religiosité au moins apparente de cette démiurgie. Toutes ces catégories sacro-saintes présupposent en général un lieu commun : elles désignent des possibilités ou des événements survenant ou bien *au monde et dans le monde*, ou bien *hors du monde*. Or ici l'*agalma* que Margel évoque si souvent, l'offrande sacrée, l'image sainte, le sanctuaire ou la statue sacrificielle, ce n'est plus ceci ou cela, cette figure ou cette occurrence *dans le monde*, ni d'ailleurs *hors du monde*, en vue d'un autre monde et dans un mouvement de transcendance. Non, *agalma est le monde*, le monde lui-même. Le monde devient comme l'archive sacrée de la promesse, je n'ose pas dire son arche sainte. Cela change tous les signes et déplace, voire efface tous les bords. La traduction christologique devient alors plus que risquée. Non seulement parce qu'on ne peut plus déterminer *ici, dans le monde*, aucun sacrifice, aucun don, aucune offrande, aucune sanctification, aucune promesse, etc. ; mais parce que, si la voûte illuminée du ciel, la représentation démiurgique du monde, est en soi un *agalma*, un monument commémorant les dieux immortels¹⁶, alors l'image mobile de l'omni-temporalité, le nombre qu'on appelle temps ne seront que des dérivés mimétiques de l'*agalma* paradigmatique. Autrement dit, le paradigme est déjà un sanctuaire. Il est vrai que, si le monde lui-même devient sanctuaire ou « objet de culte (*agalma*) »¹⁷, et si la promesse qu'il *est* ne se laisse plus déborder vers aucune transcendance, l'âme du monde, elle, échappe à cette immanentisation. Ce n'est pas là une difficulté secondaire de ce discours. L'âme est « tout à la fois intérieure et extérieure au corps du monde », elle « serait de ce fait *dans le monde* un être *hors du monde* »¹⁸. Et rappelons-nous : quand Pascal dit « Platon pour disposer

16. P. 80.

17. P. 55.

18. P. 81.

au christianisme », il semble bien qu'il pense d'abord à l'immortalité de l'âme.

Quoi qu'il en soit de l'immanence à soi du monde et de la promesse, s'il y a une religion, ce serait d'abord celle *du* Démiurge, de celui qui s'engage par une promesse *infinie, nécessaire et intenable*¹⁹, c'est-à-dire par une « parole » qu'il ne peut que nous léguer. Ladite parole, nous ne la connaissons qu'à interpréter et à réaffirmer le testament. Cette religion n'est pas d'abord la nôtre, nous ne pouvons qu'en hériter. Ce n'est pas rien, car dès lors *nous nous promettons* en lui promettant, *nous nous promettons* devant lui, devant un « mort symbolique », mais cela déplace tout. Comment entendre la grammaire singulière de cet énoncé : « *nous nous promettons* » ?

– Nous nous promettons quoi ? Nous ? A qui ? A quoi ? A nous ? A l'autre ? Serions-nous *promis* (comme une chose promise, en quelque sorte : chose promise, chose due), à la fois gardiens et garants, héritiers ou sujets d'une promesse intenable ? D'une dette insolvable ? A la fois promis dans le sanctuaire et commis à la garde du lieu ?

– L'hypothèse multiple délivrerait alors au moins des possibilités. Difficile de savoir si elles tiennent. Difficile de savoir si elles se tiennent, fût-ce à l'état implicite, au-dedans de ce livre, dans ce que sa littéralité paraît autoriser. Peut-être abusons-nous, dès lors, en les ouvrant sur le seuil, avant même que le livre n'ait à la lettre commencé. Le lecteur jugera. Ces possibles portent sans doute au-delà d'une rechristianisation de Platon ou d'une démiurgie du Nouveau Testament, mais ils nous donneraient à penser cela même qu'ils excèdent. Ils nous le donneraient depuis le désœuvrement d'un don, le don d'une promesse ou la promesse d'un

19. « Le démiurge devra tenir ses promesses dans un temps et dans un lieu très précis. Il devait engager sa parole là où et quand très exactement sa prise noético-pratique lui avait toujours déjà échappé dans le temps – dans un temps du devenir linéaire de la genèse des éléments. Or il y aurait dans cette promesse infinie quelque chose tout à la fois de nécessaire et d'intenable... » (p. 158).

don qui viendrait peut-être avant toute psychologie, toute anthropologie, toute ontologie et toute théologie – en vérité, toute théorie et tout *logos*. Avec tout ce qu'elle commande sans limite, on peut dire que cette chaîne de motifs (promesse, don, testament, survivant, tombeau – lieu de mémoire aussi bien que d'oubli, vérité, sépulcre comme *aletheia*) ne se réduira jamais à une chaîne de philosophèmes ou de théorèmes – théologiques ou scientifiques en général.

Dès lors, dans cette hypothèse multiple, les hypothèses de ces *peut-être* ne s'excluent pas, elles s'étaient²⁰ *peut-être* l'une l'autre. « Peut-être » est non pas la modalité même de la promesse mais la condition de possibilité de toute promesse proprement modalisée, comme de toute hypothèse.

1. On peut se fier une fois de plus aux inépuisables ressources d'une téléo-eschatologie onto-théologique : « Platon, pour disposer au christianisme » comme à sa vérité – ou l'inverse, le tout s'accomplissant dans le Savoir absolu et le Vendredi saint spéculatif. Qui mieux que Hegel aura lu dans la philosophie la vérité de la Passion et du Testament ? Qui mieux que lui aura prétendu y déchiffrer la vérité d'un tombeau, à la mort du médiateur entre l'homme et Dieu ?

2. Au lieu de s'enfermer dans le couple platonico-chrétien ou philosophico-chrétien, on pourrait aussi chercher une souche commune, un paradigme universel à ces deux « exemples » ou déterminations particulières. Cette hypothèse peut se développer dans une anthropologie des religions ou des mythes, une ethnologie ou une ethno-psychanalyse de la philosophie. Elle peut y rester à l'état brut ou s'y raffiner à l'infini, en commençant par réinscrire le Timée dans l'œuvre de Platon et les Evangiles dans le corpus des religions abrahamiques.

20. On sait le rôle que le concept d'étayage (*Anlehnung*) joue dans la théorie freudienne des pulsions. Le premier exemple en est le plaisir sexuel pris à la succion du sein. Margel parle aussi d'étayage dans les très belles pages qu'il consacre au « processus désappropriant de la lactation », comme au rapport entre la « lactation du lait-sperme et la cogitation des pensées », entre le « lait-sperme et l'ego cogito. » (P. 195-197).

3. On peut aussi, de façon plus synchronique et structurale, traiter ces deux exemples, parmi d'autres, comme un matériau particulièrement riche et pathétique pour qui veut enseigner, illustrer, mettre à l'épreuve une théorie générale de la promesse et de ses apories. Ce livre peut aussi être lu comme une propédeutique originale à la grande question « qu'est-ce qu'une promesse ? » Si la théorie de la promesse était alors avant tout, comme c'est souvent le cas, une théorie des actes de langage, il faudrait déterminer ce qui est langage ou ce qui tient lieu de langage dans la démiurgie du *Timée* : où est la « parole » du Démiurge ? 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, mal-faisante 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.

4. On peut aussi tenter de penser ce que l'anachronie, telle que nous l'avons ici analysée, introduit dans les trois hypothèses : une dislocation du présent à l'origine du monde, une disjonction interminable, un *désordre constitutif*, une chance et une menace à la fois, une condition de possibilité qui empêche ce qu'elle conditionne de se comprendre, de s'assumer, de se déterminer, de se re(con)stituer soi-même pour se présenter sans reste. Blessure infinie, infiniment et interminablement infligée à tout ce qui devrait être sain et sauf, saint et sauf (*hieros, hagios, hosios, sacer, sanctus, heilig, holy*, sacré, saint, indemne, immun)²¹. La promesse dont nous venons

21. Cf. E. Benveniste, *Le vocabulaire des Institutions européennes*, Minuit, 1969, t. 2, p. 179 sq.

de parler n'est plus seulement un acte de langage ; ni seulement l'acte ou l'expérience d'un sujet anthropologique, d'une conscience égologique, de l'existence d'un *Dasein*, etc. Elle n'est pas dans le monde, car le monde « est » (promis) dans la promesse, selon la promesse. Non pas une promesse de l'homme à Dieu ou de Dieu à l'homme, ni de l'homme (comme être dans le monde) à lui-même, mais promesse finie *du* monde, comme monde : à « nous » de faire que survive le monde ; et on ne dira pas que cette question n'est pas d'urgente actualité ; elle l'est toujours et l'aura toujours été, chaque fois qu'il peut s'agir – ou non – de se donner la mort, c'est-à-dire la fin du monde ; donc à « nous » de faire que survive ce que « nous » appelons inadéquatement la terre humaine, une terre dont « nous » savons qu'elle est finie, qu'elle peut ou doit s'épuiser en une fin. Mais il « nous » faudra changer tous ces noms, à commencer par le « nôtre », « nous » le savons ou le pressentons mieux que jamais. Il « nous » faudra tout « renommer », de noms qui viendront sur nous plutôt que nous ne les choisirons. Nous ne savons pas ce que nous (nous) promettons quand ce que nous nous promettons à nous-mêmes, c'est « nous ». Même si ce sont les mêmes noms que nous renommons, dont nous assurons fidèlement la renommée en héritage, ils seront autres et porteront en eux la trace de l'anachronie : « nous » ne serons plus (simplement) ni des dieux ni des hommes ; le monde ne sera plus (simplement) ni le monde (notion chrétienne) ni le *cosmos* (grec) ; la vie elle-même ne sera plus ce qu'on a cru, non pas toujours mais le plus souvent jusqu'ici, qu'elle était : le simple contraire de la mort telle que des philosophes, des biologistes ou des zoologistes croient pouvoir la déterminer, ni même l'être de l'étant en général, le « il y a quelque chose plutôt que rien ».

Si indéterminé qu'il reste, et si peu indemne, immun et communautaire, un certain « nous » résiste. Il ne peut plus être un cas ou un sujet parmi d'autres dans une *théorie de la promesse*, ni dans une théorie ni dans une réponse théorique à la question générale et ontologique du type

« qu'est-ce qu'une promesse ? » ou mieux « qu'est-ce que promettre ? ». Le discours théorique ou ontologique sur la promesse appartient à ce dont il parle, il est d'avance débordé par le performatif de la promesse qui reste son élément et lui confère, implicitement ou explicitement, sa forme générale. La pensée de la promesse ou du promettre suppose donc, comme toute expérience performative, ce que suppose la grammaire, au moins, d'une « première personne ». Elle ouvre alors, dans le « présent » même de cette grammaire, un futur non saturable, l'avance d'un *à-venir* que rien ne saurait fermer. Mais elle suppose aussi que cette première personne soit du pluriel, plus d'une, l'une et l'autre. Même quand *je me* promets, que je me promette ceci ou cela ou que *je me promette moi-même à moi-même*, l'autre est déjà dans la place. Il faut lui faire place car il n'y a pas de place sans lui. Ce qui est indériverable, à cette place, c'est le « nous » de l'un et l'autre, de l'un comme l'autre, même quand l'un se garde de l'autre.

– Si je vous entends bien, il s'agirait néanmoins d'un « nous » sans rassemblement assuré, sans intersubjectivité, sans communauté ni réciprocité, d'un « nous » dissymétrique et antérieur à tout lien social. Etrange...

– Etrange, sans doute, mais étrange comme la condition même du lien social. Celui-ci requiert un tel « nous », à savoir la dispersion ou la distraction, l'interruption absolue des absolus, l'*ab-solu* dans un certain être-au-monde qui aura tout précédé. Ce qui vient avant toute promesse, avant tout promettre, avant tout « je promets », « tu promets », « vous promettez », « ils ou elles promettent », c'est « nous nous promettons » en promettant à l'autre. Ce « nous » fait et défait les communautés, en effet, il ne laisse en paix aucun lien social, aucune « intersubjectivité », aucun consensus. Son avance ne se laisse même border par aucun horizon d'attente ou de compréhension réciproque. Pour que quelque chose arrive et que l'avenir de la promesse reste ouvert, il faut que l'horizon même, en la figure de sa fin, lui fasse défaut.

6. Epilogue.

– Avant même la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » disions-nous. Alors quoi ? Non pas rien – *khôra* n'est pas rien – mais rien qui fasse l'objet, le thème ou le contenu d'un savoir, d'un jugement ou même d'une pensée déterminante (« ceci est cela »). L'à-venir de la promesse, de ce qui peut-être sera ou plutôt viendra, cela ne pourra plus *être*. Cela ne pourra plus être une modification du présent – du verbe *être*.

Et cela en raison d'un ultime paradoxe ou d'une dernière figure de l'anachronie paradoxale ou paradoxopoétique en général. Sans doute, pour promettre, faut-il *savoir sérieusement*, avant tout, ce qui est promis. Par qui et à qui – et ce que nous voulons dire et savoir quand nous disons *nous nous promettons*. Le savoir et le sérieux, la présence à soi de la conscience intentionnelle comme telle appartiennent sans doute à l'essence du promettre. Mais si le promis de la promesse (y compris le sens, le sujet et l'objet de l'acte de promettre qui font partie du contenu promis) est absolument connu, déterminé, présentifié ou présentable, si même il a déjà un nom adéquat, il n'y a plus de promesse, il y a seulement calcul, programme, anticipation, providence, prévision, pronostic : tout sera déjà arrivé, *tout est auparavant*, d'avance répété. Comme ce qu'il est, à savoir (eût peut-être dit un certain Aristote) comme ce qu'il aura été ou ce qu'il aura été destiné à être : τὸ τί ἦν εἶναι. Nous ne conjuguons ici que du futur antérieur. Ruinant la mise, cette antécédance de l'*avant* met en danger la proposition de la promesse – que pourtant elle ouvre et met en œuvre. Antérieure à la promesse, antérieure au calcul opératoire de l'ouvrier, elle hante l'avance même dans un travail de deuil qui aurait commencé à la veille de tout. Il y aurait donc auparavant deux avances de l'« avant », une anticipation qui voit venir et une précipitation qui ne voit plus venir. La précipitation dont nous parlons ici n'est pas un aveuglement ou une imprudence empiriques. Hétérogène au calcul, elle

laisse venir ou elle *fait venir* à la condition, et c'est la condition de l'événement, de ne plus voir venir, à la condition de déborder le voir ou le savoir, de les gagner de vitesse là même où ils restent requis. Pour qu'il y ait de la promesse, *il faut* que *rien ne* la déborde et *ne* la nie en lui assurant une garantie, une assurance provisionnelle sur la vie, une mutuelle, une sécurité sociale ou communautaire, la probabilité calculable d'un pronostic : absolument rien à l'horizon, ni le dieu, ni l'homme, ni le monde, ni l'être. Pour que tout en dépende et y soit inscrit *sans le savoir*, il faut que les noms « nous » manquent. *Il faut les noms*, il faut que les noms fassent défaut, mais ce défaut ne devra pas être la négativité d'un manque²². Il ne devra d'ailleurs rien, il ne le devrait pas, il ne devrait pas devoir.

Temple ou mausolée indéchiffrable, tombeau de la promesse même, risque du cénotaphe comme gageure : la chance courue. Car ces noms qui nous manquent, nous ne savons pas s'ils sont absents parce qu'enfouis par-delà un souvenir donné ou plus éloignés que tout avenir donné. Nous ne devons pas le savoir pour qu'une promesse, s'il y en a jamais, voie un jour le jour.

– Donc, si je comprends bien, pour qu'elle reste saine et sauve, pure de toute menace. Mais si cette pureté était assurée, il n'y aurait pas non plus de promesse, disions-nous. Pour qu'une promesse *reste* promesse, ne faut-il pas qu'elle *risque* alors, c'est sa hantise, qu'elle risque continûment, incessamment, dans une imminence interminable, de se per-

22. Il faudrait peut-être (nous le ferons ailleurs) croiser ce propos avec celui de Heidegger quand il interprète le « ... *es fehlen heilige Nahmen* » de Hölderlin dans une pensée du salut, du salutaire ou du sauf (*beilen* et *Gruss*). Cette pensée renvoie à un défaut du dieu, certes, mais à un défaut qui n'est pas un manque ou une carence (« *Deshalb ist "Gottes Fehl" auch kein Mangel* ») (*Heimkunft/An die Verwandten, Gesamtausgabe*, V. Klostermann 1951, Bd IV, p. 27 sq, tr. M. Deguy, in *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1973, p. 34). Mais ne peut-on se risquer à dire, sans ou contre Heidegger, que le salut à l'autre (*Gruss*) doit suspendre toute assurance ou toute promesse du salut comme ce qui *sauve*, dans le sauf, la salvation ou le salutaire de la santé (*beilen, heilig*) ?

vertir en menace ? Non seulement qu'elle menace de rester intenable mais qu'elle menace de devenir menaçante ?

– En tout cas, l'être-là de ces noms doit rester ce qui défaille à la promesse. Et pourtant ne manque de rien.

Hypothèse absolue, donc : si le nom de *khôra* reste encore le premier ou le dernier mot du Timée, c'est *peut-être* qu'il figure l'un des noms pour (ce) *qui* à tout cela aura donné lieu et donnera lieu, certes, avec l'hospitalité pré-venante et capable d'un « réceptacle » (δεχόμενον), à savoir de (ce) *qui* sait recevoir. Mais recevoir et donner lieu sans rien donner, impassiblement : au-delà de toute générosité naturelle, sans dépense et sans frais, sans promettre ou se promettre quoi que ce soit, juste de recevoir et de s'effacer pour ne donner qu'à recevoir.

– Juste à recevoir au lieu de tout.

J. D.