

K

ISSN : 2609-2484
: Université de Lille

15 | 2025

Verità e Politica. Il desiderio di Kierkegaard

Éthique du (pro)nom propre : le dialogue (du) secret – entre Kierkegaard et Derrida

Oliver Norman

 <https://www.peren-revues.fr/revue-k/1687>

DOI : 10.54563/revue-k.1687

Oliver Norman, « Éthique du (pro)nom propre : le dialogue (du) secret – entre Kierkegaard et Derrida », *K* [], 15 | 2025, 18 janvier 2026, 29 juin 2026. URL : <https://www.peren-revues.fr/revue-k/1687>

CC-BY

Éthique du (pro)nom propre : le dialogue (du) secret – entre Kierkegaard et Derrida

Oliver Norman

-
1. Du secret impossible du *quoi* à celui, essentiel, du *comment*. Le secret fortuit et le secret essentiel
 2. Le secret de soi. Ipséité et éthique.
 3. Du secret du soi à l'insubstituable devant l'Autre
-

- 1 Le secret ne cesse d'habiter le texte kierkegaardien, que ce soit l'épisode d'Abraham dans *Crainte et Tremblement* ou le silence muet du criminel endurci face à l'enquêteur dans le *Concept d'Angoisse*. Pourtant, rarement ce secret n'a été analysé pour lui-même. Quand bien même Fondane le fait, il semble que ce soit toujours pour rattacher ensemble la vie et l'œuvre du philosophe plutôt que de véritablement enquêter sur le sens du secret dans les textes kierkegaardiens qui part d'une distinction entre le secret fortuit et le secret essentiel (Fondane, 2013, pp. 223-250). Qu'est-ce qui se dit dans ce secret essentiel ? Nous proposons alors qu'il s'agit pour Kierkegaard de penser une modalité de ce qui, échappant au discours direct, nous lie inlassablement à l'altérité. Cette liaison n'est toutefois pas explicitée dans le texte de Kierkegaard, ce serait reconduire dans le discours direct ce qui ne saurait l'être. Plutôt trouve-t-on sa conceptualisation dans la reprise qu'en propose Jacques Derrida, que ce soit dans *Marges de la philosophie* ou encore dans les séminaires sur le secret qu'il prononce entre 1991 et 1992. Nous esquisserons ainsi la reprise derridienne de cette catégorie kierkegaardienne pour montrer que la structure secrète du soi qui s'intuitionne dans *La Maladie à la mort* notamment, trouve sa pleine expression dans une éthique de la réquisition de soi, du pronom propre qui me lie en tant qu'insubstituable à une altérité irremplaçable.

1. Du secret impossible du quoi à celui, essentiel, du comment. Le secret fortuit et le secret essentiel

- 2 « Qu'est-ce qui est secret ? Ce qui cache, ou cela même qui est caché ? Ce qui cache est, justement, manifeste, ne cache qu'à cette condition ; pourtant, il n'est pas manifeste qu'il cache, sauf s'il cache mal ou cesse de cacher » (Boutang, 2020, p. 391). Le silence se donne comme manifestation et dérobade tout à la fois, paradoxe de la donation et de la dissimulation simultanée. Ne serait-il pas alors la reconduction de cet enfermement-manifestation involontaire que nous trouvons dans le *Concept d'Angoisse* sous l'appellation du *démoniaque* ? Le secret ne serait-il pas, justement, ce qui, loin de permettre l'accès à l'Autre, en ferme les portes ? Une telle compréhension du secret tendrait à en faire quelque chose que l'on garde, un propos que l'on retient et dans lequel on se retient. Rétention pudique ou dérobade volontaire de soi aux yeux de l'Autre. Si la pudeur peut sauver le rapport à l'Autre en tant que la pudeur ne relève pas d'un rapport à l'Autre antagoniste, la dérobade volontaire serait le lieu d'une tentative de tromperie, une tentative de s'échapper, une tentative de refuser. Le secret ne serait-il dès lors que le versant négatif du silence, le mutisme du criminel, le mensonge qui ronge intérieurement mais qui ne peut que nous enfermer en nous-mêmes ? Face cachée d'un silence phénoménique, le secret serait l'objet qui ne veut pas s'échapper de notre mainmise mais qui ne peut s'en empêcher. Tout secret serait dès lors imparfait ou faux. Telle une fausse-monnaie qui à la fois se montre comme véritable billet et manifeste les indices de son artifice, le secret serait un jeu de polichinelle, un stratagème toujours déjà déjoué, toujours déjà utilisé en vain. Le mensonge du menteur est déjà déjoué et toujours tend le sujet sur lui-même. Devant mobiliser toutes ses forces pour se taire, le menteur se donne un air, pour mieux respirer dans l'étouffement de son secret. Celui qui tient un secret sur lui-même n'en fait-il pas l'épreuve, chaque occasion fournissant une

nouvelle torture, un nouveau besoin de se mettre en scène, de détourner l'attention ?

- 3 Le silence du criminel est l'indice qu'il garde un secret ; le silence au sujet de soi-même – y compris et peut être même surtout lorsque que l'on s'affuble d'un air pour camoufler ce que nous tentons de cacher – n'est-il pas d'ailleurs la forme propre du secret de soi, par rapport à soi ? Dans le non-dit, le refus de la parole, de l'aveu, le soi se cache pour tenter d'échapper à l'inquisition extrême, au malaise instauré par la présence d'un Autre à même son monde. Au sujet du silence chez Kierkegaard, Sergia Hay indique cette co-présence du secret et du silence, la compréhension du silence comme lieu d'un secret, lorsque qu'elle indiquait : « Le sens du silence a peu à voir avec l'expérience aurale ; plutôt, le silence (*Taushed*) dépend du concept de la dissimulation [*concealment*] » (Hay, 1998, p. 115. Traduction nôtre)
- 4 Garder silence, ne rien dire, ne revient pas à ne pas faire de bruits, ne pas peupler le vide de sons, mais plutôt est intrinsèquement lié à la dérobade de soi. Se taire équivaut à se retirer d'un rapport à l'Autre. Dans le silence, il y a du secret. Le secret semble se manifester comme le désir d'un anonymat, désir que Jean-Louis Chrétien mettait déjà en avant dans son analyse du *Concept d'Angoisse*, lorsqu'il affirmait que le criminel refusait la présence de l'Autre : « Son refus d'autrui vient d'un refus de soi. Il ne veut pas se manifester parce qu'il ne veut pas se manifester. » (Chrétien, 2000, p. 94) Faudrait-il en conclure que dans l'acte de dissimulation le silence se transforme en secret ou le secret en silence ? Ou le silence contient-il déjà en lui cette puissance de se dérober, est-il toujours dérobade ?
- 5 Les analyses des formes du secret dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* ne tendent-elles pas alors à illustrer nos propos ? Kierkegaard n'envisage-t-il pas un secret dit essentiel qui nous isole, nous sépare des autres, secret incommunicable par excellence ?

On peut distinguer entre le secret essentiel et le secret d'ordre secondaire ou accidentel. Les délibérations d'un conseil des ministres sont par exemple un secret d'ordre secondaire tant qu'elles ne sont pas rendues publiques, car l'exposé en est directement intelligible dès qu'elles sont connues. [...] Mais quand, par ordre de son démon, Socrate s'isole de tout contact et *posito* [par hypothèse]

admet par exemple qu'en fait chacun devrait agir de même, il s'agit d'une conception de la vie propre à devenir essentiellement un secret, ou à devenir un secret essentiel, car elle se refuse à tout exposé direct, et tout au plus Socrate est-il en mesure, grâce à l'art de la maïeutique, d'aider un autre homme à parvenir négativement à la même conception. Tout le subjectif qui, par son intériorité dialectique se soustrait à la forme d'exposé direct, est un secret essentiel (Kierkegaard, 1977, pp. 75-76).

- 6 Le secret fortuit, borné dans le temps, pouvant être découvert et surtout, pouvant se passer par la parole, pouvant être affirmé dans des propos quotidiens, se dresse contre un secret enfoui, le secret de l'enfouissement lui-même, le secret de l'intériorité. Incommunicable non pas dans l'absolu mais par toute communication qui voudrait informer quant à un objet, le secret de soi et du Soi consiste-t-il pourtant dans une soustraction, ou pire encore, pour reprendre la traduction de Paul Petit, une « dérobade » (Kierkegaard, 1949, p. 80) ? N'est-ce pas là simplement un constat de fait, le philosophe reconnaissant qu'en nous il y a une part qui rechigne au discours écrit selon les conventions de la communication directe ? Parler d'une dérobade semble ici prêter une mauvaise volonté qui ne se confirme pas à la lecture de l'exemple socratique, nous y voyons comme un refus de l'altérité. Si Socrate s'isole avec son *daimon* est-ce pour repousser l'Autre, par une tentative égoïste de conserver en soi un trésor caché qu'il n'offre à nul autre ? Il semblerait que ce serait une interprétation fort peu tenable à l'égard de sa pédagogie. L'isolement de Socrate n'était pas sa fin mais le moyen de proposer un mode de communication qui ne passe par la transmission *ex cathedra* de la vérité. Son secret était la condition d'un rapport nouveau à l'altérité. Le retrait ici n'est plus la dissimulation comme si on tentait de se cacher aux yeux de la Justice, comme si nous avions mis l'anneau de Gygès et le casque d'Hadès. Se retirer n'est pas le confort de l'*ego* quiet face à l'altérité ; plutôt est-ce l'inquiétude-même d'un Soi qui a à se donner à l'Autre, qui a à se livrer à l'Autre et au monde, et, ce faisant à lui-même.
- 7 Le secret quotidien et fortuit, celui qui se pense comme un *quoi* retiré de la publicité ne peut nous mener qu'à une pensée de la dissimulation vouée à l'échec. Tout secret exprimé cesse d'être secret. C'est là l'être paradoxal des secrets quotidiens ou fortuits : le secret

du quotidien ne se donne qu'en se détruisant comme secret, ne se reconnaît qu'à partir du moment où son mystère est percé ou qu'il se perce lui-même. Le propre du secret n'est-il pas d'être ce qui se refuse, ce qui refuse, ce qui rechigne, tel que l'a thématisé Derrida en critiquant l'approche du secret de Pierre Boutang :

Le secret *en tant que tel*, n'est-ce pas d'abord ce qui se refusant à toute manifestation, à toute phénoménalisation, et n'ayant pas d'essence phénoménologique, ne donnera jamais lieu à une phénoménologie ni à une ontologie fondée sur une phénoménologie ? (Derrida, 2024, p. 64)

- 8 Le secret essentiel ne serait pas mystère réservé à quelques initiés. Une *cryptique* du silence, n'est pas une pensée d'un *chiffrement* ou d'un *cryptage*, de la modification des données de telle sorte qu'elles se dérobent à l'œil inquisiteur. Mais alors peut-on encore penser quelque chose comme un secret ? La philosophie de Kierkegaard ne nous fait-elle pas échouer sur les rives d'un impen-sable ?
- 9 Il nous semble que c'est dans cette difficulté extrême que se noue un dialogue entre Kierkegaard et l'une de ses grandes reprises françaises : Jacques Derrida.

2. Le secret de soi. Ipséité et éthique.

- 10 Si le secret n'est pas, dès lors un contenu à déchiffrer, une énigme à déjouer, une solution contenue en germe dans la question, il n'est pas réductible à une modalité du comprendre :

Il y a là du secret. Mais à tenir compte de ce que nous venons de suggérer, l'être-là du secret ne relève pas plus du privé que du public. Ce n'est pas une intériorité privée qu'on aurait à dévoiler, à confesser, à déclarer, c'est-à-dire dont on aurait à répondre en rendant des comptes et en thématissant au grand jour [...] Car un secret n'est pas phénoménalisable. Ni phénoménal ni nouménal (Derrida, 1993, p. 58).

- 11 Derrida remettrait-il en cause l'approche kierkegaardienne en pensant que le secret ne donne pas accès à une intériorité ? L'intériorité qu'évoque Kierkegaard et celle dont parle Derrida sont-elles équivalentes ? Il ne nous semble pas, car l'intérieur chez Kierkegaard n'est pas un contenu, un *quoi*, un objet dissimulé à la vue de tous et accessible uniquement par un retour sur soi. Ce n'est pas un théâtre privé sur la scène duquel se jouerait la vie intérieure. La référence à Socrate doit être prise au sérieux : l'intériorité de la voix démonique dit un rapport au monde, un *comment* davantage qu'un *quoi*. Dans ce sens-là Derrida n'est pas diamétralement opposé à Kierkegaard. Il refuse de penser l'intériorité mais, il nous semble qu'il la refuse comme s'il s'agissait d'un trésor caché, d'un objet que l'on déroberait et qui aurait à se phénoménaliser dans l'extériorité. Ne pas penser l'intériorité revient aussi à ne pas l'envisager sous la détermination de l'espace, comme un non-contenant. Le risque de toute pensée de l'intériorité est de la reconduire à la fonction de contenant d'un contenu déterminé. En refusant de la thématiser cependant, Derrida fait un pas supplémentaire, il reconnaît dans l'intériorité une limite de la pensée elle-même, ou du moins de toute pensée thématitante qui chercherait à décrire un objet. Une phénoménologie du secret de l'intériorité ne serait pas possible dans la mesure où rien ne se donne, aucun objet définissable n'est à approcher par la pensée. Mais, il semblerait qu'il y ait parenté entre les secrets qu'évoquent les deux penseurs : le secret n'est pas gardé, il ne s'agit pas d'une information que l'on retient sur soi ou sur l'Autre, il ne s'agit pas d'un objet dont on aurait à répondre. Le secret qu'il y a n'est pas la personnalité, n'est pas *mon* secret, le secret au sujet de moi-même, information à peine dissimulée et qui tôt ou tard éclatera au grand jour. Comment penser une telle réalité ? Peut-on même la penser ? Si elle n'est pas thématisable, l'existence du secret essentiel n'est-elle pas la remise en cause de la pensée elle-même ? Encore une fois, nous pouvons nous reporter au texte kierkegaardien : ce qui est remis en cause n'est pas la pensée en tant que telle mais une conception de la pensée comme rapport à un objet, comme transmission de cet objet à des lecteurs, spectateurs ou auditeurs. La communication *directe*, la pensée de l'objet, sont révoqués mais cela signifie-t-il pour autant que le secret soit à jamais inaccessible ?

- 12 La distinction kierkegaardienne entre secret fortuit et secret essentiel doit nous interpeller.
- 13 Quel est donc ce secret qui m'habite sans pourtant être saisissable dans une pensée, sans pouvoir se dire selon le mode de la communication directe ? Pour Derrida la réponse semble à la fois paradoxale et évidente : « Le secret c'est la langue, le nom de la langue, le nom dans la langue [...] Le nom est toujours le nom du secret, donc un nom secret, le nom secret du nom secret » (Derrida, 2024, p. 438). Idiosyncratique est le secret dans la pluralité d'acceptions de ce terme. Le secret se donne dans une certaine langue qui demeure énigmatique pour quiconque arrive de l'extérieur, qui exige le sacrifice de l'universalité au nom de la particularité d'une langue donnée, voire l'individualité d'une forme historiquement circonscrite de cette langue qui n'eût pas été accessible à des individus du même territoire habitant à une autre époque. Mais, nous pensons qu'il faut plutôt voir là dans le propos de Derrida quelque chose de bien plus radical. Ce qui intéresse Derrida dans ces séminaires sur le secret n'est pas la langue française, anglaise, allemande ou autre, mais ce qui, à même cette langue, à même toutes les langues, ne peut jamais se donner : le nom. Le nom ne saurait se donner. Quel étrange phénomène, ne donnons-nous pas notre nom à notre époux ou épouse, à nos enfants... ? Ne donnons-nous pas un nom même aux animaux et aux plantes qui cohabitent avec nous au sein de nos demeures ? Ne semblerait-il pas alors que la réalité plaide contre l'approche de Derrida ? De plus le nom se donne à voir, s'expose à même la vie publique, il est inscrit dans des registres – de naissance, de mariage ou de décès – il est appelé au vu et au su de tous à chaque heure de cours jusqu'à l'Université. Mon nom est aussi apposé sur chaque courrier que je reçois, chaque document administratif. Le nom n'est-il pas la chose la plus publique qui puisse être conçue ? Allons plus loin, cet idiome qui est le mien n'affecte en rien le nom qui m'est propre. Mon nom peut être translittéré, écorché, déformé... mais il demeure sensiblement intact.
- 14 L'idiome semblerait alors davantage secret que le nom. Mais ne serait-ce pas là mécomprendre la nature du secret ? Nous faisons comme si ce qui était absolument secret devait exister dans un néant de phénoménalité. Or, Derrida remarque à juste titre dans son premier séminaire consacré à la question du secret :

L'ultime essence sans essence du secret, à savoir de pouvoir se montrer et se dire, se référer à soi en signifiant : je suis un secret, sans se dévoiler du tout, sans rien dire et sans montrer. Si bien que la différence entre le secret et le non-secret n'est jamais assurée, ce n'est jamais une différence ou une différence comme une autre (Derrida, 2024, p. 58).

- 15 Que le secret ne soit pas analysable dans une phénoménologie ne signifie pas que sa phénoménalité soit inexistante mais plutôt que cette phénoménalité ne se convertit pas en signification. Ce qui apparaît ne renvoie pas vers un être dont nous pourrions analyser les modes de donation, mais court-circuite toute tentative de percer plus avant. Mon nom est certes ce qui de moi apparaît. Il est même ce qui, au-delà de mon être-là physique, me dépassera toujours : mon nom sera inscrit sur mon certificat de décès alors que je ne serai plus, le nom de tous les philosophes que nous étudions ici est apposé sur des ouvrages qui continuent d'être lus alors que leur être n'est plus parmi nous. Le nom inscrit sur l'œuvre ou sur la pierre tombale ne tient pas pourtant lieu de la personne qu'il nomme. Paradoxe mélancolique, le nom perdure mais celui qui le portait n'est plus là. Le nom ne nomme plus qu'un être fantomatique. Il reste que mon nom se montre, se voit, se dit, s'entend. Mais ce que nomme ce nom est-il, lui, visible ? Nous serions tentés de dire que oui, que l'enveloppe charnelle qui correspond à ce nom est bien là sous nos yeux. L'élève répond et atteste de sa présence. Mais, nous le savons que trop bien, ce corps dans sa configuration actuelle n'est pas ce qui est nommé. Que ce corps perde ses membres, qu'il cesse de pouvoir répondre à nos sollicitations, le nom demeure mien et renvoie à quelque chose. Mais ce quelque chose, cette ineffable quintessence du Moi demeure la limite même de la pensée du langage.
- 16 Le nom nomme et me nomme, il m'affiche sans pour autant m'exposer véritablement. En me nommant, toutefois, il ne s'agit pas de proposer une définition générale d'un être particulier voire singulier. Il s'agit bien plutôt de viser la source de toute signification : pointer vers ce qui transcende et qui donne sens à tout vocable. La nomination est d'emblée ordination ou accusation. Le Je ou le Moi qui se dit est appelé à être par Autrui. Lorsque l'on utilise mon nom ou que je l'utilise moi-même n'est-ce pas envers l'Autre ou depuis

l'Autre ? L'Autre reconnaît ma présence et m'interpelle, je me sens vu et avec cette vision je suis frappé par la responsabilité de l'être-vu. Comme Derrida dans *Passions*, nous avons-nous aussi à nous demander si nous devons répondre. Dès ses premiers écrits Derrida sonde ce secret du Moi et de l'Autre en le mettant en lien explicite avec la philosophie de Kierkegaard :

- 17 L'Autre n'est pas moi, sans doute – et qui l'a jamais soutenu ? – mais il est un Moi, ce que doit bien supposer Lévinas pour soutenir son propos. Ce passage de Moi à l'Autre comme à un Moi est le passage à l'égoïté essentielle, non empirique, de l'existence subjective en général. Ce n'est pas pour Sören Kierkegaard seulement que plaide le philosophe Kierkegaard (« cri égoïste de la subjectivité encore soucieuse de bonheur ou de salut de Kierkegaard »), mais pour l'existence subjective en général (expression non contradictoire) et c'est pourquoi son discours est philosophique et ne relève pas de l'égoïsme empirique. Le nom d'un sujet philosophique, quand il dit Je, est toujours d'une certaine façon un pseudonyme. C'est là une vérité que Kierkegaard a assumée de manière systématique, tout en protestant contre la « possibilisation » de l'existence individuelle par l'essence. C'est l'essence de l'existence subjective qui refuse le concept. Cette essence de l'existence subjective n'est-elle pas présupposée par le respect de l'Autre qui ne peut être ce qu'il est – l'Autre – qu'en tant qu'existence subjective ? (Derrida, 1967, pp. 162-163)
- 18 Il ne s'agit pas de confondre ce qui doit être maintenu distinct, c'est-à-dire de rabattre l'altérité sur le Moi. Mais, il faut reconnaître une ipséité de l'altérité elle-même. L'altérité pour qu'elle soit effectivement telle doit être traversée du Même. Ce n'est pas là dire que Je suis en quelque façon constitutif de l'Autre que j'ai à accueillir, ce serait aller trop loin. Je ne crée pas l'Autre, je ne le fais pas advenir. Dit simplement, l'Autre est celui qui peut dire Je. Mon Autre est celui qui est constitué en tant que Je face à moi et qui m'interpelle en tant que Moi, qui me met à l'accusatif à partir d'un nominatif – nominatif qui m'interpelle *via* un vocatif. L'altérité de l'Autre, pour être maintenue, doit être reconnue comme ayant une consistance. Cette consistance passe par son ipséité propre, ipséité qui n'est pas la détermination d'un individu particulier, ni même l'universalité abstraite d'une personne juridique. L'Autre est un Moi et en tant que tel peut

m'appeler en son nom propre, peut utiliser mon nom propre pour s'adresser à partir du sien.

- 19 Deux ipséités se rencontrent, mais cela ne signifie pas que les deux obéissent à la même logique, dans une égalité ou réciprocité éthique parfaite. N'est-ce pas en pensant à cette ipséité de l'autre comme de soi, que Derrida écrit les belles pages consacrées à Paul Valéry dans *Marges de la philosophie* ? :
- 20 Le moi pur, source de toute présence, se réduit ainsi à un point abstrait, à une forme pure, dépourvue de toute épaisseur, de toute profondeur, sans caractère, sans qualité, sans propriété, sans durée assignable. Cette source n'a donc aucun sens propre. Rien ne lui appartient de ce qui d'elle procède. Point d'eau – qui soit d'elle. Elle n'a donc pas de nom propre. C'est – elle – un pronom (moi, je) si universel et si abstrait qu'il ne remplace, n'est mis pour aucun nom propre de personne en particulier. Pronom universel, mais d'une universalité si singulière qu'elle reste toujours, justement, singulière. [...] La psyché est en effet une région de ce qui est dans le monde (totalité de ce qui est). Mais c'est qu'inversement, n'étant pas dans le monde, n'appartenant pas à la totalité des choses qui existent, qui se tiennent pour elle et devant elle, cette source n'est rien, presque rien. Elle s'éprouverait, si elle le faisait, comme l'excès de tout ce qui est peut se rapporter à lui-même. Rapport de rien à rien, ce rapport est à peine un rapport. (Derrida, 1972, p. 335)
- 21 Le moi pur n'a pas de nom propre et se dit dans un *pronom*. Purifié de toute identité, il doit se fonder sur une ipséité, un rapport à soi mystérieux qui ne semble même pas un rapport. Le nom propre lui-même à partir duquel l'Autre peut m'adresser n'est pas requis pour que l'éthique ait lieu, au fond suffit un vocatif, mais ce vocatif m'est approprié : le « toi » ou « vous » de l'appel m'appelle en propre et donc devient un pronom propre. Le nom propre n'intervient qu'en un sens métaphorique ici pour évoquer l'insubstituabilité de toute éthique qui me vise et à qui j'ai à répondre, il intervient lors de la réponse lorsque ce qui me caractérise en propre devient le lieu d'une responsabilité infinie : moi, Monsieur Untel, je dois répondre à l'appel de l'Autre.
- 22 Mais ce silence, ce secret de soi que nous portons du fait même d'être nous, est-il de l'ordre d'un contenu intentionnel possible, est-

ce un objet de pensée que nous pourrions mettre en avant, analyser et dont nous pourrions sonder les fondements ? Il n'en est rien, ici les termes de Derrida ainsi que sa référence kierkegaardienne demeurent de prime importance : l'ipséité de soi n'est en rien un contenu statique mais un « rapport ». Ce rapport ne présuppose-t-il pas, en tant que tel, deux objets idéels mis en rapport l'un avec l'autre, de la même manière que la conscience n'est rapport que puisqu'elle serait intentionnelle, et se rapporte à quelque chose qu'elle nous représente ? Le rapport de soi à soi ne peut-il l'être que parce qu'il met en relation plusieurs termes ? Or, ce que Derrida dit du moi pur de Valéry doit s'appliquer ici aussi : « Rapport de rien à rien, ce rapport est à peine un rapport » (Derrida, 1972, p. 335). L'ipséité du moi ressemblerait davantage à un cercle qui tourne à vide. Dans la pureté du rapport rien ne paraît comme borne possible, il n'y a qu'un tournoiement vide de toute détermination qui serait le substrat processuel de tout Moi. Processuel, le rapport l'est car il ne saurait se figer, n'ayant pas de bornes définies ; le Moi se rapporte sans cesse à soi-même selon un cyclisme qui ne peut pas finir. Or, loin d'être une faille de la conception du moi pur, ce fonctionnement cyclique du rapport de soi à soi semble porter la marque d'un héritage silencieusement gardé : Kierkegaard. Jamais le philosophe n'est mentionné ni dans *La voix et le phénomène*, ni dans *Marges de la philosophie*, pourtant est-il envisageable que Derrida qui connaît cette pensée ne voie pas la similitude entre cette pensée du moi pur et la pensée du soi qui ouvre *La Maladie à la mort* ? :

- 23 L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. Mais qu'est-ce que le moi ? Le moi est un rapport qui se rapporte à lui-même, ou cette propriété qu'a le rapport de se rapporter à lui-même ; le moi n'est pas le rapport, mais le fait que le rapport se rapporte à lui-même. L'homme est synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref, une synthèse. Une synthèse est un rapport entre deux choses. Ainsi envisagé, l'homme n'est pas encore un moi (Kierkegaard, 1971, p. 171).
- 24 Le moi kierkegaardien, comme valérien, comme derridien, semble alors se donner non comme le rapport entre deux termes, lecture du texte qui s'arrêterait à « bref, une synthèse », mais plutôt un rapport qui est en rapport avec soi-même, qui tourne sur soi. Le mystère de l'ipséité n'est pas que l'homme soit synthèse mais le lien qui relie

synthèse, principe/fondement et Soi. Le rapport kierkegaardien n'est pas cette synthèse, n'est pas la co-présence en l'homme de contraires. Plutôt, le Moi trouve son fondement dans la dynamique qu'entretiennent ces contraires avec le principe même de leur existence (chez Kierkegaard il s'agit de Dieu). Ce n'est que pour un moi processuel et non statique, d'ailleurs, qu'un concept comme le désespoir a du sens. Un déséquilibre dans le Soi n'a de raison d'être que si le rapport qui se noue en soi avec les parties de soi et leur origine n'est pas figé. Or, et c'est là ce qui peut paraître étonnant dans la présentation du Soi par Anti-Climacus dans la *Maladie à la mort*, cette co-présence des contraires n'est pas une dialectique qui nous amènerait vers un troisième terme qui serait le fruit de cette co-présence. Ou pour le dire autrement, la dialectique qui produit l'esprit à partir d'une synthèse ou d'une relève des contraires, d'une incarnation existentielle d'une contradiction logique, n'est pas le fin mot de la genèse de Soi. Il n'y a pas de résultat fixe.

- 25 Cette oscillation permanente produit bien un effet (l'apparence de Soi consistant) mais paradoxalement demeure à même le déploiement de son effet. La dialectique continue de jouer en deçà de l'apparence d'une unité structurelle. Ce que nous voyons comme l'Homme, que ce soit le genre humain ou l'individu qui se tient face à nous, est un paraître relativement stable d'un être qui ne cesse de devenir, de mouvoir, d'osciller. En ce sens, le secret de Soi serait non pas ce qui est analysable à même ces paragraphes d'ouverture de l'ouvrage, car l'analyse d'Anti-Climacus permet de découper le Soi dans ses parties constitutives, mais plutôt dans l'impénétrable silence de « cette propriété qu'à le rapport de se rapporter à lui-même ». Le désespoir qui est la conséquence d'un déséquilibre au sein de Soi est pensable, qu'il y ait un déséquilibre dans les pôles constitutifs de l'identité et des aspirations de chacun est pensable et est même déterminable sous des formes diverses : désespoir du fini, de l'infini, du temporel, de l'être, la volonté d'être soi et de ne pas être soi... Mais ce désespoir n'est que l'effet universel d'un phénomène enfoui qu'Anti-Climacus ne peut penser au-delà de l'introduction. La réflexivité du Moi en tant que rapport, autrement dit l'ipséité en tant que processus, en tant que dynamique, voici où loge le secret de Moi. Cette réflexivité se voit d'autant plus dans la langue danoise où le Moi se dit *Selvet* (à rapprocher de l'anglais *Self*) qui partage avec l'anglais le rôle de

pronominal dans la construction des verbes de ces paragraphes : *forholder sig til sig selv*. Pour un même rendu en français ne faudrait-il pas dire que l'esprit est le *Se* plutôt que le *Moi* ou le *Soi*, car le *Se* ne peut se trouver seul grammaticalement, n'est pas pensable comme nom mais uniquement comme pronom (nous retrouvons encore une fois les *Marges de la philosophie* et le *moi pur* de Valéry). Allons plus loin dans la traduction, le *selv* qui répète le nom du *Soi*, ne se rend-il pas alors en français par « Même », *forholder sig til sig selv* se dit alors « se rapporte à soi-même. » Le Même n'est pas le *Moi* face à l'altérité mais serait cette structure même de toute instance qui peut parler, qui peut enjoindre à agir, qui peut s'adresser à son Autre. Bien loin de s'opposer au sein d'une pensée de la dichotomie du Même et de l'Autre, le Même se retrouve comme co-originaire de toute altérité à proprement parler.

- 26 Le secret de soi ne semble pas alors un *quoi*, un objet privilégié qui serait à analyser, à déplier ou à définir par et pour le philosophe, mais plutôt le rapport à un *comment*. Le secret essentiel du *Soi* ne serait pas le trésor jalousement gardé mais la manière d'être propre du *Soi*, la constitution du Même nécessaire pour qu'une altérité quelconque advienne. Et soit rendue en même temps possible uniquement par la plaie qu'une altérité ouvre en nous en nous rendant insubstituable...

3. Du secret du soi à l'insubstituable devant l'Autre

- 27 Cette manière propre du *Soi* est celle d'un être sans cesse sous l'œil de l'altérité, habité et pénétré de l'altérité, au point que Derrida dans *Répondre – du secret* peut parler de structure « alterégologique » (Derrida, 2024, p. 451). Sous l'œil de l'Autre je ne me reçois en propre que dans l'accusation d'un pronom propre qui m'envoie et m'accuse, me ramenant sans cesse à l'épreuve d'Abraham que Derrida étudie longuement dans *Donner la mort* et qu'il reprend dans ses séminaires sur le secret :

Autrement dit, dès que vous avez ou gardez un secret, vous êtes dans la situation d'Abraham : supposition de solitude absolue, sans témoin, sans autre témoin que celui qui tout en étant absolument autre n'est là que pour vous, au-dedans de vous, hors de vous au-dedans de

vous. [...] Pour avoir et garder un secret, il faut qu'il n'y ait aucun témoin extérieur de ce que je sais, je pense, je me dis, je garde secret en moi, etc., mais il y faut un témoin, comme on dit, « intérieur » cette intériorité n'effaçant nullement l'espacement de l'altérité en moi, l'accusant [*accentuating*] au contraire de façon plus angoissante que jamais.

- 28 Le nom propre n'importe pas et pourtant la structure de l'accusation – le pronom propre – doit demeurer. La structure secrète comme rapport qui habite l'ipséité n'efface pas pour autant l'altérité de l'Autre – tout autre est autre du fait de son rapport secret avec le Soi, du fait de sa compénétration d'*ego* et d'*alter*. Ce sont des *alter ego* dans un sens très particulier, c'est-à-dire dans la mesure où chaque Autre se rapporte à son propre rapport secret, qui le fonde. Chacun est lui-même dans la mesure où il est marqué du sceau d'un rapport secret. Il faut ici être attentif aux propos de Derrida dans *Le Monde de l'éducation*, il ne dit pas seulement que l'autre est autre car il est secret mais aussi que je suis secret et « au secret ». Or, cette distinction conceptuelle fine de la fin de la phrase doit nous interpeller tant Derrida affectionne les jeux de mots en général mais aussi ce syntagme en particulier, appelant d'ailleurs la deuxième partie de *Donner la mort* « La littérature au secret ». Je suis secret car je suis au secret, je suis participant dans un secret qui ne peut pas se dévoiler sur le mode de la communication directe. L'épreuve d'Abraham est paradigmatique, il est au secret parce qu'il ne peut parler, parce qu'il garde le silence malgré ses propos, sa parole en langues qui ne dit rien relève de ce secret qu'il partage avec Dieu mais que Dieu ne lui expose pas entièrement :

Il doit garder le secret (c'est son devoir) mais c'est aussi un secret qu'il doit garder, double nécessité, parce qu'il ne peut que le garder, au fond : il ne le connaît pas, il sait qu'il y en a un, mais il en ignore le sens et les raisons ultimes. Il est tenu au secret parce qu'il est au secret (Derrida, 1999, p. 86).

- 29 Abraham est doublement dans le secret comme nous tous, tenus au secret par une altérité qui nous enjoint d'agir, qui exige de nous d'agir sans que nous sachions pourquoi, sans que nous puissions savoir pourquoi, sans même qu'il y ait, peut-être, quelque chose pour quoi agir. C'est dans le rapport *sans pourquoi* d'une singularité avec une

altérité qui l'habite tout en lui faisant face que se noue l'intrigue même de notre conception du secret de l'ipséité et de l'altérité. Le secret est sans pourquoi car il n'y a aucun *quoi* pour lequel le secret est établi, rien à taire.

- 30 Le secret qui me rend moi et rend autrui autre est l'inscription à même notre ipséité d'un rapport à l'altérité. Dans le secret d'Abraham ne se dit pas son isolement absolu mais son isolement par rapport à une communauté et le fondement d'une autre communauté, plus essentielle, qui rend possible tout rapport politique par la suite. Dans l'épreuve du secret divin Abraham re-connaît, re-noue avec une communauté qui était toujours déjà là, avec la structure même de la responsabilité qui exige de nous de reconnaître que le Même est habité par l'Autre de la même manière que l'Autre est habité par le même. L'*alterego*, la structure alterégologique n'est pas à sens unique, ne signifie pas seulement que l'altérité loge au cœur de l'ipséité mais me rend aussi partie prenante de l'altérité :

Dire qu'il fait partie de moi c'est aussi dire que ce tout autre en moi fait de moi partie, fait de moi une partie, une partie de lui, ce qui revient au même ou à l'autre. Il m'inclut et m'exclut à la fois de moi comme moi. Du coup il inscrit le non moi et l'inconscient dans cette structure alterégologique ou l'inverse, ce qui revient au même ou à l'autre (Derrida, 2024, p. 451).

- 31 Dans le secret de l'ipséité s'éprouve la co-présence de Moi et de l'Autre, de Moi en l'Autre. L'Autre devient autre du fait de cette identité que Lévinas récusait dans *Totalité et infini* disant que « l'altérité de l'Autre, ici, ne résulte pas de son identité, mais la constitue : l'Autre est Autrui » (Lévinas, 1990, p. 281).
- 32 Que l'Autre m'habite, que l'éthique exige de moi que je reconnaisse la part d'altérité en moi, voilà ce qui est rappelé par Derrida lorsqu'il se fonde sur une lecture du secret essentiel de Kierkegaard. La citadelle du Soi est d'emblée imprégnée de l'Autre (ou infectée selon que nous l'envisagions de manière optimiste ou pessimiste). En sondant les lieux de l'autonomie et de l'autosuffisance, la conscience morale comme lieu d'élaboration par soi de règles universelles, nous trouvons la trace de l'Autre, sa présence nécessaire à tout *ego*. Sans l'altérité je ne serais capable de peser les maximes de mon action.

Abraham ne peut agir face à l'angoissante décision qui est sienne, qu'en voyant en lui, qu'en apprenant à voir et à entendre en lui-même, le témoin invisible et pourtant présent de ses actes, Dieu.

- 33 Bien que cette présence de l'autre en moi ait été vue, reconnue, pensée avant Derrida et avant la conceptualisation du secret chez Kierkegaard, il nous semble, que l'idée selon laquelle l'ipséité même de l'autre implique que je sois partie de lui est une innovation derridienne qui permet de relire les épreuves que Kierkegaard met en scène. L'Autre me marque de son sceau mais moi de même je marque l'altérité qui ne peut exister dans le vide. Je ne le marque pas dans la mesure où l'Autre m'appartient dans une quelconque mesure, je n'en fais pas ma propriété (au sens juridique) et je ne suis, en tant qu'individu déterminé, aucune propriété (au sens métaphysique) de l'altérité. Ce n'est pas là ce qu'avance Derrida en mettant en avant la partie de l'autre que je deviens. Plutôt l'Autre en se dévoilant comme autre se dévoile en même temps comme porteur d'une propriété qui nous est partagée, un secret que nous partageons secrètement, un rapport à soi qui garantit sa consistance et sa signification. L'Autre a une efficacité, une puissance, porte une angoisse et un effroi qui me rend son subalterne, me met à sa disposition. Pourtant, cette concrétude de l'abstraction m'oblige à reconnaître dans l'Autre une forme d'identité : l'Autre pourrait-il m'atteindre s'il était vraiment n'importe qui ? Ce n'est pas là dire que l'Autre possède une identité sociale, des déterminations physiques, de genre, d'âge etc. mais que l'Autre doit nécessairement se donner dans l'élément du Moi, en tant qu'un Moi qui me fait face et à qui je dois répondre, dont on ne peut se séparer... L'Autre comme non-Moi ne me concerne pas ; l'Autre comme un Moi me requiert dans toute sa singularité.

- 34 Bien avant le *Donner la mort* de Derrida, c'est dans son hypotexte kierkegaardien de *Crainte et Tremblement* que nous voyons exposée la pensée de la singularité d'un Autre, l'irremplaçabilité d'une altérité qui enrichit le monde :

Il doit aimer son fils de toute son âme ; quand Dieu le lui demande, il doit l'aimer si possible encore plus, et c'est alors seulement qu'il peut le sacrifier ; car cet amour qu'il porte à Isaac est ce qui, par son opposition paradoxale à l'amour qu'il a pour Dieu, fait de son acte un sacrifice (Kierkegaard, 1998, p. 164).

- 35 L'épreuve d'Abraham n'est pas de perdre seulement son fils, car bien des individus perdent leurs êtres aimés, ce n'est pas non plus de devoir le sacrifier de ses propres mains ; son épreuve, l'*akmè* de sa souffrance est de perdre *ce fils qui ne saurait être remplacé*. D'où l'importance de l'épisode de l'*akedah* : il dit l'irremplaçable alors que Job par exemple dit la répétition, le retour, l'enrichissement dans ce retour... Le fils de la promesse est l'unique fils, comme *tout autre* doit pour nous devenir *l'unique fils*. Nous avons à reconnaître que celui qu'on sacrifie est unique, que chaque mort est alors comme un meurtre, comme une injustice, pour reprendre le titre et le thème central d'une œuvre de Derrida *chaque fois unique, la fin du monde*. La tragédie de la mort n'est pas la cessation biologique mais le rapt d'une unicité qui ne reviendra pas.
- 36 Par Kierkegaard et sa reprise, le moi se destitue, trouvant en son sein le secret de l'Autre, mais en même temps redevient essentiel comme insubstituable face à une altérité tout autant insubstituable.

Boutang, P., 2020, *Ontologie du secret*, Paris, PUF.

Chrétien, J.-L., 2000, *Le Regard de l'amour*, Paris, Desclée de Brouwer.

Derrida, J., 2000, *Autrui est secret parce qu'il est autre*, in « Le Monde de l'éducation », n° 284, septembre, pp. 14-21.

Derrida, J., 1999, *Donner la mort*, Paris, Galilée.

Derrida, J., 1967, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil.

Derrida, J., 1972, *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit.

Derrida, J., 1993, *Passions. L'offrande oblique*, Paris, Galilée.

Derrida, J., 2024, *Répondre – du secret : Séminaire (1991-1992)*, Paris, Seuil.

Fenves, P., 2014, *Kierkegaard and the Definition of the Demonic*, in Geulen, E., Wetter, K., Meierhofer, C. & Friedrich, L. (éds.), *Das dämonische. Schicksale einer Kategorie der Zweideutigkeit nach Goethe*, Leiden, Wilhelm Fink Verlag, pp. 193-200.

Fondane, B., 2013, *La conscience malheureuse*, Lagrasse, Verdier.

Hay, S., 1998, *Kierkegaard's Silent Voice*, in « Enrahonar », n° 29, pp. 115-117.

Kierkegaard, S., 1998, *Œuvres complètes*, volume 5. *La répétition – Crainte et Tremblement – Une petite annexe*, Paris, L'Orante

Kierkegaard, S., 1973, *Œuvres complètes*, vol. 7, *Miettes philosophiques – Le concept d'angoisse – Préfaces*, Paris, L'Orante

Kierkegaard, S., 1977, *Œuvres complètes*, vol. 10, *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux miettes philosophiques*, Paris, L'Orante

Kierkegaard, S., 1971, *Œuvres complètes*, vol. 16, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain – Deux petits traités éthico-religieux – La maladie à la mort – Six discours*, Paris, L'Orante

Kierkegaard, S., 1949, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard.

Lévinas, E., 1990, *Totalité et infini*, Paris, Livre de Poche.

Rocca, E., 1997, *Kierkegaard : silenzio e comunicazione* [Thèse de doctorat non publiée], Université de Bologne.

English

Kierkegaard's philosophy of secrecy has rarely been studied, and when it has, authors like Fondane seem to link it to the existential reduplication of his work and his life. But if we consider the category of secrecy seriously, we discover its ethical importance. In it, we find a Self constructed through and by alterity. This conception of Self illuminates *The Sickness unto death's* tortuous first pages but is not thematized within Kierkegaard himself. For that, we must turn to Jacques Derrida's reading of Kierkegaard. Through Derrida, secrecy becomes the sign of a pronominal ethic, in which my Self and Alterity are compenetrated and become equally unsubstitutable.

Keywords

secret, ethics, Derrida, Kierkegaard, interiority

Oliver Norman