

# Le don de la vie. La réponse au don de mort de Derrida.

N'Dré Sam, BEUGRE.

Cita:

N'Dré Sam, BEUGRE (2020). *Le don de la vie. La réponse au don de mort de Derrida*. Pontificia Universidad Javeriana, 3 (3), 54-64.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ndresambeugre/11>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pr5C/W9C>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

*Le don de la vie. La réponse au don de  
mort de Derrida*

**N'Dré Sam BEUGRE**

smlbeugre@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana

<https://orcid.org/0000-0002-7679-97>

54

**Résumé** - L'interprétation philosophique- anthropologique présentée cherche à examiner la question de la transformation existentielle et sa compréhension dans les travaux d'auteurs sélectionnés, en particulier Jacques Derrida, Jan Patočka et Søren Kierkegaard. Il s'appuie sur une interprétation spécifique de la philosophie en tant que source d'images normatives qui déterminent les voies de l'auto-compréhension de l'homme. Du point de vue de l'anthropologie philosophique, « être humain » est le résultat de l'intérêt de l'homme pour son propre être. Ainsi, il ne peut certainement pas être considéré comme une qualité innée. L'« humanité » de l'homme est conditionnée par son effort pour vivre une vie véridique. Par conséquent, l'interprétation se concentre sur la relation entre la tradition et le sens individuel ainsi que sur les motifs de mort et de mortalité, la constitution de l'individualité, la responsabilité, l'intériorité, la foi et la transformation.

**Mots-Clés** : Don – Mort – vie – Anthropologie – L'humanité

**Abstract** - The presented philosophical-anthropological interpretation seeks to examine the question of existential transformation and its understanding in the works of selected authors, in particular Jacques Derrida, Jan Patočka and Søren Kierkegaard. It is based on a specific interpretation of philosophy as a source of normative images which determine the paths of human self-understanding. From the point of view of philosophical anthropology, "human being" is the result of man's interest in his own being. So, it certainly cannot be regarded as an innate quality. Man's "humanity" is conditioned by his effort to live a true life. Therefore, the interpretation focuses on the relationship between tradition and individual sense as well as the patterns of death and mortality, the constitution of individuality, responsibility, interiority, faith and the transformation.

**Keywords**: Donation - Death - life - Anthropology - Humanity

Que signifie mener sa vie de manière responsable ? Comment réalisent-ils une transformation de l'être ? Comment les moments clés doivent être pris en compte pour que se poser ces questions soit possible et significatif ? Comme point de départ pour répondre à ces questions et rebondir sur les autres Dans ce contexte, j'ai choisi l'essai de Derrida *Le don de la mort*<sup>1</sup>. Il y avait plusieurs raisons. Parce que Derrida réfléchit principalement aux réflexions de Patočka sur la responsabilité à partir des essais *hérétiques*, qu'ils problématisent explicitement la tradition européenne, tout naturellement la question de la tâche se possède cette tradition dans la thématisation philosophique de ce que signifie « être humain ». Du point de vue anthropologie philosophique, rien ne serait inné chez l'homme, il ne s'ensuit en aucune façon de la classification biologique d'*Homo sapiens sapiens*. On diffère tout autant des autres âmes leur intérêt infini pour leur propre être, par toujours leur vie en quelque sorte effectue. Une vie bien menée est ce qui détermine une personne dans son humanité.

Les principaux auteurs de Derrida sont le philosophe danois Søren Kierkegaard, souvent présenté avec l'adjectif "père de l'existentialisme". La prise originale de l'existence humaine et la forte emphase sur l'individu dans la philosophie de Kierkegaard donne un large espace. Je considère la nature des approches individuelles pour mener sa propre vie et les interrelations entre ces étapes existentielles. Si possible, il décrit la philosophie de Kierkegaard comme prophétique, l'essai apporte une image spécifique d'un être humain chrétien. Ici, nous rencontrons l'intersection des réflexions sur le « droit » et la revendication spécifique placée sur l'individu. Bâtir sur les idées de Patočka et Kierkegaard, Derrida le processus de devenir humain, il interprète le passage à la responsabilité à partir du concept du don de la mort que la responsabilité est liée à l'entité répondante, la transition peut également être désignée dans ce sens comme la subjectivité, au sein de laquelle non seulement notre compréhension de nous - mêmes, mais nécessairement change d'abord nous-mêmes. Alors que Patočka considère le problème de la responsabilité principalement au niveau phylogénétique dans le cadre de son interprétation de la tradition européenne (judéo-chrétienne), Derrida, sur les bases ainsi posées, poursuit l'analyse menée au niveau antérieur ontogénétique. Il est évident que les deux axes sont mutuellement conditionnés et cette division est pure indicatif. Le travail philosophique - anthropologique présenté est basé sur la compréhension de la philosophie comme sources d'idées normatives qui transforment et élargissent les modes de compréhension de soi homme.

## **Le don de la mort**

Dans son analyse critique de la responsabilité éthique ou de l'éthique comme base d'une gestion authentique de sa propre vie, Derrida s'appuie principalement sur le raisonnement de Patočka de la notion de responsabilité. Cela s'intègre progressivement dans un discours plus large et conduit à sa propre formulation de l'apocryphique représenté dans la victime Isaac sur la montagne dans la région de Morija. Comme nous le montrerons plus tard, la responsabilité de Derrida sort de son cadre déterminé par la tradition en tant qu'acte fondé sur la raison et l'associe explicitement à la foi. Mais quelle est la réponse structurellement

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques. *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999

? Quelle est sa condition de possibilité ? Selon Derrida, la responsabilité grandit principalement à partir du phénomène de la mortalité, ou de ce qu'il nomme dans l'essai le don de la mort. Nous commençons donc par une caractéristique de ce don, que nous développerons en d'autres aspects du problème de la responsabilité dans le croquis, afin que nous puissions jeter les bases de l'explication de la propre impression de Derrida.

Le don de la mort peut prendre plusieurs formes - du don suicidaire de la mort ou sacrifier sa propre vie pour une autre à la libre acceptation de sa propre mort, qu'il s'agisse simplement d'un hommage à elle<sup>2</sup>. Face à la mort, un homme fait face au fait nu et brut de son existence - il passera par sa mort seul, et seulement moi, personne et rien ne peut me tuer - mais ils ne me le donnent même pas : « Même si quelqu'un me meurt au point qu'il me tue, cette mort est toujours la mienne ; et ils sont comme, tant que ce n'est pas le mien, je ne l'ai pas obtenu de quelqu'un d'autre<sup>3</sup>. La clé de la perception dans le sens de l'auto-mortalité est qu'elle conduit à la conscience de sa propre unicité individuelle, à l'auto-connexion de l'homme car vous ne la remplacez pas et ne généralisez pas la singularité. Ce n'est que par le don de la mort que nous sommes ainsi autorisés à prendre conscience de notre propre individualité.

Et c'est précisément l'individu défini comme la singularité qui peut s'élever en tant que sujet correspondant. Ici, en allusions, nous rencontrons un lien entre le don de la mort, le soin de la mort et le soin de l'âme que Derrida met au cœur du problème de la responsabilité. Les deux comprennent même l'existence authentique tout aussi bien que se soucient de l'âme que de la mort ; parce que l'âme, dans ce processus d'individualisation et d'intériorisation (je sens ma mort dans ma solitude et en moi-même) se resubie avec elle-même. Cependant, ce mouvement le sépare simultanément et inévitablement de l'extérieur et le rend inaccessible sous forme de secret. Le latin *secretum*, souligne Derrida, a sa racine dans le verbe *se-cernere* : séparé, divisé, expulsé. Nous reviendrons sur le problème de cette panne plus tard, tout d'abord, il est nécessaire de présenter l'interprétation de Patočka du passage à la responsabilité sur lequel Derrida se base.

Comme nous l'avons montré, devenir humain, prendre soin de l'âme suit à la fois des développements phylogénétiquement et spécifiques, est une transition à travers certaines étapes, tandis que cette « maîtrise de soi de l'âme », platoniquement parlant, ne se produit en rien mais est une expression de l'intéressé de l'homme sur son existence propre, concrète et non réglementée, le résultat d'un intérêt personnel passionné.

Avec la transformation de la relation d'une personne avec elle-même, sa compréhension de la gestion vraie ou responsable de sa propre vie change. Dans l'analyse de Kierkegaard et Patočka de ce mouvement de gradation, nous pouvons trouver des parallèles significatifs. L'orgasme avec son entraînement, la perte de soi dans les derniers cas correspond au stade esthétique de Kierkegaard. Cette condition se caractérise par l'immédiateté de ou, plus précisément, l'immédiateté de ce qu'il faut rapporter à l'objet de la luxure humaine, ainsi que ce qu'il faut se rapporter à lui-même. En d'autres termes, on établit la stabilité de son existence à travers son rapport aux choses extérieures, avec des demandes ayant une perdurance avant l'apparition de lui-même. Le mode d'existence esthétique ou orgiaque est fermé à lui-même et donc la chose n'est ni évidente ni simple. Étant donné que le

<sup>2</sup> Idem, p. 28

<sup>3</sup> Idem, p. 68

problème de la scène esthétique chez Kierkegaard va au-delà de ce travail, à ce stade, nous serons frappés par l'interprétation et nous ne suffirons qu'avec ce schéma approximatif. Par analogie, la sphère de Platon de Patočka correspond à bien des égards à la position éthique de Kierkegaard. Pour les deux, l'accent est mis sur la nature réflexive de la relation d'une personne à elle-même, la conversation intérieure de l'âme ou de l'intériorité, l'auto-détermination de l'homme avec son rapport à l'idéalité et, surtout, la nouvelle définition de l'homme comme ne représentant pas l'individualité, en tant qu'individu.

L'élément ou le principe de base qui initie et permet la transformation existentielle est précisément le don de la mort pour Derrida. Passant de la première étape à la seconde, cet éveil de la responsabilité et de l'ingéniosité est médié par le don de la mort, dans le don de la mort comme face à la mort, l'acceptation de sa propre mort : « Le premier éveil à la responsabilité, sous forme platonienne, pour Patočka correspond à un renversement en vue de l'expérience de la mort. La philosophie est née de cette responsabilité et en même temps un philosophe est né dans sa propre responsabilité.

En se déplaçant vers la mort, l'âme atteint la liberté<sup>4</sup>. La deuxième forme du don de la mort nous est alors présentée dans le passage de la seconde, dans le *mysterium tremendum* expérimenté par Abraham : « Cette seconde façon de comprendre la mort... elle vient d'un cadeau reçu d'un autre, de celui qui me voit dans sa transcendance absolue sans le voir me tenir dans ses mains, me laissant inaccessible »<sup>5</sup>. Ce deuxième tour, que Patočka comprend comme le passage au christianisme et Kierkegaard vers la religiosité (ou religiosité A), représente une gradation supplémentaire de l'ingéniosité et de la responsabilité, en d'autres termes, l'humanité de l'homme.

L'interprétation de Derrida du contexte mutuel de la responsabilité et du don de la mort nous amène à la colère et à la perspicacité. Pourquoi les soins de l'âme sont-ils liés aux soins de la mort ? Comment le don de la mort pourrait-il être appliqué dans l'analyse du sacrifice de Jésus, que Derrida évite, lui heurterait explicitement ?<sup>65</sup> Quelle est l'alternative possible à l'interprétation de la transformation ou de la gradation de l'intérieur par la créature ? Quelles conséquences cela entraînerait-il ?

## Le décès

Quelle est la signification de la mort pour l'homme ? Le lien entre la naissance et la mort, la nécessité biologique de la mort pour le rétablissement de la vie et la certitude de la mort de ses propres ou de la mort des plus proches ne peuvent être compris et ressentis que par l'homme. La mort est la limite de la vie et en tant que telle lui donne forme et prix, tout le monde dans la course pèse. L'un a du sens en arrière-plan de l'autre. Cependant, la mort n'est pas seulement l'achèvement imaginaire du voyage proverbial à travers la vie, quelque chose qui nous attend patiemment dans la finale. Il arrive à tout âge, tout à coup, accidentellement, on ne l'anticipe pas, donc il est toujours là, même s'il est toujours là. La mort fait par nature partie de l'homme et de son être humain. L'homme est en train de mourir du fait que la terre va mourir, qu'il est autorisé à le faire, qu'il peut atterrir. Cela ne montre

<sup>4</sup> Patočka, Jan. *Essais hérétiques - sur la philosophie de l'histoire*, Tra., par Érika, Paris, Verdier, 2007.

<sup>5</sup> Derrida, Jacques. *Donner la mort*, p. 63

pas que l'homme a une mort irrémédiablement représentative et inévitable, mais il l'a d'une manière qu'il puisse « traiter » avec « elle » (sans « calculer ») qu'il puisse(peut) mourir. Le *Donner la Mort* de Derrida doit être compris précisément dans le contexte de cette tradition philosophique qui s'appuie sur l'ascension de sa propre mort comme une expérience fondamentale et fondatrice de l'homme. La responsabilité, la singularité, la subjectivité et plus encore relèvent du thème de l'humanisation et de devenir soi-même, des efforts transformateurs et émendatifs de l'homme. La mort de ses amis conduit à une transformation qualitative d'une existence humaine particulière, une gradation de son humanité. De ce point de vue, le contenu du soin de l'âme est précisément de prendre soin de la mort.

Ma démarche sera consacrée à l'examen du rôle du don de la mort dans le processus d'individualisation et de la mort philosophique en tant que phénomène limnique. Nous ne nous intéressons pas tant aux approches concrètes du thème de la mort et de la mort qu'au fait que la mort est quelque chose de digne du sujet. À cette fin, nous nous inspirerons principalement de Jaspers, qui est directement basé sur Kierkegaard, un membre de notre triumvirat interprétatif. À la suite de l'analyse de Jaspers, nous tenterons de montrer le rôle de la mort dans la constitution d'une image humaine. Nous essaierons de démontrer à partir de quelle tradition cette pensée de la mort grandit et nous essaierons de proposer une nouvelle perspective sur la cause du problème. En même temps, nous allons regarder les questions suivantes : Puis-je avoir une fonction létale ? Dans l'affirmative, à quel type de transformation mène-t-elle et comment se produit-elle ?

Derrida tire une hypersensibilité à sa propre singularité, ou à sa constitution, de l'ascension à sa mort, au don de la mort. Comme nous l'avons montré, le don de la mort nous ancre sous Derrida, mais nous ancre aussi et, surtout, nous rend uniques et nous conditionnent à la responsabilité. Mais nous devons être conscients que la dialectique présentée du don de la mort et de la responsabilité est construite sur un point de départ tautologique : la mort nous donne un aperçu de la singularité, mais elle ne se préoccupe toujours de nous de cette manière que lorsque nous nous comprenons déjà dans une certaine mesure dans les intensités de notre propre unicité personnelle. Cette idée a plusieurs autres problèmes qui doivent être réalisés. Réfléchir à la mort du nez ne conduit pas nécessairement à une plus grande responsabilité si *l'épimélie est psychēs*, mais aussi au « désespoir de la finitude » ou à une totale résignation à la responsabilité, respectivement à la défiance déformée<sup>6</sup>.

Il veut être lui-même non dans défi ou avec défi, mais malgré. Par défi, il ne cherche pas à rompre avec le pouvoir qui l'a nommé, mais au contraire, il veut s'imposer à elle pour toujours, il veut lui résister... Il se rebelle contre tout être et il pense pouvoir les convaincre, les convaincre de ne pas être bons. L'homme désespéré croit que cette preuve c'est lui-même, et cette preuve c'est ce qu'il veut devenir - c'est pourquoi il veut être seul lui-même, en lui-même dans son propre tourment, qui doit être une garantie contre tout être<sup>7</sup>.

On ne peut pas non plus ignorer que bien que la mort puisse agir dialectiquement comme un principe d'individualisation, est à la fois ce qui détruit toute individualité et aplatit toutes les différences se paie pour cela comme personne ne peut mourir à ma place

<sup>6</sup> Kierkegaard, Soren. *La maladie à la mort*, Paris, Gallimard, 2007

<sup>7</sup> Idem, p. 176

(à ma place, pour moi), donc il ne peut même pas mourir dans une autre direction que celle-là. Surtout : Napoléon Bonaparte, un soldat de Stalingrad, et le vieil homme de Heidegger sont morts exactement de la même mort.

Nous proposons donc un changement de perspective. Ce qui se distingue vraiment, c'est la vie. L'individualité unique ne peut être créée et manifestée que dans la vie et seulement à travers la vie. Nous ne disons pas que Derrida ou les essais de Patočka auraient pensé le contraire. Cependant, nous voulons montrer - que le principe d'individualisation dans l'œuvre n'est pas la mortalité, mais au contraire - la natalité, respectivement la réflexion sur le caractère unique de sa propre naissance et de sa propre vie. En termes simples : car il est vrai que personne ne peut mourir à la place de moi, donc personne ne peut même naître à ma place. Non seulement la natalité nous fournit le temps d'ancrage nécessaire à notre compréhension de notre séjour dans le monde, mais c'est la condition la plus fondamentale de notre existence. Purement spéculatif, il est possible de considérer la responsabilité (et aussi autre chose que la mort) chez une personne qui n'est pas immortelle, mais chez l'enfant à naître, c'est tout simplement un non-sens.

59

L'ancienne tradition judéo-chrétienne privilégie la mortalité et relègue la natalité à l'arrière-plan, bien que la natalité s'avère être plus expérimentée dans le sens où seule une singularité façonnée en contemplant le caractère unique de sa propre naissance et de sa vie peut se refléter de manière significative sur son propre nez de mort - qui se distingue donc secondairement. La vie le permet uniquement, la mort rend la tâche impossible. L'anxiété existentielle de la mort est une peur de l'anéantissement définitif de la vie plus sensible à sa propre unicité, qui est derrière la poursuite du nez immortel dans *epimeleia tēs psychēs*. Ici, nous voyons un engagement fort envers le concept d'individualité et de mort à l'idée de la dernière cour et immortelle (ou vie après la mort) comme récompenses pour la vie dans la justice. En tant qu'héritiers et adeptes de la tradition européenne, nous avons une prédisposition « innée » de l'esprit d'une personne de la mort, et nous mettons nos réflexions et nos concepts dans un ensemble plus ou moins élégant qui s'intègre trop bien dans un certain modèle pré-négocié, pré-présent et surtout pré-accepté. Plusieurs fois, même sans préavis suffisant. C'est notre objection supplémentaire à Derrida et un tremplin pour sa propre interprétation du don de la mort, ou du don de la vie et de sa force motrice dans le processus de devenir humain. Cependant, nous ne voulons pas dire que le don de la mort est un outil d'interprétation imparfait, un cul de sac. De même, nous ne voulons pas nier la limite de la situation de la mort et son rôle dans le soin de l'âme. Au contraire, nous considérons le don de la mort comme un chemin de gradation d'une personne plus sensible à sa propre singularité, en tant que moyen permettant d'atteindre des stades plus élevés de l'existence. Cependant, notre réserve est que cela n'est possible que jusqu'à un certain point, et qu'il y a un besoin de revirement et compte tenu du don de la mort lui-même.

Surmonter le don de la mort par ce que nous appelons le don de la vie ou le don de soi permet alors une croissance supplémentaire, respectivement, la découverte de nouvelles possibilités de l'existence humaine et la véritable réalisation de la subjectivité annoncée par le fauteuil.

## Le don de la vie

Sur la base des contextes et des idées que viennent de présenter Derrida, Patočka et Kierkegaard, les questions suivantes se posent : Si l'autodétermination par la condition mortelle (comme moyen de donner la mort) conduit à un effort pour surmonter leur propre effort en termes de soins responsables de l'âme, qu'est-ce que la conversion mène à la natalité ? Nous savons que la natalité n'a en rien éliminé le problème de la finalité, mais au contraire, elle a permis de le poser. Alors, en quoi la détermination d'une personne de la vie diffère-t-elle de la détermination d'une personne de la mort ? Que signifie le don de la mort par le don de la vie et que signifierait son essence ? À quelle transformation conduirait une telle transformation de la conscience ? Trouve-t-on dans la tradition l'image, le maître, le motif aussi de cette transformation ?

Afin de répondre à ces questions, il est nécessaire d'examiner une fois de plus de manière critique la structure du don de la mort telle qu'expliquée par Derrida sur l'exemple d'Abraham. Nous avons montré que le sacrifice d'Isaac est vu précisément à travers le don de la mort et comme un don de la mort. Nous avons également imaginé les termes fondamentaux déterminés par le derridien du don : 1/le renoncement complet à la réciprocité du don ou la reconnaissance du don par la personne douée, et 2/la renonciation à la chose surdouée elle-même. Tant que l'acte de don lui-même reste, nous sommes autorisés à entrer de manière responsable dans une situation avec une seconde absolue (§3.2). Toutes les conditions sont-elles vraiment épuisées comme ça ? En effet, nous pensons que, pour rester réellement seul, il est nécessaire de procéder à la définition d'un don de manière beaucoup plus radicale.

Le don d'Abraham n'est pas un don pur, parce qu'il y a encore un donateur présent. Un troisième doit être ajouté à la double négation du don par Derrida. La nature du don est paradoxale : pour qu'un cadeau soit un cadeau, il faudrait toujours qu'il s'agit d'un cadeau de quelqu'un, mais en même temps le sujet du don (l'objet) et son but (l'objet) doivent être refusés, mais aussi le donateur lui-même. L'acte pur de don ne restera que lorsque le donneur s'y perdra lui-même, lorsqu'il se donnera dans le don. Ce n'est qu'alors que le cadeau est nettoyé de *do ut des* (je donne à donner). Ainsi, le don le plus grand et le plus important est le don de soi ou le renne de soi.

Abraham peut placer son engagement envers l'éthique, l'amour pour Isaac, ainsi que tous les espoirs d'établissement de soi dans le monde (en communauté, idéalisme), son intérieur pourrait pénétrer le mépris omniprésent de Dieu, plein de seulement les religions et les marionnettes, mais c'est toujours lui, Abraham, qui se tient ici appelé par Dieu et toujours lui, Abraham qui répond tout le temps depuis la position de sa singularité, constamment présent dans l'identité exaltée avec lui-même l'argument de Derrida atteint son paroxysme ainsi son apogée, à savoir que la responsabilité absolue est celle dans laquelle, en tant que singularité, je ne corresponds pleinement qu'à celui avec qui j'attache ainsi un paroxysme intérieur, sacrifiant (donnant le don de la mort) à tout le reste (tout autre). Notons que le raisonnement ainsi guidé suit fidèlement la structure de pensée déjà présentée du dessin : individualité – nez de mort – responsabilité – foi. Cependant, dans le contexte de la mort, de l'individualité et de la responsabilité ainsi posées, Derrida ne peut pas encore arriver à sa conclusion vertigineuse sur la nature hétérogène-homogène de l'intériorité absolue, et ne plus être la possibilité d'entrer dans un état de désarmement avec elle, en



s'identifiant à elle. En d'autres termes : il ne peut pas grandir avec l'égoïsme. Dans le don de la mort, cette nature peut être élevée - mais une telle référence ne sera jamais établie de cette manière simplement parce qu'une personne s'accroche trop à son unicité si fermement fixée par l'ascension de sa propre mort, c'est-à-dire la peur transfixée (submergée, paralysée) de la disparition définitive d'une vie personnalisée. Il existe comme une structure ontologiquement divisée et séparée, séparée non seulement de l'ensemble de la vie organique et de la collectivité du genre, mais du tout. Nous ne voulons pas dire que l'homme existe d'une manière qui ne serait pas réellement liée intérieurement ou extérieurement, mais il met toujours son identité dans une définition dialectique vers tout le reste. Et parce que la structure structurée est structurée, elle surmonte le fossé, qui s'élargit ainsi, il n'est possible qu'en se déplaçant à travers le contraire, en se déplaçant par le don de soi.

61

Le don de la mort, dans les rayons de la mort comme le soin de l'âme, est la voie à suivre seulement quand, Kierkegaard a dit, dans l'anxiété et le désespoir de l'homme coupe l'individu. Tant qu'il se débarrasse de tous les efforts pour soutenir l'étranger et le harcèle à l'intérieur jusqu'à ce qu'il soit déterminé et prêt à faire une seule chose. La limite, la limitation du don de la mort, c'est que bien qu'il apporte tant à une personne, mais qu'il ne lui permette plus de le faire, il lui est impossible de le faire : ici, nous rencontrons un moment où nous décidons de rompre avec Derrida et Patočka.

Le don de la mort donne à l'individu une identité exaltée avec lui-même. Dans la course à l'autre, l'accent est mis sur le sacrifier comme celui contre qui l'un et l'autre ont un sens. Donc, quel que soit l'âge auquel Abraham renonce, il ne s'abandonne pas lui-même – bien au contraire. Bien que la base et le tremblement dans la situation du don de la mort chez l'individu n'éclaircissent pas tout, en même temps, ils le fixent. Cependant, si un individu veut établir une relation absolue avec sa propre intériorité, ou avec une intériorité absolue, il doit le faire d'une manière conforme à la nature de cette intériorité. Si cette intériorité, absolue, Dieu, conscience universelle, vie, existence ou tout type d'âge que nous appelons inconditionnellement, alors la seule réponse adéquate est un don tout aussi inconditionnel. Et troisièmement, si ce avec quoi l'individu entre en contact in *mysterium tremendum* est le « don de l'amour infini », alors la symétrie ne peut être établie que dans le cas du don de soi dans l'amour, que nous comprenons comme un don inconditionnel (dans un autre sens aussi l'acceptation inconditionnelle), la plénitude, la complétion. « Seulement les choses en elles-mêmes égaux se connaissent, seul celui qui reste amoureux connaît l'amour, tout comme son amour est connu »<sup>8</sup>. Seul un homme se rendant à Dieu dans l'intérêt de soi est capable de la « connaissance » de Dieu, il est capable de dépasser sa propre immanence.

Alors que l'essence du don de la mort est le sacrifice de l'autre pour l'autre, dans le don de la vie, c'est toujours un sacrifice de l'autre. Le don de la vie est donc l'expression de surmonter l'individualité et, en même temps, sa propre immanence. En effet, le sacrifice d'Isaac peut aussi être interprété comme un effort Abraham pour la confirmation de lui-même comme fidèle au Seigneur. Il y a quelque chose dans le don de soi également exclue de son essence même (§3.3). L'autre différence entre le don de la mort et le don de la vie est que le don de la mort semble toujours avoir besoin d'un stimulus externe - Dieu appelle Abraham et le teste. Le don de la vie n'a besoin d'aucun stimulus extérieur et donc le mouvement est purement spirituel. Il n'est pas le don du meilleur que j'ai, mais du meilleur

---

<sup>8</sup> Kierkegaard, Soren. *Vie et règne de l'amour*, Paris, Aubier, 1952, p. 16

que je suis. *Potes quantiques, tantum aude*. Peut-être pouvez-vous imaginer qu'il s'agit de l'aboutissement spontané d'un effort pour approfondir votre propre intérieur. Bien que cet approfondissement du premier se produise inévitablement sur le chemin du don de la mort (par la compréhension progressive de soi comme singularité, le développement dialectique de la notion de responsabilité et d'authenticité), le don de la vie vient comme un aperçu à un moment où nous ne voulons qu'une seule chose dans notre totalitarisme, et c'est la transcendance. L'amélioration de notre propre individualité ne nous amène toujours nécessairement qu'à nous-mêmes et dans son essence, et en ce sens n'apporte rien de nouveau. Même dans l'interprétation de Derrida, Abraham répond des profondeurs de sa singularité et non d'une position d'éthique généralement partagée, et efface ainsi de l'emprise de la rationalité comme les maximes de l'action, en même temps agissant dans son propre glaçage, même si sa définition serait grandement repensée. L'autodestruction en tant que mouvement parfaitement opposé, dans lequel l'âme ne se tourne pas seulement vers elle-même, mais surtout vers ce qui la transcende infiniment, est le chemin de la transcendance et donc de l'émendation et de la transformation. Surmonter l'individualité soigneusement formée est un tel mouvement dialectique vers l'avant.

Derrida et Kierkegaard assimilent l'absolu d'où l'homme jaillit, et dans lequel il a finalement un commencement - le plus souvent à la lumière et à la lumière du soleil, en s'inspirant principalement de la Bible. Mais si la lumière (ou l'amour) est en moi, et si mon intérieur est rempli du mépris de Dieu, combien dit-il de plus sur « l'intérieur » quand il n'y a plus « à l'extérieur » ? Et pourtant, non seulement « extérieurement » rien ne se passe à l'intérieur, mais tout ne se passe qu'à l'intérieur. Sinon, comment peut-il parler de la lumière de Dieu et de la lumière dans l'individu, alors qu'il n'y a que de la lumière ? Et pourtant, il y a une différence. « La vie cachée de l'amour est intérieurement, inexplicable, et donc inexplicable connexion avec tout être. Comme un lac calme, il repose profondément sur des sources cachées, qu'aucun œil n'a vu, l'amour humain est donc encore plus profond dans l'amour de Dieu »<sup>9</sup>.

Le plus grand amour est l'amour qui est sacrifié. L'expression suprême de l'amour est l'intérêt personnel. Nous prétendons que c'est la seule façon dont il entre vraiment dans un état de défiance avec Dieu, et c'est un moyen qui établit honnêtement le dessin et ouvre une nouvelle compréhension de la subjectivité. « Abraham répondit : J'osais parler à mon Seigneur, même si je ne suis que poussière et cendres ». Comparons donc ce verset à ce qui suit : « Alors priez comme ceci : Père à nous, qui vous êtes dans les cieux, sacré votre nom, ... ». Là où Abraham appelle Dieu le Seigneur ou le Seigneur, Jésus l'appelle le Père. Là où Abraham est réduit à la poussière de la terre, c'est là que Jésus est appelé le fils de Dieu. Là où Abraham n'ose pas se tourner directement, c'est là que Jésus s'adresse. Jésus, avec son abnégation (le don de la vie), crée une symétrie qui lui permet d'entrer dans une relation avec une divinité. À un amour qui renonce à lui-même, il répond par un amour qui s'abandonne.

Dans le contexte de l'approfondissement de l'intérieur, et en fonction de la façon dont nous le comprenons, non seulement la notion de nous seuls, mais aussi de Dieu et des autres viendra. *Tout autre est tout autre* de Derrida suggère que l'autre homme nous est aussi inaccessible dans sa propre singularité et inconnu que Dieu. Essayons de travailler un peu

---

<sup>9</sup> Idem, p. 12

avec cette déclaration : dans la mesure où le Dieu accessible et délecté que la Seconde absolue nous est également accessible et révélé à l'autre personne. Le premier renversement de la déclaration peut être imaginé comme le triangle Abraham – Dieu – Isaac (ou toute autre personne). Dans le deuxième tour, nous parlons de Jésus comme fils de Dieu, d'autres personnes comme de Dieu de oh, et tous comme frères et sœurs les uns aux autres. Cercle. *L'autre est tout autre.*

63

En même temps, nous nous éloignons de notre propre individualité sous la forme d'un cadeau radicalement reçu. Mais qu'avons-nous exactement sous le don de la vie ? Nous ne faisons certainement pas appel à remplir la chaise en la clouant à la croix. Ni Derrida ni Kierkegaard ne demandent que son intérieur soit approfondi en sacrifiant son fils sur la montagne droite la plus proche. Le récit d'Abraham et de Jésus sert de figure, de pré-image de quelque chose qui se passe intérieurement. En ce sens, le don de la mort est une expression de sacrifice les uns pour les autres à partir d'une position d'auto-singularité et sachant que je n'obtiens jamais de réponse adéquate au thème, et pourtant je dois être responsable de ma décision d'une manière qui singularité (§1). Le don de la vie, à son tour, représente un effort pour revenir à la source de chaque vie individuelle, pour essayer de se connecter avec elle, à 2008, pour s'identifier pleinement à l'être entier et pour le laisser guérir et se transformer de l'intérieur. C'est l'expression de ma volonté d'abandonner de tout cœur tout ce que j'ai été et ce que j'ai été jusqu'à présent, ce qui me rend inaccessible de tout, de qui et de ce dont j'ai été pur – et révèle ainsi ces possibilités qui ont été nécessairement enveloppées en moi et l'individualité séparée.

## Conclusion

Sur la base des considérations de Derrida, Patočka et Kierkegaard, l'interprétation présentée visait à éclairer les axes de signification de base déterminant la signification de la position existentielle et l'espace de transformation qu'ils fixent en termes de changement radical d'attitude. Nous avons compris ces axes de signification comme réglementaires et normatifs, l'orientation fondatrice et la revendication. Nous avons montré qu'ils sont largement définis par une tradition qui façonne et accompagne l'image de soi de l'homme de la naissance à la mort. Une image particulière (canonique) de l'homme déterminée par la tradition européenne se développe à partir du dessin avec sa revendication spécifique à la transformation de l'homme. En réalisant cette transformation, Derrida et Patočka s'appuient sur la pensée de l'homme de la mort, la base d'une telle détermination a été trouvée dans la chaise elle-même. Cependant, si nous voyons la transformation annoncée par le dessin comme une insurrection avec Dieu comme seconde absolue, le don de la mort comme moyen de l'atteindre doit être exclu. Par conséquent, nous avons essayé de changer la perspective qui nous a conduits à la fois à la natalité en tant que principe d'individualisation alternatif et à la pensée radicale du don, ce qui conduit à la formulation du concept de don de soi, le don de la vie.

Le Don de la Mort de Derrida nous a le plus servi de point de départ sur lequel nous nous sommes distingués avec lui. En particulier, c'était notre critique du prisme de Derrida de l'accent mis sur la subjectivité de la singularité et notre approche radicale proposée du don. Juste pour la simple raison qu'une personne est un octet, il y a un champ qui le

transcende nécessairement. Nous avons établi que structurellement, l'ingestion de l'immo-  
 lation de soi est possible dans l'auto-bonté, dans laquelle une personne est ouverte par le  
 potentiel d'une réponse symétrique au type de subjectivité qui transcende la singularité  
 isolée. L'objectif était de nous montrer autonomes comme un moyen possible de percées  
 dans la sphère du dessin. Aussi pour cette interprétation du retournement en religiosité de  
 fauteuil, nous avons trouvé une base dans le dessin lui-même, à savoir dans la victime de  
 Jésus. Le don de la vie ne doit pas être considéré comme un effort pour réinterpréter l'An-  
 cien et le Nouveau Testament, ou pour mettre les idées de Derrida sur sa tête en premier.  
 Nous avons été critiqués pour notre position de tradition et de performance et pour une  
 description structurelle d'une interprétation alternative basée sur la même source. Le but  
 principal de l'œuvre était de considérer la transformation comme une réalisation non ori-  
 ginaire de transcendance sacrée. Le thème adéquat de la transformation apportée en action  
 pour nous représente la réalisation de la revendication de votre vie de manière responsable.

## Bibliographie

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

Derrida, Jacques. *La vie la mort*, Paris, Seuil, 2019.

Kierkegaard, Søren. *Crainte et tremblement*, Paris, Rivages, 2000.

Kierkegaard, Søren. *Miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1999.

Patocka, Jan. *Essais hérétiques : Sur la philosophie de l'Histoire*, Paris, Verdier, 2007.

Patocka, Jan. *Liberté et sacrifice*, Paris, Jérôme Million, 1993.

Jaspers, Karl. *Introduction à la philosophie*, Paris, République des Lettres, 2017.