Jacques Derrida

Points de suspension

Entretiens

Points de suspension

Entretiens

JacquesDerrida

galilée

Points de suspension

JACQUES DERRIDA

Points de suspension

Entretiens

choisis et présentés
par
Elisabeth WEBER

Galilée

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

© Editions Galilée, 1992
9, rue Linné, 75005 Paris

ISBN 2-7186-0410-7 ISSN 0768-2395

Écrire à l'envers

Présentation
par
Elisabeth Weber

** Pourquoi ne puis-je éviter de parler, sinon parce qu'une promesse m'a engagé avant même que je commence à tenir le moindre discours?* [...] *Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le* je *qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole — au moins ceci : qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire.* [...] *Même si je décide de me taire, même si je décide de ne rien promettre, de ne pas m'engager à dire quelque chose qui confirmerait encore la destination* de *la parole, la destination* à *la parole, ce silence reste encore une modalité de la parole : mémoire de promesse et promesse de mémoire* [1]. »

Nombre de oui, encore, les vingt entretiens rassemblés en ce recueil représentent autant de variations sur cette modalité de la

1. Jacques Derrida, «Comment ne pas parler», *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 547. « Promesse de mémoire, mémoire de promesse... », lit-on en écho inversé dans « Nombre de oui », *ibid.*, p. 649.

parole. Chacun d'eux, et l'engagement reste chaque fois unique, demeure fidèle à la mémoire d'une promesse et à quelque promesse de mémoire : de part et d'autre de l'entretien, un « je » est bien alors « saisi », requis, tenu au gage. Il s'agit en effet d'une adresse toujours singulière. Elle commence, dirait-on, par répondre (à l'autre comme d'elle-même). Comme le « oui », elle est « originairement dans sa structure même, une réponse [1] » : dans une situation datée et, comme on dit, dans un « contexte » que l'entretien, on le constatera souvent, ne manque pas de donner à remarquer, se pliant ou se plaisant parfois à l'analyser - sur-le-champ et chemin faisant, de façon plus ou moins explicite. Chaque fois, une parole s'adresse ou répond, elle écoute — l'autre, elle-même, la loi, je veux dire cet accord qui les tient sous sa loi, même quand il s'agit de débat, de discussion, de dispute ou de séparation. Cette parole qui parfois se livre à l'improvisation, parfois la mime ou en joue, on serait tenté de lui donner un vieux nom dont Derrida, dit-on, aurait fait une cible : la parole *vive*. On pourrait aussi bien dire *parole écrite* ou *parole donnée*, et les trois se croisent le plus souvent dans la même phrase, j'oserai dire dans la même voix. Car j'ai parfois aussi l'impression d'une improvisation écrite qui retrouve, à l'envers en quelque sorte, une spontanéité que ladite parole vive aurait en réalité déjà perdue. Jacques Derrida passe souvent, on le sait, et surtout auprès des lecteurs pressés, pour avoir pris le *parti de l'écriture* — et contre la parole ! Il aurait ainsi opposé l'une à l'autre, puis renversé l'ordre ou la hiérarchie, ainsi de suite. Or il suffisait pourtant d'un peu d'attention, par exemple au premier mouvement de *De la grammatologie*, pour discréditer le simplisme d'un tel *parti de l'écriture*. Sans revenir ici sur les démonstrations théoriques qui font de cette pensée de l'écriture tout autre chose qu'une guerre contre la parole, plutôt une problématique de l'*adresse* et de la *destination*, c'est-à-dire en somme une *expérience de l'entretien*, je suggérerais ici de relire par exemple, dans les marges de ce recueil, tel chapitre des *Mémoires pour Paul de Man* (« Actes. La signification d'une parole donnée ») ou certaines confidences de *La Carte postale :* « L'écriture me fait horreur, plus qu'à aucun moment dans le passé » *(9 décembre 1977)*,

1. « Nombre de oui », *o.c.*, p. 649.

prétend le signataire des *Envois.* Ailleurs il affecte au moins, ironie ou mélancolie, de se présenter aussi comme un « homme de parole » qui « écrit à l'envers ». Carte datée de *Mai 1979* : « Ce qu'on ne peut pas dire, il ne faut surtout pas le taire, mais l'écrire. Moi, je suis un homme de parole, je n'ai jamais rien eu à écrire. Quand j'ai quelque chose à dire je le dis ou me le dis, basta. Tu es la seule à comprendre pourquoi il a bien fallu que j'écrive exactement le contraire, s'agissant des axiomatiques, de ce que je désire, de ce que je sais être mon désir, autrement dit de toi : la parole vive, la présence même, la proximité, le propre, la garde, etc. J'ai nécessairement écrit à l'envers - et pour me rendre à Nécessité.

et « fort » de toi [1]

Suffit-il de rappeler ainsi que cette pensée de l'écriture, de l'adresse et de la destination est aussi une expérience de l'entretien, c'est-à-dire de la pluralité des voix (« L'autre appelle à venir et cela n'arrive qu'à plusieurs voix [2] ») ? Il faut aussi préciser qu'elle se marque, de façon tantôt suspensive, tantôt accusée, de différence sexuelle. Plus précisément encore, et certains de ces entretiens en font leur thème, elle se marque de ce qui dans la différence sexuelle se porte au-delà du un et du deux, de la différence duelle ou oppositionnelle [3]. Pendant tout le temps que couvrent les vingt entretiens ici recueillis, longtemps avant et après *La Carte postale* que je viens de citer, les

1. *La Carte postale - de Socrate à Freud et au-delà,* Flammarion, 1980, p. 209. Les *Envois,* qui annoncent littéralement et à bien des égards *Donner le temps* (Galilée, 1991), multiplient les « éloges» de la voix et de la parole dite vive, de l'improvisation, du mot et des voix qui « touchent » et « se touchent », de ce qui semble fait « pour donner encore le temps de se toucher avec des mots » (p. 63). Dans un entretien télévisé avec Didier Éribon (voir bibliographie, p. 415), Derrida déclarait : «Je n'aime pas improviser, mais j'aime écrire en préparant un acte de parole qui s'épuisera avec le temps [...] de la séance. On m'associe souvent à la théorie de l'écriture mais je suis plutôt un homme de parole, d'un certain type de parole, d'une certaine écriture de parole. »

2. *Psyché, Inventions de l'autre,* Galilée, 1987, p. 61.

3. Derrida s'est souvent expliqué sur cette nécessité. **Ici même, cf. en particulier** « Chorégraphie » *(in fine)* et « Voice II ».

textes à plusieurs voix se sont en effet multipliés. Chaque fois on peut y entendre une voix de femme, voire un nombre indéterminé de voix féminines. Elles viennent d'elles-mêmes *engager* l'entretien : apostropher, résonner, argumenter, répondre, correspondre, contester, provoquer, affirmer, donner — donner à penser ou donner tout court [1].

Les multiples échanges auxquels Jacques Derrida aura participé depuis ces quelque vingt ans se trouvaient dispersés dans des revues, journaux ou recueils, en de nombreux pays et en plus d'une langue. N'est-il pas nécessaire, me suis-je demandé, et le moment n'est-il pas venu d'en suspendre un instant la dissémination - juste le temps de quelques points de suspension - et d'en présenter un choix relié dans un livre ? Au risque, certes, de les arrêter en les accusant, mais par là même d'en souligner les traits, ce *temps des points de suspension* peut aussi déterminer, pour mieux la situer, la configuration des autres écrits, je veux dire de ceux qui furent publiés d'autre part et simultanément. Dans sa plus récente publication, Derrida précisait en note, à propos de ce qui « *donne lieu* [...], découpe le lieu et l'âge » : « Les pointillés d'une écriture suspendue *situent* avec une redoutable précision [2]. »

1. Parmi ces textes à forme d'entretien (plus d'une voix, et parfois plus d'une voix féminine), on peut compter « Pas » (1976), in *Parages* (Galilée, 1986), « Restitutions — de la vérité en pointure », in *La Vérité en peinture* (Flammarion, 1978). «En ce moment même dans cet ouvrage me voici» (1980), in *Psyché, Inventions de l'autre* (Galilée, 1987), *Feu la cendre* (1981, des Femmes, 1987), *Droits de regards* (Minuit, 1985), « Post-Scriptum, Apories, voies et voix » (inédit en français, in *Derrida and Negation Theology,* Suny University Press, New York, 1992).

Sur ce « plus d'une voix », sur la pluralité ou la différance qui marque en son dedans, l'ouvrant ainsi, la singularité même de l'appel comme l'unicité du « viens », cf. par exemple *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (1981), Galilée (1983). Plus d'une voix ou « plus d'une langue » : « Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : plus d'une langue. Cela ne fait pas une phrase en effet. C'est sentencieux mais cela n'a pas de sens, si du moins, comme le veut Austin, les mots seuls n'ont pas de sens *(meaning).* Ce qui a du sens, c'est la phrase *(sentence).* Combien de phrases peut-on faire avec " déconstruction " ? » *{Mémoires - pour Paul de Man,* 1984, Galilée, 1988).

2. « " Etre juste avec Freud. " L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse», in *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault,* Galilée, 1992, p. 180.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Devant le nombre et la richesse [1], certains choix restaient indispensables, mais leurs critères difficiles. Que fallait-il privilégier d'abord ? J'ai cru devoir me laisser guider avant tout par la *diversité*, par la plus grande diversité possible dans l'économie ou la cohérence d'un seul volume : vingt entretiens, vingt ans.

D'abord la *diversité des sujets*, certes : les entretiens recueillis traitent de la question des femmes, mais aussi de la poésie ou de l'enseignement, des media, de la drogue, du Sida, du sacrifice ou de l'anthropophagie, du rapport à la tradition, de la langue - nationale ou non -, de la traduction, donc, de la philosophie et du nationalisme, de la politique et des philosophes, etc.

Diversité du style, ensuite, et *variation du ton* (Derrida insista souvent, en particulier dans *La Carte postale*, sur le *Wechsel der Töne)*. Joueur, stratégique, passionné, analytique, militant, « autobiographique » : la différence de ces modulations se laisse entendre parfois à l'intérieur d'un seul et même dialogue.

Ces tonalités vibrent, bien entendu, avec les interlocuteurs ou les interlocutrices, c'est-à-dire aussi avec les destinataires d'entretiens qui furent publiés en France, mais parfois aussi dans plusieurs pays européens et aux États-Unis : autre *diversité, celle des autres.*

Pour des raisons qui tiennent aussi à un certain enchaînement *logique* des contenus, notamment pour ce qui les rapporte à la séquence ainsi ponctuée d'autres publications de Jacques Derrida, l'ordre de la *chronologie* devait commander, presque toujours, la présentation de ces entretiens. Pour les titres, il a paru parfois opportun d'en changer, surtout quand ils étaient choisis par la rédaction d'un journal et non par les interlocuteurs eux-mêmes. Dans chacun de ces cas, le titre original en a été rappelé. J'ai aussi jugé utile d'ajouter ici ou là quelques précisions — dans des notes entre crochets.

Comme les partenaires des entretiens, les directeurs des journaux ou revues ont bien voulu donner leur accord pour la présente publication. Qu'ils soient ici remerciés.

1. On trouvera **une large sélection bibliographique de tous les entretiens** publiés en fin de volume, p. **411.**

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Il faut maintenant laisser la parole.

Aux paroles elles-mêmes, bien sûr, au *cours* des paroles échangées (paroles « vives » « écrites », « données », disions-nous), aux improvisations préméditées, aux silences qui les ponctuent comme à cette cursivité qui les tient en haleine, c'est-à-dire en suspens. Le titre pourrait citer Valéry Larbaud : « Points de suspension ; du blanc ; et un nouveau chapitre commence, en belle page. »

Entre crochets *

I

Votre travail, Jacques Derrida, depuis quelque temps (disons : depuis la publication de Glas), *semble s'organiser dans une division inédite. Vous publiez, dans le même temps, des textes théoriques ou critiques de forme relativement classique* (Le facteur de la vérité, *sur Lacan, in* Poétique, [1]) *; des interventions sur certaines questions politiques ou institutionnelles (vos articles sur l'enseignement de la philosophie et la réforme Haby [2]) ; et des textes plus larges, inclassables si l'on s'en tient aux normes en usage :* Glas *(sur Hegel et Genet), + R* (par-dessus le

* [Entretien avec D. Kambouchner, J. Ristat et D. Sallenave, paru dans *Digraphe,* 8, 1976, Paris. La notice de présentation précisait : « L'entretien que nous publions ici a eu lieu début septembre 1975. Une autre séance a eu lieu fin octobre, dont nous publierons la transcription dans le prochain numéro de *Digraphe.*

Les questions prévues ont été précisées, en cours d'entretien, par de brèves interventions. (NDLR). »]

1. [Repris dans *La Carte postale.']*

2. [Cf. les différents textes repris dans *Du droit à la philosophie,* Paris, Galilée, 1990, p. ex. p. 29.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

marché) *(sur Adami et Benjamin)* [1] *- dans lesquels* ***vous vous impliquez,*** *avec votre « corps », votre « désir », vos « phantasmes », comme jamais peut-être un philosophe ne l'avait fait jusqu'ici.*

À quoi correspond, pour vous, cette diversification ou ce déploiement pluriel de votre activité ? Dans la mesure où cette pluralité était déjà lisible, et dans votre mode d'écriture et dans les thèses que vous avanciez, qu'est-ce qui a déterminé son extension « ici » et « maintenant » ? Comment concevez-vous les différentes formes de votre activité dans leurs rapports et leur nécessité ?

Vous me cramponnez à l'idiome.

Le cramponnement, quel mot, vous ne trouvez pas ? Soyez prévenu, je ne pense qu'à ça, aujourd'hui : au crampon, au cramponnement, à ce que Imre Hermann appelle l'« instinct de cramponnement ». Au « mot » non moins qu'à la « chose », bien sûr.

Un peu parce que je l'ai, d'une certaine façon, manqué, le cramponnement, dans *Glas,* tout en en marquant la place, la nécessité, le contour et alors que tout l'appelait : tout ce qui s'y écrit, à longueur de page, de la toison [par exemple à partir des pages 80, par là], de *l'erion,* de l'érianthe, du « texte toisonnant » ou trichant, de la théorie du crochet agrippant, de l'agrippement en général et, partout, du retour ou de la perte du poil, pubien ou capital.

Vous savez qu'Hermann propose une puissante déduction, « archi-psychanalytique » explique Nicolas Abraham, une déduction articulée, différentielle, concrète, de tous les concepts psychanalytiques (du même coup réélaborés) à partir d'une théorie du cramponnement, de l'instinct de cramponnement et d'un archi-événement traumatique de dé-cramponnement qui construit la topique humaine, une topique qui ne connaît initialement aucune « triangulation ». Ça se joue d'abord, avant le décramponnement traumatique, entre les quatre « mains » du singeon et les poils de la guenon. Mais il vaut mieux que je lâche ça. Lisez la suite de l'histoire et de cette fantastique théorie/fiction dans *L'Instinct filial* [2] qui se trouve précédée d'une admirable *Introduction à Hermann,* par Nicolas Abraham.

1. [Première version publiée en mai 1975 dans la série *Derrière le miroir* (éd. Maeght), 214 ; repris dans *La Vérité en peinture,* Paris, Flammarion, 1978.]

2. [Cf. Imre Hermann, *L'Instinct filial,* Paris, Denoël, 1972.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Le mot *crampon* ne me lâche plus parce qu'il aurait été d'une nécessité absolue dans *Glas*. J'aurais envie de vous montrer plutôt les lieux où travaille une sorte d'absence active du mot *crampon,* un des lieux, du moins, par exemple, et il vaut peut-être mieux — ça m'intéresse davantage en tout cas — que nous parlions de ce qu'il n'y a pas ou de ce qui aurait dû se trouver dans ce que j'ai écrit. Tout cela en supposant pour la facilité de l'entretien que ce qui y est y soit et que ce qui n'y est pas n'y soit pas. Où ça se trouve, je vais chercher.

Voici, c'est un passage où il y va de la thèse, comme dans votre question. Je ne serai pas trop à côté du sujet, j'y tiens.

Il s'agit à la fois de la « grappe de raisin » épinglée à l'intérieur du pantalon de Stilitano, et de l'entrée en scène de Bataille, lecteur démonté de Genet. Je lis à la suite le texte en gros caractères puis le « judas » dans son flanc droit :

« Le texte est grappu.

D'où la nervosité perméable et séduite, agenouillée, de qui voudrait le prendre, le comprendre, se l'approprier.

Il y est traité de *Versatz,* en langue étrangère de ce qu'on pose et rajoute à la place.

La thèse (la position, la proposition, *Satz)* protège ce qu'elle remplace, cependant.

Or voici qu'un contemporain (le fait importe beaucoup) que tout, sinon son propre glas [allusion au poème *Le glas* de Bataille], aurait dû préparer à lire la scène, se démonte, ne veut plus voir, dit le contraire de ce qu'il veut dire, part en guerre, monte sur ses grands chevaux.

L'*ersatz,* dit-il, ce n'est pas bien [1]. »

Et voici le judas. Tout, dans le livre, y reconduirait, s'il y avait ici du tout. Tout aurait dû motiver, donc, la mise en scène de *« crampon ».* Je lis : « tout revient à vivre au crochet d'un manchot ; la grappe, le grappin sont une sorte de matrice crochue. " Grappe, E. Picard et champ, *crape* ; provenç. *grapa,* crochet ; espagn. *grapo,* crochet ; ital. *grappo,* crochet, bas-lat. *grapa, grappa,* dans les *addenda* de Quicherat ; de l'ancien haut-allem. *chrapfo,* crochet, allem, mod.

1. *[Glas,* Paris, Galilée, 1974 (cité par la suite par « G »), p. 242 ; Paris, Denoël, 1981 (cité par la suite par « D »), p. 302-303.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Krappen ; comp. le kymry *crap.* La *grappe* a été ainsi dite parce qu'elle a quelque chose de crochu, d'accroché (Littré) " [1] ».

Le crampon aurait dû s'imposer quant au rapport (unité duelle cramponnée/décramponnée-originairement inhibée) entre les deux colonnes ou colosses ; et puis chaque fois qu'il est fait appel au « rythme » des « *petites secousses,* agrippement et succions, placage - en tous les sens - et pénétration glissante. Dans l'embouchure ou le long de la colonne [2]... » ; ou encore à la « ventouse générale » (« La ventouse c'est l'adoration. L'adoration est toujours de la Sainte Vierge, de la mère galiléenne dans laquelle on se conçoit sans père [3]... »), ou au concept *(Begriff)* comme stricture d'agrippement ou de grippe, ou à tout le corps pileux, toisons d'or ou toisons pubiennes, « figure glabre » du « Pépé » efféminé, etc. Et surtout dans le passage du *gl* au *gr,* et au *cr* qui agit toutes les dernières pages et les scènes finales, etc.

Je lis aujourd'hui dans l'Introduction de Nicolas Abraham, peu après qu'il a expliqué que « Oui sans " les-yeux-luisants-qui-ont-décramponné-l'enfant-de-la-mère-trop-tôt " nous en serions encore à la poétique simienne du sécurisant pelage maternel », ceci : «… de mère pelue point besoin n'avons, quelle qu'eût été l'ardeur de nos vœux pour son pelage-, d'ailleurs inexistant... Mère glabre de soi-même, voilà ce que c'est qu'être un humain. Et c'est combien triste, triste à en mourir... de rire.

« L'analyste, qui sait, ne rit pas. Pas plus, d'ailleurs, qu'il ne meurt de sa science [4]. »

Vous me cramponnez à l'idiome.

Mais s'il n'y avait pas d'idiome ? si ça avait la structure du poil, l'idiome, si c'était aussi labile que lui, il faudrait lâcher prise aussitôt. Ici maintenant. Vous me demandez ce qui se passe ici maintenant. Je vous cite : « qu'est-ce qui a déterminé son extension " ici " et " maintenant " » ? Je devrais vous faire une réponse idiomatique, concernant très précisément ceci et non cela, ici-maintenant, et faire

1. *[Ibid.]*
2. *[Glas,* G, p. 161 ; D, p. 199.]
3. [G, p. 180-181 ; D, p. 223-224.]
4. [Nicolas Abraham, « Introduction à Hermann », dans I. Hermann, *L'Instinct filial, op. cit.,* p. 14.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

même de ma réponse un événement idiomatique. Je devrais éviter de recourir à telle argumentation lisible, plus élaborée, plus retorse, donc plus protégée, dans les textes que vous venez de rappeler. Je devrais vous dire ici maintenant, avec le retard, les pertes, la dégradation (avec aussi les bénéfices, pour l'autre, d'une simplification didactique taillant la part la plus belle au symptôme), avec tous les risques de l'exhibition et sous les contraintes d'une scène à magnétophone, je devrais vous dire ce que je pense, en quelques phrases, de cette « extension, ici, maintenant ». La question de cet « ici-maintenant » que vous posez

entre guillemets...

oui, justement, entre guillemets. Que se passe-t-il quand on met « ici-maintenant » entre guillemets ? ou entre parenthèses ? ou entre crochets ?

Ça décramponne. Comme des crampons qui décramponnent. Comme des pinces ou des grues (j'ai comparé quelque part, je crois, les guillemets à des grues) qui saisissent pour dessaisir. Mais comment faire pour effacer ou lever les crochets dès lors qu'on *écrit* [ici maintenant] quoi que ce soit. L'écriture - dans la langue déjà - opérerait, quant à l'adhérence immédiate, un peu comme le père aux yeux rouges qui fait honte au singeon, comme son « regard qui, tel le feu, décramponne l'enfant de la mère, décramponne la mère de l'enfant, de l'enfant devenu son arbre... ». Je viens de citer encore Nicolas Abraham et ses « parenthèmes [ce qui veut dire : thèmes à " crochets "] » (p. 11 sq.). Mais les crochets d'écriture - les tirets, les « parenthèses » (les guillemets) — cramponnent aussi, du même coup dédoublé, à la mère. C'est la logique retorse de cette « topique » qui travaille dans *Glas,* je crois.

Vous savez quel est le mot allemand avec lequel on traduit le *kapaszkodas* (agrippement) ou *kapaszkodni* (s'agripper) hongrois ? C'est *Anklammerung* ou *sich anklammern. Klammer,* le crampon, la crampe, l'ancre ou le fichoir, c'est aussi le mot pour crochet, parenthèse, accolade. *Klammerband* (est une) contrefiche. Et *klamm* signifie *serré, étroit, strict.* La *stricture,* fausse matrice essentielle de *Glas,* je l'entends aujourd'hui raisonner comme cette *Klammer.*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Que se passe-t-il quand on met « ici-maintenant » entre guillemets ? Et quand on dit qu'on met des guillemets alors que personne ne peut lire, ici maintenant, et qu'un magnétophone enregistre ce que, tel est le contrat implicite de cet entretien, je ne manquerai pas de relire, voire ici ou là, de transformer, peut-être de part en part, avant la publication ?

Ici maintenant a lieu un « entretien », ce qu'on appelle ainsi, qui implique toute sorte de codes, de demandes, de contrats, d'investissements et de plus-values. Qu'attend-on d'un entretien ? Qui en demande à qui ? Qui y gagne quoi ? Qui évite quoi ? Qui évite qui ? Voilà toute sorte de questions et de programmes que nous ne devrions pas fuir, ici maintenant. Questions de « politique » (économique, éditoriale, universitaire, théorique, etc.) qui étaient, me semble-t-il, au programme de *Digraphe (Le moment venu)* [1]. Nous aurions peut-être dû commencer par là. Je me demande s'il ne faudrait pas commencer par ce genre de questions. Ce sont elles qui m'ont toujours le plus intéressé, le plus constamment, au fond, même si je n'en parle pas directement, depuis que je participe tant bien que mal à cette représentation (entre la vente du livre et le tournoi médiéval) où l'on signe des textes, gère des cours et des discours, attaque et pourfend des noms, des propriétés, des clientèles, avec toute sorte d'armes (de tous les siècles), suivant toute sorte de trajectoires et de motivations et d'alliances, terriblement sophistiquées, surdéterminées, mais si simples finalement, et nues, et dérisoires.

Ici par exemple — pour me limiter à ce trait —, qui ne s'attend pas à me voir défendre, justifier, consolider les choses que j'ai faites ces dernières années, sur lesquelles vous m'interrogez, ayant vous-même intérêt (légitimement, pensez-vous, et moi aussi, c'est pourquoi nous faisons ça ensemble) à ce que nous ayons au bout du compte gagné du terrain ? Et même si je désignais, sur le mode autocritique, telle ou telle limite, tel ou tel aspect négatif, telle ou telle faiblesse stratégique, qui serait dupe de la manœuvre de réappropriation ?

Que j'accepte — pour la deuxième fois — de m'exposer aux risques de cette surprise magnétophonique, avec tout le prix à payer (simplification, appauvrissement, distorsion, déplacement de l'argument

1. [Cf. le texte paru dans *Digraphe,* 5, Paris, Galilée, 1975, p. 5 et suiv.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

en symptôme, etc.), voilà déjà une singularité sur laquelle j'aurais envie d'insister, plutôt que sur ce que j'ai écrit et qui se trouve un peu ailleurs, ailleurs pour moi, ailleurs pour les autres. Bon, vous allez croire que je multiplie les protocoles pour fuir une question impossible. Donc fuir, ce ne serait pas bien, pourquoi ? Il faut être noble, hardi ? Et si toutes les questions qu'on me pose sur ce que j'écris revenaient à fuir quelque chose que j'écris ? Bon. Je me soumets, je me rappelle à votre question si différenciée sur la différenciation,

la diversification

oui, la diversification, la « division inédite ». Est-elle si nouvelle ? J'ai l'impression que les mêmes partages, les mêmes croisements (on peut l'entendre aussi au sens génétique) travaillaient les publications antérieures.

Comme vous le remarquez, il s'agit seulement d'une « extension » de cet écart. Tout se passe en effet comme si, dès les prémisses, la possibilité d'une telle extension, avec ce que cela suppose de capitalisation et de risques (toujours limités, bien sûr, nécessairement finis), cette possibilité même avait été mise en place, gagée. D'autre part, plusieurs de ces livres, *Glas* ou *La dissémination* [1] par exemple, s'ouvrent *explicitement* sur la question concrète du *ceci, ici-maintenant.* Tous le font *implicitement.* Ils ne posent pas la question, ils la mettent en scène ou débordent cette scène vers ce qui en elle excède la représentation.

Qu'est-ce que l'écriture décramponne d'un ici-maintenant ?

Et comment un ici-maintenant pourrait-il traverser, indemne, l'écriture ? L'intervention d'une trace écrite (au sens courant) dans le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* sur la certitude sensible, et son ici-maintenant, nous l'interprétons peut-être plus efficacement aujourd'hui, avec ou sans Hegel. En 1967, je crois, nous y avions arrimé tout un séminaire, et la « première » ligne de *Glas* s'y divise ou recoupe aussi.

Je ne veux pas lâcher votre question, mais j'ai du mal à y répondre.

1. [Paris, Seuil 1972.]

Non seulement pour cette raison de principe (le récit, la re-citation qui emporte tout ici-maintenant dans une fable sans contenu), mais aussi parce que le *topos* de la continuité *ou* de la discontinuité d'un trajet d'écriture paraît toujours flottant. Les démonstrations les plus contradictoires à ce sujet sont toujours aussi pertinentes, donc sans pertinence. Une autre logique est sans doute nécessaire pour rendre compte de ce qui a dû en effet se passer d'un texte à l'autre, d'un groupe de textes à l'autre, accroissant au moins régulièrement (cette différence économique est très claire mais elle ne peut être homogène et de degré) l'écart entre les types d'écriture simultanément engagés. Il m'est difficile d'en *parler* d'abord parce que ces textes s'expliquent eux-mêmes, sur un mode qui ne tolère pas le surplomb verbal auquel vous m'invitez ici ; ils s'expliquent eux-mêmes sur la nécessité de cet écart qui les rapporte déjà, chacun d'eux, à eux-mêmes. *Glas* par exemple n'est, aussi, qu'une longue explication sur lui-même comme - comme ce que vous en dites dans votre question et comme ce que votre question dit des « autres » textes (« théoriques ou critiques de forme relativement classique ; ... interventions sur certaines questions politiques et institutionnelles (vos articles sur l'enseignement de la philosophie) ») : toutes les questions et tous les « thèmes » abordés dans *Glas* sont explicitement politiques et l'enseignement de la philosophie y est largement traité (voyez par exemple du côté de l'échange Cousin-Hegel ' et de leur rapport politique à l'institution universitaire ; j'y ai sélectionné les fragments les plus actifs en 1975 [2]). Et puis, autre raison pour laquelle il m'est difficile d'en *parler* en improvisant, ce qui s'est passé dans cet « écart » n'a pu passer seulement par moi. N'a pu dépendre de moi seul. Mais aussi d'une histoire, des lois d'un certain « marché » très difficile à délimiter : relations entre ce que j'ai déjà écrit et ce que j'écris sur une scène en transformation et qui me déborde sans cesse, structure de capitalisation, d'ellipse, de filtrage, relations plus ou moins virtuelles avec ceux qui me lisent ou ne me lisent pas, la perception plus ou moins déformée que j'en ai, le système d'échange avec un champ socio-politique ou idéologique très complexe. Tout cela dépend de

1. [Cf. *Glas*, G, p. 207 et suiv. ; D, p. 257 et suiv.]

2. [Cf. J. Derrida, « L'âge de Hegel », dans *Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 181 et suiv.]

calculs plus ou moins conscients, plus ou moins imaginaires, de mini-radioscopies quotidiennes, de toute une chimie de l'information largement entraînée par des forces pulsionnelles, des affects aussi et des phantasmes qui n'ont pas attendu ces petits calculs pour se mettre en place. En tout cas il est exclu que ma représentation les domine ou qu'elle en éclaire plus qu'on ne fait avec une petite lampe Wonder dans une galerie préhistorique, même si on s'efforce - comme je voudrais le faire - d'y amener à chaque instant la plus grande surface, et de ne pas se leurrer sur les contraintes d'un tel « marché ». Mais s'il est nécessaire de rompre avec l'illusion tenace et politiquement codée d'une « production textuelle », comme on dit, échappant aux lois d'un tel marché, s'il est nécessaire, me semble-t-il, d'exhiber tout ce qu'on peut de ce « marché » *dans* le produit même (et la faute de goût, à cet égard, est aujourd'hui le goût même), s'il est sinistre d'entretenir le sommeil quant au *marketing* subtil et plus ou moins spontané qui ordonne jusqu'aux ruptures les plus fracassantes avec le marché (littéraire ou philosophique, par exemple), il reste que la délimitation de ce que je viens d'appeler, par commodité, *marché,* ne me paraît aujourd'hui dominable par aucun des discours, aucune des méthodes, aucun des programmes scientifiques actuellement reçus. Ce qui ne revient pas à les disqualifier, au contraire ; je crois que nous sommes dans une période de grande effervescence et de grand renouvellement à cet égard. Or justement, et là j'en reviens à votre question sur la « diversification » : pour commencer à analyser le « champ » ou le « marché », à l'analyser pratiquement, à le transformer, donc, effectivement, ne faut-il pas *produire* (vous savez que je me méfie beaucoup de ce mot) des « instruments » capables de se mesurer à tout ce qui, *dans le marché, dans* le champ de production et de reproduction, prétend dominer le champ, sa loi de saturation ou d'insaturabilité ? La concurrence n'est pas entre des forces (discursives ou non discursives) finies mais entre des prétentions hégémoniques ayant chacune un pouvoir réglé de débordement, une visée suprarégionale dont il faut comprendre aussi la logique interne. Si, pour faire seulement plus vite, je n'indique que des noms propres, eh bien, il faut « produire » des « concepts » du champ qui soient capables de se mesurer, du dedans et du dehors, à ces logiques du champ (qui font aussi partie du champ) qu'on réfère à « Marx », à « Nietzsche », à « Freud », à « Heidegger », etc. Non seulement « pro-

duire » ces « concepts » nouveaux mais en transformer le mode de production : écrire autrement (plus de cours ou plus de littérature, par exemple, au moment où on traite ces questions, en tout cas rien qui soit encore normé par ce qu'on soumet à analyse déconstructrice). La parodie est ici la moindre des choses. Et la diversification, chaque fois soustraite à l'autorité d'un programme local, d'une prétention singulière à l'hégémonie, d'abord celle du soi-disant signataire.

Bon, je coupe. Si l'analyse de ce qui a pu se passer « de mon côté » ne peut être dissociée, je ne voudrais pas pour autant l'omettre. Entre ce que j'appelais le « marché » (ne vous hâtez donc pas de fixer son sens, il y va aussi d'un certain « pas » [je note ici entre crochets qu'avec cette incidente en croche-pied, qui figurera entre parenthèses, sans doute, je ne me contente pas de vous inciter à lire un texte qui porte ce titre *(pas)* et paraîtra bientôt [1], j'attire votre attention sur le fait que la structure, la logique, la scène que développe ce texte, dans les pas de Blanchot, ont de quoi, à mes yeux, débouter tous les discours hégémoniques sur le marché]), entre le « marché » et « moi » (un certain montage de forces, de pulsions, d'affects, de phantasmes, de représentations, disons de « cramponnements inhibés » et vous compléterez), il a dû se passer quelque chose, ces dernières années, qui m'a permis et du même coup contraint d'exhiber ce que j'avais eu, probablement, intérêt à laisser enveloppé et qui se protégeait.

Qui se protège encore, sans doute, mais en s'exposant autrement.

Par exemple - il est plus facile d'en parler et c'est d'un intérêt un peu plus général — mon appartenance à l'institution universitaire. Elle n'a jamais été de confort ou d'identification, bien au contraire, et pour des raisons qui doivent aussi tenir à mon histoire « idiosyncrasique ». Mais il est vrai que la critique, disons politique, que je pouvais en faire restait ou bien « privée », empirique, plus ou moins spontanée, liée à des évaluations, allergies, rejets immédiats, ou bien prête à se conformer aux programmes ou aux stéréotypes de la critique de l'appareil scolaire. Dans ce cas, et chaque fois que je perçois ce « ronron », que je commence à m'ennuyer, donc, je pars, je décroche. C'est toujours, mais sans doute pour tout le monde,

1. [« Pas», repris dans *Parages,* Paris, Galilée, 1986, p. 19 et suiv.]

l'ultime motivation. Naturellement, derrière l'ennui, il faut chercher. Mais j'ai beau ruminer *très longtemps* les bonnes raisons de partir, c'est toujours au moment où *ça m'ennuie*, où ce qui m'a retenu ensommeillé, que la décision se prend. En gros, jusqu'à ces dernières années, les seules opérations critiques qui aient été efficaces contre l'appareil scolaire dominant (et elles ont en effet été efficaces, je ne parle pas ici des tics anti-universitaires de toute une tradition de l'avant-gardisme littéraire, complice en cela d'un pouvoir universitaire qu'elle n'a jamais dérangé et dont les mécanismes lui sont restés aussi proches et ressemblants que méconnus, le pouvoir éditorial et ses agents très spécialisés faisant la navette) m'ont paru tributaires de « philosophies » dont je tentais d'autre part une lecture déconstructrice. Cela ne m'empêchait pas de trouver certaines de ces critiques nécessaires et effectives, ni même d'y prendre part dans une certaine mesure. Mais si quelque chose a changé pour moi de ce point de vue, c'est qu'à une certaine étape du trajet, il m'a paru possible d'ajointer certaines prémisses théoriques, disons, que j'avais tenté d'élaborer, avec telle prise de position publique et politique quant à l'enseignement, de le faire surtout dans le travail d'enseignement, car les articles auxquels vous vous référez n'en sont que les points de repère. Tant que cet ajointement ne me paraissait pas possible ou pas assez *cohérent*, il fallait régler ses positions sur des discours qui, par rapport, mettons, à telle avancée déconstructive, restaient retardataires ou régressifs (j'ôte de tous ces mots leur connotation « progressiste », mais vous voyez ce que je veux dire). Il ne s'agit pas là de « retards » ou d'inégalité de développement. L'hétérogénéité du champ de luttes requiert qu'on s'allie, dans une situation donnée, à des forces qu'on combat ou combattra en un autre lieu, à un autre moment. Je n'ai tenté de dire ou de faire quelque chose de spécifique - et non plus seulement d'aligner ma critique - qu'au moment où j'ai cru pouvoir articuler ensemble, de façon à peu près cohérente, une certaine déconstruction, parvenue à un certain état, une certaine critique et le projet d'une transformation politique de l'appareil scolaire et universitaire. Celle-ci ne m'a paru possible et efficiente qu'à la condition de cette cohérence, efficiente c'est-à-dire commençant à transformer la scène, le cadre, et les rapports de forces ; enfin, à ne plus, si possible, couler des discours relevant du code ou du stéréotype révolutionnaire dans les formes intactes de l'enseignement,

de sa rhétorique ou de ses programmes. Ces formes contraignent souvent, dans l'école et hors d'elle (par exemple dans les organisations corporatives, les syndicats et les partis), la mise en cause de la reproduction scolaire. La difficulté - sans cesse à réévaluer -, c'est de marquer l'écart par rapport à ces formes de programme (celles des syndicats et des partis de gauche par exemple) sans renforcer l'adversaire commun. Schéma bien connu mais plus implacable que jamais.

Le « déploiement pluriel », je reprends votre mot, est une nécessité stratégique. Cela ne désigne aucune représentation volontaire, aucune ruse de guerre, plutôt un calcul qui se fait, et non seulement à travers un tel ou un tel, pour faire apparaître (non, pas pour faire apparaître mais parce que peuvent alors apparaître, à une phase déterminée d'un processus), déplacées, greffées, parodiées, démultipliées, des unités de code, des conventions inaperçues, des lois de propriété, etc., réglant les marchés et les institutions, rassurant les agents producteurs ou consommateurs (les mêmes souvent). Par exemple, soit un texte reçu comme philosophique, en donnant certaines apparences, signé par quelqu'un qu'on situe à telle place du commerce philosophique, par tel agent philosophique respectant les exigences normées par les lois de l'échange dans l'université philosophique. On lit. Supposez que s'introduisent alors dans le texte (une fois que le temps de la pertinence, de la confiance et de la crédibilité a opéré, il faut ce temps et voilà pourquoi ça ne se fait pas dans un *hic et nunc* abstrait), avec une violence plus ou moins subreptice (ce plus ou moins fait toute la difficulté du calcul économique), des forces hétérogènes (presque irrecevables), auxquelles on ne peut pas résister, auxquelles on résiste mais de telle sorte que la résistance fasse symptôme et travaille au corps, transforme, déforme le corps et le corpus, de pied en cap, et en nom, le forçage aura peut-être eu lieu. Ce n'est jamais sûr, ni acquis, ni joué, et ça peut toujours se laisser réapproprier. Ce que je viens de nommer forçage désigne, au-delà des effets de scènes, l'effraction et une opération de force, de différence de force. Bien sûr, cela suppose un « maximum » de risques (limité, donc, comme maximum possible) pour qui engage ses forces. Mais l'incalculable doit être de la partie. L'irrecevable - ce qui prend à un moment déterminé la forme informe de l'irrecevable — peut, devrait même, à un moment déterminé, ne pas être

reçu du tout, échapper aux critères de recevabilité, être totalement exclu, ce qui peut avoir lieu au grand jour, alors que le produit irrecevable circule de main en main, comme, dans *Glas,* la cravate de Notre-Dame-des-Fleurs. Et ça peut même n'être jamais reçu. Il faut ce risque pour qu'apparaisse une chance de toucher ou d'altérer quoi que ce soit. L'irrecevable (l'imprenable aussi bien), c'est aussi ce qui peut toujours ne pas être pris, qu'on peut laisser tomber, qu'on ne peut, même, que laisser tomber. Comme le reste.

Ce reste incalculable serait le « sujet » de *Glas* s'il en avait un («(Ah!) tu es imprenable (eh bien) reste. »', etc.) et quand il s'explique dans son économie indécidable. La syntaxe du mot « reste » aussi. L'imprenable - reste (le « dérapé » qui « contraint à quelque dessaisie » *(La dissémination),* à quelque décramponnement de l'unité duelle ou dialectique), voilà le rapport sans rapport des deux colonnes ou colosses ou bandes, voilà qui met en mouvement l'écart auquel vous faisiez allusion.

On pourrait remarquer — mais inutile d'insister, ce n'est pas l'objet de notre discussion - que dans ce que vous classez parmi les textes « théoriques » (par exemple *Le facteur de la vérité)* la démonstration, dans ce qu'elle peut avoir d'efficace en termes classiques, est sans cesse débordée, entraînée, par une scène de langue, de contresignature en dérive, de fiction contrebandée (en général illisible ou ignorée) qui l'apparente aux textes que vous classez autrement, à *Glas* par exemple. La « division » dont vous parlez passe à l'intérieur de chaque texte, mais toujours selon un trajet ou un lieu d'insistance *autres.* Dans *Glas* les morceaux [vous savez que c'est une partition d'orgue en morceaux (mors détachés - avec les dents, enduits de salive, entr'avalés et entrerejetés — avec les ongles, en lambeaux velus)], « théoriques », les « thèses », les « dissertations » (sur la dialectique et la galactique, sur le savoir absolu, le *Sa* et l'Immaculée Conception, l'*IC,* sur la stricture de l'économie générale, sur l'appel du nom propre ou la nomenclature dans la lutte des classes, sur les limites de la théorie freudienne ou marxiste du fétichisme, du phallogocentrisme ou de la logique du signifiant, sur la logique de l'anthérection ou de l'obséquence, sur l'anthœdipe et la castration, sur l'arbitraire

1. *[Glas,* G, p. 77; D, p. 92.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

du signe et le nom dit propre, sur la mimesis et lesdites « bases pulsionnelles de la phonation », sur la figure sans figure de la mère, sur la langue, la sublimation, la famille, l'État, la religion, le travail du deuil, la sexualité féminine, le colossos, le *double bind* — la double bande — et la schizophrénie, etc.), tous ces morceaux « théoriques » sont des processions tatouées, incisées, incrustées dans le corps des deux colosses ou des deux bandes l'une à l'autre agglutinées, tressées, à la fois agrippées et glissant l'une sur l'autre, dans une unité duelle et sans rapport à soi. De même, dans *+ R (par-dessus le marché),* la lecture jouée des dessins que j'ai baptisés *Chimère (Ich* et *Chi)* ou du *Ritratto di Walter Benjamin,* une argumentation « théorique » **sur** la plus-value dans le marché de la signature, sur la « puissante galerie » (Maeght, *mighty)* et sur l'opération à laquelle je participais (« que se passe-t-il quand une plus-value se met en abyme [1] ? ») fait événement dans le parcours unique d'une surfiction intolérante au métalangage, à partir d'elle ou sur elle, et qui démonte aussi, vous vous en souvenez peut-être, des « ongles » (comme ceux de Stilitano dans *Glas)* et des « crochets », les détache, tels des crampons, en représentation (« souple flexion d'un phallus érigé ou du poisson entre vie et mort, encore pendu au crochet (une sorte de mors aussi) »... « signature crochue »... « harponne, arraisonne »... « et puisqu'il y a l'angle et l'onde, l'insistance infatigable et préoccupante des ongles dans tous les dessins d'Adami (sauf, tiens, dans les trois dessins congénères de *Glas* ; ce sont pour une fois des dispositifs sans mains [2] », décramponnés, etc.).

Les énoncés discursifs sur la clôture sont nécessaires : mais insuffisants si l'on veut déformer la clôture, la déplacer aussi. Non seulement telle ou telle clôture mais la forme « clôture », la structure clôturante. En ce sens, il n'y a pas de clôture d'un ensemble (par exemple *la* métaphysique) qu'on puisse rapporter à son autre ou à son opposé. Le schème de cette clôture oppositionnelle est justement ce par quoi la métaphysique ou le phallogocentrisme tentent en vain de se recentrer, c'est leur logique, leur rapport à l'autre ne peut donc y obéir, il doit avoir une autre structure.

C'est cette forme *clôture* qu'à travers chaque clôture il s'agit peut-

1. *[La Vérité en peinture, op. cit.,* p. 175.]
2. *[Ibid.,* p. 181-185.]

être de piéger. Il s'agit, s'agit : j'ai souvent privilégié à dessein cette locution, elle évite la prescription éthico-pédagogico-professorale du *il faut* et reconduit l'effet de loi à une instance qu'un sujet ne saurait maîtriser. S'agit toujours d'un piège, donc : piéger la clôture au point qu'on n'arrive plus à se rassurer dans la circonprescription d'un code, et que croyant lire une « thèse » on se fasse refiler une prothèse qui oblige à transformer le code, à détraquer la traduction pour y débusquer les intérêts sommeillants. Croyant lire de la littérature (éventuellement d'avant-garde), on avale une démonstration sur le rassis de l'avant-garde. Et réciproquement : croyant pouvoir s'agripper à une conclusion manipulable, on se voit (ou on ne se voit pas) dessaisi par la force intraitable d'un simulacre. Cette pratique de la contrebande, que j'essaie de théoriser et d'accélérer dans *Glas,* ne se signe pas, ni dans son initiative ni dans sa fin. Elle s'agit : cette impossibilité de signer ou de se réapproprier un bénéfice de contrebande, notre petit épisode historique a peut-être pour spécificité de pouvoir l'exhiber un peu mieux, un peu plus vite (petit progrès dans la machine). Ce que je « signe » s'entretient finalement de cette petite accélération, je ne le dis pas pour minimiser selon la décence car je crois aussi que la petite accélération peut donner lieu à tous les écarts, à des dérapages dont on ne revient plus...

C'est-à-dire qu'auparavant vous avez utilisé un type de discours de forme assez classique, ou ce qu'on appelle ainsi, c'est-à-dire un discours thétique ou démonstratif, en donnant à lire avec la thèse quelque chose de tout autre. Dans La voix et le phénomène, *le «je suis » comme « je suis mort » surgit avec sa dimension phantasmatique, et c'est cette dimension qui se trouve exposée comme telle dans vos écrits postérieurs.*

La thèse est une position avancée à laquelle se tient l'autre. On tient à l'autre. Et puis ça se met en mouvement. Comme dans l'archi-forêt d'Hermann. Mais cette fois il a fallu une prothèse pour suppléer au décramponnement par lequel tout a commencé. Enfin. Dans *La voix et le phénomène* la sollicitation philosophique de la phénoménologie remue à l'intérieur des *Histoires extraordinaires,* comme une oscillation parcellaire à l'intérieur du hors-d'œuvre, de

l'exergue. Je cite de mémoire : « M. Valdemar parlait : oui, non, j'ai dormi et maintenant je suis déjà mort [1]. » Je ne me rappelle plus s'il dit *déjà*, en tout cas j'entends toujours déjà. Husserl à l'intérieur de l'exergue. Mais « à l'intérieur » ne signifie pas qu'un récit dit fantastique borde ou déborde, encadre une critique philosophique (car ce n'était déjà plus un commentaire de Husserl, comme l'était plutôt, dans sa plus grande insistance, l'*Introduction à l'Origine de la géométrie* [2]). L'exergue fantastique fait angle du bord vers le dedans, « analyse » aussi, en son régime domestique, le pouvoir philosophique, le pénètre d'abord par effraction puis le triture jusqu'au point où seul il peut rendre compte, philosophiquement, quasi philosophiquement, à la fois avec et sans la philosophie, de certains énoncés qui règlent tout : par exemple le « je suis mort » impliqué par le cogito husserlien ou cartésien, au dernier chapitre sur *Le supplément d'origine.* L'exergue y est repris, cette fois dans et contre l'argumentation philosophique [3].

Cela ne se clôt pas sur un livre. Pour ne suivre que ce fil, on pourrait dire que l'explication *avec* la fantastique de Poe se poursuit longtemps. *Avec :* ce n'est pas une lecture *de Poe,* mais d'autres textes à l'aide de Poe, depuis cet opérateur de lecture, cette tête lectrice qu'est à son tour la lecture *de Poe,* de Poe lisant Husserl ou Lacan. Il y a eu la phase des *Recherches logiques,* l'épisode du *Séminaire sur la Lettre volée* et puis *Glas.* Il est indispensable, bien entendu, de lire Poe pour cela, de le lire selon un régime déterminé. Dans *Glas,* comme vous savez, la traduction de *The bells* par Mallarmé *(Les cloches)* trouve ce que j'y appelle un *emploi* indispensable dans l'économie d'un « judas » sur la *mimesis,* sur les prétendues « bases pulsionnelles de la phonation » et l'effet + *l* [4]. Quant au *déjà* du « je suis déjà mort », qui forme comme le sigle général du livre, il est relancé, réinterprété (avec référence à *La voix et le phénomène,* et à Hegel et à Genet), en particulier, au moins, dans les pages 90-100. (« Comment déchiffrer cette étrange antériorité d'un *déjà* qui

1. [Cf. *La Voix et le phénomène,* Paris, PUF, 1967, exergue (sans pagination).]
2. [Dans : E. Husserl, *L'origine de la géométrie,* trad, et introduit par J.D., Paris, PUF, 1962.]
3. [Cf. *ibid.,* p. 107-108.]
4. [Cf. *Glas,* G, p. 169 et suiv. ; D, p. 209 et suiv.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

vous met toujours un cadavre sur les bras [1] ? » Plus tôt, page 26 : « lire le *déjà* comme sigle. Quand je signe, je suis déjà mort [...] d'où le sigle... ») Naturellement le sigle enfonce l'hypothèse du *gl* autant qu'il signifie mes initiales en marge, etc.

La scène du « je suis mort » - avec tous ses intérêts - garde longtemps une valeur de grande généralité. Des structures universelles y sont interprétées. Mais quelque part — d'où l'effet de signature — elles « embrayent » non seulement sur mon nom propre lisible (facile à déchiffrer) mais sur une organisation phantasmatique particulière, sinon absolument singulière. Même si j'avais beaucoup à dire sur le mode idiomatique du « je suis mort » qui me manœuvre, ou avec lequel je ruse, quelque chose m'en reste absolument dérobé, illisible, du côté de ce que j'appelle le timbre ou le style dans *Quai Quelle* [2] *:* accessible seulement depuis la place de l'autre. Je le suggère dans *Glas :* ce *texte* ne peut *intéresser* que si, au-delà de toutes les ruses, de tous les calculs imprenables, on est assuré qu'à un certain point je ne sais pas ce que je fais, je ne vois plus ce qui me regarde. Je recherche la page sur « le titre de DOUBLE BANDE » et le « tu es imprenable (eh bien) reste », voici : « Il ne suffit pas d'être rusé, il faut disposer d'une théorie générale de la ruse *qui en fasse partie.* Ce qui revient à passer aux aveux, inconscients bien sûr. L'inconscient est quelque chose de très théorique. Si j'écris deux textes à la fois [3]... » (p. 77).

D'autre part (exemple d'argument que l'on pourrait multiplier), si la valeur de « thèse » qualifiait un discours instituteur (philosophique ou politique : la thèse proprement dite n'apparaît ni dans la science ni dans la littérature), *Glas* opère sur *thèses,* sur *positions,* mot que le livre ainsi intitulé finissait par exhiber ou par détourner (d'abord *en vue* de mes interlocuteurs d'alors) dans ses modes, disons hegeliano-sexuels : *Setzung* + « scènes, actes, figures de la dissémination [4] ». Cette scène hégéliano-sexuelle se trouve donc déployée, déportée, amplifiée (avec une foule de partenaires : Hegel, Genet, mais aussi Bataille, Freud, Marx, Poe, Mallarmé, Nietzsche et quelques

1. [G., p. 92; D., p. 110.]
2. [Dans *Marges — de la philosophie,* Paris, Minuit, 1971, p. 351 et suiv.]
3. [D, p. 91.]
4. *[Positions,* Paris, Minuit, 1972, p. 133.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

autres) dans *Glas* qui retourne la question « qu'est-ce qu'une thèse ? ». À sa manière.

Mais je n'ai toujours pas répondu à votre question. Je ne peux pas, pour des raisons principielles, avoir répondu à vos questions. À cause de l'idiome impossible ou inaccessible (ce que l'autre peut atteindre de ce qui m'est dérobé n'est pas encore purement idiomatique), à cause aussi de la difficulté qu'il y a à parler de textes qui sont *faits* en vue d'une telle difficulté.

Le corps de la question portait précisément sur le rapport entre les différents types de discours qu'on peut, au moins schématiquement, distinguer : l'un travaillant sur des thèses, l'autre sur des phantasmes (et encore, ni la thèse, ni le phantasme ne constituent des unités rigoureusement isolables du texte où ils sont pris).

Or un discours dit philosophique reprend toujours quelque chose du phantasme, de l'espace phantasmatique, et inversement. Comment apprécier ce rapport, et qu'en faire ?

Je me demande si on peut encore se contenter ici des définitions courantes du phantasme, dans l'usage de plus en plus courant et confus qu'on en fait, ou même des définitions psychanalytiques, qui sont loin d'être claires ou univoques.

Une des prises sur cette question : justement ce lieu où le discours philosophique n'est pas seulement gouverné par une phantasmatique (originaire ou dérivée) mais, plus gravement, ne peut plus s'assurer d'un concept philosophique du phantasme, d'un savoir maîtrisant quant à ce dont il s'agit sous ce mot. *Glas* tente cette analyse pratique du phantasme au point où il échappe à la prise philosophique, n'est plus un terme dans une opposition conceptuelle relevant de la philosophie (originaire/dérivé, réel/imaginaire, réalité matérielle/ réalité psychique, etc.) Que se passe-t-il si le phantasme absolu est coextensif au savoir absolu ? On doit pouvoir démontrer, avec une technique normée par la philosophie, philosophiquement irréfutable sur l'une de ses surfaces, que le philosophique est le phantasmatique. S'ensuivent des deux côtés un certain nombre de conséquences, que j'essaie de tirer, au titre de l'« énanthiose homosexuelle », en parti-

culier dans ces pages de *Glas* (250 et suiv.) [1] où l'autre scène du *Sa* est radiographiée, et lue à la radio comme dirait Ponge du Soleil placé en abîme, au point où l'*IC* disqualifie la logique du « ne-que ». De l'autre côté, sur l'autre colonne, c'est l'organographie, la description systématique (nomenclature et histoire) de l'orgue qui « serait comme le savoir absolu de glas » si le savoir absolu n'était, telle la « jalousie », qu'une « pièce de la machinerie, un effet de marche » ; c'est aussi l'argument de la gaine, le report de la théorie freudienne du fétichisme sur la logique de « double bande », le sanglant de gaine de *Pour un funambule,* etc. Ce rappel elliptique pour marquer que la démonstration philosophique est nécessaire mais insuffisante. Elle doit être elle-même entraînée dans une scène, dans un jeu de forces où la décision ne lui appartient pas, *n'appartient jamais,* où l'indécidable fait lâcher prise sans même qu'on puisse s'y tenir, à lui, l'indécidable. Faire, comme certains pourraient en être tentés maintenant, de l'indécidable une valeur assurée, un instrument valant plus que telle situation où il est nécessaire (par exemple contre la logique binaire, la dialectique ou la philosophie), c'est se double-bander jusqu'à la paralysie ou au tétanos : je dirais plutôt à la crampe.

La double bande : quand elle est tendue à l'extrême, ce qui menace, c'est bien la crampe ; elle cadavérise à vide entre les deux désirs incompatibles, condition de possibilité [et] d'impossibilité de l'érection. Le jeu est alors paralysé par l'indécidable même qui pourtant lui ouvre aussi l'espace. Il y a aussi chez Hermann une théorie du « mouvement à double repérage » (N. Abraham) de l'angoisse [voyez ce que dit Abraham de l'angoisse et, en note à la même page, du deuil quant à la perte du cramponnement (« la mère perdue pleure, avec son enfant endeuillé, sa propre perte [2] », etc.)] ; et tout ce qu'il dit de l'« unité duelle » aboutit aussi à une logique topique du « tourbillon » provoqué par un système de *« double induction »* qui à la fois construit et menace la topique au bord du « gouffre », de l'« abîme », du « maelström », du « tourbillon ». La double induction rend compte des effets d'abîme, de l'aspiration et de la défense, du rapport entre l'abîme et le désir. Nicolas Abraham

1. [Cf. *Glas,* D, p. 313 et suiv.]
2. *[Op. cit.,* p. 30 et suiv.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

parle d'un « caractère tourbillonnaire » propre à « tous les instincts » et d'un « couple de forces toujours prêt à amorcer la décharge tourbillonnaire ». Mais encore une fois, lisez le « glossaire » de Nicolas Abraham ; ça se termine ainsi : « " Ah ! mais je l'ai toujours su... comment ai-je pu l'oublier ? ", c'est ce que - selon notre vœu - le lecteur appellera désormais d'un seul mot : *hermanniser* [1]. »

Où en étions-nous ? oui, la crampe. L'article du Von Wartburg est très beau : « *Crampe,* XI[e], en outre, adj. XIII[e], notamment dans la locution *goutte crampe,* encore dans les dictionnaires ; *crampon,* XIII[e]. Francique * *kramp* " courbé " (cf. haut allem. *kramph,* id.). Les deux substantifs, qui se rattachent certainement à un même radical, ont très probablement déjà existé en francique. Le moyen néerl. *cramp "* crampe ", all. *krampf,* angl. *cramp* permettent de restituer un francique **krampa,* id. et de même l'angl. saxon *krampo "* crochet " et l'angl. *cramp* rendent probable l'existence d'un francique **krampo,* masc. Der. : cramponner, XV[e]. »

Quelle importance stratégique et critique attribuez-vous à la question, capitale dans vos écrits les plus récents, du nom propre et de la signature ?

Oui, c'est une question qui traverse la plupart des derniers textes ou qui en tout cas se précise depuis *Signature événement contexte,* le dernier essai de *Marges* qui se termine, comme tout l'ouvrage donc, avec *ma* signature manuscrite, reproduite et traduite. C'est un faux, bien sûr, dont la possibilité définit toujours la structure même d'un événement nommé signature, de sa topique (en bordure, ni dans le texte ni hors-texte, les deux à la fois pourtant, défiant ainsi toutes les présomptions sur la limite d'un corpus : ces présomptions construisent aussi bien les « formalismes » que les « biographismes » classiques), de sa topique et de sa logique, qui n'est pas plus du signifié que du signifiant, etc. Je crois que l'élaboration de ces questions peut transformer ou déplacer la problématique de l'« événement », de la place du « sujet », de son inscription dans la langue, de la littérature et du simulacre ; c'est-à-dire beaucoup d'autres choses

1. *[Ibid.,* p. 57-58.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

encore, je ne veux pas m'étendre ici. Deux valeurs « stratégiques », comme vous venez de dire, essentielles, que j'énonce brièvement : 1. Le travail sur le nom propre et sur la signature doit être scientifique (reconnaître ou élaborer des lois, des énoncés à valeur universelle, etc.) mais d'une scientificité qui tienne chaque fois le compte de singularités qui ne sont pas seulement des cas ou des exemples. L'aléa n'y est plus accidentel ou accessoire ; et il intervient dans la loi du corpus. Difficile de préciser ici. Ce que j'en dis est peut-être plus clair dans *Glas* ou dans les textes à paraître sur les signatures de Ponge et de Blanchot '. Il y va d'une autre scientificité. 2. Pour cette raison même, telle « scientificité », si c'en est une, requiert un signataire qui n'est ni un sujet empirique que le corpus scientifique en tant que tel peut laisser tomber, ni le détenteur transcendantal d'un pouvoir métalinguistique. Il doit mettre en jeu, avec son nom dit propre et sa signature, tout ce qui s'y investit et qui fait partie du corpus exposé, selon l'autre logique dont je parlais il y a un instant. Au cours d'une telle opération, le propre peut être traité dans tous ses états. Sa mise en pièces et sa recomposition ne se limitent pas au travail sur le nom entier *dans la langue* (celui de Genet, de Hegel, de Ponge, de Blanchot, mais aussi, je viens de dire pourquoi, et du même coup, le « mien » (au moins selon *« déjà », Ja, Da, débris, derrière, khi, dérision,* etc.)) ; cela ne féconde pas seulement l'aléa (« la glu de l'aléa fait sens [2] ») de toute une nécessité sémantique (le travail du *da* et du *déjà,* par exemple, se passe fort bien, dans sa valeur démonstrative, de l'adhérence fortuite à mon nom) et plus que sémantique (le rapport du déjà à l'aïeul absolu, au passé qui n'a jamais été présent, etc., finit par crever la limite sémantique, toujours construite sur l'affinité du sens et de la présence), cela travaille au corps non linguistique de l'écriture.

Et cela ne passe pas seulement par le spectaculaire du nom propre, de la signature comme engagement du nom propre entier dans la langue. La signature de nom propre peut aussi jouer le rôle du cache (gaine ou toison) pour dissimuler une autre signature, la signature d'un autre ou d'une autre, plus puissante, plus retorse, plus vieille, prête à tous les coups et à tous les noms.

1. [Cf. *Signéponge,* Paris, Seuil, 1988, et « Pas », art. cité.]
2. *[Glas,* G, p. 159 ; D, p. 196.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Cela (appelons cela une *décélération* : qui désacralise à s'en prendre à la tête, ralentit ou bloque l'accélération capitalisante d'une programmatrice ronronnante, pressée de confondre le savoir absolu et l'avant-garde, pour en accumuler toutes les plus-values. La décélébration d'un grand-philosophe, par exemple, doit traiter rigoureusement de ses grands-philosophèmes dans leur agencement interne le plus fort - sans quoi on perd toute prise effective et on annule tous les effets de l'analyse, on laisse le ressort intact, ce qui est sans doute le résultat obscurément cherché - et réinscrire ce ressort interne le plus puissant dans le fonctionnement ou dans l'agonistique générale : par exemple le *Sa* de Hegel et sa philosophie politique, sa philosophie de la religion ou de la famille réinscrits dans la famille de Hegel, l'institution universitaire, le marchandage éditorial, le négoce des décorations, la fascination du pouvoir politique, etc. ; et cela autant que possible dans une parodie qui ne se donne aucune facilité de collage, de juxtaposition empirique, aussi gaiement et aussi scientifiquement que possible, en déterminant le rapport nécessaire entre telle systématique dite « interne » et son dehors, ou plutôt un dehors dont elle échoue à faire *son* dehors. La topique précise de cet *échec* ou de cette désappropriation, voilà ce qui m'intéresse. Non que je trouve ça « intéressant », disons plutôt que ça me regarde et me comprend comme un élément dans lequel je me débats. En ce moment sous la forme précise dont vous évoquiez les indices publiés dans votre question) cela, donc, n'a pu arriver, sous cette forme, qu'à un moment très déterminé de l'histoire de « ma signature », des textes que j'ai publiés, de leur réception ou non-réception, de leur « marché » socio-politique, et de quelques autres portées que je ne voudrais pas laisser dans l'ombre, selon la pudeur, la méconnaissance ou la dénégation qui sont si souvent la règle. Compte tenu, bien sûr, pardonnez-moi d'y renvoyer pour gagner du temps, d'un certain argument-de-la-gaine, l'exhibition analytique et politique de ce « marché » me paraît plus nécessaire que jamais. C'est aussi que, malgré quelques fracassantes infractions très amorties, rentabilisées, réinvesties dans un *marketing* désuet, je la crois encore puissamment interdite (le fracassant, c'est comme ça que ça marche, fait toujours hommage très soumis et très apeuré de sa proclamation au système de l'interdit). De plus en plus, et chaque fois autant qu'il est possible, faire que cette exhibition soit contemporaine et solidaire de ce qui

se produit sur le marché ou comme marché ; et même quand ce qui s'y produit ne laisse pas intacts les concepts de « production » ou de « marché », voilà ce qui m'intéresserait le plus, m'ennuierait le moins aujourd'hui.

D'abord parce que c'est toujours difficile, et que je ne sais pas comment m'y prendre : il n'y a pas de programme déjà construit, il faut établir ou reconnaître le programme à chaque geste, ça peut toujours rater, ça rate même dans une certaine mesure à chaque coup. Par exemple je ne peux plus enseigner sans essayer, au moins, de faire que le contenu et, jusque dans le détail, la procédure de l'enseignement disloque, déplace, analyse l'appareil dans lequel je suis engagé ; et cela non seulement dans l'ordre de ce qu'on reconnaît comme code politique mais en politisant les lieux que le code du politique laisse dans l'ombre, et laisse dans l'ombre pour des raisons, selon des intérêts et des rapports de forces qu'on peut tenter d'analyser. Mais ce qui m'intéresse alors le plus, c'est de tenter de limiter un certain retard : par exemple entre ce travail sur et contre l'institution (appelons ça comme ça pour faire vite) et, d'autre part, ce que je perçois comme le lieu le plus avancé de la (appelons ça comme ça pour faire vite) « déconstruction » de type philosophique ou théorique. Une déconstruction ne peut être « théorique », dès son principe même. Elle ne se limite pas à des concepts, à des contenus de pensée ou à des discours. Cela a été clair dès le départ. Si la déconstruction des structures institutionnelles [par exemple celles qui *contiennent* le discours universitaire, *les* discours universitaires partout où ils norment, où ils règnent - et vous savez que ce n'est pas seulement dans l'université mais le plus souvent hors université, cela va de soi étant donné ce qu'est un appareil scolaire ou universitaire : ils règnent ainsi, de façon parfois toute-puissante, sur ceux qui se donnent à l'occasion cette représentation de l'anti-université ; elle ne les empêche pourtant pas de rêver à la mise en fiches, thèses, archives et autres célébrations académiques des avant-gardes d'hier ou d'avant-hier ; et le rêve devient ici ou là (quoi de plus comique aujourd'hui ?) gestion compulsive, fébrile, affairée], si cette déconstruction politique est indispensable, il faut y tenir compte de certains écarts, et tenter de les réduire même s'il est, pour des raisons essentielles, impossible de les effacer : par exemple entre les discours ou les pratiques de cette déconstruction immédiatement politique et une déconstruction

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

d'allure théorique ou philosophique. Ces écarts sont parfois si grands qu'ils dissimulent les relais ou les rendent pour beaucoup méconnaissables.

Ce qui vaut pour l'appareil scolaire vaut aussi pour l'appareil éditorial. Le lien est ici interne : de système, de marché, etc. Comment accepter aujourd'hui de « publier » en laissant dans l'ombre du hors-texte, ou plutôt du non-publié, tout le fonctionnement complexe de la machine éditoriale, de ses mécanismes de sélection, de contrôle, de sanction, de recrutement, de promotion interne, d'élimination, de censure, etc. ? Comment accepter de « publier » sans remettre en scène « publiée » les forces, les conditions, les agents de la machine éditoriale ? Sans tenter au moins (je ne me dissimule pas les difficultés de l'opération, la complexité retorse de l'obstacle, la ruse des adversaires du dedans et du dehors) de mettre cette machine en scène et, si possible, de la transformer ?

La décélébration, qui s'en prend à la tête, patiemment - je m'arrête, j'entends qu'il faut changer de bande. Il vaudrait mieux, pour les autres questions, changer aussi de rythme.

Ja, ou le faux-bond *

II

Autre question sur Glas. *Les motifs que vous dessinez dans Hegel, dans Genet, entre Hegel et Genet, toute lecture un peu attentive de l'un et de l'autre doit y passer, fût-ce à son insu. Mais ce sont aussi vos propres motifs : votre fantasmatique, votre style, ce qui vous fait écrire et parler.*

Comment concevez-vous cette coïncidence (si c'en est une) ? Qu'est-ce qui se joue, pour vous personnellement, dans une telle activité ? Quel en est le bénéfice ? A quels titres les effets de cette activité concernent-ils le discours philosophique ?

Pourquoi précisément Hegel et Genet ?

Comment analysez-vous les effets de lecture qu'un tel dispositif a d'ores et déjà produits ?

Oui. Bon, mais la bande n'attend pas. La bande du magnétophone s'entend, la deuxième. Ça grésille un peu, on n'a plus le temps de chercher ses mots.

[Paru dans *Digraphe*, 11 (Paris, Flammarion), mars 1977.]

La dernière fois, il y a deux mois, au moment du premier entretien, j'étais en train de lire Hermann, vous vous rappelez. Et la grande histoire du cramponnement, cette sorte de science de l'utopie, nous avait constamment *occupés,* comme un champ d'aimantation, comme le vrai pouvoir magnétique de ce qui nous enregistrait.

En ce moment, je relis les *Voyages de Gulliver.* Autre science de l'utopie. Plus précisément la quatrième partie, le *Voyage chez les Houyhnhnms,* comment vous prononcez ça ? Comme je sens que ça va impressionner, surimpressionner tout ce que j'improviserai, j'ai envie de vous en lire quelques lignes, comme ça, on pourrait les mettre en exergue pour donner le ton, si vous voulez bien, et puis intituler peut-être ce deuxième entretien *Retour des Houyhnhnms.* Je lis dans la traduction mais il vaudrait mieux citer l'anglais : « Je remarquai fort bien que leur langage savait exprimer des sentiments, et qu'on aurait pu sans trop de mal noter les mots en signes alphabétiques, mieux que pour le chinois par exemple. Je saisis au vol, et à plusieurs reprises, le mot *Yahoo* [prononcer en anglais, bien sûr, *Yahou],* que tous les deux répétaient constamment, et bien qu'il me fût impossible d'y attribuer un sens, je profitai de ce colloque où s'absorbaient les deux chevaux, pour m'entraîner, par des jeux de langue, à l'articuler correctement. Quand ils se furent tus, je me lançai, et fis d'une voix forte : *Yahoo,* tout en m'efforçant d'imiter le hennissement du cheval. [...] Alors l'alezan me proposa un autre mot, bien plus difficile à prononcer, et qui, transcrit en orthographe anglaise, pourrait donner quelque chose comme *Houyhnhnm.* [...] J'entendis leur conversation, où revenait continuellement le mot *Yahoo.* C'était bien ce mot dont je ne savais pas encore le sens, bien qu'il eût été le premier que j'eusse appris à dire. [...] Au bout d'une dizaine de semaines, j'étais capable de comprendre la plupart de ses questions ; au bout de trois mois je savais donner quelques réponses intelligibles. [...] Car les *Yahoos* (dont, à défaut du reste, il voyait que j'avais exactement la tête, le visage et les mains), bien que capables apparemment de sournoiserie, et très ingénieux pour faire le mal, s'étaient révélés comme les plus irréductibles des brutes. [...] Ce ne fut pas sans mal et sans beaucoup de mimiques que je pus enfin me faire comprendre de lui. Il répétait que je me trompais sûrement ou que je disais *la-chose-qui-n'est-pas* (car ils n'ont pas de mot dans leur langue

pour désigner le mensonge ou les faussetés). [...] Or si celui qui me parle dit " *la chose-qui-n'est-pas* ", c'est la nature même du langage qu'il trahit. [...] Quand j'eus révélé à mon maître que dans mon pays les Yahoos étaient les seuls êtres qui eussent des responsabilités politiques (ce qu'il m'avoua être incapable de concevoir), il me demanda si nous avions des Houyhnhnms chez nous [...] J'avais parlé de la coutume que nous avions de châtrer les Houyhnhnms quand ils sont jeunes, afin de les rendre plus dociles. [...] Les Houyhnhnms n'ont pas de textes écrits : tout leur savoir repose sur la tradition orale. [...] La langue du pays ne connaît d'ailleurs qu'un terme général qui englobe toutes ces maladies et rappelle le nom de l'animal lui-même. C'est le mot *Hnea Yahoo,* ou le mal des Yahoos, et le traitement prescrit consiste à introduire de force dans la gorge du Yahoo un mélange fait de ses excréments et de son urine. [...] Une autre chose qui l'avait frappé chez les Yahoos était leur étrange goût pour la saleté et l'ordure, alors que tous les autres animaux paraissent éprouver un amour naturel pour la propreté... [il faudrait lire aussi toutes les pages sur le " vomitif " mais ce serait trop long ; encore ceci pour finir :] [...] les Houyhnhnms n'ont pas dans leur langue de mots pour exprimer l'idée de mal, sauf ceux que leur suggèrent les laideurs physiques et morales des Yahoos. Ainsi quand ils veulent parler de la sottise d'un laquais, de l'étourderie d'un enfant, d'une pierre aiguë qui les a blessés au pied, d'une longue période de temps désagréable ou hors de saison, ils disent tous ces mots suivis de l'épithète *yahoo.* Par exemple : *Hhnm yahoo, Whnaholm yahoo, Ynlhmndwihlma yahoo* [...]. Je pourrais m'étendre plus longuement, et avec beaucoup de plaisir, sur les mœurs et les vertus de cet excellent peuple, mais comme j'ai l'intention de publier sous peu un volume consacré exclusivement à ce sujet, j'invite le lecteur à s'y reporter. Je vais maintenant poursuivre ma triste histoire jusqu'à son dénouement catastrophique [1]. »

Oui, mais je disais que la bande n'attend pas et qu'on n'a plus le temps de chercher ses mots.

1. (Jonathan Swift, *Voyages de* ***Gulliver,*** trad. d'E. Pons, Paris, Gallimard 1965, p. 272-273, 275, 283, 289-290, 336, 320-321, 322, 339-340.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Jusqu'à quand a-t-on le droit de chercher un mot ? C'est le titre d'une question sans bord. Et si je dis, si je m'empresse de dire qu'elle est aussi, cette question, politique, si je dis que la politique n'est jamais étrangère à ce qui règle le temps de chercher ses mots, ou les mots des autres, je me serai laissé presser par une urgence déterminée de notre « époque » (déterminée ne veut pas dire injustifiée mais appartenant à un ensemble de déterminations que d'aucuns voudraient avoir le temps d'interroger, d'analyser, de définir, de nommer avant d'y répondre).

L'« époque », c'est peut-être ça, un certain rapport suspensif à la bande : *épochè.*

Est-il toujours néfaste, politiquement, de prendre le temps de chercher ses mots ? De faire attendre la bande ? Qui, elle, tourne toujours, du moins tant qu'on peut se la payer. Ce n'est pas sûr, pas clair. L'analyse politique doit être recommencée, ajustée, affinée dans chaque situation, compte tenu de sa plus grande complexité, des forces ou du courant sur lequel on se branche ou tente de se brancher, immédiatement ou médiatement [autant que possible, ne pas se tromper d'interlocuteurs, croire par exemple qu'on parle aux « masses » - et comme il faut, n'est-ce pas - quand on est emmuré dans un enclos de la surcapitalisation culturelle, ou croire qu'il suffit alors d'accélérer, de populariser ou de simplifier, d'affaiblir, avec ce qu'on imagine être entendu hors de l'enclos, pour se re-brancher immédiatement sur le grand courant, ce qui donne alors les signes comiques de ce qu'on croit être le langage du dehors et confirme spectaculairement l'appartenance déniée], ou inversement.

L'effet de bande, celle du magnétophone s'entend, dans son impatience, c'est sans doute de *presser* : on a peur de la perte - bande vierge, force qui se dépense pour rien, temps improductif.

Mais ça presse, ça interdit de chercher ses mots, jusqu'à un certain point, dès que l'autre est là.

Dès que quelqu'autre est là, il y a bande.

Et il faut apprendre à la faire attendre, et autant que possible, *juste ce qu'il faut.* Et puisque aujourd'hui il faut dire, vous savez bien, la portée, la dimension, l'implication politique-et-sexuelle de tout, et sans tarder, j'y vais, à mon rythme bien sûr, enfin à un rythme de compromis entre l'autre-bande et ce qui m'apparaît comme la mienne, et je m'empresse, mais pas trop, de faire remarquer que

ce « juste ce qu'il faut », est, de part en part, politico-sexuel. Ce qui reste tautologique, comme souvent, si on veut bien se rappeler que le politico-sexuel se définit lui-même par ce rapport à l'autre-bande. Ça pourrait être un des « effets de lecture » de *Glas,* au plus proche de votre question.

La magnétophonique se distingue des autres bandes, et même des autres bandes d'enregistrement en ceci que, appareil différencié ou système interposé entre une émission et une réception, interposition, donc, d'une batterie de relais, de délais, d'investissements à retardement, elle provoque pourtant l'urgence, elle traque l'émetteur pour lui soustraire toute médiation protectrice, pour le contraindre à s'exposer sans défense, à voix nue. Elle a donc un effet double et contradictoire. En ce sens aussi la double-bande est un effet de différance. Vous direz que ceci vaut encore pour la bande cinématographique : c'est aussi un appareil à surprendre, et vous direz qu'on peut inversement, hors de la situation d'« entretien » prétendument improvisé où nous sommes, neutraliser l'urgence et maîtriser la machinerie au profit de... de quoi ? (laissons ce quoi). La différence, peut-être, avec la bande cinématographique, c'est que ce qu'elle enregistre — et qui est toujours aussi un appareil signifiant et donc capable de manœuvrer l'urgence - a moins de pouvoir de retardement, dans sa spécificité rigoureuse (dans son optique), que le discours. Le langage, au sens strict, le discours oral est déjà, en sa *presque* totalité, une machine à desserrer l'urgence, un appareil avec sa bande, travaillant ici contre la bande magnétophonique et cherchant à se l'approprier, à l'exploiter (bande-contre-bande). La voix elle-même joue peut-être cette contrebande dans le corps, et dès le cri : en général on lui attribue, au cri, l'immédiateté inarticulée, on l'oppose au discours comme l'urgence pleine et sans code à un appareil de relais codés. Je me demande si, toujours déjà encodé, le « premier » cri ne vient pas suspendre (en la déplaçant un temps vers le haut et le dedans auto-affectif) une jouissance qu'on veut, pour une raison ou une autre (mais c'est au fond toujours la même), faire attendre. Autant que possible et, si possible, *juste ce qu'il faut.*

Si le cri contrebande, il n'est jamais répondu à aucune réquisition d'urgence sans la volte d'un faux-bond. On répond toujours à contretemps et à côté, en porte à faux, voire plus haut.

Comment faire pour aimer un faux-bond ? Et le mot déjà ? Quel

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

mot! A combien d'orthographes, comptez, sa phonie fait faux-bond ! A combien d'orthodoxies prises au mot il lui faut bien faire défaut, défauts multiples!

Bon, laissons le mot. Mais le faux-bond se trahit lui-même, *il se fait faux-bond,* ce qui revient à dire qu'il manque de vérité, s'écarte de sa vérité alors même que, se trahissant et devenant malgré tout, malgré la conscience ou la représentation de celui qui répond ou de celui qui entend, réponse exacte, ponctuelle, vraie, il est au rendez-vous. Même si je décidais de ne pas répondre à vos questions, pour une raison ou une autre, ou pour tout un faisceau de raisons, même si j'étais sûr que je n'en suis pas capable ou qu'il me faut retarder l'échéance, j'y *aurai* de toute façon répondu.

Autre manière de dire que le cri donne déjà ce qu'il retarde. En retardant, il manœuvre pour garder plus longtemps cela même qu'il retarde, jouissance ou douleur qu'il fait passer l'une dans l'autre par économie du temps.

On ne desserre l'urgence d'une striction qu'en comprimant de l'autre côté. La loi peut paraître un peu simple, mais comme elle règle seulement des effets de sur- et de contre-détermination, elle ne concerne que des différences (de force), des différences économiques, et rien n'y est jamais simple, monotone, ressemblant.

Ça s'amortit toujours : la bande consommée en pure perte, apparemment pour ne rien dire, se réinvestit ailleurs, autrement. Mais le calcul est difficile, et l'arraisonnement du bénéfice. Quand rien ne s'enregistre sur cette bande, ou rien de ce qu'on y attend, demande, exige, ça peut encore s'enregistrer ailleurs, sur une bande invisible et qui n'en rate pas une. Quand on n'arrive pas à écrire sur une machine électrique (je connais quelqu'un qui branche le courant pour en recevoir l'ordre d'écrire : le léger ronflement de la machine lui rappelle, comme un inconscient, qu'il faut en avoir pour son argent), on peut toujours présumer que ça travaille et s'écrit ailleurs. Rien ne se passe pas quand il faut payer l'analyste pour une séance où rien ne fut dit, voire une séance à laquelle le patient a fait faux-bond. Je ne veux pas dire qu'il se passe toujours quelque chose, que ça s'inscrit toujours. Je crois au contraire qu'il y a toujours un lieu ou si vous préférez, un non-lieu où ça ne travaille pas, ne s'inscrit pas, et même quand le texte est surchargé, continûment saturé (plus souvent sans doute dans ce cas). Je veux dire que l'évaluation

économique de ce qui s'inscrit, travaille, s'enregistre, produit des effets d'écriture ou - c'est votre question - de lecture, une telle évaluation est hors de notre portée, au moins sous la forme neutre et objective qu'on peut en attendre. Pour trois types de raisons au moins, qui laissent toujours la respiration d'un éclat de rire devant l'assurance évaluante [même et surtout quand elle fait rage dans des énoncés du type : cette écriture vaut plus, vaut moins, compte, importe plus, ou moins, etc.] : la première raison, c'est la difficulté de connaître et de tenir un compte rigoureux de toutes les « bandes », de leur type, de leur nombre, de leur quantité, de leur durée, de tous les *savoirs* qui peuvent s'y rapporter (technologie, économie politique, sociologie de la bande, etc.) ; la deuxième raison typique, c'est que par rapport à tous ces savoirs, sous leur forme classique (représentation, conscience, objectivité), sous cette forme classique déjà si nécessaire et si difficile, l'inconscient constitue une bande hétérogène qui contraint à refaire tous les calculs, et même le principe des calculs antérieurs. Contrebande pour un éclat de rire qui respire de mieux en mieux, sauf si le savoir de l'inconscient se reforme sur le modèle des vieilles bandes, et relance l'assurance évaluante qui fait rage. Troisièmement, et là, plus de recours pour ces assurances qui s'assurent à une assurance plus puissante qu'elle-même... [ça s'arrête à une firme - *firma*, signature - internationale ayant son siège social dans une grande métropole], il se trouve que l'évaluation s'enregistre aussi et constitue un effet de bande. Elle fait partie. Elle ne peut pas faire face. L'évalué, l'évaluable lui fait toujours faux-bond.

Ici, donc, il faut improviser. Mais je ne peux pas plus improviser que me soustraire à l'improvisation. A cause de tous les appareils dont on vient de parler, la prétendue improvisation est d'avance « élaborée » (voilà un morceau de *Glas* : la striction du mot *élaboré* de tous les côtés), mais ça improvise toujours dans le dos de l'élaboration la plus contrôlée, la plus maîtrisante, ça défait le travail.

Je reste donc en vos questions plutôt que je n'y fais face. J'y traîne un peu, le temps d'une bande et puis on coupe n'importe où.

« Produits », dites-vous. *« Effets de lecture produits. »*

Si je tombe en arrêt sur ce mot, le dernier de votre question, puis, à reculons, sur chacun des autres, de plus en plus, si on pouvait dire, arrêté, vous me soupçonnerez de tout faire pour enliser l'en-

tretien, pour le paralyser, pour sa paralyse plutôt. *Paralyse* est un *nom* nouveau qui me sert (ailleurs, dans *Pas)* pour annoncer un certain mouvement de fascination (fascinant fasciné) qui analyse lui-même ce qui empêche et provoque à la fois le pas de désir dans le labyrinthe qu'il est, lui, pas.

Produits, dites-vous.

Produire, c'est aujourd'hui le verbe.

Et production le concept à tout faire, assez indéterminé sur les bords pour s'installer partout où se trouvent disqualifiées des notions comme « création », « causalité », « genèse », « constitution », « formation », « information » (d'une matière ou d'un contenu), « fabrication », « composition », c'est-à-dire beaucoup d'autres encore. Il n'est pas question de fuir ou de critiquer ce mot (production) et il y a sans doute une nécessité à cette installation. Elle ne reconduit pas simplement, et également partout, cela même qu'elle prétend éconduire (en dernière instance la détermination métaphysique de la vérité). Mais pas plus qu'aucun concept elle n'y échappe purement et simplement, et dans certaines conditions elle peut la faire revenir en force. Dès lors que son installation devient si puissante, assurée, dominante, saturante ou presque, on peut toujours y soupçonner le retour d'un dogmatisme, naturellement au service d'intérêts déterminés.

Je me sers bien sûr de ce mot, comme vous, et comment faire autrement ? Mais est-ce qu'il ne faut pas s'en servir maintenant, dans la phase de cette installation, comme si on en avait perdu l'usage ? Comme si une aphasie sélective en suspendait la disposition, la mettait en régime de faux-bond, l'interdisait ou du moins ne le laissait se proférer que le temps d'une articulation précaire, incertaine, critique, oui, critique, à peine audible ? Pour moi c'est en tout cas le titre d'un problème, d'un problème pratique, dans l'interprétation pratique de (par exemple) Marx, Nietzsche, Heidegger, et de tous les discours sur la « production ».

Je ne dis pas ça pour refuser votre question, ni pour la faire rebondir sur un mot ou sur quelque précieux paravent. C'est que vraiment je ne sais plus ce que « veut dire » aujourd'hui produire, en général et *a fortiori* pour ce type de « produit » ou d'« effet produit » qu'on appelle un livre, voire un écrit qui n'est plus tout à fait un livre, à savoir *Glas.* Car avant de produire - ou non - des

« effets de lecture », il est lui-même un produit et un effet de lecture**,** n'est-ce pas.

Et puis vous dites *« d'ores et déjà produits ».*

Le « déjà » auquel touche *Glas,* par sa « forme », la forme du mot *déjà* (laissons-la ici de côté pour l'instant), et par son sens, c'est un passé plus que passé et plus que présent-passé. Vous savez que dans les deux colonnes du texte, on revient sans cesse sur ce « déjà ». Le moins qu'on puisse en dire ici, c'est que ce « déjà » déborde une pensée de la production, vers une « improduction » qui n'en serait pas davantage le négatif, un « oubli » dont aucune économie, jusqu'à celle du refoulement, du moins en tant qu'il garde encore, ne peut avoir raison. Le « déjà » avec lequel on se mettrait ici en rapport, rapport qui ne rapporte qu'à s'enlever lui-même, serait étranger au temps, à la mémoire, à la logique ou à l'économie de la production.

Mais cela ne suffit pas, même si on en développait la conséquence de façon plus fine que je ne peux le faire ici, cela ne nous acquitte pas de votre question sur *« les effets de lecture qu'un tel dispositif»* aurait *« d'ores et déjà produits ».* J'en suis d'accord avec vous, il faut pousser ces questions aussi loin et aussi longtemps qu'il est possible, et pour le coup jusqu'à la productivité ou improductivité « inconscientes » ou inaccessibles aux instruments d'analyse courants.

C'est peut-être moins difficile pour ce que vous appelez le « dispositif» (de *Glas)* que pour ce qui en lui travaille sans cesse à *indisposer.* Car le «dispositif» - ce qui s'institue, se pose, prend forme et fonctionnement régulier, et le « dispositif» est aussi *l'objet* de *Glas,* traité par le texte sous la forme de la disposition espacée de deux colonnes instituées, en cours d'érection et *d'antbérection,* se rapportant l'une à l'autre d'un rapport qui ne rapporte qu'à s'enlever lui-même, à se déposer, etc. -, ce «dispositif», en tant que tel, est une machine à reproduire, à produire des effets de lecture sous la forme de reproduction. Le dispositif est ce qu'il y a de plus facile à reproduire (par exemple le jeu des colonnes typographiques, la rupture de la linéarité, l'inscription des judas, etc.). De ce point de vue-là, on pourrait peut-être parler d'effets de lecture d'ores et déjà produits, à une rapidité décourageante, inquiétante, mais c'est facile et sans grand intérêt.

L'indispositif dans le dispositif ou comme autre dispositif, comme ce qui fait faux-bond au dispositif, c'est peut-être plus *intéressant,*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

plus inévitable. S'il y a des effets de lecture recherchés, ils sont là : que faut-il faire pour indisposer ?

Suis-je en situation, accepterais-je de m'y mettre, de parler de tels effets de lecture ? A cause de la perspective privilégiée qui pourrait être ici la mienne, je suis aussi le plus mal placé pour accéder à de tels effets et surtout pour les évaluer. Pourtant j'aurais bien envie d'en parler, ne serait-ce que pour rompre avec ce code de la pudeur, avec la manière de discrétion - et donc pour en faire objet - qui a cours dans les belles-lettres et interdit à l'« auteur » présumé d'un livre d'en parler sur tel ou tel mode. J'ai naturellement toute sorte d'indices, d'impressions, d'hypothèses, et dès avant la publication, sur de tels effets de lecture ou de non-lecture ou de non-effet. Ce qui me retient d'en parler, c'est plutôt la masse de préalables qu'il faudrait mettre au clair avant de commencer. Qu'est-ce qu'un effet de lecture ? Où peut-on le repérer ? D'où revient-il ? Seulement dans d'autres écrits ? Sûrement pas, et pourtant certains pourraient être tentés de considérer qu'un texte qui transforme l'écriture d'un seul autre, je veux dire de ce qu'on identifie superficiellement comme l'unité *d'un* texte signé *d'un* auteur, peut, si *cet* autre déploie une puissance X, avoir « produit » plus d'« effet de lecture » que s'il atteint un million de lecteurs sans transformation équivalente, etc. Économie très complexe, mais dont l'analyse est indispensable pour toute socio-politique de la lecture et de l'écriture qui ne voudrait pas en rester aux évaluations - apparemment spontanées mais prescrites par toute sorte de programmes dissimulés - auxquelles procèdent tous ceux qui lisent ou écrivent. Tâche indispensable si on veut atteindre des forces (ici *« représentées »*, dirait-on, par ceux qui lisent ou écrivent) qu'une machinerie socio-politique déterminée tient à l'écart, dissocie, disloque. En général, ceux qui « représentent » les forces dominantes dans le champ culturel où se produisent ces écritures qu'on appelle philosophie, littérature, théâtre, ont une tendance très commune (commune aussi bien au monde des « prix » - de tous les prix car il y en a beaucoup plus qu'on ne croit et à toutes les saisons - qu'au monde des « avant-gardes » sans prix) : en bourgeois ou petit-bourgeois qu'ils sont (que nous sommes) presque tous, une tendance à considérer que pour atteindre, attirer ou rassembler ces forces exclues (qu'on se représente alors comme « masses », « masses populaires » *moins* préparées, informées, etc., moins ceci ou cela), il faut et il

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

suffit de « simplifier », « populariser », voire trivialiser, larguer les attributs de la caste intellectuelle, régresser, ce qu'on fait alors parfois, en effet, mais bien entendu pour rien, étant donné le simplisme des prémisses. Etc. En fait, il est sans doute encore trop simple, *aujourd'hui,* de définir comme « bourgeoisie » ou « petite bourgeoisie » l'appartenance de ceux qui « font » la littérature ou la philosophie et qui reconnaissent facilement, c'est devenu un lieu commun, cette appartenance, ses contraintes et ses limites. Je crois que l'analyse - tout entière à venir, me semble-t-il — devrait être plus différenciée et passer par de nouvelles études, en particulier, des appareils scolaires et éditoriaux, un nouveau repérage des « lieux ». Où a lieu un « effet de lecture », s'il a lieu ? Et dans ce cas, comment se manifeste-t-il, à travers quels appareils d'écriture ou de lecture, quels systèmes de promotion ou de censure (l'édition, les éditions, l'université, les universités, l'école, les écoles, les clubs — institutionnalisés ou non —, les clans, les « cliques », au sens qu'une certaine sociologie donne à ce dernier mot, les claques, [puisque vous m'interrogez sur *Glas,* je place entre crochets le fait que « claque », le mot et la chose, comme on dit, est un des objets du livre, il y apparaît dès la deuxième page, de même que la « clientèle », la « classe », les classes d'un bout à l'autre]) ? À travers quels *scribbles* ? Ce mot, l'économie de ce mot (discrimination critique, criblante comme opération psycho-politique du scribe) m'a été imposé par une lecture de l' *Essai sur les hiéroglyphes* de Warburton [1]. Cet *Essai* traite, entre autres choses, des pouvoirs, notamment politiques, qui reviennent à la caste sacerdotale des prêtres-savants-scribes. Ceux-ci « produisent », criblent, discriminent et surdéterminent, encryptent et surcryptent les codes pour assurer une hégémonie, celles des forces qu'ils servent et dont ils se servent. La logique de ces opérations de scriblage surcodant est évidemment très complexe, trop retorse pour être ici restituée. Et puis, à la question du « lieu » pour un effet de lecture il faut adjoindre ou plutôt identifier la question du « rythme », des délais rythmés, etc. Vous voyez qu'il faudrait faire précéder la moindre réponse d'une telle procession méthodologique que je préfère ici renoncer. Et vous dire une fois de plus, non par dérobade mais parce que c'est ainsi,

1. [Cf. « Scribble, pouvoir/écrire », dans Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens,* Paris, Aubier, 1977.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

que *Glas* propose aussi, à sa manière, un programme, un ensemble problématique, un système, si vous voulez, d'anticipations au sujet de ces « effets de lecture », de sa réception ou non-réception. Je ne peux qu'y renvoyer en ajoutant ceci : la question la plus *surprenante,* et donc la seule à rester, ici du moins, nouvelle, inédite, donc nécessaire, ce serait peut-être la suivante : quel est le type d'effet (de lecture ou de non-lecture) absolument *inanticipable,* hors de vue, structurellement hors de vue, je ne dirais pas pour moi ou pour le(s) signataire(s) présumé(s) d'un tel texte, mais depuis la logique (galactique et/ou dialectique) des scènes où *Glas prévoit,* s'avance de part en part comme la prévision, l'organisme prévoyant de sa lecture et de sa non-lecture, qui peuvent à l'occasion ne faire qu'une, où *Glas* se lit ou se surlit en lui-même et hors de lui-même ? Ces questions, je ne peux par définition y répondre, je ne peux que les poser aveuglément, sourdement, privé de langage pour dire « la-chose-qui-n'est-pas ».

Encore une précision à ce sujet, une précision de principe quant au paradoxe de l'« effet de lecture ». Quand je dis que *Glas* travaille aussi sur «l'effet de lecture», j'entends en particulier qu'il fait l'un de ses thèmes principaux de la réception (assimilation, digestion, absorption, introjection, *incorporation)* ou de la non-réception (exclusion, forclusion, rejet et encore, mais cette fois comme expulsion intestine, *incorporation),* donc du vomissement interne ou externe, du travail-du-deuil et de tout ce qui vient ou revient à *dégueuler.* Mais *Glas* ne traite pas seulement de ces thèmes, il se propose d'une certaine manière à toutes ces opérations. Pour cela il aura fallu calculer, aussi délibérément que possible, avec toutes les forces de rejet actives dans le champ de production (immédiat ou non), accumuler toutes les conditions d'irrecevabilité, ou en tout cas le plus grand nombre possible, le plus grand nombre qui soit (par exemple pour *Glas* ou pour moi) supportable, payable. Car il ne s'agit pas de ne pas être reçu pour ne pas être reçu (encore que... mais là je ne suis sûr de rien et j'aime écrire précisément à ce point où le calcul se perd absolument) mais pour faire apparaître toutes les (ou le plus grand nombre de) forces d'exclusion du « champ », ce qui le définit précisément comme champ, et, qui sait, être reçu ailleurs (un ailleurs qui peut être un ailleurs culturel ou inconscient, autre part où par définition « je » ne suis pas, *je* ne me reviens(t)

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

pas). Naturellement il ne s'agit pas d'accumuler ces conditions d'irrecevabilité n'importe comment. Il faut, autant que possible, viser *juste où il faut pas.* L'« indispositif» doit s'approcher d'un point de soudure, de ce lieu vers lequel tendent, pour se souder provisoirement ensemble, des appareils défensifs et reproductifs tels que : machine-machine, machine de l'être, machine socio-politique, machine éditoriale (avec ses normes techno-économiques de fabrication, de diffusion, de stockage, etc.), machine universitaire (avec ses types de discours, de transmission, de déchiffrement, de réapplication), machine journalistique (apparemment la plus importante dans les processus de marketing, de réception ou de rejet, mais que je crois aujourd'hui plus spectaculairement qu'effectivement puissante), machine théorique (agencement systémique des discours, procédures de sélection et d'exclusion des concepts ou des chaînes conceptuelles), toutes ces machines à lire (ou pas) produisant, autour du foyer de la plus grande concentration (parfois un individu, un nom, un groupe, une école, un consortium éditorial, un mouvement) une agglomération de « clientèles ». Naturellement, dans chacune des catégories que je viens d'énumérer (mais je fais vite, il y en a d'autres et il faudrait raffiner), il y a plusieurs sociétés plus ou moins anonymes à responsabilité plus ou moins limitée et elles sont en concurrence voire en conflit les unes avec les autres. Toute une combinatoire d'alliances provisoires entre ces sociétés et ces machines forme un jeu très complexe et très mouvant. Mais pour accéder à ce qui fait l'unité du champ (de cette combinatoire), ou du moins (car je le crois finalement non unifiable) l'unité vers laquelle ce champ tend à se rassembler pour y fournir la-belle-vie ou la-belle-mort à toute la clientèle, il faut aller vers ce que tous les belligérants, au plus fort de la guerre qui fait rage sur la place, *s'entendent à exclure ensemble.* De quoi l'unanimité des clientèles ne veut pas, autrement dit de quelle exclusion est-elle faite ? Et de quelle envie de vomir ? Je dis bien envie. Car l'unanimité *sent* déjà (en elle mais ailleurs) ce qu'elle vomit, ce dont elle se garde, elle l'aime à sa manière, et l'irrecevable est reçu [c'est pourquoi il ne s'agit pas ici de l'irrecevable pour lui-même], reçu à contretemps, en faux-bond assimilé c'est-à-dire détruit. Le ni-avalé-ni-rejeté, ce qui reste dans la gorge comme autre, ni-reçu-ni-expulsé (les deux revenant finalement au même), voilà peut-être le désir de ce qui s'est (plus ou moins) calculé dans *Glas.*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Naturellement, l'important (pour moi en tout cas), ce n'est pas de réussir ce calcul. Je n'en suis pas tout à fait responsable, le « je » n'en est pas tout à fait responsable, et *le calcul ne réussit qu'à échouer*. Puis j'ai peu d'illusions ou d'espérances à ce sujet. Mais je voudrais m'approcher de ce qui me pousse à faire ça. Et d'où. Ça je ne sais pas. Je sais pas mal de choses, je veux dire sur ce que j'écris, mais ça je ne sais pas et c'est ça qui m'intéresse et me travaille.

L'insu, dites-vous, une lecture qui *« doit y passer fût-ce à son insu »*. La question devient encore plus difficile. De quel insu s'agit-il ? Ignorance, méconnaissance, inconscient ? De toute façon, il me semble que ce qui (se) passe *« à l'insu »* est toujours le plus, disons, marquant, le plus effectif. Et puis ça ne revient pas au « père » présumé du texte, ce qui est bien l'effet, le seul effectif, d'une dissémination. Les influences perceptibles, les références déclarées, les dettes assumées, les emprunts ouverts ou facilement déchiffrables, les critiques ou démarquages manifestes sont toujours secondaires, ce sont les phénomènes les plus « liés », ils restent assez superficiels et peu transformateurs. Ce sont des effets faibles parce qu'ils témoignent d'une maîtrise ou d'une réappropriation. Si l'histoire et les analyses des « effets de lecture » demeurent toujours si difficiles, c'est que le plus effectif passe par les assimilations ou les rejets que je nommerais par analogie « primaires », les plus « inconscients ». Et par le rejet (par exemple le vomissement interne, incorporatif) plus encore que par l'assimilation. Il laisse des marques (plus ou moins différées) dont il serait hâtif, je crois, de penser qu'elles sont simplement négatives ou improductives.

Et puis ne faut-il pas compter avec une certaine improductivité absolue ? Celle qui, au lieu d'effondrement interne de l'écriture, ouvre sur la masse (énorme, impassible, indifférente, la figure de la mer dans *Glas*, p. 229) de la non-lecture, de la non-inscriptibilité, à ce zéro de lecture qui n'a même plus la productivité d'une non-lecture d'évitement, de résistance, de dénégation ou de rejet. On a peut-être trop souvent tendance à oublier ce dehors-là dans les évaluations économiques les plus subtiles. Il rappelle à la bonne mesure, à la mesure politique en particulier, la seule à partir de laquelle une transformation peut devenir effective. La mesure se perd parce que plus ça se surcode ou surcrypte, plus ça accumule de pouvoir virtuel, de potentialité, plus ça tend, du même pas, vers le

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

degré zéro de ce qui s'appelle dans *Glas* - qui s'explique un peu avec ça — la *potence.*

Le seul « effet de lecture » intéressant, nouveau, à produire, ce serait alors un autre lecteur, un lecteur encore inexistant, imprévisible à partir de la seule combinatoire des possibilités de lecture données dans une situation historique déterminée. Un tel lecteur n'est plus alors, simplement, ce qu'on appelle un « lecteur », au sens courant et limité du terme, un récepteur assis devant une archive dans une bibliothèque. Changer de lecteur, cette nécessité politique, et non seulement politique, ne devrait pas consister à chercher des lecteurs *constitués ailleurs,* des capacités de lecture codées ailleurs, un « autre public », mais travailler à la « production », si vous voulez, de quelque chose qui ne soit pas encore codable, dans aucune « classe », et qui ne soit surtout pas, je le répète, en situation de « lecteur », au sens encore stéréotypé qu'on donne à ce mot. Lecteur accordé à « La chose-qui-n'est-pas ».

Bon, j'essaie maintenant de remonter le fil de votre première série de questions. À *« pourquoi précisément Hegel et Genet ? »,* à *« quel en est le bénéfice ? »,* à ce qui concerne *« le discours philosophique »,* je ne peux pas répondre ici, je ne peux que renvoyer à *Glas* qui est de part en part occupé par ces questions.

Mes *« propres motifs ».* L'idiome encore, c'est par là que nous avions commencé. Ce qui me *« fait,* dites-vous, *écrire et parler ».* C'est bien ce que je cherche, à travers tout ça, même si je ne crois pas qu'il existe, en toute rigueur, d'idiome *pur.* Ce que je cherche là reste de toute façon bien loin, bien en deçà ou en dehors de ce que je dis ou écris, relié plutôt, relayé par tant d'espaces, de langages, d'appareils, d'histoires, etc., par tant de bandes, qu'il m'est permis de dire à la fois : je suis certes mobilisé par les enjeux immédiats de ces textes « produits » en mon nom mais je vis aussi ce rapport avec un désintérêt de plus en plus distrait, un oubli accéléré, de plus en plus profond, avec la certitude que l'essentiel, comme on dit, se passe ailleurs. Ailleurs : non seulement en général, hors de moi, ce qui va de soi, mais aussi pour moi, en « moi », ou sinon totalement ailleurs, du moins en un lieu dont les « textes » multiplient et brouillent les pistes à l'infini. D'où à la fois l'attention *et* la distraction qui me rapportent à ce que j'écris. Ce qui m'intéresse se passe ailleurs, n'a pas lieu où j'écris (mais) où il faut que j'écrive *par ailleurs.*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Ce qui se passe ici, c'est une manière de s'entendre (à) faire faux-bond.

Il y en a qui veulent à tout prix être au rendez-vous (de l'histoire, de la lettre qui arriverait toujours à destination, de la révolution) et qui ont peur de le manquer, ce qui ne suffit pas pour y être mais devrait donner des idées sur ce qu'un rendez-vous peut manquer de chance et signifier d'assurance.

Et sur la compulsion inquiète qui en suscite à chaque saison le mirage.

Je voudrais rendre au moins lisible (j'espère qu'elle l'est un peu pour certains) la distraction qui me rapporte à la scène où j'écris, où je publie du moins. Distraction n'est peut-être pas le mot juste. C'est une sorte de démotivation ou de désinvestissement comme on dit maintenant qui minent l'attention mais que je cultive aussi parce que je crois qu'ils signifient quelque chose qui me concerne personnellement en un point où se croisent des conditions historiques, historico-politiques singulières : la conscience plus ou moins claire qu'une combinatoire de possibles est épuisée ou en tout cas que le caractère combinatoire en est apparu. Peut en apparaître. Et si l'on veut chercher ailleurs, autre chose, ou rejoindre le lieu ou la force (?) dont cette combinatoire est coupée, si l'on veut éviter la répétition sinistre des possibilités exhibées par exemple depuis une quinzaine d'années et recombinées à l'infini, si l'on veut surtout limiter la régression pré-critique (par rapport à ce que cette dernière période comporta de critique, et elle en a bien sûr payé le prix et parmi tous les prix à payer il y aura, on la voit s'annoncer, une réaction puissante, puissamment soutenue par de vieux marchés, de vieilles alliances et combinaisons socio-politiques, tentant soit d'effacer la culture critique sous ses vagues, soit d'en recombiner les mêmes éléments pour former des produits plus faibles et immédiatement consommables, soit les deux simultanément, bref, cherchant encore du temps et de la place dans un élément sursaturé), alors il faut peut-être reconnaître l'exploitation reproductive de l'écriture pour mieux faire apparaître la valeur symptomatique de ce désinvestissement général et ce qui s'y cherche ou travaille, encore imprévisiblement. Reconnaître l'exploitation reproductive ne revient pas à stigmatiser la reproduction, à se plaindre de l'expropriation mimétique accélérée [cela, c'est justement une réaction précritique, apeurée,

continuant d'opposer la production à la reproduction, le droit de propriété originelle au détournement imitatif, la progression à la régression, et cette réaction est souvent le fait desdites avant-gardes qui continuent à se crisper sur les vieux schémas selon lesquels les créateurs seraient volés par les imitateurs, les plagiaires, les élèves, les enseignants, etc. Vieux mythe de la littérature hors appareil de reproduction, hors école, hors philosophie : on connaît maintenant les ressources et la politique de ce mythe ; il a partie liée avec ce à quoi il prétend s'opposer, et il est aussi, il a toujours été un effet de la même combinatoire] mais au contraire à l'analyser pratiquement pour l'entraîner ailleurs ou plutôt, aucune place ici pour un activisme volontariste, l'analyser dans la présomption de cet ailleurs qui l'entraîne et la contraint sous son ressassement émerveillé, sa boursouflure inquiète ou sa manipulation jubilante.

Mes « propres motifs », ce qui me « fait écrire et parler » : je pourrais peut-être dire bien des choses dans la forme de la généralité à ce sujet, au sujet de cette *autre chose* qui ordonne, commande, et au fouet, avec laquelle l'hétéronomie est la règle, *l'implacable,* avec laquelle on essaie de passer un contrat qu'elle signerait enfin elle-même, etc. Sur ce mode je m'en suis expliqué ailleurs et vous avez raison, il faut chercher le plus singulier [mais ça c'est à vous de le trouver à travers ce que je crois dire dans la forme de la généralité], le plus *clinique* : devant qui, devant quoi est-ce que je, moi, me couche, avec quoi et avec qui, clinique disant le *lit,* comme vous savez, et *clin* (sous toutes ses formes et en tous ses sens) faisant travailler *Glas* d'un bout à l'autre.

Je reçois tout à coup le mot : implacable. Qu'on ne peut pas apaiser, assouvir, *désaltérer* (et pour cause) mais, pour la même cause (la dérive marche), qu'on ne peut en aucun sens *plaquer.* Voilà ce que je suis à la trace et qui me fait écrire par le bout du nez. D'où le flair que j'ai à la fois bon et mauvais, comme tout le monde, pour aller au bon moment où il faut pas, au mauvais moment où il faut. Toujours le faux-bond où il faut (de faillir). Non pas « *où* il faut » mais où *il faut,* ou *il faut pas :* c'est-à-dire dans ces parages où le *il faut* ou le *il faut pas* s'élabore. « S'élabore » est une citation de *Glas.*

Si un motif ne devient ou ne paraît « propre » qu'à mettre en mouvement vers le *colossal,* vers le double pierreux, érigé, surplom-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

bant, du phallus mort, le *colossos*, si je suis donc le désir de mon double, j'ai (été) travaillé au deuil. Mais sait-on déjà ce que c'est que le deuil, ou, concept plus aigu qu'il faudra peut-être faire servir, le *demi-deuil* ? Travail du deuil pour tout motif qui me serait propre, pour tout mouvement pulsionnel tendant à me réapproprier jusqu'à ma mort, mais aussi travail *sur* le deuil, sur le travail du deuil en général et dans tous ses modes (réappropriation, intériorisation par introjection *ou* par incorporation [1], ou entre les deux, le *demi-deuil* encore, idéalisation, nomination, etc.).

Travailler au deuil, c'est aussi, oui, s'engager dans l'analyse pratique, effective, du deuil, élaborer le concept, les concepts psychanalytiques du deuil. Mais c'est d'abord — et en cela même — l'opération qui consisterait à travailler *au* deuil comme on dit fonctionner à telle ou telle énergie, tel ou tel carburant, rouler par exemple au super. Jusqu'à épuisement.

Et faire son deuil du deuil.

Sans eux, au-delà des philosophèmes et post-philosophèmes si travaillés, patinés, recombinés, infiniment rusés, qui traitent, en tous leurs états, la mort, le néant, la négation, la dénégation, l'idéalisation, l'intériorisation, etc. (je parle ici d'un lieu et d'un moment de moi où je les connais *trop*, où ils me connaissent *trop)*, je tente d'expérimenter *dans mon corps* un tout autre rapport à l'incroyable « chose-qui-n'est-pas ». Ce n'est sans doute pas possible, surtout si on veut en faire autre chose qu'une consolation, un deuil, un nouveau bien-être, une réconciliation-avec-la-mort, sur laquelle d'ailleurs je ne crache pas. Mais cet impossible quant à « la-chose-qui-n'est-pas » est la seule chose qui finalement m'intéresse. Voilà ce que j'appelle, encore mal, le deuil du deuil. C'est une chose terrible que je n'aime pas mais que je veux aimer. Vous me demandiez ce qui me fait écrire ou parler, voilà. C'est quelque chose comme ça : non pas ce que j'aime mais ce que j'aimerais aimer, et qui me fait courir, ou attendre. Me donne et me retire l'idiome. Et le re-bon.

Je ne sais pas pourquoi je m'engage dans cette direction, en improvisant, plutôt que dans d'autres, tant d'autres possibles. Ce qui importe ici, c'est l'improvisation. Machinée comme toute asso-

1. Cf. *Fors*, préface à N. Abraham et M. Torok, *Le Verbier de l'homme aux loups*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976 (coll. « La philosophie en effet »).

dation dite libre. Enfin ce qu'on appelle l'improvisation. Elle n'est jamais absolue, n'a jamais la pureté de ce qu'on croit pouvoir requérir d'une improvisation contrainte : la surprise de celui qu'on interroge, la réponse absolument spontanée, instantanée, presque simultanée. Un dispositif d'appareils et de relais, le langage d'abord, l'élément de cet entretien fini dont je parle, ne peut que rompre l'impromptu, le mettre à côté de lui-même, à l'écart de lui-même. Une batterie d'anticipations et de délais, de procédures de retardement se trouve déjà en place dès qu'on ouvre la bouche, et même sans magnétophone ou machine électrique, pour protéger contre l'exposition improvisée. Et pourtant, même si elle le fait toujours déjà, elle n'y parvient jamais. Le délai de la différance aura toujours précipité l'autre, vers l'autre, le tout différent. L'usage qu'on fera de toutes les machines apotropaïques finira toujours par former un lieu exposé, vulnérable, invisible à celui qui accumule toutes les ruses, une tache aveugle, mais une tache qui prend du relief, qui laisse un texte, un talus, un talon, ce sur quoi le rusé ne peut pas se retourner. Il reste toujours de l'improvisation, et c'est ici ce qui compte. Ce qui compte, c'est ce qui limite les défenses, anticipation ou temps d'écrire - ce que celui qui se défend *paie,* sans le savoir, pour sa défense, ce dont il se fend pour se défendre, ce qui reste comme trace du paiement, et c'est pourquoi je parle du talon, de chèque autant que d'Achille, avec lequel il devra bien un jour faire ses comptes en recevant l'avis de débit. On interroge quelqu'un qui a pris, croit avoir pris, dans une certaine mesure, le temps d'écrire, d'élaborer des machines codées, surcodées, etc. Pour capitaliser les effets de lecture (les effets de toute sorte, on peut leur donner tous les attributs, socio-politiques, sexuels, etc.), il a paradoxalement raréfié le champ d'efficace immédiate, aux alentours du zéro absolu. On lui pose alors des questions. Telles que, de toute façon, il ne sera pas en mesure d'y répondre à loisir et de façon aussi surveillée que dans le texte publié, après placards et mise en page. L'intéressant alors, ou du moins le pertinent, ce n'est surtout pas *ce* qu'il dit, le contenu plus ou moins nouveau ou répétitif, éclairant ou appauvri de ses réponses, mais ce qu'il sélectionne, ce qui se sélectionne (discrimine, scrible, choisit, exclut) dans la précipitation, découpant des clichés dans la masse plus ou moins informée des discours possibles, se laissant contraindre par la situation, les interlocuteurs, et qui finalement trahira ses défenses.

Trahira ses défenses : aussi bien en un sens (la défense prise en défaut) que dans l'autre (la structure défensive du coup révélée), ce qui se passe en ce moment, ici même, de ma part, puisqu'un protocole sur la nécessité d'improviser donne aussi une mesure de protection, un taux de protection furtive. Ne pas s'exposer trop vite, ni trop, faire durer l'excitation du plaisir par la bande magnétique (question de *tape, strip, stripe),* ne pas traduire trop vite en symptôme, mais on le voit bien aussi, voilà un motif ou un trait qui me serait plus propre ou qui en tout cas ne relèverait que d'un seul type, celui qui parle ne se défend, avoue, trahit qu'en exposant son système de défense ; au moins, nouvelle ruse supplémentaire, dans son principe, ou dans sa forme, ce qui retarde encore ou réserve la mise à nu la plus vulnérable, ce pour quoi le talon signe alors à blanc. Autre manière de rester exhibitionniste sur les bords. Mais qui a jamais décidé que tout cela méritait publication ou qu'aucune publication le méritait, ou plutôt qu'entre un secret et sa publication il y avait jamais quelque possibilité de code ou de taux commun en ce lieu ?

Improviser il le faut, donc.

Pourquoi en sommes-nous là ? Oui, le deuil du deuil, jusqu'à épuisement. Ce dont on pourrait rêver, c'est la fin du deuil. Mais cette fin est le processus normalement achevé du deuil. Comment faire *affirmation* d'une *autre fin* ?

Le lien de l'affirmation (oui, *Ja, ungeheures unbegrenztes Ja)* à la fin revient à la fin de *Glas.* On a dit que les derniers mots suspendus (« ...pour avoir compté sans » ou, sur l'autre bande, « ...ici, maintenant, le débris de »), parce qu'ils semblaient réamorcer les « premières » phrases du livre, formaient une bande de Mœbius. Justement non, une césure ou un hiatus empêchent ce qui ressemble en effet à une telle bande de revenir à elle-même. La bande de Mœbius est une puissante figuration de l'économie, de la loi de réappropriation ou du travail du deuil réussi qui ne peut plus, dans l'écriture de *Glas,* sonner un glas qui lui soit propre (son *glas)* sans bris ou débris. Le *débris* de cette bande n'est même pas le dernier ou le premier, il répète et débrise un bris de verre, ou de glace, dont l'occurrence est multiple dans le livre (impossible d'en faire le compte : c'est toujours au moins une fois de plus un morceau du nom de la mère de Jean Genet, Gabrielle, de mon nom, de tous les objets ou mots, nombreux, qui brillent ou de ce qui bride et débride le cheval et

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

le « phantasme cavalier » du genêt, cheval d'Espagne qui joue un rôle très important dans tout ça - les derniers mots sont « débris de », de tous les *dé, dés, dais* (« dais de l'œil révulsé », par exemple, mais il y en a beaucoup d'autres), le dais funéraire ou le dais de mariage avec la *bride,* l'épousée ou la fiancée le jour de son mariage qu'est, *pour moi,* la mère de Genet ou de Hegel, comme si ces deux-là étaient mes bâtards, enfin ceux d'une inconnue qui se serait appelée en secret Marie-Gabrielle Derrida, etc.), bref avant de fermer le livre sur une bande de Mœbius préfabriquée, il faut peut-être se laisser plus longtemps prendre aux mots, morceaux de mots ou de mors en décomposition qui laissent à l'écriture un peu plus de débridé. Et d'abord au mot *débridé.* La bande de Mœbius est une pièce détachée de ce traité du détachement, un effet de simulacre partiel, un mors où il y en a toujours plus d'un.

Comment faire affirmation d'une autre fin ? *Glas* essaie de démontrer (« classe contre classe » [1]) que le travail du deuil n'est pas un travail parmi d'autres, mais quelque chose comme l'« essence » du travail. Peut-être peut-on alors « spéculer » (je me sers de ce mot de Freud dans *Au-delà,* mot dont je tente cette année une réévaluation au cours d'un séminaire sur *La vie la mort),* spéculer donc sur une « fin » du travail de deuil qui ne serait plus l'achèvement « normal » du deuil mais quelque chose comme un au-delà du principe du deuil. C'est à peine imaginable, ça peut toujours revenir à singer dans la crispation ce que ça veut exclure, car l'au-delà du deuil peut toujours se mettre « au service » du travail du deuil et on retrouverait bien vite la démarche nécessairement aporétique de l'au-delà du principe du plaisir. C'est la logique inimaginable, impensable même de ce pas au-delà qui m'intéresse. Même si c'est impensable, ça donne au moins le contour du pouvoir-penser.

Le motif « propre », donc, où le trouver ? Comment l' *exappropriation* (mot qu'il a fallu former dans *Signéponge*[2]) croise-t-elle, en un point minimal d'adhérence (vous dites aussi de coïncidence) la singularité du « style », de la « fantasmatique », de l'idiome en général ? Cette question assiège les textes que j'ai publiés récemment. Même si je pouvais jusqu'à un certain point élaborer ailleurs une

1. *[Glas,* G, p. 100 et 112 ; D, p. 121 et 137.]
2. *[Op. cit.,* p. ex. p. 106.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

telle question, la mettre en propositions générales, quelque chose *me* resterait inaccessible, inaccessible en tout cas à ces approches, soustrait à tout devenir pour soi, et ce serait justement « mon » idiome. Que cette singularité soit toujours pour l'autre ne signifie pas que celui-ci accède à quelque chose comme sa vérité. Et l'idiome n'est pas une essence, seulement un processus, l'effet d'un processus d'exappropriation qui ne « produit » que des perspectives, des lectures sans vérité, des différences, des croisements d'affect, toute une « histoire » dont la possibilité même est à désinscrire ou réinscrire. Ces limites ne valent pas seulement pour le rapport de quiconque à *son* idiome, mais à quelque idiome ou à quelque signature que ce soit. Au moment où j'ai essayé d'interroger, de façon toute préliminaire, la singularité de tel idiome (la signature selon toutes les portées de ce mot, je m'en explique dans la première partie de *Signéponge),* j'ai marqué, chaque fois, la limite essentielle d'une telle lecture, son caractère préliminaire, certes, mais aussi ce qui la vouait à un certain échec, pour des raisons de structure, surtout si l'on prétendait lier la signature au nom, et encore plus au nom du père ou au nom patronymique d'état civil [cf. par exemple *Glas,* p. 229 et *passim* [1], *Pas,* in *Gramma* 3/4, p. 210-211 [2], à propos de Blanchot, *Signéponge,* in *Digrapbe,* 8, p. 31-32 [3 4]].

La difficulté du motif « propre » trouve l'un de ses exemples, exemples seulement, dans le vieux débat intitulé si l'on veut « moti-

1. [Cf. D., 285 *et passim.]*
2. *[Parages, op. cit.,* p. 112 et suiv.]
3. *[Signéponge,* Paris, Seuil, 1988, p. ex., p. 93 et suiv.]
4. Et, depuis, *Fors, op. cit.* La topique de la signature, d'une signature structurellement multiple et qui ne se laisse plus simplement ordonnet au nom patronymique, m'a guidé dans une lecture du *Nietzsche* de Heidegger, au cours d'un Séminaire de l'an dernier. La scène de la signature dans *Ecce Homo,* par exemple, y a été reconnue comme cela même qu'une lecture de type heideggerien devait enterrer.

La déconstruction du *mot,* et plus précisément du *nom,* singulièrement du *propre,* tout ce qui tend à s'y réassumer dans un vocable simple, cette déconstruction est sans doute le motif le plus continu de ce qui me fait, comme vous dites, « écrire et parler ». Ce sont là mes « motifs propres », en quelque sorte, et l'on en trouve des formulations explicites depuis *De la grammatologie* ou *La différance* qui se terminait, il y a si longtemps déjà, sur la question du « nom enfin propre » chez Heidegger.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

vation et arbitraire », et plus généralement dans le vaste champ de *Mimesis.* Je m'y étais engagé dans *La double séance* [1]. *Glas* serait un effort systématique (et pratique, sans abri métalinguistique, sur un corpus déterminé, et formant lui-même corpus) pour dégager d'une forclusion tenace les conditions d'une remise en chantier. Celle-ci ne se limite pas aux quelques pages d'allure plus « théorique », c'est-à-dire assez rassurante pour qu'on s'y tienne comme au bon bout, à propos de Saussure et de Fónagy. Ces pages elles-mêmes marquent d'ailleurs qu'à exclure la question de la signature, et plus généralement des bordures du propre inscrit dans le texte, avec l'immense problématique qui s'y représente, qu'à s'en tenir à l'immanence présumée d'un système linguistique (d'un système en général), dans son fonctionnement « normal » et cadré, rigoureusement distinct, par sa marge, de ses marges (comme si quelque chose de tel existait), on manque l'enjeu des phénomènes dits de motivation. On est contraint de les traiter comme des accidents marginaux, avec un savoir qui se veut assuré de ce qu'est une marge, comme des rêveries enfantines, ludiques, esthétiques ou littéraires (les belles-lettres aux marges elles-mêmes immaculées), voire des symptômes pathologiques au sens le plus ingénu du terme. On élude ainsi tout recours effectif à la psychanalyse. Je ne parle ici ni de la bachelardienne ni même de la lacanienne, encore moins de leur mixture. Il y a un certain retors dans la logique des doubles et de la *mimesis* qui déconstruit de lui-même non seulement le vague imaginaire bachelardien mais la plus rigoureuse et d'autant plus tranquillisante distinction lacanienne entre le symbolique et l'imaginaire. Cette distinction est l'un des objets du *Facteur de la vérité.*

Vouloir contenir les effets « mimétiques » du langage dans ce qu'on appelle calmement l'imaginaire, vouloir même y contenir la littérature ou la mise en œuvre littéraire, le travail littéraire sur ces effets, voilà la limitation traditionnelle de cette problématique. Mais vouloir contenir, ce n'est pas seulement un geste théorique, c'est le mouvement d'une force depuis toujours à l'œuvre, et déjà dans la pratique dite « normale » du langage. *Glas* propose une déconstruction (autant que possible, comme toujours, mais il faut le répéter,

1. [Dans *La dissémination, op. cit.,* p. 199 et suiv.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

paraît-il, *affirmative)* de l'opposition arbitraire/motivation, en ce lieu retranché où elle reste dogmatique et assujettie à des intérêts de plus en plus lisibles. Elle peut avoir, elle a eu des pouvoirs *critiques* et même scientifiques, elle les garde dans certaines limites. Elle est même essentiellement *critique* (mais la déconstruction n'est pas une opération critique, le critique est son objet ; la déconstruction porte toujours, à un moment ou à un autre, sur la confiance faite à l'instance critique, critico-théorique c'est-à-dire décidante, à la possibilité ultime du décidable ; la déconstruction est déconstruction de la dogmatique critique), mais il y a un moment, et un lieu, où elle est faite, cette valeur critique, pour entretenir la croyance, sans doute salutaire d'un certain point de vue, au dedans impénétrable, invulnérable, non contaminable, immaculé, du système linguistique, à la rigueur pure de ses limites. Dans l'*Introduction* à *L'origine de la géométrie* puis dans *La voix et le phénomène,* j'avais voulu analyser le processus d'idéalisation et les structures d'idéalité (du signifié mais aussi du signifiant) qui soutiennent l'effet d'arbitraire, donc de rigoureuse identité, close sur soi, du système linguistique. *De la grammatologie* concernait les enjeux et les intérêts engagés dans cette requête (à la fois crédule et scientifique, justement, à un certain point du développement de la science), cette requête du système interne de la langue. Cela se développe de façon somme toute assez continue dans ce qui m'a intéressé ces derniers temps au titre du cadre et de la signature *(Le parergon, + R,* ou *Marges).* Il y a dans *Glas* un judas qui, à propos des embarras de Saussure quant à l'onomatopée, aux mots *glas* et *fouet,* met ces questions en réseau. Je ne peux pas y revenir ici, et ma réponse est trop longue, comme si je voulais vous empêcher de poser d'autres questions, mais je remarque que ce morceau de judas, ouvert sur la « logique du mors et de l'anthérection », s'enfonce dans une colonne au lieu précis où elle traite de la génération du Christ, de la Trinité et du Savoir absolu dans la logique de Hegel. Le mors, l'anthérection, l'obséquence (est-ce que ces mots font partie de la langue ?) ne s'entendant que dans le système lexical et syntaxique de *Glas,* qui n'est ni dans cette langue ni dans une autre, je renonce à traduire. Il faut laisser tomber. Un mot peut-être encore au sujet du système interne de la langue (« et si la *mimesis* faisait que le système interne de la langue n'existe pas... ? », etc.) : je ne dis pas qu'il n'existe pas ou du moins que la

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

requête d'un tel système n'ait pas de sens ou n'existe pas comme requête. Le sens même d'un tel système (le sens même) et son existence se constituent, ainsi que toute valeur de conventionnalité arbitraire, comme des garde-fous. Et s'y tenir, c'est aussi se tenir à ce qui a rendu possible la science ou plutôt une science, une région et une époque, ou un modèle de la science linguistique. Mais si l'effet idéal d'un tel système interne était sans cesse débordé, se défendant contre ce qui le déconstruit depuis toujours comme de l'intérieur et selon des lois nécessaires, alors il faudrait remettre en question ou du moins compliquer ce modèle de la scientificité, *ce* projet scientifique. Au point où il fait obstacle à une science plus puissante, plus transformatrice aussi, où il entretient à la fois un scientisme et un obscurantisme (alliance classique).

Glas traite aussi du classicisme [1] (et des phénomènes de classe) au moment où s'y avance une argumentation théorique contre telle Remarque saussurienne au sujet des occurrences « dangereuses pour notre thèse », pour *la* thèse, la thèse sur la structure *thétïque* du langage et sur l'arbitraire du signe. Il forme aussi un quasi-corpus qu'une lecture formaliste, pré-psychanalytique, cramponnée à l'institution protectrice de l'arbitraire, à l'interprétation « représentativiste » ou herméneutique de la *mimesis* (je l'ai surnommée mimétologie) ne peut qu'éluder avec empressement. Mais bien sûr, d'où la complication qu'on pourra juger décourageante, *Glas* s'en prend aussi au concept courant de « motivation », au « symbolisme » (au sens hégélien-saussurien du terme), à ses interprétations pré-psychanalytiques, historicistes ou tout simplement sémiotiques. C'est toujours de la logique du signe qu'il s'agit de reconnaître les limites. La précipitation, disons *motivationniste* pour faire vite, *Glas* la parodie, la met en scène et en difficulté pour inviter à une réélaboration générale. Bon, je m'arrête là, avec cette réponse trop longue et trop indirecte sur les « effets de lecture » ou de non-lecture.

Vous citez à deux reprises (dans Par-dessus le marché *et dans votre réponse à l'enquête publiée dans* Digraphe, *n° 6* [2]*) ce mot d'ordre de*

1. *[Glas,* G, p. 98-113 ; D., p. 119-137.]

2. *[La Vérité en peinture,* p. 171 et suiv. Cf. aussi «Trente-huit réponses sur l'avant-garde », *Digraphe,* n° 6, 1975, p. 153.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Benjamin : qu'un auteur ne se contente pas de prendre position, par des discours, au sujet *de la société, et que jamais, fût-ce de thèses ou de produits révolutionnaires, il n'approvisionne un appareil de production sans transformer la structure même de cet appareil* [1].

Comment concevez-vous le rapport de votre travail à un tel impératif ? Comment appréciez-vous les effets politiques, sociaux, idéologiques produits par ce travail ?

Comment concevoir, très largement, aujourd'hui, la mise en pratique de cet impératif, par exemple dans l'institution universitaire et dans l'appareil d'édition ?

Ce n'est pas une citation littérale de Benjamin, plutôt une transposition, une traduction un peu active. Mais je ne la crois pas abusive.

Oui, transformer la structure de l'appareil. Mais l'appareil étant toujours représenté par des instances très différentes, très éloignées les unes des autres, selon une topologie à redéfinir, la transformation appelle une multiplicité de gestes apparemment hétérogènes. Individuels et de groupe. Et puis ça se fait le plus souvent sans gestes et sans savoir. Ça passe aussi bien par des ruptures ou des mises en dérive du code dans la manière d'écrire, d'enseigner, de pratiquer ou de trafiquer la langue, les instruments de logique ou de rhétorique, etc., que par ce qu'on appelle des « actions » sur ou à travers la forme la plus reconnaissable des appareils. Ce qui me paraît nécessaire, au principe — et je ne peux faire ici qu'une réponse de principe — c'est d'essayer de ne pas séparer, de cloisonner le moins possible, et de n'engager jamais d'action, de discours, ou de « force » dite « révolutionnaire » dans des formes cadrantes ou codées qui les annulent ou les amortissent aussitôt. Il y a des lois de production et de recevabilité, elles sont très complexes et surdéterminées mais on peut parfois en vérifier facilement la contrainte : les « contenus » (d'action ou de discours) apparemment les plus révolutionnaires ou les plus subversifs sont parfaitement reçus, neutralisés, assimilés par les systèmes auxquels on prétend les opposer dès lors que certaines

1. [Cf. Walter Benjamin, « Der Autor als Produzent », dans *Gesammelte Schriften*, tome II.2, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1977, p. 683-701.]

règles de décence formelle sont respectées. Et la décence peut souvent se donner la forme de l'indécence canonique et complaisante, on en a tant d'exemples, il suffit qu'elle sache respecter ce à quoi la force dominante interdit qu'on touche, et voilà. Inversement, sans avoir la révolution à la bouche ou à la boutonnière, il suffit d'effleurer « formellement » ce devant quoi les formes gardiennes montent la garde, et la censure marche. Cette censure ne procède pas toujours, en régime « libéral » et en éthique formellement « libérale » (les nôtres, enfin jusqu'à un certain point) par des actes, des décrets, des rejets délibérés, mais par des effets d'appareil : effectivement ça n'atteint pas telle ou telle force sociale, ça n'est pas reçu, ça ne traverse pas les media, « les gens » n'achètent pas, « ils » ne comprennent pas, etc. Mais bien entendu, tous les appareils scolaires, éditoriaux, journalistiques, etc., *et les forces qu'ils représentent* produisent et reproduisent cette situation. C'est pourquoi je ne crois pas que, contre cet état des choses, s'entêter à faire passer en contrebande des produits surraffinés d'avant-garde sans lutter pour une transformation massive des appareils soit suffisant. Mais ce n'est pas inutile. Croire que c'est suffisant, c'est alimenter les appareils dominants en gadgets avant-gardistes : ils en ont besoin dans les marges où ils les confinent. Mais croire que c'est inutile, cela revient à limiter d'avance la transformation, avec un zèle réformateur et tiède. Il faudrait donc (vous me parlez d'« impératif» et nous n'arriverons pas à effacer le « il faut », mais le faut-il ? J'essaierai d'y revenir tout à l'heure) travailler sur plusieurs portées, plusieurs rythmes. Le monorythme est toujours immédiate réappropriation, et le monocode. Il faut donc toucher au code ; quand je dis cela, j'appuie autant sur la monovalence, l'unicité aussi du code dominant, que sur son caractère de code. Il faut toucher *au* code, à l'homogénéité et à la singularité du système qui ordonne et règle les langages ou les actions. Il faut toucher au fait qu'il n'y a qu'un code. Cela n'implique pas (je me suis servi par commodité provisoire de l'opposition forme/contenu) qu'il suffise de disloquer la rhétorique, le « style » et les cadres pour entraîner le reste, et même si en « dernière instance » (comme j'éviterais de dire) on n'accrédite plus cette limite entre le cadrant et le cadré. Cette limite n'est pas elle-même un préjugé théorique sur lequel il suffirait de souffler ou dont il suffirait de prendre instantanément une conscience critique. C'est un puissant *constructum* stra-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

tifié qui appelle des interventions pratiques et critiques très différenciées. Aussi l'analyse peut-elle conduire, dans telle ou telle situation concrète, à avancer des discours ou des actions « classiques », et, pour reprendre le mot dont nous étions partis, des « positions au sujet de » : dans une forme simple, claire, univoque, dans le style, je dirais, néo-classique. Une fois de plus : faire plusieurs choses à la fois et de plusieurs manières à la fois. Ce qui ne se fait jamais seul, pas même à l'« intérieur » d'un seul geste, d'un seul discours, d'un seul texte. La signature - et qu'on le veuille ou non - est multiple, ce qui ne veut pas dire seulement qu'elle engage plusieurs noms patronymiques mais qu'elle s'écarte d'elle-même, avant l'effet de nom propre, dans des scènes, des localités et des forces espacées, un inconscient, un corps dont ni la topique ni l'économie ne se laissent rassembler dans le *vocabulaire* d'une signature nominale ou d'une firme.

Pour cette raison aussi (et de surcroît) je ne saurai rien improviser de satisfaisant au sujet de « mon » rapport, du rapport de ce que vous voulez bien appeler « mon » travail à tout cela, à un tel « impératif». Je serais tenté dans un premier mouvement de dire : je travaille sans «impératif», je travaille *sur* l'impératif (qu'est-ce que c'est ? d'où ça vient ? comment ça se forme ? comment ça se déguise et s'insinue ?, etc.), mais naturellement c'est faux. J'obéis et il est même probable que je m'*incline* devant un «impératif» avec lequel j'essaie en même temps de négocier âprement ; simplement il n'a pas la forme de l'impératif idéologique, moral ou politique qui peut lui servir de relais représentatif, à lui qui me tient au corps et à l'inconscient, comme cette autre chose qui me regarde, m'hétéronomise ou érotonomise. Cela dit, si je me méfie du volontarisme politique, surtout quand il prend les formes archaïques d'une logique de la représentation et de la conscience, je ne me méfie pas moins de l'anti-volontarisme ou de l'exploitation immobiliste et confortable qu'on peut faire de ses « bonnes raisons », comme de l'exploitation méditante et suspensive qu'on peut faire (ruse de guerre parfois pour combattre la nécessité de ces motifs et revenir à des positions pré-critiques et réactionnaires) des motifs de la différance ou de l'indécidable. C'est naturellement n'y rien comprendre et n'avoir pas lu. Bref, pas d'intervention politique sans « volontarisme », « morale », « humanisme », décision simpli-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

fiante, autant de choses qui sont soumises d'*autre part* à des questions critiques ou à des analyses déconstructrices (ce qui ne revient pas exactement au même). Pour tenir ensemble ces deux nécessités inégales et différencier systématiquement une pratique (« théorique » et « politique »), un bouleversement général *s'impose :* non pas seulement comme un impératif théorique ou pratique, mais déjà comme un procès en cours et qui nous investit, enveloppe, déborde, de façon inégale.

« Mon » rapport à ce procès est nécessairement multiple et en trajet. S'il a une spécificité, elle concerne des mouvements microscopiques dans un espace culturel très minoritaire, marginal ; et de surcroît je ne peux prétendre ni à la solitude ni à l'initiative. Ni à l'analyse en surplomb des effets dont vous parlez. Je tente sans cesse une telle analyse mais elle appartient à chaque moment à l'espace qu'elle prend pour objet. J'ajouterai, puisque je viens de parler de minorité marginale, que si, dès les premiers textes que j'ai publiés, les motifs de la « marge » et du « nomadisme » insistent beaucoup, comme vous savez, ils le faisaient à certaines conditions et selon certains protocoles ; ils sont, dans une large mesure, étrangers à toute 1'« idéologie » qui s'installe aujourd'hui, sur un certain forum culturel parisien, sous le chapiteau de la marginalité nomadisante. Cet effet — appelons-le, si vous voulez, « idéologique » — arrange fort bien toute la sédentarité centralisante qui préfère toujours les « nomades » à des oppositions massives et organisées. Je ne veux pas dire que ces effets idéologiques soient accidentels et n'aient qu'un rapport d'extériorité avec les mots de « marge » ou de « nomadisme » dont je m'étais servi en un autre sens. Rien de tout cela n'est fortuit. Ce sont ces paradoxes dans la loi des effets idéologico-politiques que je travaille ou qui me travaillent. Vous me demandez comment j'apprécie les effets politiques, sociaux, idéologiques produits par ce travail. Ce que je viens de dire vous donne un indice de la difficulté. Le fil conducteur pour une telle analyse, ce pourrait être le fait suivant : les travaux auxquels vous vous référez (les « miens » ou ceux dont je me sens proche, dont la nécessité me paraît plus évidente, plus urgente, moins répétitive) ne sont actuellement *bien reçus* nulle part. Non, je ne parlerai pas de censure ou de détournement, etc., autant de thèmes inadaptés à ce type de processus, qui sont de surcroît réactifs et en général manipulés de telle sorte qu'à tous les

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

coups on passe à la caisse : voyez comme je suis censuré, c'est bien le signe que, etc., ou voyez comme ça marche bien, c'est bien le signe que, etc., non, mais *aucune* organisation politico-syndicale, *aucune* organisation éditoriale (vous connaissez ici mon « nomadisme » effectif), *aucune* institution (universitaire, psychanalytique ou les deux à la fois puisqu'on assiste aujourd'hui à d'intéressantes concentrations à cet égard, et le pouvoir éditorial y est toujours présent), *aucun* appareil journalistique, *aucune* des clientèles plus ou moins visiblement soudées par les intérêts représentés dans ces organisations n'accepte, ne peut accepter, non pas de recevoir mais de travailler avec ces travaux. Ceux-ci ne sont assumés ou ne sont « chez eux » dans *aucun* des lieux que je viens de nommer très vite. Il ne s'agit pas toujours d'un rejet délibéré, pas même, ce qui pourrait nous retenir, d'une critique argumentée. Cet indice m'intéresse et fait aussi travailler : où se soude l'unité du code dominant pour un tel champ ? Pour un tel « chez-soi » ? Quels sont les rythmes différenciés du développement, théorique ou autre, dans un champ donné, etc. ?

Parmi toutes ces difficultés, la plus grande, si du moins je veux répondre vite à votre question, ce serait celle-ci : rendre perceptible et effective la cohérence entre ce qui passe par des écrits publiés, sous une certaine forme, ceux auxquels vous vous êtes référés et qui portent une signature individuelle, d'une part, et d'autre part telles tentatives auxquelles je participe plus anonymement, le sachant ou même sans le savoir, dans tel groupe plus ou moins homogène. Tout cela s'évalue mal, s'arrête mal dans une analyse ; et finalement l'évaluation analytique est utile mais ce n'est pas un impératif catégorique et il ne faut pas y chercher une assurance réappropriante. De toute façon ça part et ne revient plus... D'autant plus que, telles sont les lois en ce domaine, quand ça marche ou passe bien, ça veut dire (parfois) que c'est facile, sans portée, sans intérêt (ou sert, parfois, l'intérêt qu'on voudrait combattre). Et quand ça se bloque, ça veut dire parfois (mais attention, pas toujours) que ça touche effectivement la vraie résistance. Dehors *et* en soi.

Quant à cette résistance, j'ai envie d'ajouter ici, en corrigeant les épreuves de cet entretien, une sorte d'apologie de l'excès ou de l'écart, *dans la forme* de la maladresse plus ou moins calculée. Regardez

l'affaire Boutang [1] : une maladresse, plus ou moins calculée, dans la déclaration du Collège de philosophie, a précipité sur la scène, avec un mouvement d'ensemble spectaculaire, et de toute la droite à une certaine gauche, presque toute la gauche, cela même dont on ne voulait surtout pas parler, dont il ne fallait surtout pas permettre qu'on reparle : le pétainisme, l'antisémitisme, le racisme, ce tenace, énorme refoulé (à peine ou à grand-peine refoulé) qui travaille au corps, à la mémoire et à l'inconscient, toute la société française, ses institutions et organisations (cf. plus haut), à travers un incroyable réseau, vivant, si vivant. Tout à coup, grâce à cette maladresse (plus ou moins calculée), on a vu toutes ces forces se regrouper imprudemment, tenter de faire leur *cible principale* d'un texte qui exhibait ce dont il ne fallait pas parler. Au nom du libéralisme, du pluralisme, de la tolérance (dans sa forme, il faut bien le dire, plus ou moins électorale en cette saison), on confondait alors le racisme avec un des courants légitimes de la démocratie dans la grande famille française, on disait n'importe quoi pour couvrir ce qu'il ne fallait pas laisser entendre, on interdisait à quiconque de poser des questions ou d'engager des luttes au sujet du fonctionnement de l'université ; et en s'attaquant, comme un seul homme, au Collège de philosophie, on essayait de détourner l'attention du vrai problème que ce vaste consensus voulait dissimuler ou refouler ; et il a encore réussi, dans une certaine mesure, à le refouler, c'est pourquoi j'y reviens : si, après une telle mise au point, mise sur la table plutôt d'une certaine réalité du plus têtu Boutang, et du plus indigeste et du plus insoutenable racisme, du plus « mauvais goût », celui dont la bourgeoisie libérale détourne les yeux, qu'elle ne peut pas avaler, si à ce moment-là les phrases, et plus souvent les silences distingués, ont pris un air embarrassé (ah, on ne savait pas, pas à ce point-là...), il faut bien reconnaître aujourd'hui qu'on est revenu à peu près au point de départ.

Je reviens à l'institution scolaire et à l'appareil d'édition, ces lieux que nous sommes obligés de privilégier dans le travail « idéologique », et de plus en plus dans une société industrielle avancée de forte concentration politico-économique. Je crois qu'il faut (oui, encore)

1. [Cf. Derrida, «Où sont les chasseurs de sorcières?», *Le Monde*, 1er juillet 1976.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

à la fois tenir compte de la spécificité rigoureuse, fine, retorse du fonctionnement de tels appareils, élaborer à leur sujet une problématique et inventer des formes d'intervention nouvelles, originales (cette tâche est presque tout entière devant nous, me semble-t-il) *et simultanément* éviter de se laisser fasciner ou enfermer par ces machines ' malgré tour très dépendantes que sont l'école et l'édition. La politisation de zones ou de processus en général soustraits à l'analyse classique doit, en restant très spécifique, ne jamais se couper des forces politiques massives et des enjeux politiques généraux qui s'y font représenter. Représentation dont les trajets ne sont pas toujours « représentables », précisément, ne sont pas de nature représentative, et encore moins de l'ordre du calcul conscient ou du reflet. C'est là que la refonte du concept de ce qu'on appelle l'idéologie, sa refonte « théorique », je veux dire, devrait se faire *dans* et à *travers* ces nouvelles pratiques. Sans quoi il n'y aurait que des alibis et des conforts pour des éloquences révolutionnaires chambrées. Un « idéologue » ou un « intellectuel » qui ne tente pas de transformer effectivement les appareils culturels scolaires ou éditoriaux dans lesquels il travaille, qu'il y soit en sommeil installé ou qu'il prétende encore y « errer » (dans les « marges minoritaires », bien sûr, un de mes amis appelle ça le nomadisme appointé), est toujours en train de remettre de l'ordre dans la plus sinistre machine. Cela s'accompagne parfois, confirmation, d'un désintérêt affiché, méprisant, moralisateur, pour les questions de l'enseignement ou de l'édition. On méconnaît alors - cette méconnaissance est traditionnelle chez les littérateurs, c'est l'héritage le mieux transmis des avant-gardes littéraires, le code le plus contraignant dans ce que l'on peut appeler le monde des lettres — les enjeux théorico-politiques des combats à mener dans ces domaines. Et ces enjeux portent jusqu'au-dedans de ce que les littérateurs considèrent naturellement comme le processus autonome de la « production-littéraire ». J'appelle *littérateur* ici celui qui ne manque pas de se croire, vouloir, prétendre extérieur, à côté (en fait au-dessus) des appareils scolaires ou universitaires et ne voit pas à quel point ce phantasme même est un produit constamment reproduit en lui par l'école. Ignorer les effets croissants (et à vrai dire illimités dans le champ de 1'« idéologie ») de l'appareil scolaire dans un certain type de société, la nôtre, de l'appareil scolaire avec ses fonctionnements complexes et étendus, ses luttes internes, ses contradictions et

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

hétérogénéités, considérer cet appareil comme un système clos de reproduction simple, ou encore le couper de celui de l'édition, par exemple littéraire, c'est une fanfaronnade idéaliste ou une illusion dérisoire. Toujours dépolitisante. Rien de surprenant qu'elle soit commune à tous les tenants de la littérature ou des belles-lettres pour les belles-lettres, et aussi bien aux académies (éminemment scolaires) qu'aux avant-gardes soi-disant. Et soi-disant étrangères à l'Université.

Inversement, s'en prendre uniquement aux appareils scolaires ou éditoriaux, croire qu'on peut à partir d'eux toucher *immédiatement* à tout, qu'une action interne y suffit, c'est un autre alibi confortable, il ressemble à l'autre comme un frère, il appartient en fait au même système. Sans une transformation politique générale, les « agents » ou les fonctionnements partiels et dépendants de l'édition ou de l'école ne peuvent être déplacés que dans des limites pratiquement insignifiantes.

Vous voyez, ce que j'avance ici a encore et toujours la forme du *double bind* : ni seulement ceci ni seulement cela, ceci et cela étant contradictoires, *il faut* ceci et cela, de ceci à cela, etc. Mais est-ce que je l'invente, cette double bande ? Est-ce que c'est seulement mon idiosyncrasie, l'idiosyncrasie de ce qui me persécute et à partir de quoi je persécuterais à mon tour, ne cessant de pousser en avant des « il faut » (impératifs comme vous disiez), mais des « il faut » contradictoires ?

Mais si cette double bande est inéluctable (en moi comme un idiome et/ou hors de moi), *il faut*, un *il faut* tout autre, que quelque part elle ne soit pas le dernier mot. Sans quoi ça s'arrêterait, se paralyserait, se méduserait immédiatement, je veux dire avant même que ça s'arrête, car, n'est-ce pas, ça s'arrêtera de toute façon. Il faut qu'au-delà de l'infatigable contradiction du *double bind*, une différence affirmative, innocente, intacte, gaie, en vienne *bien* à fausser compagnie, échappe d'un saut et vienne signer en riant ce qu'elle laisse faire et défiler en double bande. Lui faisant d'un coup faux-bond, ne s'expliquant soudain plus avec la double bande. C'est ce que j'aime, ce faux-bond, celui-ci (à ne pas confondre avec les rendez-vous manqués, ni avec aucune logique du rendez-vous), tout ce que j'aime, c'est l'instant du *« ungeheuren unbegrentzten Ja »*, du « oui prodigieux et sans limites » qui vient à la fin de *Glas* (système de

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

la D.B.) du « oui qui nous est commun » et depuis lequel « nous nous taisons, nous nous sourions notre savoir », dit Zarathoustra.

C'est le « viens — oui » et le « désir de rouler vers la mer » dans *Pas*.

Vous m'interrogez sur la théorie, sur la politique, etc. : disons que quand je n'y entends pas, même de loin, ce « oui, viens » ou telle de ses traductions, ça m'ennuie beaucoup, ça m'ennuie beaucoup, en effet.

Vous écrivez, dans Glas, *p. 45* [1] *: « Ne pas arrêter la course d'un Genet. C'est la première fois que j'ai peur, en écrivant, comme on dit " sur " quelqu'un, d'être lu par lui. Ne pas l'arrêter, le ramener en arrière, le brider. Il m'a fait savoir hier qu'il était à Beyrouth chez les Palestiniens en guerre, les exclus encerclés. Je sais que ce qui m'intéresse a toujours (son) Heu là-bas, mais comment le montrer ? »*

Dans quelle mesure la catégorie d'exclusion (ou celle d'encerclement) vous paraît-elle pertinente en politique ?

De quelle forme d'intérêt parlez-vous ? En quoi estimez-vous nécessaire de le montrer ? À quel type de (dé)monstration pensez-vous, et à quelles conditions pensez-vous pouvoir la produire ?

L'activité philosophique requiert-elle pour vous une pratique politique ? Laquelle ?

Je crois que nous devons changer de vitesse, sans quoi ça sera trop long pour un entretien. Si vous voulez bien, j'essaierai de me limiter à des réponses plus aphoristiques, ou plus elliptiques.

La course d'un Genet : genet, nom commun, est un nom de cheval (d'Espagne). La page précédente le rappelait, et comment « il est à cheval sur son nom propre », qu'il tient « par le mors », etc. Elle rappelait aussi le « phantasme cavalier » qui « préside à la grande scène intérieure » et le « j'entre à cheval dans la vie des autres comme un grand d'Espagne... », etc. Ce «cheval» traverse tout le livre et toutes les questions, en particulier celles qui travaillent au nom propre. Bon, je coupe ici le rappel contextuel qui n'en finirait pas.

1. *[Glas,* D., p. 50.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

« J'ai peur » : ce n'est jamais tout à fait moi, ni la peur la mienne. Ce sont aussi des fonctions dans le texte, dans la logique de la scène qui s'y joue. Peur parce que sans cesse le cheval que j'enfourche, le texte, la force textuelle sur laquelle je monte doit être plus forte que moi, ne pas se laisser dominer, dompter, maîtriser par le mors qu'elle a ou que je lui mets ou que je lui prends dans la bouche. Sans quoi, aucun intérêt. J'ai peur parce que ça me regarde, parce que l'autre chose me regarde faire et m'entraîne au moment même où je multiplie les gestes de maîtrise. J'essaie d'expliquer la loi de ce rapport dans *Glas,* et pourquoi en écrivant je suis d'abord lu par ce sur quoi je prétends écrire, par Genet et quelques autres, qui peuvent aussi bien être morts et, pour une raison ou une autre, hors d'état de lire ou de nuire. « La première fois » : non, pas vraiment, pas simplement, mais la première fois à ce degré, qui tient à la force des textes qui « regardent » *Glas.* Depuis, il y a eu Ponge, et Blanchot, ce n'est pas moins redoutable. Pour un certain *je* du moins, auquel j'ai aussi la chance de pouvoir faire faux-bond quand il faut, comme aux amis ou autres textes amis que je viens de nommer. En quoi ils sont amis.

Ne pas le brider : j'ai déjà dit pourquoi (forme et sens) *brider* s'imposait et de ne pas brider. C'est qu'aussi, au moment où je lis et travaille tel ou tel texte de Genet, il est tout à fait ailleurs, loin de ces textes-ci, loin de la littérature, etc., me fait faux-bond, et que j'aime ça, l'admire et m'en réjouis.

J'essaie aussi de faire la même chose.

Maintenant, il y a eu, oui, un message transmis par un ami palestinien. Il y a beaucoup d'événements « réels », comme on dit «autobiographiques», cryptés, réinvestis par la logique de la scène dans *Glas,* mais ils ne sont là que dans la mesure de cette logique interne. Dans ce passage précis, il s'agissait de situer le schème politique des « exclus encerclés » et quelques autres choses sur lesquelles je reviens dans un instant. Pour répondre très vite à votre question, il me semble que la catégorie d'exclusion encerclante, d'exclusion renfermant ce qu'elle veut neutraliser ou mettre dehors, mettre *hors d'état* (logique du *pharmakos)* n'a de pertinence ou *d'efficience politique* que si on articule ensemble *d'une part* une analyse ou une description historiques des éléments traditionnellement repérables sous la catégorie du « politique » (État, pouvoirs, police, armée, institutions, rapports de forces socio-économiques, etc.), ce qui se

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

fait en général, jusqu'ici et à ma connaissance, selon des voies et une conceptualité *pré-psychanalytiques* et, *d'autre part* une analyse tenant compte du principe, au moins, de la problématique psychanalytique. Je ne me réfère pas ici à tel ou tel état doctrinal de la psychanalyse, à tel ou tel contenu orthodoxique, mais à un topos problématique qu'elle nous désigne et qui reste selon moi incontournable. Je chercherais pour ma part (c'est ce que j'ai commencé à faire dans *Glas)* du côté des processus du deuil, d'exclusion incorporative, d'une autre topique du refoulement et de la répression sans lesquels on ne comprendrait rien à l'histoire des pouvoirs, des polices, des institutions, etc., la complaisance des historiens à s'y tenir, à tenir la psychanalyse à l'écart venant ici répéter d'une certaine façon une vieille exclusion encerclante. Mais bien entendu, il faut aussi *politiser* la topique du deuil, sans artifice ni plaquage ni vernissage, à l'aide de concepts rigoureux et à travers une *pratique psychanalytique-et-politique.*

Quand j'écris « ce qui m'intéresse », je ne désigne pas seulement un *objet* d'intérêt mais le lieu au *milieu de quoi je suis,* et précisément ce lieu que je ne peux pas déborder ou qui me paraît fournir jusqu'au mouvement pour aller plus loin que lui ou hors de lui. Là il s'agit - par exemple - de la lutte des Palestiniens, en tant qu'elle ne se réduit pas à un conflit local mais déploie une guerre *pour avoir lieu,* dans un lieu qui donne trop lieu à notre discours, notre histoire, notre politique aujourd'hui encore pour que nous soyions assurés d'un quelconque surplomb. Au lieu de gloser dans cette direction, je montre simplement du doigt que sur la même page, on peut lire, au-dessous, à droite et à gauche, de quoi définir 1'« intérêt » de ce lieu. Qui se trouve donc au milieu, lui-même intéressé, surbordé. Au-dessous : *« Comme il a raison. C'est ce que je veux montrer en vous déportant le plus vite possible aux limites d'un bassin, d'une mer, où s'arrivent pour une guerre interminable, le Grec, le Juif, l'Arabe, l'Hispano-Mauresque. Que je suis aussi, à la trace. »* À droite : *« Commencez donc à vous approcher de la crypte innommable et de l'atelier d'Alberto Giacometti, telle blessure d'un parafe y prend forme animale. Vous vous doutez déjà que si elle est tout cela à la fois, la signature n'est ni une chose, ni une fleur, ni un animal. Reste à savoir s'il y en a ». A* gauche, le déportement de l'analyse hégélienne du christianisme et du judaïsme (je découpe par exemple : *« Le chris-*

tianisme lui-même ne s'accomplit qu'en se relevant dans sa vérité philosophique. » « ...le surgissement du christianisme s'est annoncé. Il y a de la famille avant la famille (chrétienne)... ». « La thèse chrétienne, la thèse axiale qui remplace la thèse juive en s'opposant à elle, renverse la maîtrise... ». « ... Ici commence le discours légendaire de l'aigle et des deux colonnes. Sur la castration et la dissémination, question qui remonte au déluge. » Suit l'incroyable lecture hégélienne du déluge et des guerres au Moyen-Orient).

Cette valeur d'« intérêt » n'est donc plus un objet de démonstration parmi d'autres (vous me demandez « à quel type de démonstration » je pense). Dès lors qu'il enveloppe ou déborde, dans l'ouverture contextuelle que nous considérons ici, toute notre « histoire », notre « langage », notre « pratique », notre « désir », etc., les modes de démonstration ne devraient plus être prescrits, codés par rien qui appartienne simplement à ce dedans bordé. Et en même temps, tous les modes peuvent y être indispensables (l'autobiographie, le récit fictif, le poème, le théorème, etc., et tous les mouvements pratiques ou théoriques qui ne passent pas par la « parole » ou l'« écrit », par ce qu'on contient sous ces mots en général). Pour être plus clair, voici un exemple très partiel, très singulier, du trajet auquel je pense. Je m'y reporte parce qu'il m'est plus présent aujourd'hui, c'est tout. Prenez la huitième *Thèse sur Feuerbach,* qui parle de la « solution rationnelle » (par la pratique humaine et le concept de cette pratique) des effets mystiques de la théorie. Pour ne tirer que ce fil (mais il y en a beaucoup d'autres), on se demande quelle est cette instance de la rationalité qui n'est pas encore ou n'est déjà plus déterminée en théorique *ou* pratique. De là un philosophe pourrait interroger l'espace historico-philosophique où peut surgir une telle instance de la rationalité. Entre autres, le texte kantien, définissant un intérêt de la raison, avant même sa détermination en spéculatif ou en pratique, induit (je simplifie ici à outrance un travail que je fais plus patiemment ailleurs) une question sur un *intérêt* de la raison en général, donc sur une valeur d'intérêt qu'aucun autre philosophème que celui de la raison ne peut aborder : l'intérêt de la philosophie elle-même, comme raison. Et la question *qu'est-ce que la raison ?, qu'est-ce que son intérêt ?,* son intérêt nécessairement pré- ou a-rationnel ?, la raison sans raison de la raison ?, etc., cette question ne peut plus donner lieu à des démonstrations de type philosophique (celle qu'avance

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Heidegger dans *Der Satz vom Grund* à propos d'une question très voisine, par un certain côté, n'est déjà plus strictement philosophique) ou de type théorico-scientifique traditionnel. Ce qui ne veut pas dire qu'on revient en deçà, ni non plus qu'il faille encore prétendre démontrer. Puis le trajet qui reviendrait des *Thèses sur Feuerbach* à Kant n'est qu'un trajet possible, c'est celui qui ressemble le plus au trajet philosophique qu'il côtoie sans s'y réduire. On peut aussi tenter de tout autres opérations (j'essaie de le faire ailleurs) en traitant ces thèses autrement que comme des énoncés philosophiques ou théoriques, en redéfinissant le contexte de leur performance, leur structure d'énonciation, et même en faisant autre chose que les « lire », en les branchant sur de tout autres portées de l'*intéressant.* Bon j'arrête là. Je voulais seulement anticiper une réponse de principe à votre dernière question : l'activité philosophique ne *requiert* pas une pratique politique, elle est, de toute façon, une pratique politique. Une fois qu'on a lutté pour le faire reconnaître, commencent d'autres luttes, philosophiques *et* politiques. Lesquelles ? Je n'ai pas de formule pour rassembler la réponse à une telle question. Rien à ajouter, si vous voulez. Ce qui se fait ou ne se fait pas reste lisible ailleurs pour les intéressés. Je me contente de passer du singulier de votre question au pluriel (laquelle, lesquelles) pour souligner au moins ce qui me paraît être un axiome de ce champ : le front est toujours clivé, les voies doubles, les méthodes ployées, les stratégies anglées.

Encore deux séries de questions, pour finir ou pour anticiper sur un autre travail ou un autre échange.

1. L'année dernière, au cours du séminaire que vous avez consacré, dans le cadre du GREPH, à l'enseignement philosophique, vous avez été conduit à analyser un corpus textuel qui jusqu'alors n'avait pas fait l'objet, de votre part, de travaux publiés. Il s'agit, d'une part, d'un corpus historique (histoire de l'enseignement philosophique), d'autre part, d'un ensemble de textes marxistes (Marx-Engels, Gramsci, Althusser, Balibar) portant notamment sur la question de l'idéologie et des superstructures.

Comment se pose, aujourd'hui, votre rapport au matérialisme historique et au matérialisme dialectique ?

A *quelles conditions et dans quelles formes l'activité déconstructrice*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

peut-elle porter sur des appareils institutionnels et sur des processus historiques ?

Les textes marxistes peuvent-ils, selon vous, être l'objet d'une déconstruction analogue, dans ses modalités, à celle qui s'exerce sur les textes métaphysiques ? Comment prendre en compte la différence des enjeux, des portées, des inscriptions historiques ?

Pensez-vous qu'on puisse, globalement (moyennant l'organisation d'un certain travail conceptuel), utiliser le matérialisme historique pour produire l'analyse et la transformation d'une situation historique {la nôtre) ?

Comment appréciez-vous les effets produits dans le champ philosophique par la construction du matérialisme historique et du matérialisme dialectique ?

2. Vous aviez annoncé, au programme du même séminaire, une analyse du concept marxiste d'idéologie. Vous avez, à plusieurs reprises, exprimé vos réticences quant à un emploi non critique de ce concept. Vous l'avez pourtant utilisé vous-même, dans certaines limites.

Pourriez-vous préciser ce qui, dans l'usage marxiste de ce terme, vous paraît problématique ? À quelles conditions ce terme vous paraît-il utilisable ?

En quoi votre analyse de la séquence dite « métaphysique occidentale » s'écarte-t-elle des théories marxistes sur l'« histoire de la philosophie » ?

Comment peut-on, selon vous, penser le rapport d'une telle séquence à l'histoire des formations sociales ?

Je préfère laisser ici le dernier mot à vos questions. Elles sont nécessaires, vastes et fondamentales mais pour cette raison même je ne peux y tenter une réponse, surtout dans les limites qui nous contraignent ici. Disons que j'essaie, ou j'essaierai de le faire, ici ou ailleurs, d'une façon ou d'une autre. Juste quelques mots, donc, pour accompagner plutôt vos questions.

1. Pour moi, moins aujourd'hui encore qu'hier il n'y a *le* matérialisme historique et *le* matérialisme dialectique. La première difficulté qui importe est celle de l'unité, de l'unité présumée et s'il en est une quelque part, du type d'unité de *ce* qui, à travers ces discours et pratiques, revendique son appartenance au « matérialisme » dialectique et (ou) au matérialisme historique. Ce qui se passe *aujourd'hui même* ne donne pas naissance à cette difficulté, mais

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

lui confère une urgence, me semble-t-il, inédite. Pour cette raison - et quelques autres — je n'ai pas un rapport, un seul et simple rapport à ce qui pose une telle question. Et pour situer ce qui m'importe à partir d'indices schématiques et négatifs (très insuffisants, mais c'est la loi du genre que nous pratiquons ici) : vous savez à quel point je suis resté froid devant tel ou tel déchaînement d'une dogmatique « marxiste » ou pseudo-marxiste, même quand elle se voulait terroriste ou intimidante, et parfois tout près des lieux où je passais ; eh bien, je trouve encore plus dérisoire et réactive la précipitation de ceux qui aujourd'hui se croient enfin débarqués sur le continent du post-marxisme. Ce sont parfois les mêmes et qui s'en étonnerait ? Vous connaissez ce nouveau consensus parisien et tous les intérêts qui s'y nouent. Les débarquements se font sur place à un rythme accéléré, avec un bruit de pages tournées à toute allure. L'amnésie compulsive aurait de quoi impressionner, car il y faut de la force, comme dans une virginité à toute épreuve, si on n'y lisait tous ces traits tirés. Par une panique quotidienne : et si on débarquait trop tard pour la correspondance ? Et si on arrivait après le dessert ?

2. J'ai tenté de mieux le formuler ailleurs (par exemple dans « Où commence et comment finit un corps enseignant », in *Politiques de la philosophie* [1]) : une pratique déconstructrice qui ne porterait pas sur « des appareils institutionnels et des processus historiques » (je reprends vos termes), qui se contenterait de travailler sur des philosophèmes ou des signifiés conceptuels, des discours, etc., ne serait pas déconstructrice ; elle reproduirait, quelle que soit son originalité, le mouvement autocritique de la philosophie dans sa tradition interne. Cela fut clair dès le départ, dès la définition minimale de la déconstruction, celle qui porte d'abord sur le logocentrisme, la dernière instance du sens ou du « signifié transcendantal », du signifiant transcendantal, de la dernière instance en général, etc.

3. Je ne crois pas qu'il y ait « les-textes-marxistes » et « les-textes-métaphysiques ». L'*unité* du métaphysique ou de la « séquence dite " métaphysique occidentale " » appartient à *une représentation,* à une auto-représentation de quelque chose qu'on n'appelle plus alors *la*

1. [Cf. dans *Du droit à la philosophie, op. cit.]*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

métaphysique que selon le nom dont cette chose *s*'appelle, et la forme de clôture circulaire qu'elle entend se donner. Ce qui m'a toujours intéressé (je l'ai dit ailleurs), ce sont les paradoxes de cette clôture et de ses marges, d'une clôture qui ne passe pas *autour* d'un champ circulaire mais le travaille *autrement. Autrement* se pose dès lors la question de l'appartenance ou non des textes marxistes à cette séquence, du travail inégalement développé, ici ou là, dont ces textes l'entament. Et ces textes - eux-mêmes en transformation incessante - ne se limitent pas à des écrits qu'on aurait à déchiffrer, même si en tant qu'écrits ils ont une multiplicité de formes, de statuts, de modèles d'intervention (énoncé scientifique, philosophique, manifeste, prise de position, mot d'ordre, « performatifs », « impératifs », etc.) qu'on ne doit pas se hâter de réduire à l'homogène. Et même en tant que « système philosophique », si le marxisme (hypothèse à compliquer) se présentait ainsi, il comporterait, *comme tout système,* des possibilités de déconstruction et même d'autodéconstruction dont il faut tenir compte pratiquement, politiquement.

Vous demandez si « les textes marxistes peuvent être l'objet d'une déconstruction analogue... », etc. Si la déconstruction se trouvait devant des objets, ou un *objet* (je laisse pour l'instant la question de ce mot et de ce concept, n'étant pas sûr que la déconstruction ait affaire à quelque chose comme un ou des *objets),* ce ne serait pas seulement un *constructum* ou une structure qu'il faudrait défaire pour dégager enfin son sol archéologique, son fondement originaire ou, comme on l'a écrit récemment avec une ingénuité triomphante et à peine feinte, un commencement *radical.* Il a été clair dès le départ, au contraire, que la mise en question déconstructrice porte avec insistance *sur* et *contre* une telle mytho-radicologie fondamentale. Du même coup, la question porte sur le projet philosophique en tant qu'il exige le fondement et l'architectonique, le systémique, et donc aussi l'*universitas* onto-encyclopédique [1], ce que Kant considère à juste titre comme *l'intérêt de la raison.* Le marxisme (en tant qu'il comporte un système nommé le matérialisme dialectique) se présente-t-il comme une philosophie, élaborée ou à élaborer, comme une pratique phi-

1. Sur les rapports entre la déconstruction, le projet onto-encyclopédique de l'*universitas* et l'université aujourd'hui, cf. notamment « Où commence et comment finit un corps enseignant », dans *Politiques de la philosophie,* Paris, Grasset, 1976.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

losophique *fondée,* comme une « construction », pour reprendre un mot de votre question ?

Je ne connais pas de discours marxiste - considéré comme tel ou se disant tel — qui réponde négativement à cette question. Ni même, ajouterai-je, qui la pose ou la reconnaisse.

Cela dit, la déconstruction n'est pas, cela aussi a toujours été clair et insistant, une anti-philosophie ou une critique de la philosophie. De la marxiste moins que de toute autre. Mais je voudrais dire cela de façon un peu plus patiente et argumentée, différenciée, comme j'essaie de le faire ailleurs, et surtout dans le travail d'enseignement.

J'ajoute, pour l'anecdote et pour souligner l'enchevêtrement, qu'on a eu la bonne idée, récemment, de traduire *« aufgelöst werden können »,* dans *l'Idéologie allemande,* par « peuvent être déconstruites ». Il est vrai que le marxiste déclaré qui se livrait à cette opération contre (?) la bonne traduction des Éditions Sociales, ne s'aventurait avec tant d'audace et de légèreté linguistico-théorique que pour subordonner cette *« Auflösung »* — qu'il voulait faire passer pour *déconstruction* — sous-entendu : *seulement théorique,* etc., à « la subversion pratique des rapports sociaux réels ». Double bénéfice : la déconstruction est déjà chez Marx, et déjà dans l'*Idéologie allemande,* et non seulement à l'« état pratique » mais sous son nom ; de surcroît, elle y est dénoncée comme insuffisante, seulement théorique ou idéelle, au-dessous de la « subversion pratique » (traduction très *in* et post-soixante-huitième pour *« den praktischen Umsturz).* Mais il y aurait encore beaucoup à dire sur les fortunes ou infortunes du mot, je dis bien du *mot « déconstruction »* aujourd'hui. Celle que je viens de citer a l'intérêt, à mes yeux, outre sa drôlerie linguistico-théorique, de constituer un geste politique très signifiant. Là où la porte se referme trop vite, on sait au moins qu'il y a une porte [1].

4. L'idéologie. Bien sûr, il a pu m'arriver (rarement) de me servir du terme, dans des contextes déterminés où il me semblait nécessaire de le faire, alors même que je juge le concept, dans tel état lui-même déterminé du discours qui le forme, insuffisant, inégal, plutôt, au corpus problématique auquel on l'applique. Mais on n'a jamais à rejeter un terme parce qu'il nomme à un moment donné un concept

1. [Cf. « Spéculer - sur Freud », dans *La Carte postale,* Paris, Flammarion, 1980, p. 285-286.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

qui reste à travailler. Ni non plus à le constituer en fétiche intouchable. Je crois à la nécessité du champ problématique *désigné* par le concept marxiste d'idéologie, même si je juge que dans telle situation historico-théorique, l'état de ce concept, dans les textes « marxistes » que je connais, ne peut pas se mesurer à la structure et à la complexité du champ et des objets ainsi désignés. Dans l'état actuel de ce concept (de cette *notion* dirai-je plutôt en empruntant à ce code), tel qu'il domine les discours marxistes que je connais, trop de limites sont encore lisibles qui tiennent aux conditions initiales de la formation d'une telle notion. Ces limites historiques et inévitables (je le dis d'un point de vue que je crois marxiste), compte tenu du champ théorico-politique dans lequel cette formation s'est inscrite, sont reconnaissables à plusieurs signes. Je ne peux qu'en situer quelques-uns, très schématiquement : 1. Le rapport de l'idéologique au scientifique, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il reste un programme pour une approche marxiste en déplacement constant à cet égard, à l'égard de l'essentiel en ce domaine, et en déplacement dispersé pour ne pas dire contradictoire. 2. Le rapport idéologie/philosophie, qu'aucun discours marxiste ne me paraît avoir rigoureusement problématisé aujourd'hui, dans la mesure, notamment, où l'on continue d'y contourner — c'est du moins mon hypothèse — les questions de type nietzschéen et/ou heideggerien (par exemple) au sujet de la philosophie et de tout l'espace historico-théorique, disons pour faire vite, qui a laissé sa marque dans la notion d'idéologie (par exemple une certaine logique de la représentation, de la conscience, du sujet, de l'imaginaire, de la mimesis, un concept précritique de l'illusion ou de l'erreur, mots dont on s'est si souvent servi pour définir l'idéologique, etc.). Quand je dis qu'au fond « Nietzsche », « Heidegger » (et pas mal d'autres, je dirais même « Husserl », malgré certaines apparences) n'ont pas été *effectivement* lus et *situés,* n'ont pas été pratiquement interprétés, ou transformés, par le discours marxiste d'aujourd'hui, je ne me réfère pas à tel ou tel contenu, à telle dogmatique nietzschéenne, encore moins (par exemple) à un heideggerianisme, mais à l'irruption transformatrice de certains modes et lieux de questionnement, de discours, d'écriture, d'intervention, comme à certains événements historico-politiques qui en sont indissociables, et que le marxisme, le français en tout cas, mais sans doute tout marxisme, n'a pu jusqu'ici prendre effectivement

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

en compte, avec lesquels il ne s'est jamais rigoureusement mesuré. Me semble-t-il. Or je crois que ce serait, ce sera indispensable pour une élaboration du concept d'idéologie et pour ce que l'on appelle encore (mais ce titre lui-même est un problème) une « théorie de l'idéologie ». Comment y prétendre tant que le rapport de ce qu'on appelle l'idéologique au « théorique », au « scientifique », au « philosophique » (par exemple) reste aussi inaccessible à une conceptualité donnée ? 3. Je dirais, j'ai déjà dit [1] à peu près la même chose quant à la problématique de la science du langage, de l'écriture, de la sémantique, de la littérature, etc. Non pas quant à la science seulement, mais à la problématique de la scientificité en ces domaines. Et surtout, surtout, quant à la « psychanalyse ». Dans son état actuel, la notion d'idéologie, telle qu'elle a cours dans les énoncés qui se donnent comme marxistes, me paraît *ou bien* massivement pré-psychanalytique, *ou bien* insuffisamment articulée avec une problématique psychanalytique (là encore je parle à dessein de problématique et non de contenu doctrinal) *ou bien* totalement dominée par *une* philosophie de la psychanalyse dont il importe telle ou telle notion simplifiée, par exemple la catégorie lacanienne d'imaginaire (dans le meilleur des cas, et il arrive parfois que l'« *imaginaire* », le «phantasme», la « rêverie », etc., mots couramment utilisés pour qualifier l'idéologique, renvoient à une très vieille psycho-philosophie). Dès lors, et *a fortiori* à cause de la simplification susdite, y sont importés à l'état brut tous les effets de la partition lacanienne (symbolique/imaginaire/réel) telle qu'elle s'est exposée à un moment donné, avec tous les garde-fous philosophiques ou phallogocentriques que j'ai tenté d'y reconnaître ailleurs, notamment dans *Le Facteur de la vérité.*

Le travail à venir ne consisterait pas à articuler des champs « théorico-pratiques » *donnés.* Qu'il ne soit pas encore *fait* dans un discours à dominante marxiste, cela n'implique pas qu'il soit tout fait ailleurs. Je ne le crois pas du tout. Et il ne peut se faire *simplement ailleurs,* me semble-t-il, hors de ce que j'appellerai un *mouvement marxiste* pour désigner ainsi ce qui aura soudé la théorie marxiste, ce qui s'appelle ainsi à travers une unité si complexe et si

1. Cf. *Positions,* Paris, Minuit, 1972.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

problématique, à ce qu'elle appelle, elle, « forces révolutionnaires » ou « mouvement ouvrier ».

Mais la question n'est pas close de *ce que* sont ces forces (si elles *sont)* et de leur(s) nom(s).

Bon, je regarde les deux bandes du coin de l'œil, ça va sauter très vite. Faut que je coupe avant, non. Naturellement, rien de démonstratif dans ce que je viens de risquer, je n'y prétends pas, ce n'est ni le lieu ni le moment. Seulement des hypothèses hâtivement livrées comme conclusions provisoires d'un travail supposé se faire ou devoir se faire ailleurs.

Ailleurs, d'un point de vue - et pour donner à voir le point de vue — qui *me* situe et qui *m*'intéresse. Et peut-être n'intéressera que moi.

Qui peut-être me trompe, me laissant trop attendre d'un faux-bond.

Dans ce cas tant pis, ou tant mieux, pour *« la-cbose-qui-n'est-pas ».*

« Le presque rien de l'imprésentable » *

Votre premier travail marquait un intérêt pour la phénoménologie, et vous aviez publié une introduction à L'origine de la géométrie.

À cette époque, la phénoménologie se tournait plus volontiers, en France, vers les problèmes de l'existence, de la conscience perceptive ou pré-scientifique. Une autre lecture de Husserl était aussi nécessaire, qui relancerait des questions sur la vérité, la science, l'objectivité. Comment un objet mathématique se constitue-t-il depuis ou sans le sol de la perception ? Quelle est l'historicité originale d'un objet, d'une tradition et d'une communauté scientifique... ? Pour les étudiants de ma génération, ces enjeux étaient aussi politiques, j'en prends pour signe la fascination qu'exerçaient sur certains d'entre

* [Entretien avec Christian Descamps paru sous le titre « Jacques Derrida sur les traces de la philosophie », dans *Le Monde,* 31 janvier 1982, et dans *Entretiens avec Le Monde,* I, Philosophies, Paris, La Découverte/Le Monde, 1984.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

nous des travaux comme ceux de Tran-Duc-Thao *(Phénoménologie et matérialisme dialectique)*[1].

Mais ce qui m'a d'abord séduit dans ce qui fut presque le dernier texte de Husserl, c'est ce qu'il dit de l'écriture, de façon à la fois nouvelle et embarrassée, un peu énigmatique : la notation graphique n'est pas un moment auxiliaire dans la formalisation scientifique. Tout en lui faisant courir un danger, elle est indispensable à la construction même de l'objectivité idéale, à l'idéalisation. Ceci m'a conduit à ce qui me paraissait être la limite même de l'axiomatique husserlienne, de ce que Husserl appelle le « principe des principes », le principe intuitionniste de la phénoménologie. J'ai ensuite continué à interpréter dans ce sens d'autres textes de Husserl, le plus souvent en y privilégiant les thèmes du signe, du langage, de l'écriture, du rapport à l'autre, comme dans *La voix et le phénomène.* Puis je me suis éloigné, si on peut dire, de la phénoménologie, injustement sans doute et non sans remords...

À l'époque, les philosophes rêvaient beaucoup sur les fameux manuscrits inédits de Husserl, que l'on ne pouvait consulter qu'à Louvain.

J'y suis allé, intrigué aussi par le mystère qu'on faisait autour des inédits sur la temporalité, la « genèse passive », l'« alter ego ». La minutie acharnée de Husserl s'épuise dans ces zones où le « je » est dépossédé de sa maîtrise, de sa conscience et même de son activité.

Votre travail philosophique fait de la problématique de l'écriture un roc essentiel. Vous brisez les frontières — mal tenues d'ailleurs — entre la littérature et la philosophie. Pour ce faire, vous fréquentez beaucoup des textes lisières comme ceux de Mallarmé ou de Blanchot.

Mon premier désir allait sans doute du côté où l'événement littéraire traverse et déborde même la philosophie. Certaines « opérations », dirait Mallarmé, certains simulacres littéraires ou poétiques

1. [Paris, 1951.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

nous donnent parfois à penser ce que la théorie philosophique de l'écriture méconnaît, ce que parfois elle interdit violemment. Pour analyser l'interprétation traditionnelle de l'écriture, sa connexion essentielle avec l'essence de la philosophie, de la culture et même de la pensée politique occidentales, il fallait ne s'enfermer ni dans la philosophie comme telle ni même dans la littérature.

Au-delà de ce partage peut se promettre ou se profiler une singularité de la *trace* qui ne soit pas encore langage, ni parole, ni écriture, ni signe, ni même le « propre de l'homme ». Ni présence ni absence, au-delà de la logique binaire, oppositionelle ou dialectique. Dès lors, plus question d'opposer l'écriture à la parole, aucune protestation contre la voix ; j'ai seulement analysé l'autorité qu'on lui a prêtée, l'histoire d'une hiérarchie.

Certains commentateurs américains ont ***parlé d'une influence du*** *Talmud.*

Oui, et on peut s'amuser à se demander comment quelqu'un peut être influencé par ce qu'il ne connaît pas. Je ne l'exclus pas. Si je regrette tant de ne pas connaître le Talmud, par exemple, c'est peut-être qu'il me connaît lui, qu'il s'y connaît en moi. Une sorte d'inconscient, n'est-ce pas, et on peut imaginer des trajets paradoxaux. J'ignore malheureusement l'hébreu. Le milieu de mon enfance algéroise était trop colonisé, trop déraciné. Je n'y ai reçu, en partie par ma faute sans doute, aucune vraie culture juive. Mais comme je ne suis venu en France, pour la première fois, qu'à l'âge de dix-neuf ans, il doit bien en rester quelque chose dans mon rapport à la culture européenne et parisienne.

Dans les années soixante, on parlait beaucoup de la fin de la philosophie. Pour certains, cela impliquait qu'il était temps de passer à l'action ; pour d'autres, que la philosophie n'était que le mythe de l'ethnie occidentale. Or, pour vous, on ne peut opérer qu'à l'intérieur du champ de la raison. Il n'y a pas d'extériorité.

Je préférais parler alors de « clôture de la métaphysique ». La clôture n'est pas la fin, c'est plutôt, depuis un certain hégélianisme, la puissance contrainte d'une combinaison à la fois épuisante et infatigable. Cette clôture n'aurait pas la forme d'un cercle (représentation pour la philosophie de sa propre limite) ou d'une bordure unilinéaire par-dessus laquelle on pourrait sauter, vers le dehors, par exemple vers une « pratique » enfin non philosophique ! La limite du philosophique est singulière, son appréhension ne va jamais, pour moi, sans une certaine réaffirmation inconditionnelle. Si on ne peut la nommer directement éthique ou politique, il y va néanmoins des conditions d'une ethique ou d'une politique, et d'une responsabilité de « pensée », si vous voulez, qui ne se confond pas strictement avec la philosophie, la science ou la littérature en tant que telles...

Vous venez de nommer la science. Le marxisme et la psychanalyse ont tour à tour prétendu avoir vocation à la science.

Le milieu dans lequel j'ai commencé à écrire était très marqué, voire « intimidé » par le marxisme et par la psychanalyse dont la revendication scientifique était d'autant plus violente que leur scientificité n'était pas assurée. Cela se présentait un peu comme l'anti-obscurantisme, les « Lumières » de notre siècle. Sans jamais rien faire contre les « Lumières », j'ai essayé, discrètement, de ne pas céder à l'intimidation. Par exemple en déchiffrant la métaphysique encore à l'œuvre dans le marxisme ou dans la psychanalyse, sous une forme qui n'était pas seulement logique ou discursive, mais parfois terriblement institutionnelle et politique.

Essayons de marquer votre écart par rapport à Lacan.

La psychanalyse doit à Lacan certaines de ses avancées les plus originales. Elle en a été portée à ses limites, parfois au-delà d'elle-même, et c'est surtout par là qu'elle garde heureusement cette valeur de provocation pour le plus vivant de la philosophie aujourd'hui, de la littérature et des sciences humaines aussi. Mais c'est pourquoi elle requiert aussi la lecture la plus vigilante. Car il reste, en

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

contrepartie, que toute une configuration systématique du discours lacanien (surtout dans les *Écrits*, mais encore au-delà) m'a paru répéter ou assumer une grande tradition philosophique, celle-là même qui appelait des questions déconstructrices (sur le signifiant, le *logos*, la vérité, la présence, la parole pleine, un certain usage de Hegel et de Heidegger...). Répétition du logocentrisme et du phallocentrisme dont j'ai proposé une lecture dans *Le Facteur de la vérité*.

Le séminaire de Lacan sur *La Lettre volée* de Poe ne reproduit pas seulement un geste de maîtrise courante dans l'interprétation d'une écriture littéraire à des fins illustratives (effacement de la position du narrateur, méconnaissance de la formalité littéraire, découpage imprudent du texte...), il le fait comme Freud et, pour me servir du mot de Freud lui-même, au nom d'une « théorie sexuelle ». Celle-ci ne va jamais - voilà un des enjeux de la chose - sans une institution, une pratique et une politique très déterminées.

Vous avancez que parler contre Hegel, c'est encore confirmer Hegel. Aux grands affrontements, aux abandons, aux pseudo-sorties, vous préférez des déplacements infimes mais radicaux. Vous pratiquez une stratégie du déplacement.

Les critiques frontales et simples sont toujours nécessaires, elles sont la loi de rigueur dans l'urgence morale ou politique, même si on peut discuter de la meilleure formulation pour cette rigueur. Frontale et simple doit être l'opposition à ce qui se passe aujourd'hui en Pologne ou au Moyen-Orient, en Afghanistan, au Salvador, au Chili ou en Turquie, aux manifestations de racisme plus près de nous, et à tant de choses plus singulières et sans nom d'État ou de nation.

Mais il est vrai — et il faut mettre ces deux logiques en rapport - que les critiques frontales se laissent toujours retourner et réapproprier en philosophie. La machine dialectique de Hegel est cette machination même. Elle est ce qu'il y a de plus terrifiant dans la raison. Penser la nécessité de la philosophie, ce serait peut-être se rendre en des lieux inacccessibles à ce programme de réappropriation. Je ne suis pas sûr que cela soit simplement possible et calculable,

c'est ce qui se dérobe à toute assurance, et le désir à cet égard ne peut que s'affirmer, énigmatique et sans fin.

Ce que nous aurions hérité sous le nom de Platon et de Hegel serait toujours intact et provocant.

Oh oui, j'ai toujours le sentiment que, malgré des siècles de lecture, ces textes restent vierges, pliés dans une réserve, encore à venir. Ce sentiment cohabite en moi avec celui de la clôture et de l'épuisement combinatoire dont je parlais à l'instant. Sentiments contradictoires, au moins en apparence, mais c'est ainsi et je ne peux que l'accepter. C'est au fond ce que j'essaie de m'expliquer. Il y a le « système » et il y a le texte, et dans le texte des fissures ou des ressources qui ne sont pas dominables par le discours systématique : à un certain moment, celui-ci ne peut plus répondre de lui-même. Il entame spontanément sa propre déconstruction. D'où la nécessité d'une interprétation interminable, active, engagée dans une micrologie du scalpel à la fois violente et fidèle...

Vous pratiquez la déconstruction, non pas la destruction. Ce mot signifierait peut-être une manière de défaire une structure pour en faire apparaître son squelette, La déconstruction — qui faisait partie d'une chaîne — a connu une grande vogue. Elle est apparue dans un contexte dominé par le structuralisme. Elle a sans doute permis à certains de sortir du « tout est joué ».

Oui, le mot n'a pu faire fortune, ce qui m'a surpris, qu'à l'époque du structuralisme. Déconstruire, c'est un geste à la fois structuraliste et antistructuraliste : on démontre une édification, un artefact, pour en faire apparaître les structures, les nervures ou le squelette, comme vous disiez, mais aussi, simultanément, la précarité ruineuse d'une structure formelle qui n'expliquait rien, n'étant ni un centre, ni un principe, ni une force, ni même la loi des événements, au sens le plus général de ce mot.

La déconstruction comme telle ne se réduit ni à une méthode ni à une analyse (réduction au simple) ; elle va au-delà de la décision

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

critique même. C'est pourquoi elle n'est pas négative, bien qu'on l'ait souvent, malgré tant de précautions, interprétée ainsi. Pour moi, elle accompagne toujours une exigence affirmative, je dirai même qu'elle ne va jamais sans amour...

Vous avez inventé également le concept de différence. Différer, c'est ne pas être même, c'est aussi remettre à plus tard. Toute une partie de votre travail sur la différence remet en question l'illusion de la présence à l'être. Vous défaites les figures de la présence, des objets, de la conscience, de soi à soi, de la présence de la parole.

Comment le désir de présence se laisserait-il détruire ? C'est le désir même. Mais ce qui le donne, lui donne sa respiration et sa nécessité - ce qu'il y a et qui reste donc à penser - c'est ce qui dans la présence du présent ne se présente pas. La différ*a*nce où la trace ne se présente pas, et ce presque rien de l'imprésentable, les philosophes tentent toujours de l'effacer. C'est cette trace pourtant qui marque et relance tous les systèmes.

Chez vous tout signe est sens graphique, ou plutôt tout graphisme est signe. Mais il n'y a pas là un renversement. Il ne s'agit pas de dire : jusqu'ici la parole a dominé l'écriture, faisons l'inverse.

Bien sûr, mais l'inversion ou le renversement classique, je le suggérais tout à l'heure, est aussi inéluctable dans la stratégie des luttes politiques : par exemple contre la violence capitaliste, colonialiste, sexiste... Ne considérons pas cela comme un moment ou seulement une phase : si dès le départ une autre logique ou un autre espace ne s'annoncent pas clairement, le renversement reproduit et confirme à l'envers ce qu'il a combattu.

Quant aux enjeux de l'écriture, ils ne sont pas délimitables. Tout en démontrant qu'elle ne se laisse pas assujettir à la parole, on peut ouvrir et généraliser le concept de l'écriture, l'étendre jusqu'à la voix et à toutes les traces de différence, tous les rapports à l'autre. Cette opération n'a rien d'arbitraire, elle transforme en profondeur et concrètement tous les problèmes.

Dans De la grammatologie, *vous commentiez la leçon d'écriture de* Tristes Tropiques [1]. *Lévi-Strauss montrait comment l'écriture était complice d'une certaine violence politique. Dans une société « sans écriture », il décrivait l'apparition de ce « mal ».*

La possibilité de ce « mal » n'attend pas l'apparition de l'écriture au sens courant (alphabétique, occidental) et des pouvoirs qu'elle assure. Il n'y a pas de société sans écriture (sans marque généalogique, comptabilité, archivation...), pas même de société dite animale sans trace, marquage territorial... Il suffit pour s'en convaincre de ne plus privilégier un certain modèle d'écriture. Le paradis des sociétés sans écriture peut néanmoins garder la fonction si nécessaire des mythes et des utopies. Il vaut tout ce que vaut l'innocence.

L'élargissement du concept d'écriture ouvre de nombreuses perspectives anthropologiques.

Et au-delà de l'anthropologie, par exemple dans les domaines de l'information génétique. Nous avions consacré un travail de séminaire, de ce point de vue, à l'analyse de *La Logique du vivant,* de François Jacob [2].

Vous avez mis en avant des textes excentriques par rapport à la grande philosophie. Ainsi vous commentez un texte où - à propos de la critique du jugement de goût — Kant parle du vomi.

En tout cas, il fait tout ce qu'il faut pour en parler sans en parler. L'institution philosophique privilégie nécessairement ce qu'elle en vient à appeler les « grands philosophes » et chez eux les « textes majeurs ». J'ai voulu aussi analyser cette évaluation, ses intérêts, ses

1. [Paris, Minuit, 1967, p. 149 et suiv.]
2. [Paris, Gallimard, 1970.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

procédures internes, ses contrats sociaux implicites. En débusquant des textes mineurs ou marginalisés, en les lisant et en écrivant d'une certaine manière, on projette parfois une lumière violente sur le sens et l'histoire, sur l'intérêt de la « majoration ».

De telles opérations resteraient impraticables et en vérité illisibles pour une sociologie comme telle, je veux dire tant qu'elle ne mesurerait pas sa compétence à la rigueur interne des textes philosophiques abordés et aux exigences élémentaires, mais combien difficiles, de l'auto-analyse (philosophie ou « sociologie de la sociologie ») ; bref, cela requiert une tout autre démarche, une tout autre attention aux codes de cette écriture et de cette scène.

Vous avez aussi éclairé ces textes par contiguïté. Ainsi vous avez placé ensemble Genet et Hegel, Heidegger et Freud, dans Glas *et dans* La Carte postale.

En dérangeant les normes et la bienséance de l'écriture universitaire, on peut espérer exhiber leur finalité, ce qu'elles protègent ou excluent. La gravité de la chose se mesure parfois, vous le savez, à la haine et au ressentiment dont un certain pouvoir universitaire perd alors tout contrôle. C'est pourquoi il importe de toucher à ce qu'on appelle à tort la « forme » et le code, d'écrire autrement tout en restant intraitable sur le savoir-lire et la compétence philosophiques, simultanément, ce que ne font selon moi ni les protectionnistes de l'analyse dite interne ni les positivistes des sciences humaines, même quand ils paraissent s'opposer. On pourrait montrer qu'ils s'entendent fort bien dans le partage du territoire académique et parlent la même langue.

Vous faisiez allusion à *Glas* et à *La Carte postale.* On peut aussi les considérer comme des dispositifs construits pour lire, sans toutefois prétendre les dominer, leur propre lecture ou non-lecture, les évaluations ou les méconnaissances indignées auxquelles ils s'exposent : pourquoi serait-il illégitime, interdit (et qui en décide ?) de croiser plusieurs « genres », d'écrire sur la sexualité en même temps que sur le savoir absolu et en lui, d'accoupler Hegel et Genet, une légende de carte postale et une méditation (en acte, si on peut dire) sur ce que « destiner » veut dire, entre Freud et Heidegger, à un moment

déterminé de l'histoire des postes, de l'informatique et des télécommunications ?

Vous utilisiez des mots indécidables. Ainsi l'hymen chez Mallarmé est à la fois la virginité et le mariage, le pharmakon *de Platon guérit et empoisonne.*

Des mots de ce type situent peut-être mieux que d'autres les lieux où le discours ne peut plus dominer, juger, décider : entre le positif et le négatif, le bon et le mauvais, le vrai et le faux. D'où la tentation de les exclure du langage et de la cité, pour reconstituer l'homogénéité impossible d'un discours, d'un texte, d'un corps politique...

Quant au champ politique, vous n'y avez jamais pris des positions fracassantes ; vous avez même pratiqué ce que vous nommez une sorte de retrait.

Ah, le « champ politique » ! Mais je pourrais dire que je ne pense qu'à ça, quoi qu'il y paraisse. Oui, bien sûr, il y a des silences, et un certain retrait, mais n'exagérons rien. À supposer qu'on s'y intéresse, il est très facile de savoir où sont mes choix et mes solidarités, sans la moindre ambiguïté. Je ne le manifeste sans doute pas assez, c'est sûr, mais où est ici la mesure et y en a-t-il une ? Souvent il me semble que je n'ai rien à dire que de très typique et commun, alors je joins ma voix ou mon vote, sans prétendre à quelque autorité, crédit ou privilège réservé à ce qu'on appelle si vaguement un « intellectuel » ou un « philosophe ».

J'ai toujours eu du mal à me reconnaître dans les traits de l'intellectuel (philosophe, écrivain, professeur) tenant son rôle politique selon la scénographie que vous connaissiez et dont l'héritage mérite bien des questions. Non que je la dédaigne ou la critique en elle-même ; et je crois que, dans certaines situations, il y a là une fonction et une responsabilité classiques qu'on ne doit pas éluder, même si c'est pour en appeler au bon sens et à ce que je considère comme le devoir politique élémentaire. Mais je suis de plus en plus sensible à une transformation qui rend aujourd'hui cette scène un

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

peu ennuyeuse, stérile, parfois traversée des pires procédures d'intimidation (fût-ce pour la bonne cause), sans commune mesure avec la structure du politique, avec les nouvelles responsabilités requises par le développement des media (quand même on ne tente pas de les exploiter pour de petits bénéfices, hypothèse qui ne serait pas faite pour réconcilier avec cette typologie classique de l'intellectuel).

C'est un des problèmes les plus graves aujourd'hui, cette responsabilité devant les formes actuelles des mass media et surtout devant leur monopolisation, leur encadrement, leur axiomatique. Car le retrait dont vous parliez ne signifie en rien à mes yeux une protestation contre les media en général, au contraire, je suis résolument pour leur développement (il n'y en a jamais assez) et surtout pour leur diversification, mais aussi résolument contre leur normalisation, contre des arraisonnements divers auxquels la chose a donné lieu, réduisant en fait au silence tout ce qui ne se conforme pas à des cadres ou à des codes étroitement déterminés et très puissants, ou encore à des phantasmes de « recevabilité ». Mais le premier problème des « media » se pose pour ce qu'on n'arrive pas à traduire, voire à publier dans les langages politiques dominants, ceux qui dictent les lois de recevabilité, justement, à gauche autant qu'à droite.

C'est pour cette raison que ce qu'il y a de plus spécifique et de plus aigu dans les recherches, les questions ou les tentatives qui m'intéressent (avec quelques autres), peut paraître politiquement silencieux. C'est peut-être qu'il y va d'une pensée politique, d'une culture ou d'une contre-culture presque inaudibles dans les codes que je viens d'évoquer. Peut-être, qui sait, car on ne peut parler ici que de chances ou de risques à courir, avec ou sans espoir, toujours dans la dispersion et la minorité.

On retrouve là votre engagement militant au sein du Grepb, ce Groupe de recherche sur l'enseignement de la philosophie.

Le Greph rassemble des enseignants, des lycéens et des étudiants qui veulent justement analyser et changer l'école, et en particulier l'institution philosophique, d'abord par l'extension de l'enseignement philosophique à toutes les classes où l'on enseigne normalement les autres disciplines dites « fondamentales ». François Mitterrand a pris

des engagements précis dans ce sens. Nous nous en sommes réjouis et ferons tout pour qu'on ne les enterre pas, comme on peut le craindre depuis quelques mois. De toute façon, les problèmes ne se laisseront pas oublier, ni tous ceux qui mesurent leur gravité et en ont la charge.

Tout cela en appelle à une transformation profonde des rapports entre l'État, les institutions de recherche ou d'enseignement, qu'elles soient ou non universitaires, la science, la technique et la culture. Les modèles qui s'effondrent maintenant sont en gros ceux sur lesquels ont pris parti, depuis l'aube de la société industrielle, les « grands philosophes » allemands, de Kant à Heidegger, en passant par Hegel, Schelling, Humboldt, Schleiermacher, Nietzsche, avant et après la fondation de l'université de Berlin. Pourquoi ne pas les relire, penser avec eux contre eux, mais en prenant la philosophie en compte ? C'est indispensable si Ton veut inventer d'autres rapports entre la rationalisation de l'État et le savoir, la technique, la pensée, passer de nouvelles formes de contrat ou même dissocier radicalement les devoirs, les pouvoirs et les responsabilités. Peut-être faudrait-il maintenant tenter d'inventer des lieux d'enseignement et de recherche hors des institutions universitaires ?

« Chorégraphies » *

Emma Goldman, une féministe non-conformiste [maverick feminist] *de la fin du XIX" siècle a dit une fois du mouvement féministe : « Si je ne peux pas danser, je ne veux pas en être, de votre révolution. »Jacques Derrida, vous avez écrit au sujet de la question des femmes et sur ce qui constitue « le féminin ». Dans* Éperons, *un texte consacré à Nietzsche, le style et la femme, vous avez écrit que « ce qui à la vérité ne se laisse pas prendre est* - féminin *», et vous mettiez le lecteur en garde de ne pas « s'empresser de traduire [ce mot] par la féminité, la féminité de la femme, la sexualité féminine et autres fétiches essentialisants qui sont*

* [Correspondance avec Christie V. McDonald parue dans *Diacritics*, 12 (2), été 1982, Johns Hopkins University Press. La notice de présentation précisait : « Ce texte est le résultat d'un échange de lettres au cours de l'automne 1981. Jacques Derrida écrivait ses réponses en français, puis je les traduisais en anglais pour la publication. Je voudrais souligner que je ne pose les questions suivantes au nom d'aucun groupe féministe spécifique ni au nom d'aucune idéologie féministe. Néanmoins, je dois dire ma reconnaissance, entre autres, à A. Jardine, C. Lévesque, N. Miller, N. Schor et particulièrement J. McDonald pour de longues conversations que j'ai eues avec elles au sujet de la " femme " et des " femmes ". »]

justement ce qu'on croit prendre quand on en reste à la niaiserie du philosophe dogmatique, de l'artiste impuissant ou du séducteur sans expérience [1] *».*

Ce qui semble être en jeu lorsque vous interrogez la lecture heideggerienne de Nietzsche, c'est la question de savoir si oui ou non la différence sexuelle est une « question régionale soumise à une ontologie générale, puis à une ontologie fondamentale, enfin à la question de la vérité de l'être ». En cela, vous interrogez le statut de l'argument et en même temps la question elle-même. En l'occurrence, si la question de la différence sexuelle n'est pas une question régionale (au sens de secondaire), si en effet, ce n'est «peut-être même plus une question [2] *» , comme vous le suggérez, comment décririez-vous la « place de la femme » (« woman's place ») ?*

Pourrai-je écrire en improvisant mes réponses ? Cela vaudrait mieux, n'est-ce pas ? Un entretien trop prémédité serait ici sans intérêt. Je n'en vois pas la finalité propre. Il serait interminable ou plutôt, sur ces questions beaucoup trop difficiles, je n'aurais même jamais osé commencer. Pour la préméditation très calculée il y a d'autres textes et d'autres situations. Jouons donc la surprise, ce sera notre hommage à la danse : elle devrait n'avoir lieu qu'une fois, elle ne s'appesantit ni ne s'enfonce jamais, surtout elle ne traîne pas après son temps. Nous ne nous laisserons donc pas le temps de trop revenir en arrière, ni même de regarder attentivement, seulement d'entrevoir.

C'était une bonne idée de commencer par une citation, et d'une féministe de la fin du XIX[e] siècle. Et parlant d'or, et assez *maverick* pour poser au mouvement féministe ses questions et ses conditions. Déjà, déjà un signe de vie, un signe de danse.

On peut s'interroger sur la répétition. Est-ce qu'à la fin du siècle dernier la « matrice » du féminisme à venir était déjà prête ? Vous souriez sans doute, moi aussi, devant ce mot, la « matrice ». Mais pourquoi ne pas le garder ? Cela fait un pli de plus. Servons-nous encore un peu de cette figure d'anatomie ou d'imprimerie pour nous demander si un programme et un lieu d'engendrement étaient déjà

1. *[Éperons. Les styles de Nietzsche,* Paris, Flammarion, 1978, p. 43.]
2. [*Ibid.,* p. 89.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

en place au XIX^e^ siècle pour toutes les configurations dans lesquelles se sont engagées ou développées les luttes féministes dans cette deuxième moitié du XX^e^ siècle. Et cela sur tous les plans, qu'il s'agisse des revendications socio-politiques, des alliances avec d'autres forces, des alternances de compromis et de radicalisme, de la stratégie des discours et des écritures, de la théorie ou de la littérature, etc. On est souvent tenté de le penser, et de conclure à la statique d'une simple combinatoire, avec ce qu'elle peut avoir d'interminable et d'épuisant ; oui, épuisant parce qu'elle puise toujours au même fonds de possibilités et puis aussi fastidieux à cause de la répétition qui s'ensuit.

Ce n'est que l'un des paradoxes. Le développement des luttes actuelles est extraordinaire dans son extension quantitative, par ses progrès, par les masses qu'il soulève lentement, en Europe mais aussi, phénomène beaucoup plus important, je crois, hors d'Europe. Et ce progrès induit de nouveaux types de recherches historiques, d'autres formes de lecture, la découverte de nouveaux corpus qu'on avait jusqu'ici méconnus, c'est-à-dire violemment dissimulés ou marginalisés. Le passé des « féminismes », ce fut souvent, bien entendu, un « passé sous silence ». Or voici le paradoxe : en permettant de réveiller ce « passé sous silence », en se réappropriant une histoire bâillonnée, les mouvements féministes vont peut-être devoir renoncer à une facilité « progressiste » dans l'évaluation de cette histoire. Cette facilité est souvent leur axiomatique même, la présupposition inévitable, voire indispensable (« dans les luttes », comme on dit) de ce qu'on pourrait appeler le consensus idéologique des féminismes, leur dogmatique aussi peut-être, la pesanteur soupçonnée par votre *maverick feminist :* c'est l'image d'une « libération » continûment accélérée, scandée par des étapes déterminables, ordonnée par un *te/os* enfin pensable, par une vérité de la différence sexuelle et de la féminité, etc. Et sans doute ce théâtre du « progrès » existe-t-il, c'est celui d'une séquence relativement courte et très récente de l'histoire extrême-occidentale. Il n'est sans doute ni opportun, politiquement, ni en tout cas possible, de le négliger ou d'y renoncer. Mais si l'on accréditait cette représentation et si on lui confiait tout, on céderait à une sinistre mystification : tout s'écoulerait, coulerait, sombrerait dans ce même fleuve (homogénéisé, stérilisé) de l'histoire des hommes avec son vieux rêve de réappropriation, de « libération », d'autonomie,

de maîtrise, bref le cortège de la métaphysique et de la technique. Les indices de cette répétition sont de plus en plus nombreux. Le renversement spéculaire de la « subjectivité » masculine la plus crispée sur elle-même et sur ses objets propres, même s'il ne représente qu'une phase sans doute nécessaire. Mais il laisse pour l'instant intact le paysage, dont nous disions tout à l'heure l'épuisement. Il est vrai que cela vaut pour l'ensemble de notre culture, de notre scolastique, - et l'ennui est partout où ce programme commande. Presque partout.

Je n'ai pas encore commencé à répondre à votre question mais je vais essayer d'y venir lentement, pardonnez-moi. Il fallait rappeler ce que le « passé sous silence » pouvait réserver de surprises ou en laisser espérer, comme la danse pour votre *« maverick feminist ».* Qui est-elle au juste ? Sans disposer du contexte, j'essaie d'imaginer ce qu'elle voulait ainsi manifester.

Oui, à cet égard la reconnaissance du paradoxe suggère que si les féminismes du XIX^e^ siècle et de la fin du XX" siècle se ressemblent, ce n'est pas pour autant à cause de leur matrice historique, mais à cause des traits caractéristiques qui les définissent. Bien sûr, le programme était en place [1]. La renaissance aux États-Unis au cours des années soixante, d'attitudes de type anarchique, en particulier au sein du mouvement féministe, en est la preuve. Mais Goldman n'était ni en avance ni en retard sur son époque. Admiratrice de Nietzsche, le « rebelle et innovateur », elle proclamait que « la révolution n'est que la pensée en action ». C'était une activiste incapable de soutenir les formes de féminisme organisé dont le seul mot d'ordre revenait à contester l'institutionnalisation des inégalités imposées aux femmes. Sa position était plus radicale : elle réclamait la restructuration de la société dans son ensemble. Si par exemple elle refusait d'aller voter, c'est parce qu'elle estimait que derrière les formes typiques de l'activité politique, il y avait de la coercition. En tant que féministe anarchiste, elle ne voulait rien avoir à faire avec la politique du « sur place ».

1. Le 26 août 1970, un groupe de femmes qui s'était donné le nom de « Brigade Emma Goldman » descendait la Fifth Avenue à New York avec beaucoup d'autres féministes, chantant : « Emma l'a dit en 1910 / Maintenant nous allons le dire de nouveau. »

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Peut-être que la femme n'a pas d'histoire, non pas en raison d'un « éternel féminin » mais parce qu'on peut, tout seul, toute seule, résister, s'écarter (pour danser, précisément) d'une certaine histoire dans laquelle on inscrit en général la révolution, ou du moins son « concept », l'histoire comme progrès continu, malgré la rupture révolutionnaire, histoire ici orientée par le mouvement de la femme vers la réappropriation de sa propre essence, de sa propre différence, vers sa « vérité ». Votre *« maverick feminist »* se disait prête à rompre, et d'abord par ennui et par goût de la danse, avec le consensus le plus autorisé, le plus dogmatique, et le plus grave puisqu'il prétend parler au nom de la révolution et de l'histoire. Peut-être pensait-elle aussi à une tout autre histoire, avec des lois paradoxales, des discontinuités non dialectisables, des îlots absolument hétérogènes, des singularités irréductibles, des différences sexuelles inouïes, incalculables, des femmes qui sont allées « plus loin » il y a des siècles, à l'écart et d'un seul pas dansant, d'autres qui inventent aujourd'hui des idiomes sexuels à l'écart du grand forum féministe, avec une réserve qui ne les empêche pas forcément de s'y inscrire et d'y militer à l'occasion.

Mais je spécule. Il vaut mieux que je revienne à votre question. Après quelques détours ou étapes, vous vous demandez comment je décrirais ce qu'on appelle *« woman's place »*, expression qui appelle en général, si je ne me trompe, *« in the home »*, voire *« in the kitchen »*. Franchement, je ne sais pas. Je crois que je ne décrirais pas cette place, justement, je m'en garderais bien. N'avez-vous pas peur qu'une fois engagés sur le chemin de cette topographie nous nous retrouvions forcément de retour *« at home or in the kitchen »* ou vers des assignations à résidence comme on dit en français dans le langage pénitentiaire - qui finalement reviendraient au même ? Pourquoi faudrait-il qu'il y ait une place pour la femme ? Et pourquoi une, une seule, une tout essentielle ?

Question que vous pourriez traduire ironiquement en disant qu'à mes yeux il n'y a *pas de place pour la femme*. C'est en effet ce qui s'énonçait clairement en 1972 au colloque de Cerisy sur Nietzsche, dans la conférence à laquelle vous faisiez allusion, *Éperons*. C'est sans doute risqué, de dire qu'il n'y a pas une seule place pour la femme, mais si cette pensée n'est pas anti-féministe, très loin de là, il est vrai qu'elle n'est pas féministe non plus. Mais elle me paraît fidèle,

à sa manière, à une certaine affirmation des femmes, à ce qu'il y a de plus affirmatif et de plus « dansant », comme dit la *maverick feminist,* dans le déplacement des femmes. Ne peut-on dire, dans le langage de Nietzsche, qu'il y a un féminisme « réactif» et qu'une certaine nécessité historique le met souvent au pouvoir dans les luttes organisées aujourd'hui ? C'est lui que raille Nietzsche, et non la femme ou les femmes. Ce pouvoir réactif, peut-être faut-il, non pas le combattre de front — cela ferait le jeu d'autres intérêts —, mais éviter de le laisser occuper tout le terrain. Et pourquoi en effet se presserait-on de répondre à une question *topologique* (quelle est *la* place de *la* femme ?) ou à une question *économique* (car tout revient à *l'oikos, home,* maison, chez-soi, loi du lieu propre, etc.) dans le souci d'une place de la femme ? Pourquoi faudrait-il soumettre à l'urgence de ce souci topo-économique (essentiel, il est vrai, et indéracinablement philosophique) une nouvelle « pensée » ou un nouveau pas de femme ? Ce pas ne fait un pas qu'à la condition de récuser une certaine pensée du lieu et de la place (toute l'histoire de l'Occident et de sa métaphysique), et de danser autrement. C'est si rare, sinon impossible et cela ne se présente que sous la forme de l'imprévisible et de la plus innocente des chances. La plus innocente des danses déjouerait les assignations à résidence, comme on dit en français, les résidences surveillées, elle change de place, elle change surtout les places. Après son passage on ne reconnaît plus les lieux. La joyeuse perturbation que tels mouvements des femmes, telles femmes singulières aussi ont apportée dans notre petit espace européen (je ne parle pas d'un séisme plus ample et en voie de mondialisation), n'est-ce pas précisément la chance de quelque turbulence aléatoire dans l'assignation des places ? Alors, va-t-on recommencer à faire ces cartes géographiques, topographiques, etc. ? À distribuer des cartes d'identité sexuelle ?

Le sérieux de la difficulté, c'est la nécessité d'accorder la danse, le temps de la danse, à la « révolution ». L'atopie ou la folie de la danse, cette chance peut aussi compromettre les chances politiques et servir d'alibi pour déserter les luttes « féministes » organisées, patientes, laborieuses, au contact de toutes les résistances qu'un mouvement de danse ne peut soulever, encore que la danse ne soit pas synonyme d'impuissance et de fragilité. Je n'insiste pas mais vous voyez bien à quel impossible et nécessaire compromis je fais

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

allusion, à quelle négociation incessante, quotidienne, individuelle ou non, parfois microscopique, parfois scandée par des « coups de poker », toujours privée d'assurance, que ce soit dans la vie privée ou dans les institutions. Chaque homme et chaque femme y engage sa singularité, l'intraduisible de sa vie et de sa mort.

Nietzsche fait aux femmes, au féminisme surtout, une scène surdéterminée, divisée, apparemment contradictoire. Elle m'a justement intéressé à cause de cela, de tous les paradigmes qu'elle exhibe et multiplie, et dans la mesure où elle se débat souvent, parfois danse, se risque toujours dans un espace historique dont les traits essentiels, « matriciels », n'ont peut-être pas changé depuis en Europe (je dis bien en Europe, et c'est peut-être toute la différence, bien que nous ne puissions séparer le féminisme mondial d'une certaine européanisation fondamentale de la culture mondiale - énorme problème que je laisse ici de côté). La scène que fait Nietzsche — à travers un corpus très divers et très large —, j'ai essayé d'en formaliser les mouvements et les moments typiques dans *Éperons*. Je l'ai fait jusqu'à une certaine limite, que j'indique aussi, où la décision formalisatrice échoue pour des raisons absolument structurelles. Comme ces traits typiques sont instables, doivent l'être, et parfois contradictoires, finalement indécidables, toute pause de lecture s'installerait dans le contresens, dans *le sens* qui devient automatiquement contresens. Ce contresens peut être plus ou moins naïf ou complaisant. On pourrait en citer tant d'exemples. Dans les cas les plus sommaires, la simplification revient à isoler les énoncés violemment anti-féministes de Nietzsche (dirigés d'abord contre le féminisme réactif comme figure spéculaire du philosophe dogmatique et d'un certain rapport de l'homme à la vérité), de les arracher (éventuellement en me les attribuant, mais peu importe) à tout le mouvement et à tout le système que j'essaie de reconstituer. Plus sommairement encore, on a parfois réagi, sans voir plus loin que le bout des formes phalliques qui font saillie dans le texte, à commencer par celles du style, de l'éperon ou du parapluie sans tenir compte de ce qu'il y est dit de la différence entre style et écriture ou de la complication bisexuelle de ces formes et d'autres. D'une manière générale, c'est ne pas lire, et j'irai jusqu'à dire ne pas lire la syntaxe et la ponctuation de telle ou telle phrase, que d'arrêter le texte sur une position, une thèse, un sens ou une vérité. Cette méprise herméneutique, cette

méprise de l'herméneutique, c'est ce que devrait déjouer l'envoi final du « j'ai oublié mon parapluie ». Mais laissons. La valeur de Vérité - à savoir la Femme, allégorie majeure de la Vérité dans le discours occidental -, la valeur corrélative de Féminité (essence ou vérité de la Femme) sont là pour apaiser cette angoisse herméneutique. Ce sont là les fonds ou les lieux d'ancrage les plus solides de la rationalité occidentale (de ce que j'ai proposé d'appeler phallogocentrisme). Ce sont ces lieux qu'il convient, si du moins on est intéressé à le faire, de reconnaître. Non pas pour en faire un simple objet de connaissance (il y va justement des normes du connaître et du savoir comme norme), encore moins d'y habiter ou d'y élire domicile (il y aurait encore quelque *woman's place in the kitchen),* mais pour savoir inventer une autre inscription, très vieille ou très nouvelle, un autre déplacement des lieux et des corps.

Vous avez rappelé l'expression de « fétiches essentialisants » (la vérité, la féminité, l'essentialité de la femme ou de la sexualité féminine *comme* fétiches). Difficile d'improviser brièvement ici, mais je signalerai deux écueils. Le premier peut être évité en précisant dans quel contexte et à quel concept de fétiche on se réfère, fût-ce pour le déplacer. Je me permets de renvoyer sur ce point à ce qui est dit du fétichisme et de la sexualité féminine dans *Éperons, Glas,* ou *La Carte postale* (plus précisément dans *Le facteur de la vérité).* L'autre écueil, plus politique, ne peut être évité qu'à tenir compte des conditions réelles dans lesquelles se développent, sur tous les fronts (économique, idéologique, politique) les luttes des femmes. Ces conditions rendent souvent nécessaire, dans des phases plus ou moins longues, le maintien de présupposés métaphysiques qu'on sait déjà devoir mettre en question à une phase ultérieure — ou en un autre lieu — parce qu'ils appartiennent au système dominant qu'on est en train de déconstruire *pratiquement.* Cette multiplicité des lieux, des moments, des formes et des forces ne signifie pas toujours l'abandon au relativisme, à l'empirisme ou à la contradiction. Comment respirer sans cette scansion et sans ces multiplicités de rythmes ou de pas ? Comment danser, dirait votre *« maverick feminist »* ?

Cela soulève une question importante qu'on ne devrait pas négliger, même si nous n'avons pas la place de la développer ici : la relation compliquée entre une pratique politique et les différents genres d'analyse que nous avons considérés ici (en particulier l'analyse « déconstructiviste » implicite dans vos réponses). Le fait que cette relation ne peut pas être simplement traduite en une opposition entre l'empirique et le non-empirique a été relevé dans un contexte entièrement différent [1]. On devrait explorer de façon plus approfondie la question de savoir comment on doit négocier avec les implications réciproques de ces forces et nécessités dans le contexte des luttes féministes. Ce sera pour une autre fois. Mais revenons-en à l'ontologie de Heidegger.

Pour répondre à votre question autour de Heidegger et sans pouvoir refaire ici le trajet d'une lecture nettement partagée, dans *Éperons*, en deux temps, je dois me limiter à une indication, ou plutôt à une question très ouverte. Elle procède de la fin, si on peut dire, du point où la pensée du « don » et de la « propriation » dérange, sans simplement le renverser, l'ordre de l'ontologie, l'autorité de la question « qu'est-ce que ? », la subordination des ontologies régionales à une ontologie fondamentale. Je vais beaucoup trop vite mais comment faire autrement ici ? Depuis ce point, qui n'est pas un point, on peut se demander si cette pensée si difficile, peut-être impossible, peut garder encore un rapport essentiel avec la différence sexuelle, ou si la différence sexuelle, par exemple la féminité, reste, si irréductible fût-elle, dérivée, subordonnée par rapport à la pensée du don ou de la destination (je dis « pensée » parce qu'on ne peut dire ni philosophie, ni théorie, ni logique, ni structure, ni scène, ni rien ; quand on ne peut plus se servir ici d'aucun mot de ce genre, quand on ne peut presque plus rien dire, on dit « pensée » mais on pourrait montrer que c'est encore trop). Je ne sais pas. Doit-on penser la « différance » « avant » la différence sexuelle ou « à partir » d'elle ? Cette question a-t-elle, sinon du sens (nous sommes ici à l'origine du sens et celle-ci ne peut « avoir du sens »), du moins quelque

1. Cf. Rodolphe Gasché, «La bordure interne», et la réponse par J. Derrida, dans C. Lévesque, C. McDonald (dir.) *L'oreille de l'autre : textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal, VLB, 1982.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

chance de frayer encore quoi que ce soit, si im-pertinente qu'elle paraisse ?

Vous mettez en question la forme caractéristique de la protestation des femmes, à savoir la subordination de la femme à l'homme. Je vais tenter ici de décrire le cheminement de votre argument, tel que je l'entends, et puis de le commenter.

Le nouveau sens de l'écriture que l'on associe avec le terme de déconstruction s'est formé au cours de lectures serrées que vous avez présentées de textes aussi différents que ceux de Platon, Rousseau, Mallarmé et autres. C'est un sens pour lequel les couples binaires traditionnels (comme dans l'opposition de l'esprit et de la matière, de l'homme à la femme) ne fonctionnent plus selon le privilège donné au premier terme par rapport au second. Dans une série d'interviews publiée sous le titre Positions *en 1972, vous avez parlé d'un programme à deux phases (« phase » entendue ici comme un terme structurel plutôt que chronologique) nécessaire pour l'acte de déconstruction.*

Dans la première phase, un renversement doit avoir lieu dans lequel les termes opposés seraient inversés. Par conséquent, la femme, en tant que terme antérieurement subordonné, pourrait devenir le terme dominant par rapport à l'homme. Cependant, étant donné qu'un tel schème de renversement pourrait seulement répéter le scheme traditionnel {dans lequel la hiérarchie de la dualité est toujours reconstituée), il serait incapable d'effectuer un changement significatif. Un tel changement ne pourrait avoir lieu qu'à travers la phase « seconde » et plus radicale de la déconstruction, dans laquelle un « nouveau » concept serait forgé en même temps. Le motif de la différance *qui n'est ni un « concept » ni un simple « mot » nous a fourni la constellation maintenant familière de termes proches : la trace, le supplément, le pharmakon et d'autres encore. Parmi ceux-ci, il y en a deux qui portent des marques sexuelles et, dans leur signification la plus communément acquise, ils se rattachent au corps de la femme :* hymen *(dont la logique est développée dans « La double séance » [1]) et* double invagination *(un leitmotif dans* Survivre *[2]).*

1. [Cf. *La dissémination,* Paris, Seuil, 1972.]
2. [Cf. *Parages.*]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Prenons seulement le terme de l'hymen dans lequel il y a une confusion ou une continuation du terme de coït, dont il reçoit sa double signification : 1) « un pli membraneux de tissu qui obstrue partiellement ou complètement l'orifice vaginal externe » (mot grec pour membrane) *et 2) mariage (de la mythologie grecque ; le dieu du mariage). Dans la première signification, l'hymen est ce qui protège la virginité, et il est devant l'utérus. Autrement dit, il se trouve entre l'intérieur et l'extérieur de la femme, entre le désir et son accomplissement. De sorte que bien que le désir (masculin) rêve de percer ou déchirer violemment l'hymen (au second sens, celui de la consommation), si cela arrive, il n'y a pas d'hymen.*

Tandis que le jeu important sur les étymologies (dans lesquelles des motivations inconscientes se manifestent à travers les transformations et excès historiques de l'usage) effectue, me semble-t-il, un déplacement de ces termes, il fait aussi problème pour ceux qui chercheraient à définir ce qui est spécifiquement féminin. Cela n'est pas tant dû au fait que ces termes sont ou bien sous-évalués ou bien sur-évalués comme parties du corps de la femme. Cela est plutôt dû au fait que dans l'économie d'un mouvement d'écriture qui est toujours évasifi on ne peut jamais décider proprement si le terme en question implique une complicité ou une rupture avec l'idéologie du moment. Peut-être est-ce parce que, comme Adam le dit de Eve dans la satire de Mark Twain, The Diary of Adam and Eve, *non seulement la « nouvelle créature nomme* [...] *chaque chose » parce qu'« elle ressemble à la chose », mais — et c'est ici que le bât blesse - « son esprit est désordonné [ou, si vous voulez, nietzschéen], tout le prouve ».*

A cet égard, une note de la page 201 de « La double séance » me vient à l'esprit, concernant le déplacement de l'écriture, sa transformation et généralisation. L'exemple cité est celui d'un chirurgien qui, apprenant les difficultés de Freud d'admettre la possibilité de l'hystérie masculine, s'exclame : « Mais, mon cher collègue, comment pouvez-vous dire de telles absurdités ? Hysteron *veut donc dire utérus. Comment donc un homme peut-il être hystérique ? »*

Comment pouvons-nous changer la représentation de la femme ? Pouvons-nous nous éloigner de la côte, là où la femme est épouse (« celle-ci sera nommée femme (icha) *parce qu'elle a été prise de l'homme* (ich) *», Gen. 2, 23) pour aller au ventre où elle est mère (« l'homme est né de la femme », Job 14, 13), sans une perte essentielle ? Avons-nous là ce*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

que vous considérez comme le commencement de ***la deuxième phase, un*** *« nouveau » concept de la femme ?*

Non, je ne crois pas que nous l'*ayons*, si même on pouvait avoir quelque chose de tel, ou si quelque chose de tel existait ou se laissait promettre. Personnellement, je ne suis pas sûr que ça me manque. Avant d'en avoir un nouveau, sommes-nous sûrs d'en avoir eu un ancien ? C'est sur le mot « concept », « conception » que j'interrogerais à mon tour, et sur son rapport à quelque essence rigoureusement et proprement identifiable. Cela nous ramènerait aux questions précédentes. Avec tout son système, le concept de concept appartient à cette ordonnance qu'une problématique de la femme et de la différence comme différence sexuelle devrait déranger au passage. De surcroît, je ne suis pas sûr que la « phase 2 » marque une rupture avec la « phase 1 », une rupture sous la forme d'une coupure le long d'un trait indivisible. Le rapport de ces deux phases a sans doute une autre structure. Par commodité d'exposition, j'avais parlé de phases distinctes mais le rapport d'une phase à l'autre se marque moins par des déterminations conceptuelles (tel nouveau concept succédant à un concept archaïque) mais par une transformation ou une déformation générale de la logique, de l'élément ou du milieu « logique » même, par exemple par le passage au-delà du « positionnel » (différence déterminée comme opposition, dialectiquement ou non). C'est de grande conséquence pour ce dont nous parlons même si je le formule de façon bien vide et désincarnée en apparence. On pourrait, je crois, le démontrer : quand on détermine la différence sexuelle en *opposition* au sens dialectique, selon le mouvement hégélien de la dialectique spéculative dont la nécessité reste si puissante bien au-delà du texte de Hegel, on paraît déchaîner la guerre des sexes ; mais on en précipite la fin par la victoire du sexe masculin. La détermination de la différence en opposition est destinée en vérité, à la vérité, à effacer la différence sexuelle. L'opposition dialectique *neutralise* ou « relève » la différence. Mais chaque fois, selon une opération subreptice qu'il faut débusquer, on assure la maîtrise phallocentrique sous le couvert de la neutralisation. Ces paradoxes sont maintenant mieux connus. Et ce phallocentrisme se pare quelquefois, ici et là, d'un appendice : un certain féminisme. De même phallocentrisme et homosexualité peuvent aller, si je puis dire, de

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

pair, et j'entends ces vocables en un sens très large et radical, qu'il s'agisse d'homosexualité féminine ou masculine.

Et si « l'épouse » ou « la mère » - que vous semblez sûre de pouvoir dissocier - étaient encore des figures de cette dialectique homosexuelle ? Je me réfère maintenant à votre question sur la « représentation » de la femme et sur telle « perte » dans le passage de la côte de l'homme au vagin de la femme, de l'épouse, dites-vous, à la mère. Pourquoi faudrait-il choisir, et seulement entre ces deux possibilités, ces deux « lieux », à supposer encore qu'on puisse vraiment les dissocier ?

L'ironie, au début, de mon usage du cliché de la « place de la femme », qui, dans le vieux dicton, est suivi par « à la maison » ou « à la cuisine » laisse toute liberté de penser à d'autres lieux sans rien changer au sens de la phrase. En ce qui concerne la « place » de la femme dans la Genèse *et dans* Job, *en tant que côte (épouse) ou ventre (mère), il s'agit ici de différences fonctionnelles plus fondamentales. Néanmoins, à l'intérieur de ces deux rôles traditionnels, choisir l'un signifie perdre l'autre. Vous avez raison d'observer qu'un tel choix n'est pas nécessaire ; il pourrait y avoir juxtaposition, substitution ou d'autres combinaisons possibles. Mais ces textes bibliques ne sont pas frivoles quand ils considèrent une distinction fonctionnelle qui a déterminé également la « place de la femme » dans la culture occidentale.*

Puisque vous évoquez la Genèse, j'aimerais évoquer encore une fois la merveilleuse lecture qu'en propose Levinas [1], sans qu'on sache

1. Jacques Derrida fait ici allusion au texte cité plus haut, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », dans *Textes pour Emmanuel Levinas* (J.-M. Place éd., Paris, 1980). Derrida y interprète notamment deux textes de Levinas (« Le judaïsme et le féminin », dans *Difficile liberté* et « Et Dieu créa la femme », dans *Du sacré au saint).* Pour éclairer ici l'entretien, je citerai un passage du texte de Derrida, citant et commentant à son tour le commentaire de Levinas : « [...] Le sens du féminin se trouvera éclairé ainsi à partir de l'essence humaine, la *Ischa* à partir de *Isch* : non pas le féminin à partir du masculin ; mais le partage en féminin et en masculin - la dichotomie - à partir de l'humain. [...] par-delà la relation personnelle qui s'établit entre ces deux êtres issus de deux actes créateurs, la particularité du féminin est chose secondaire. Ce n'est pas la femme qui est

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

clairement s'il la prend vraiment à son compte et quel est le statut du « commentaire » qu'il lui consacre. Il y aurait certes, une certaine *secondarité* de la femme, Ischa. L'homme, Isch, viendrait d'abord, il serait le premier, il serait au commencement. Cependant, la secondarité ne serait pas celle de la femme ou de la féminité, mais celle du partage masculin/féminin. C'est seulement le rapport à la différence sexuelle qui serait second, et non la sexualité féminine. À l'origine, et voilà qui importe, il y aurait l'humanité en général, avant toute marque sexuelle, en-deçà et donc au-delà d'elle. Ainsi serait sauvée la possibilité de l'éthique, entendez par là d'un rapport à l'autre en tant qu'autre qui ne tienne compte d'aucune autre détermination, en particulier d'aucun caractère sexuel. Que serait la

secondaire ; c'est la relation avec la femme en tant que femme, qui n'appartient pas au plan primordial de l'humain. Au premier plan sont des tâches qu'accomplissent l'homme comme être humain et la femme comme être humain. [...] Le problème, dans chacun des alinéas que nous commentons en ce moment, consiste à concilier l'humanité des hommes et des femmes avec l'hypothèse d'une spiritualité du masculin, le féminin n'étant pas son corrélatif mais son corollaire, la spécificité féminine ou la différence des sexes qu'elle annonce ne se situant pas d'emblée à la hauteur des oppositions constitutives de l'Esprit. Audacieuse question : comment l'égalité des sexes peut-elle provenir de la priorité du masculin. [...] Il fallait une différence qui ne compromette pas l'équité : une différence de sexe ; et, dès lors, une certaine prééminence de l'homme, une femme venue plus tard et, en tant que femme, appendice de l'humain. Nous en comprenons maintenant la leçon. L'humanité n'est pas pensable à partir de deux principes entièrement différents. Il faut qu'il y eût du *même* commun à ces *autres* : la femme a été prélevée sur l'homme, mais est venue après lui : *la féminité même de la femme est dans cet initial après-coup.* (« Et Dieu créa la femme », dans *Du sacré au saint,* Paris, Minuit, 1977, p. 132, 135, 141-142.) Derrida enchaîne : «Étrange logique que celle de cette " audacieuse question ". Il faudrait en commenter chaque pas, et vérifier que chaque fois la secondarité de la différence sexuelle y signifie la secondarité du féminin (mais pourquoi donc ?) et que l'initialité du pré-différentiel s'y marque chaque fois de ce masculin qui devrait pourtant, comme toute marque sexuelle, ne venir qu'après coup. Il faudrait commenter mais je préfère d'abord souligner ceci, à titre de protocole : il commente lui-même, et dit qu'il commente ; ce discours n'est pas littéralement celui d'E.L. et il faut en tenir compte. Il dit, tenant le discours, qu'il commente les docteurs, *en ce moment même (" les* alinéas que nous commentons en ce moment ", et plus loin : "Je ne prends pas parti ; aujourd'hui, je commente "). Mais la distance du commentaire n'est pas neutre. Ce qu'il commente consonne avec tout un réseau d'affirmations qui sont les siennes, ou celles de lui, " *il"* » (p. 53-54). [Cf. *Psyché,* p. 195 et suiv.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

morale si l'appartenance à un sexe y faisait la loi ou le privilège ? Si l'universalité des lois morales se modulait ou se limitait selon les sexes ? Si elle n'était pas inconditionnelle, sans condition sexuelle en particulier ?

Quelles que soient la nécessité, la force ou la séduction de cette lecture, ne risque-t-elle pas de restaurer une interprétation classique et d'en enrichir ce que j'appellerai la panoplie ? De façon certes subtile et sublime, au nom de l'éthique, c'est-à-dire de l'irréprochable même. Une fois de plus, l'interprétation classique marque de sexualité masculine ce qu'on présente comme une originalité neutre ou du moins antérieure et supérieure à tout marquage sexuel. Levinas sent bien le risque qu'il y aurait à effacer la différence sexuelle. Il la maintient donc : l'humain en général reste un être sexué mais il ne peut le faire, semble-t-il, sans placer la sexualité (différenciée) au-dessous de l'humanité (celle qui se tient à hauteur de l'esprit) et surtout sans placer simultanément le masculin au commencement et au commandement, à l'*arkhè*, à hauteur d'Esprit. Portant la contradiction la plus intéressée en lui-même, ce geste se répète depuis, disons « Adam et Eve », et l'analogie insiste dans la « modernité » malgré toutes les différences de style et de traitement. N'est-ce pas un trait « matriciel » comme nous disions tout à l'heure ? ou patriciel si vous préférez, mais ça revient toujours au même, n'est-ce pas ? Quels que soient la complexité des trajets et les nœuds de la rhétorique, ne croyez-vous pas que le mouvement freudien répète cette « logique » ? N'est-ce pas aussi le risque couru par Heidegger ? On devrait peut-être dire, plutôt, le risque *évité* car le phallogocentrisme est une assurance contre le retour de ce qui est sans doute appréhendé comme le risque le plus angoissant. Puisque j'ai nommé Heidegger dans un contexte où cette référence est plutôt rare et peut paraître insolite, je m'y arrête un instant, si vous voulez bien, en craignant d'être encore à la fois trop long et trop bref.

Heidegger semble ne parler pour ainsi dire jamais de sexualité ou de différence sexuelle. Comme vous l'imaginez, ce n'est pas une omission ou une négligence. Il ne parle pour ainsi dire jamais de psychanalyse, si l'on excepte telle ou telle allusion négative au passage. Ce n'est ni une omission ni une négligence. Ces silences ponctuent, espacent ou suspendent un discours dont l'une des forces tient à ceci (pour aller trop vite et schématiser à outrance) qu'il commence par

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

se refuser toutes les sécurités acquises, toutes les présuppositions sédimentées de l'ontologie classique, de l'anthropologie, des sciences humaines ou naturelles, jusqu'à revenir en deçà des valeurs de sujet/objet, conscient/inconscient, âme/corps, c'est-à-dire de tant d'autres choses encore. Le *Dasein* dont l'analytique existentiale ouvre, si on peut dire, le chemin de la question de l'être, n'est ni l'être humain (auquel nous rappelait tout à l'heure la pensée de Levinas) ni le sujet, ni la conscience, ni le moi (conscient ou inconscient). Toutes ces déterminations sont dérivées et survenues par rapport au *Dasein.* Or - et c'est là que je voulais en venir après cette inadmissible accélération -, un cours de 1928 [1] rejustifie en quelque sorte le silence de *Sein und Zeit* sur la sexualité. Ce silence n'a pas été vraiment rompu, à ma connaissance, après *Sein und Zeit.* Dans un paragraphe de ce cours consacré au « Problème de *Sein und Zeit* », Heidegger rappelle que l'analytique du *Dasein* n'est ni une anthropologie, ni une éthique, ni une métaphysique. À l'égard de toute définition, position ou évaluation dans ces domaines, le *Dasein* est *neutre.* Heidegger insiste et précise cette essentielle et originale *« neutralité »* du *Dasein* : « Cette neutralité signifie aussi que le *Dasein* n'est aucun des deux sexes. Mais cette a-sexualité *(Geschlechtslosigkeit)* n'est pas l'indifférence de la nullité vide, la négativité infirme d'un néant ontique indifférent. Le *Dasein* dans sa neutralité n'est pas indifféremment le personne-et-tout-le-monde *(Niemand und Jeder),* mais la positivité originaire et la puissance de l'être (ou l'essence, *Mächtigkeit des Wesens)* ». Il faudrait lire de très près l'analyse qui suit, j'essaierai de le faire une autre fois [2]. Elle insiste beaucoup sur ce caractère positif, en quelque sorte, originaire et puissant de cette neutralité a-sexuelle qui n'est pas le *ni-ni (Weder-noch)* d'une abstraction ontique. Elle est originaire et ontologique. Plus précisément, l'a-sexualité ne signifie pas ici l'absence de sexualité — on dirait de pulsion, de désir ou même de libido — mais l'absence de marque d'appartenance à l'un des deux sexes. Non que le *Dasein* n'appartienne pas en fait

1. [M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe,* Bd. 26 : Marburger Vorlesung Sommersemester 1928, éd. K. Held, Frankfurt/M., Klostermann, 1978, p. 171 et suiv.]

2. [Cf. « *Geschlecht.* Différence sexuelle, différence ontologique », et « La main de Heidegger *(Geschlecht,* II) » dans *Psyché, op. cit.,* p. 395 et suiv.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

ou ontiquement à un sexe ; non qu'il soit privé de sexualité, mais en tant que *Dasein,* il ne porte pas les marques de cette opposition ou de cette alternative entre l'un ou l'autre des deux sexes. Ces marques ne sont pas des structures existentiales, du moins en tant que marques opposables et binaires. Nulle allusion en cela à quelque bi-sexualité primitive ou survenue. Une telle allusion se porterait encore vers des déterminations anatomiques, biologiques ou anthropologiques. Et le *Dasein,* dans ses structures et sa « puissance » originaires serait « antérieur » à ces déterminations. Je mets des guillemets à « antérieur » puisque cela n'a aucune signification littéralement chronologique, historique ou logique. Or l'analytique du *Dasein,* c'était, dès 1928, la pensée de la différence ontologique et la répétition de la question de l'être, l'ouverture d'une problématique qui soumettait à élucidation et à interprétation radicales tous les concepts de la tradition philosophique occidentale. C'est mesurer l'enjeu de cette neutralisation qui revient en deçà de la différence sexuelle et de son marquage binaire, sinon de la sexualité elle-même. Le titre de l'immense problème que je me contente ici de nommer, ce serait donc : différence ontologique et différence sexuelle;

Et puisque votre question évoquait le « motif de la différance », je dirais qu'il s'est déplacé dans les parages de cette zone si obscure. Ce qui s'y cherche aussi, c'est le passage entre différence ontologique et différence sexuelle, un passage qui peut-être ne se laisse plus penser, scander ou frayer selon les polarités auxquelles nous nous référons depuis tout à l'heure (originaire/dérivé, ontologique/ontique, ontologie/anthropologie, pensée de l'être/métaphysique ou éthique, etc.). La constellation des termes que vous avez cités serait *peut-être* (car ici rien n'est jamais donné ni assuré) une sorte de transformation ou de déformation de l'espace tendant à déborder ces pôles et à les réinscrire en elle. Certains de ces termes, « hymen » ou « invagination », disiez-vous, « se rattachent, dans leur signification la plus communément acquise, au corps de la femme... ». Est-ce sûr ? Je vous sais gré d'avoir usé d'une formulation aussi prudente. Bien sûr, que ces mots fassent signe vers « leur signification la plus communément acquise », cela ne m'a pas échappé et l'insistance que j'ai toujours mise à re-sexualiser un discours philosophique ou théorique trop « neutralisateur » à cet égard m'était dictée par les réserves que j'ai dites tout à l'heure au sujet de la stratégie de la neutralisation, qu'elle soit délibérée ou non.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Mais cela doit se faire sans facilité d'aucune sorte, et surtout sans régression si c'est possible, par rapport à ce qui pouvait justifier, nous l'avons vu, les démarches de Levinas ou de Heidegger par exemple. Cela dit, l'« hymen » ou l'« invagination », du moins dans le contexte où ces mots se trouvent entraînés, ne désignent plus simplement des figures du corps féminin. A supposer même un savoir assuré de ce qu'est un corps féminin ou masculin, et à supposer que l'anatomie soit ici le dernier recours. Ce qui reste ici indécidable ne concerne pas seulement mais aussi le trait de clivage entre les deux sexes. Comme vous l'avez rappelé, ce mouvement ne revient finalement ni à des mots ni à des concepts, et ce qui reste de langage là-dedans ne se laisse pas abstraire de la performativité (marquante, marquée) qui nous engage ici, à commencer, pour les exemples que vous avez choisis, par les textes de Mallarmé ou de Blanchot, par le travail de lecture ou d'écriture qui les a appelés et qu'ils ont appelé à leur tour. On pourrait dire en toute rigueur que l'hymen n'*existe* pas. Tout ce qui construit la valeur d'existence est étranger à l'« hymen ». Et s'il y avait de l'hymen, je ne dis pas si l'hymen existait, la valeur de propriété ne lui conviendrait pas davantage, pour des raisons sur lesquelles j'ai insisté dans les textes auxquels vous vous référez. Comment pourrait-on dès lors attribuer *proprement* à la femme *l'existence* de l'hymen ? Celui-ci n'est pas davantage le propre de l'homme, voire de l'être humain. J'en dirais autant de l'« invagination ». Celle-ci a d'ailleurs toujours été réinscrite dans un chiasme, et doublement pliée, redoublée et inversée [1], etc. Dès lors, n'est-il pas difficile d'y reconnaître une « représentation de la femme » ? Et puis, même dans la représentation courante, pourquoi le vagin serait-il seulement maternel ? Je ne sais d'ailleurs pas si c'est à un changement de représentation qu'il faut confier l'avenir. Comme toutes les questions dans lesquelles nous nous débattons en ce moment, celle-ci, et d'abord comme question de la représentation, me paraît à la fois trop vieille et encore à naître,

1. Allusion, entre autres, à tous les passages sur l'argument « dit de la gaine », dans *Glas,* sur tous les renversements de la « gaine » et du « vagin », notamment p. 232 et suiv., 250 et suiv. D'autre part, le mot « invagination » est toujours pris dans la syntaxe de l'expression « double invagination chiasmatique des bords », in *Living on (Deconstruction and criticisme)* et *La loi du genre* (dans *Glyph* 7). [Cf. « Survivre » et « La loi du genre », dans *Parages,* Paris, Galilée, 1986.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

une sorte de vieux parchemin sillonné en tous sens, surchargé de hiéroglyphes et pourtant aussi vierge que l'origine, aussi matinal que l'Orient dont il vient.

Je ne sais pas comment vous allez traduire cette dernière phrase.

C'est un problème. Dans l'usage moderne anglais, le mot « parchment » ne comporte plus la signification du parchemin *français, « sur ou par la route, le chemin », comme le faisait encore le mot du moyen anglais,* perchement *ou* parchemin. L'American Heritage Dictionary *dessine l'étymologie de la façon suivante : « Parthian (leather) from* pergamina, *parchment, from Greek* pergamene, *from* Pergamenos, *or* Pergamun, *from* Pergamon... » *Le* Classical Dictionary *de Lempriere ajoute que la ville de Pergamus fut fondée par Philaeterus, un eunuque, et que le parchemin fut appelé* charta pergamena.

Et vous savez que ce mot de parchemin, sur lequel nous devrions mettre le point final, ne vient par aucun « chemin » de Pergame, en Asie. Littré, qui donne cette étymologie rend la guerre responsable de l'apparition du « pergamena », ou du « pergamina ». C'est donc un produit de guerre : on s'est mis à écrire sur le corps, sur ces peaux de bête, parce que le papyrus devenait très rare. On dit aussi que le parchemin se prépare parfois avec la peau des agneaux mort-nés. Et que selon Pline, c'est par *jalousie* qu'Eumène, roi de Pergame, eut recours au parchemin. Son rival, Ptolémée, le roi d'Egypte, si fier de sa bibliothèque, n'avait que des livres en papier. Il fallait trouver de nouveaux corps d'écriture.

J'aimerais revenir sur l'écriture et la danse, sur la chorégraphie que vous avez mentionnée tout à l'heure. Si nous ne disposons pas encore d'un « nouveau » « concept » de la femme, puisque la radicalisation du problème va au-delà de la « pensée » ou du concept, quelles sont nos chances de penser « la différence », comme vous disiez, « moins " avant " la différence sexuelle » qu'« " à partir " d'elle » ? Quelle est, selon vous, notre chance et « qui » sommes-nous sexuellement ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Il m'a toujours semblé, aux approches de cette pénombre, que la voix même devait se diviser pour dire ce qui se donne à penser ou à dire. Aucun discours monologique — et par là j'entends ici monosexué — ne peut dominer, d'une seule voix, d'un seul ton l'espace de cette pénombre. Même si le « discours tenu » est alors signé d'un patronyme sexuellement marqué. Ainsi pour me limiter à un témoignage et non pour proposer un exemple, j'ai senti la nécessité du chœur du texte chorégraphique à signatures polysexuées chaque fois qu'une certaine légitimité du neutre, de la neutralité sexuelle apparemment la moins suspecte de maîtrise phallocentrique ou gynécentrique risquait d'immobiliser en silence, ou de coloniser, d'arrêter ou d'unilatéraliser de façon subtile ou sublime ce qui reste sans doute irréductiblement dissymétrique [1]. Plus directement : une certaine dissymétrie est sans doute la loi de la différence sexuelle et du rapport à autrui en général (je dis cela contre une certaine violence de la platitude « démocratique », de l'homogénéité, en tout cas d'une certaine idéologie démocratique), mais la dissymétrie à laquelle je fais allusion est encore, ne disons pas à son tour symétrique, ce qui pourrait paraître absurde, mais doublement, bilatéralement démesurée, comme une sorte de démesure réciproque, respective et respectueuse. Peut-être cette double dissymétrie déborde-t-elle les marques connues, disons métaphoriquement la grammaire et l'orthographe de la sexualité. Cela relance en effet la question : et si nous atteignions ici, et si nous approchons ici (car cela ne s'atteint pas comme un lieu déterminé) la zone d'une relation à l'autre où le code des marques sexuelles ne serait plus discriminant ? Relation dès lors non pas a-sexuée, très loin de là, mais autrement sexuée, au-delà de la différence binaire qui gouverne la bienséance de tous les codes, au-delà de l'opposition féminin/masculin, au-delà de la bisexualité aussi bien, de l'homosexualité ou de l'hétérosexualité qui reviennent au même ? C'est en rêvant de sauver au moins la chance de cette question que je voudrais croire à la multiplicité de voix sexuellement marquées, à ce nombre indéterminable de voix enche-

1. Allusion à *«Pas»,* dans *Gramma* 3-4, 1976; *La Vérité en peinture,* 1978; « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », dans *Textes pour Emmanuel Levinas,* 1980 ; *Feu la cendre,* (à paraître). [Paru depuis aux Éditions Des Femmes, Paris, 1987.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

vêtrées, à ce mobile de marques sexuelles non identifiées dont la chorégraphie peut entraîner le corps de chaque « individu », le traverser, le diviser, le multiplier, qu'il soit classé comme « homme » ou « femme » selon les critères en usage. Bien sûr, il n'est pas impossible que le désir d'une sexualité innombrable vienne encore nous protéger, comme un rêve, contre un implacable destin qui scelle tout à perpétuité du chiffre 2. Et cette clôture impitoyable viendrait arrêter le désir au mur de l'opposition, nous aurions beau nous débattre, il n'y aurait jamais que deux sexes, ni un de plus ni un de moins, la tragédie aurait ce goût, assez contingent en somme, qu'il faudrait affirmer, apprendre à aimer, au lieu de rêver l'innombrable. Oui, peut-être, pourquoi pas ? Mais d'où viendrait alors le « rêve » de l'innombrable, si c'est un rêve ? À lui seul ne prouve-t-il pas ce dont il rêve et qui doit bien être là pour faire rêver ? Et puis, je vous le demande, que serait la danse, y en aurait-il si l'on n'y échangeait pas les sexes en nombre indéterminé, et la loi des sexes, à des rythmes très variables ? En un sens tout à fait rigoureux, *l'échange* lui-même à vrai dire n'y suffirait plus, car le désir demeure d'échapper à la seule combinatoire et d'inventer des chorégraphies incalculables.

D'un certain Collège International de Philosophie encore a venir

Collège International de Philosophie : on pense aussitôt au Collège de sociologie de Bataille et de Caillois, comme au Collège Philosophique de Jean Wahl. Clin d'œil ? Hommage ? Rencontre fortuite ?

Il y a beaucoup de collèges dans l'histoire. N'oublions pas que le Collège Philosophique existe encore, il a reçu une nouvelle orientation et nous espérons qu'il coopérera en toute indépendance avec le Collège International. Mais ne nous pressons pas de convoquer des ancêtres homonymes, si nobles ou rassurants soient-ils. La naissance d'une institution est toujours fascinante. Elle déchaîne, avec les passions, de fabuleuses généalogies, des rites d'appropriation ou

* [Entretien avec Jean-Loup Thébaut, paru sous le titre « Derrida, philosophe au Collège », dans *Libération*, le 11 août 1983. La notice de présentation précisait : « Mai 82, Jacques Derrida, François Châtelet, Jean-Pierre Faye et Dominique Lecourt sont chargés par Chevènement d'établir la charte d'un Collège International de Philosophie. Le coup d'envoi a été donné en juillet 1983. Derrida en précise les règles du jeu. »]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

d'exclusion. On le voit déjà. Il faudra décrire un jour le processus qui a *effectivement* produit cette institution-ci, lui donnant son nom et sa première silhouette. Ses conditions ont été, vous l'imaginez, complexes, vertigineusement surdéterminées.

La définition du Collège associe « sciences », « arts » et « intersciences » à la philosophie. Celle-ci jouera-t-elle un rôle traditionnel (critique ou légitimation des savoirs positifs) et alors qui légitimera les légitimateurs ?

Ces questions se déploieront comme telles, sans doute au centre du Collège. Le concept de « critique », celui de « légitimation », si utile et « légitime » aujourd'hui, peuvent appeler à leur tour, comme celui d'institution et tant d'autres, de nouvelles élucidations. Mais nous ne pouvons nous y engager ici. Vous avez raison, il s'agit bien de la philosophie, hier, aujourd'hui et demain. Se limite-t-elle et peut-elle survivre à telle représentation traditionnelle : par exemple au sommet ou au fondement d'une pyramide des savoirs ou au centre de l'encyclopédie ? Ces représentations furent d'ailleurs inséparables de structures institutionnelles et juridiques que nous voulons étudier. On pourrait le montrer, une certaine prétention hégémonique va de pair avec ce qu'on pourrait appeler une histoire des morts de la philosophie. Voilà une des choses que nous voudrions contribuer à analyser et à transformer : il faut encore plus de philosophie, dans des espaces moins hiérarchisés, plus exposés aux provocations les plus irruptives des « sciences », des « techniques », des « arts » (qu'il s'agisse de discours sur l'art ou des explorations « pratiques », performatives). Au-delà de l'interdisciplinarité — concept traditionnel pour une pratique certes nécessaire —, au-delà de la coopération de compétences diverses autour d'un objet déjà identifié, il s'agit encore de repérer de nouveaux thèmes en formation qui appellent de nouvelles compétences, et pour cela de frayer des passages que des institutions plus cloisonnées ou nécessairement plus spécialisées ont parfois moins de facilité à ouvrir même si, cela va de soi et c'est heureux, elles le font aussi.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Je reviens à la question des « légitimateurs ».

Elle se posera partout et toujours. A terme, et selon des voies difficiles à décrire, elle passe aussi par ce qu'on appelle le travail, la création, l'écriture, et non seulement par des formes juridiques. Mais nous avons prévu des dispositifs originaux qui devraient assurer une déontologie aussi rigoureuse que possible. Par exemple, il n'y aura aucune chaire, aucun poste permanent, seulement des contrats de durée relativement brève. Donc : structure légère, collégialité, mobilité, ouverture, diversité, priorité aux recherches insuffisamment « légitimées », justement, ou trop peu développées dans les institutions françaises ou étrangères ; cela suppose une exploration théorico-institutionnelle difficile, permanente, tournée vers le dehors et vers le dedans...

Quels seront les rapports du Collège avec les autres institutions ?

Nous souhaitons qu'ils soient de complémentarité et de provocation réciproque (échanges intenses, circulation, coopération). Mais le Collège restera une institution paradoxale et singulière : absence de chaire, présence d'étrangers dans les instances de réflexion et de décision aussi bien que dans les groupes de travail ; sélection rigoureuse des projets de recherche dans un lieu qui pourtant ne deviendrait pas un « centre d'études avancées » aristocratique et fermé, ni même un centre d'enseignement supérieur ; ouverture aux performances techniques et artistiques ; recrutement sans considération de titre académique ; intérêt constant pour les problèmes de l'enseignement primaire et secondaire qui seront traités *aussi* par les premiers intéressés, etc. Je ne peux citer ici toutes ces nouvelles dispositions et tous les projets déjà élaborés. Mais en soulignant ce qui distingue le CIPH d'autres institutions fondamentales et indispensables, je ne parle pas d'extériorité, encore moins de rivalité. Nous ferons tout pour que le CIPH devienne un instrument supplémentaire *à la disposition* d'autres institutions (universités, lycées, collèges, EHESS, Hautes Études, Collège de France, CNRS, etc.), comme de ceux qui travaillent hors institution, bref un lieu ouvert aux essais, aux explorations, aux rencontres et aux débats.

On écrit aujourd'hui, probablement, les derniers livres de philosophie. Le Collège a-t-il en vue de réfléchir sur ce découplage prévisible de la pensée et du livre, et d'anticiper sur son branchement avec de nouveaux supports ?

Je ne suis pas sûr qu'on écrive aujourd'hui les derniers livres de philosophie, ni que cela soit possible ou souhaitable. Dans toutes ses dimensions, techniques, commerciales et autres, nous voudrions poser la question de l'avenir du livre - et surtout des livres menacés. Mais c'est plus clair que jamais, le livre n'est pas le médium unique de la pensée - philosophique ou non. Tout en développant une réflexion déjà engagée, nous essaierons d'expérimenter de nouvelles techniques, de nouveaux « supports ». Cela n'exclut pas des méditations « fondamentales » sur l'art, les techniques, les sciences, la religion, l'éthique, sur tant de thèmes apparemment classiques, et même sur l'opposition reçue entre recherche « fondamentale » et recherche dite « finalisée », sur la politique de la recherche ou la professionnalisation des études. Problèmes plus redoutables et plus urgents que jamais. Ils communiquent avec les graves difficultés de l'enseignement philosophique, dans les lycées et à l'université. À elle seule, l'existence du Collège ne peut les résoudre, bien sûr, mais elle ne les occultera pas, elle ne nous en détournera pas, au contraire. Nous y sommes tous déterminés. Bien des membres du Collège (à l'université et dans les lycées où ils enseignent encore) se sont battus et le font toujours pour l'extension de l'enseignement philosophique. Vous savez qu'à côté d'autres prémisses du Collège, il y a aussi le Greph et les États généraux de la Philosophie de 1979.

En annonçant la création du Collège International de Philosophie, plusieurs journaux vous en attribuent la présidence.

En vérité le Collège n'aura pas de Président. Et c'est en septembre qu'un Collège provisoire élira son directeur ou sa directrice (car il compte 5 femmes, plus du tiers, et non 2, comme il a été dit : ceux qui croient à cette arithmétique doivent respecter ce fait). Oui, nous

tenons à cette procédure d'élection. Elle souligne une règle collégiale et un souci d'indépendance qui, je l'espère, ne cessera de se confirmer.

Que pensez-vous du débat ouvert autour du « silence des intellectuels de gauche » ? La création du Collège International de Philosophie signifie-t-elle quelque chose à cet égard ?

Un débat ? Était-ce un débat ? Il y faudrait d'autres conditions, moins de brume, moins de pièges. Depuis longtemps - comment l'ignorer ? - cette notion d'« intellectuel » est soumise à une réélaboration critique. Cela devrait inciter à la prudence quiconque improvise une enquête à ce sujet. Et puisque tout a commencé par un appel ou un salut à la « modernité », demandons-nous ce qu'est un « intellectuel » dans une société industrielle. Comment en délimiter la démographie ? Qui l'est ? Qui ne l'est pas ? À quoi cela se reconnaît-il ? Comment cela se manifeste-t-il ? etc. Questions très difficiles. Pour ne rien dire de la sous-espèce « intellectuel-de-gauche ».

Or à lire tel article du *Monde,* un Persan conclurait que les individus de cette sous-espèce se comptent sur les doigts ; et que, autre opération manuelle, il suffit de décrocher son téléphone pour faire le point sur la question à la veille des vacances. Attentif à ce qu'il appelle les *« signes extérieurs »,* et pour fonder son diagnostic, l'enquêteur se contente de *«fouiller »,* dit-il, *« les archives du Monde »* et de compter les voix de ceux qui sont « tout à fait pour ». Comme si une prise de parti ou une activité politique d'*« intellectuel-de-gauche »* ne pouvait prendre que cette forme : le *« tout à fait pour »* dans une tribune du *Monde* ! Et comme si quiconque ne se dit pas « tout à fait pour » ou « tout à fait contre » dans le journal n'était pas un « intellectuel » ou devait se laisser compter parmi les « silencieux » ! C'est comique ou injurieux - en particulier quand cela tourne à la chronique des « déjeuners » — mais certainement sans rapport avec la gravité et la complexité des choses. Pour en parler, il faudrait d'autres rythmes, d'autres exigences, plus de respect pour les problèmes et pour les personnes.

Le vrai travail se fait ailleurs, sans franchir, hélas (responsabilités partagées), les limites d'une certaine information. Or, justement, ce qu'on s'empresse d'appeler le « silence des intellectuels » tient peut-

être, pour une part, à une réserve croissante non pas devant *le* politique ou devant *telle* politique, mais à l'égard du style « matamore » dans la prise de parole, à l'égard d'un type de manifestation qui a parfois donné le ton dans les media : boursouflure, dogmatisme bruyant, petit théâtre. « Intellectuels » et media méritent mieux. La réserve actuelle (qui n'est pas le silence et qui s'annonçait, je crois, avant le 10 mai), c'est peut-être le passage à un autre mode de manifestation, y compris dans les media.

Oh, je ne suggère pas que tout va pour le mieux entre l'actuel pouvoir et un « peuple-des-intellectuels-de-gauche » rassemblé comme un seul homme. Mais la solidarité et la participation sont sans doute plus profondes et plus actives que certains n'ont intérêt à le faire croire. S'il existe, cet ensemble (« intellectuel-de-gauche ») est différencié (« le Pouvoir » aussi !), il est même hétérogène, ce qui n'affaiblit pas toujours. Il se livre à des évaluations articulées selon qu'il s'agit de tel aspect ou de telle phase d'une stratégie politique. Soutenir une politique, dans une situation donnée, ce n'est pas seulement voter, ni passer aux conclusions, encore moins s'interdire une réflexion sur les principes mêmes de cette politique. Au contraire, cette réflexion doit être continue et radicale : responsabilité élémentaire. Cette vigilance et cette liberté critique, les gouvernements y ont d'ailleurs tout intérêt. Je ne crois pas qu'ils l'ignorent.

Alors oui, vous le suggériez, la création d'un Collège International prend un certain sens dans cette conjoncture même si elle ne s'y limite pas. Et tous les problèmes que nous effleurons ici (les « intellectuels », la société civile et l'État, le nouveau rôle de l'État et des media dans la culture, dans l'enseignement et dans la recherche, etc.) seront, avec beaucoup d'autres, traités dans le Collège, je l'espère, de façon analytique, libre, ouverte, diverse.

Desceller (« la vieille neuve langue »)

« Un entretien avec Derrida ? Enfin, on va peut-être y comprendre quelque chose ! » Voilà ce que certains ont dit quand j'ai annoncé que je préparais ce travail avec vous. On dit que vos textes sont difficiles, à la limite de la lisibilité. Certains lecteurs possibles sont découragés

* [Entretien avec Catherine David paru sous le titre « Derrida l'insoumis » dans *Le Nouvel Observateur*, 983, 9-15 septembre 1983. Nous reproduisons ici la notice de présentation : « Si la philosophie, qui fut menacée jusque dans les lycées durant le septennat de Giscard, est aujourd'hui à l'honneur sous sa forme la plus accueillante à l'avenir de l'intelligence, c'est grâce à Jacques Derrida, principal inspirateur du Collège International de Philosophie qui vient d'être créé sous l'égide de trois ministères. Pourtant, ce penseur-écrivain de cinquante-trois ans est, en France, à la fois célèbre et méconnu, respecté et ignoré. Mal-aimé des universités gardiennes des savoirs immobiles, il est aussi d'une exceptionnelle discrétion sur la scène publique. Jacques Derrida ne joue pas le jeu. Explorateur des marges, il fait vaciller dans son œuvre multiforme les limites de la philosophie, de la psychanalyse, de la littérature... À ce penseur qui voyage volontiers dans des œuvres des autres — Husserl, Kant, Freud, Nietzsche, Genet, Japès, Levinas, Leiris - on reproche souvent la difficulté de son style. Il a expliqué à Catherine David, en s'efforçant à la simplicité, quels sont, selon lui, les malentendus et les pièges qui menacent aujourd'hui la pensée. »]

d'avance par cette réputation. Comment vivez-vous cela ? Est-ce un effet que vous recherchez ou, au contraire, en souffrez-vous ?

J'en souffre, oui, ne riez pas, et je fais tout ce qui me semble possible ou acceptable pour échapper à ce piège. Mais quelqu'un en moi doit bien y trouver quelque bénéfice : un certain *rapport.* Pour l'expliquer, il faudrait faire parler des choses très archaïques de mon histoire, les faire parler avec d'autres, très présentes, d'une scène sociale ou historique dont j'essaie de tenir compte. Il n'est pas question d'analyser ce « rapport » en improvisant devant ce magnétophone, à ce rythme. Mais ne croyez-vous pas, ceux qui me font le procès que vous dites, qu'ils comprennent l'essentiel de ce qu'ils disent ne pas comprendre, à savoir qu'il s'agit d'abord de mettre en question une certaine scène de lecture et d'évaluation, avec ses conforts, ses intérêts, ses programmes de toute sorte ? On n'est pas en colère contre un mathématicien ou un physicien qu'on ne comprend pas du tout, ou contre quelqu'un qui parle une langue étrangère, mais contre quelqu'un qui touche à votre propre langue, à ce « rapport», justement, qui est le vôtre...

Je vous assure que je ne cède jamais à la tentation d'être difficile pour être difficile. Ce serait trop ridicule. Je crois seulement à la nécessité de prendre le temps ou, si vous préférez, de le laisser, de ne pas effacer les plis. Pour des raisons philosophiques ou politiques, dans ses nouvelles données techno-économiques, ce problème de communication et de recevabilité est plus grave que jamais pour tout le monde, on ne peut le vivre que dans le malaise, la contradiction et le compromis.

En somme, vous revendiquez pour le philosophe ce qui est accordé d'emblée au scientifique : la nécessité d'une traduction, d'une explication qui soit faite par d'autres que par lui.

Nous sommes tous des médiateurs, des traducteurs. En philosophie, comme dans tous les domaines, il faut bien compter, sans en être sûr, avec l'implicite d'une réserve accumulée, et donc sur un très grand nombre de relais (enseignement, journaux, revues, livres, media), sur la responsabilité partagée de ces relais. Pourquoi est-ce

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

apparemment au philosophe qu'on demande d'être plus « facile » et non à tel ou tel savant encore plus inaccessible aux mêmes lecteurs ? Et pourquoi pas à l'écrivain, qui pourtant ne peut inventer, frayer de nouveaux passages que dans la « difficulté », avec les risques d'une réception lente, discrète, détournée ou impossible ? En vérité, voilà une autre complication, je crois que c'est toujours un « écrivain » qu'on accuse d'être « illisible », comme vous disiez, quelqu'un qui se trouve engagé dans une explication avec la langue, l'économie de la langue, les codes et les canaux de ce qui est le plus recevable.

L'accusé, c'est donc celui qui remet en contact les corps et les cérémonies de plusieurs dialectes. Si c'est un philosophe, c'est alors qu'il ne parle ni en milieu purement académique, avec la langue, la rhétorique et les usages en vigueur, ni dans cette « langue de tout le monde » dont on sait bien qu'elle n'existe pas.

Les choses sont devenues virulentes (car on ne se plaint pas toujours des gens qu'on ne peut pas lire, n'est-ce pas, heureusement), quand, après certains livres sur Husserl, j'ai accéléré ou aggravé une certaine contamination des genres [1]. « Mélange des genres », pensait-on, mais ce n'est pas le mot juste. Alors certains lecteurs m'en voulurent peut-être de ne plus retrouver leur territoire, leur « être-chez-soi » ou « entre-soi », leur institution, ou - pis encore - de les apercevoir depuis cet angle ou cet écart...

En somme, pour vous lire, il faut avoir des notions non seulement de philosophie mais aussi de psychanalyse, de littérature, d'histoire, de linguistique ou d'histoire de la peinture...

Il y a surtout ce qui se potentialise nécessairement, qu'on le veuille ou non, d'un texte à l'autre, une espèce de chimie...

Pour vous lire, il faut avoir lu Derrida...

Mais c'est vrai pour tout le monde ! Est-il abusif de compter avec un trajet passé, avec une écriture qui s'est en partie scellée elle-

1. Allusion à *Glas et à La Carte postale,* entre autres.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

même, peu à peu ? Comment faire autrement ? Mais il est intéressant de défaire, de desceller. J'essaie aussi de recommencer à proximité du très simple, qui est parfois difficile et dangereux...

Vous savez, la « pensée » qui s'explique avec la philosophie, la science ou la littérature comme telles, etc., ne leur appartient pas totalement. Elle appelle une écriture qui parfois se lit avec une *apparente* facilité...

Comme les « Envois » de La Carte postale, *par exemple...*

... mais une écriture dont le statut, en quelque sorte, est impossible à assigner : est-ce ou non un énoncé théorique ? Les signataires et destinataires sont-ils d'avance identifiables ou produits et divisés par le texte ? Les phrases décrivent-elles ou font-elles quelque chose ? Par exemple, quand je dis, sur un ton indécis : *« Tu viens. »* Dispose-t-on de critères assurés pour en décider ? Où en est la science, où en est la philosophie à cet égard ? Vous pouvez traiter ou plutôt suivre la langue jusqu'au point où ces décisions ne sont plus possibles. Non pas pour dérouter ou angoisser mais parce que, cette limite atteinte, la question de la décision ou de l'interprétation est à vif (et donc celle de la responsabilité, de la réponse). Vous atteignez un bord depuis lequel ce qui paraissait assuré apparaît dans sa précarité ou dans son histoire, sans nécessairement disparaître ou s'effondrer.

Vous dites que ce n'est pas pour angoisser, mais cette précarité doit bien vous angoisser un peu.

On écrit toujours en rusant avec le pire. Peut-être pour ne pas le laisser tout emporter, mais le dernier mot, vous savez, revient toujours à de la non-maîtrise, qu'il s'agisse du lecteur ou de soi. Et c'est bien ainsi. Le désir vivant d'écrire vous tient en rapport avec une terreur que vous tentez de manœuvrer tout en la laissant intacte, audible, en ce lieu où vous puissiez vous trouver, vous entendre, vous-mêmes et qui vous lit, au-delà de toute partition, donc à la fois sauvé et perdu.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Échapper à la partition, est-ce la même chose qu'échapper au destin ? A *votre destin de philosophe, par exemple ?*

Vous voulez sérieusement me faire parler de mon « destin » dans ces conditions ? Non. Mais si le destin, c'est une manière singulière de ne pas être libre, ce qui m'intéresse, c'est surtout ça, justement, et partout, ce croisement de chance et de nécessité, la *ligne de vie*, la langue propre d'une vie, même si elle n'est jamais pure. Par exemple, pour ne pas laisser votre question sans réponse : pourquoi ai-je ce rapport-ci et non un autre à la philosophie ? Pourquoi, philosophe « de profession », ai-je toujours occupé cette place, à une marge qui n'est pas indéterminée, etc. ? (Je sais que je vais en agacer certains, comme vous disiez, si je parle de « marge » et de « solitude » - et pourtant...)

Mon « premier » désir ne me portait sans doute pas vers la philosophie, plutôt vers la littérature, non, vers quelque chose que la littérature accueille mieux que la philosophie. Je me sens engagé, depuis vingt ans, dans un long détour pour rejoindre cette chose, cette écriture idiomatique dont je sais la pureté inaccessible mais dont je continue de rêver.

Qu'entendez-vous par « idiomatique » ?

Une propriété qu'on ne peut pas s'approprier, elle vous signe sans vous appartenir, elle n'apparaît qu'à l'autre, elle ne vous revient jamais sauf en des éclairs de folie qui rassemblent la vie et la mort, qui vous rassemblent mort et vif à la fois. Vous rêvez, c'est fatal, l'invention d'une langue ou d'un chant qui soient vôtres, non pas les attributs d'un « moi », plutôt le paraphe accentué, c'est-à-dire musical, de votre histoire la plus illisible. Je ne parle pas d'un *style* mais d'un croisement de singularités, l'habitat, les voix, la graphie, ce qui se déplace avec vous et que votre corps ne quitte jamais. Ce que j'écris ressemble dans ma mémoire à un tracé en pointillé qui tournerait autour d'un livre à écrire dans ce que j'appelle pour moi la *« vieille neuve langue »*, la plus archaïque et la plus nouvelle, inouïe donc, présentement illisible. À Prague, la plus vieille synagogue s'appelle la Vieille-Neuve, vous savez. Ce livre serait tout autre chose

que ce chemin auquel pourtant il ressemblerait encore. En tout cas une interminable anamnèse dont la forme se cherche : non seulement *mon* histoire mais la culture, les langues, les familles, l'Algérie d'abord...

Vous allez l'écrire ?

Pensez-vous... Mais l'accumulation des rêves, des projets ou des notes doit peser sur ce qu'on écrit au présent : un jour, tel morceau de livre peut tomber comme une pierre qui garde le souvenir d'une architecture d'hallucination à laquelle elle aurait pu appartenir... La pierre résonne et vibre encore, elle émet une sorte de jouissance douloureuse et indéchiffrable, on ne sait plus de qui ni pour qui...

La Carte postale, *c'était une de ces pierres ?*

Je ne sais plus.

Vous parliez tout à l'heure de l'Algérie, c'est là que tout a commencé pour vous...

Ah, vous voulez que je vous dise des choses comme «Je-suis-né -à-El-Biar-dans-la-banlieue-d'Alger-famille-juive-petite-bourgeoise - assimilée - mais...» Est-ce nécessaire? Je n'y arriverai pas, il faut m'aider...

Comment s'appelait votre père ?

Allons bon. Il avait cinq noms, tous les noms de la famille sont cryptés, avec quelques autres, dans *La Carte postale,* parfois illisibles pour ceux-là mêmes qui les portent, souvent sans majuscule, comme on le ferait pour « aimé » ou « rené »...

À quel âge avez-vous quitté l'Algérie ?

Décidément... Je viens en France à dix-neuf ans. Je ne m'étais jamais éloigné d'El-Biar. Guerre de 40 en Algérie, donc avec les premiers grondements souterrains de la guerre d'Algérie. Enfant, je les entendais venir comme une bête, avec un sentiment de fin du monde qui était en même temps l'habitat le plus naturel, en tout cas le seul que j'aie connu. Même pour un enfant incapable d'analyser les choses, il était sûr que cela finirait dans le feu et dans le sang. Personne ne pouvait échapper à cette violence et à cette peur, même si autour de ça...

Vous avez des souvenirs précis de la peur ?

Vous pensez que j'ai dû en garder quelque chose ? Oui, et je savais d'expérience que des couteaux pouvaient sortir à chaque instant, à la sortie de l'école, sur le stade, au milieu du cri raciste qui n'épargnait personne, l'Arabe, le Juif, l'Espagnol, le Maltais, l'Italien, le Corse... Puis, en 1940, l'expérience singulière des Juifs d'Algérie. Incomparables à celles de l'Europe, les persécutions se sont néanmoins déchaînées en l'absence de tout occupant allemand.

Vous en avez souffert personnellement ?

C'est une expérience qui ne laisse rien intact, un air qu'on ne cesse plus jamais de respirer. Les enfants juifs sont expulsés de l'école. Bureau du surveillant général : Tu vas rentrer chez toi, tes parents t'expliqueront. Puis les Alliés débarquent, c'est la période du gouvernement dit bicéphale (de Gaulle-Giraud) : lois raciales maintenues près de six mois, sous un gouvernement français « libre ». Les copains qui ne vous connaissent plus, les injures, le lycée juif avec les enseignants expulsés sans un murmure de protestation des collègues. On m'y inscrit mais je sèche pendant un an...

Pourquoi ?

Dès ce moment-là, je me sens - comment dire ? - aussi déplacé dans une communauté juive qui se renferme que de l'autre côté (on disait « les catholiques »). La souffrance s'apaise en France. A dix-neuf ans, je crois naïvement que l'antisémitisme a disparu, du moins dans l'espace où je vivais alors. Mais, pendant l'adolescence, ce fut *la* tragédie, elle était présente à tout le reste (car il y avait tout le reste, qui fut peut-être aussi déterminant : vous voyez, nous cédons à la facilité ou à un certain type de curiosité en sélectionnant cette séquence ; pourquoi m'entraînez-vous d'abord de ce côté-là ?). Effet paradoxal, peut-être, de ce matraquage, un désir d'intégration dans la communauté non juive, désir fasciné mais douloureux et méfiant, avec une vigilance nerveuse, une épuisante aptitude à déceler les signes du racisme, dans ses configurations les plus discrètes ou ses dénégations les plus bruyantes. Symétriquement, parfois, quelque distance impatiente à l'égard des communautés juives, quand j'ai l'impression qu'elles se referment en se posant comme telles. D'où un sentiment de non-appartenance que j'ai sans doute transposé...

Dans la philosophie ?

Partout. Vous parliez de hasard et de destin, eh bien, voyez pour la « profession » de philosophe. Au lendemain du baccalauréat, je savais que je voulais, comme on dit, « écrire », mais je savais à peine ce qu'était une université. À la radio, je tombe sur une émission d'orientation scolaire, un professeur d'hypokhâgne y présente sa classe, parle d'un ancien élève, Albert Camus. Deux jours après, je suis inscrit dans cette classe sans savoir alors ce qu'est l'Ecole normale...

C'est alors que vous avez commencé à lire Sartre, n'est-ce pas ?

Un peu plus tôt. Il joue alors pour moi un grand rôle. Modèle que j'ai depuis jugé néfaste et catastrophique, mais que j'aime ; comme ce que j'ai dû aimer sans doute, et j'aime toujours ce que j'ai aimé, c'est très simple...

Desceller (« *la* ***vieille*** *neuve langue* »)

Néfaste et catastrophique ! Vous y allez fort, il faut préciser...

Vous pensez qu'il faut garder ou sélectionner ça ? Allons. D'abord, je répète, Sartre m'a sans doute, hum, guidé, comme tant d'autres à cette époque. En le lisant j'ai découvert Blanchot, Bataille, Ponge - dont je crois maintenant qu'on pouvait les lire autrement. Mais enfin, Sartre, c'était lui, « l'horizon indépassable » ! Les choses ont changé quand, grâce à lui mais surtout contre lui, j'ai lu Husserl, Heidegger, Blanchot... Il faudrait consacrer quelques dizaines de livres à cette question : que doit être une société comme la nôtre pour qu'un homme qui, à sa façon, a rejeté ou méconnu tant d'événements théoriques ou littéraires de son temps — disons pour faire vite la psychanalyse, le marxisme, le structuralisme, Joyce, Artaud, Bataille, Blanchot —, qui a multiplié et diffusé d'incroyables contresens sur Heidegger, parfois sur Husserl, en vienne à dominer la scène culturelle, jusqu'à devenir une grande figure populaire ? Il est vrai que des œuvres-tornades peuvent traverser leur temps, bouleverser le paysage historique, l'interpréter sans paraître y rien entendre, sans être sensibles ou acquiescer à toutes les « nouveautés ». Je ne crois pas que ce soit le cas de Sartre mais, tout en me posant beaucoup de questions, même sur son aimable et légendaire générosité, je partage parfois la tendresse quasi familiale de beaucoup pour cet homme que je n'ai jamais vu. Et qui n'appartient pas au temps des œuvres qui comptent pour moi...

Qui s'écrivaient en même temps...

Ou bien avant, voyez Mallarmé ! Que doit être un intellectuel français pour qu'un tel phénomène se produise ou se reproduise ? D'où tient-il l'autorité de ses évaluations ? Ce qui m'intéresse encore aujourd'hui, c'est surtout la France de Sartre, le rapport de notre culture à cet homme (plutôt qu'à son œuvre). Et aussi celui de Sartre à l'Université. On dit qu'il lui a échappé ou résisté. Il me semble que les normes universitaires ont décidé de son œuvre de la façon la plus intérieure, comme elles l'ont fait pour tant d'écrivains qui ignorent ou dénient ce fait. Une analyse de sa rhétorique philosophique, de sa critique littéraire et même de ses pièces ou romans

gagnerait beaucoup à tenir compte, pour le meilleur et pour le pire, des modèles et de l'histoire de l'école, du lycée, de la khâgne, et de l'École normale, de l'agrégation. J'avais amorcé cet exercice, un jour, avec des étudiants, sur l'exemple du « Saint Genet ». Donc un énorme écran de la culture française. Mais à le lire j'ai sans doute beaucoup appris, et même si c'est contre lui, c'est une dette. Dites-moi, c'est un entretien sur Sartre !

C'est que, en somme, vous faites de Sartre l'exemple parfait de ce que ne doit pas être un intellectuel...

Je n'ai pas dit ça...

Mais que devrait être, alors, l'attitude d'un intellectuel par rapport à la chose politique ?

Personne ne gagnerait à ce qu'il y ait un modèle, un seul surtout. Puis la catégorie d'« intellectuel » n'a plus de limites très rigoureuses, n'en a sans doute jamais eu. Il est vrai que l'exemple de Sartre, c'est pourquoi il faut insister, incite à la prudence. Sa légitimité d'universitaire (normalien, agrégé) et d'écrivain de grande maison (ne pas séparer les deux choses, mais je vais trop vite) a donné à ses propos les plus primesautiers, légers ou graves, comme vous voudrez, une formidable autorité, celle qu'on refusait à des analystes plus rigoureux et plus intéressants. Dans les choses politiques en particulier, c'est bien connu. On pourrait prendre aujourd'hui d'autres exemples, car la chose ici ou là s'amplifie, à la mesure de nouveaux pouvoirs et de nouvelles structures (media, édition, etc.). Non qu'il faille dès lors se retirer ou s'interdire de prendre des positions publiques : tout au contraire, le moment est peut-être venu de le faire plus et mieux, c'est-à-dire autrement...

Cest-à-dire ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Paradoxalement : en militant pour l'extension et la multiplication des media, des lieux d'édition et de diffusion, pour leur transformation surtout, contre les monopoles, l'homogénéité et l'appropriation. Partout où ce pouvoir se concentre, aujourd'hui, il tend à mettre la modernité technique au service des vieilleries ronronnantes et parfois de la niaiserie la plus criante. Il donne des primes à la platitude ou à la boursouflure. Si, si, ça n'est pas incompatible. Le plus consternant passe de mieux en mieux, et il est *fait pour passer*, il est d'avance *passé*. Je parle surtout de philosophie, de littérature et de discours « idéologique ». À un certain nombre de signes, heureusement, on peut voir s'organiser une sorte de résistance, en une multiplicité de lieux dont par définition on n'entend pas parler. L'avenir dira (peut-être !) ce dont on ne veut pas ou ne peut pas entendre parler. Je crois qu'il faut - et j'espère que cela ne sera pas tout à fait impossible - redéfinir le rapport entre la « culture » et l'État, la double responsabilité qu'il implique. La culture d'État a toujours représenté le plus grave danger, et on n'est jamais assez vigilant à cet égard. Mais un certain antiétatisme massif peut d'une part être incapable de situer l'Etat dans la société moderne (il se trouve souvent représenté là où on le croit ou feint de le croire absent), d'autre part méconnaître ou combattre le rôle que, dans certaines conditions (difficiles à réunir), l'État pourrait, devrait aujourd'hui jouer, et qui est aussi paradoxal : donner sa chance à la « contre-culture », limiter les mécanismes de standardisation, d'appropriation et de monopolisation, etc. Walter Benjamin disait à peu près ceci : la responsabilité de l'écrivain, ce n'est pas en premier lieu d'avancer des thèses révolutionnaires. Celles-ci sont désamorcées dès qu'elles se présentent dans la langue et selon les normes du dispositif culturel existant. C'est celui-ci qu'il faut *aussi* transformer. C'est très difficile, la définition même du « difficile ». Par exemple, on pourrait essayer de comprendre comment nous en sommes venus à cet entretien : pourquoi *Le Nouvel Observateur*, pourquoi moi, et maintenant plutôt qu'hier ou demain, pourquoi vous, qui m'entraînez dans telle direction parmi tant d'autres possibles, pourquoi le fait d'occuper cette tribune compte peut-être plus que ce qu'on y dit ou qu'on y lit de façon cursive, etc.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

On pourrait poser la question autrement. Si vous avez accepté de donner un entretien au Nouvel Observateur, *c'est avec l'idée de transmettre quelque chose. Pour un professeur de philosophie, le lieu naturel de la transmission, c'est un amphithéâtre. Peut-on, à votre avis, parler de philosophie dans un journal ? Ou le message est-il forcément déformé ?*

Un message, s'il y en a, ne reste jamais intact. Pourquoi la philosophie serait-elle réservée aux philosophes de profession ? C'est d'ailleurs une profession dont la compétence est sans doute indispensable mais dont l'unité et l'histoire sont si problématiques ! Un énorme travail s'amorce à ce sujet, il devrait être poursuivi dans et hors l'Université, en particulier dans la presse...

La philosophie pour tout le monde, c'est une idée qui vous est chère depuis longtemps, pour laquelle vous avez milité au Groupe de Recherche sur l'Enseignement de la Philosophie (Greph) et aux États généraux de la Philosophie. Peut-on vraiment, comme vous l'avez soutenu, enseigner la philosophie à un élève de sixième ?

Parmi les disciplines dites « fondamentales », pourquoi la philosophie serait-elle absente de presque tout le cycle secondaire ? On enseigne très tôt les mathématiques, les langues, la littérature, l'histoire, l'économie - précisément parce que c'est difficile et qu'il y faut du temps. Si les enfants avaient accès à la philosophie, les problèmes de lecture dont nous parlions se poseraient autrement. Ils ont tous un certain rapport avec l'état du système scolaire. Personne ne pense évidemment à enseigner en sixième, et de la même façon, ce qu'on enseigne en terminale, mais il faut inventer de nouvelles situations pédagogiques, redéfinir les textes, les thèmes, les programmes, les rapports entre les disciplines.

Les expériences que nous avons tentées (et publiées) au Greph en témoignent : des enfants de dix à douze ans peuvent, dans certaines conditions, accéder à des réflexions et à des textes qui passent pour très difficiles. Dans certaines classes, j'ai entendu des enfants se plaindre et accuser : pourquoi leur avait-on *interdit* cela, les privant aussi d'un certain plaisir ? Il y a là une masse de préjugés, d'intérêts

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

et de phantasmes solidifiés. L'histoire en est inséparable de l'histoire de la philosophie elle-même et d'une analyse plus étroite de notre société. Le Greph essaie de faire ce travail d'analyse tout en militant pour l'extension et la transformation de l'enseignement philosophique.

Qu'avez-vous obtenu ?

D'abord, en son temps, et avec d'autres, que le projet Haby ne soit pas mis en œuvre (il menaçait la philosophie en terminale même). Aux États généraux de 1979, une majorité a voté pour l'extension...

Vous semblez dire que pour l'État la philosophie est un discours dangereux, dont il faut se méfier. Quelles sont les raisons de cette méfiance ?

Cela dépend de l'état de l'Etat. La méfiance politique envers tel ou tel discours (parfois partagée par une partie du corps enseignant) n'est pas toujours l'obstruction essentielle. Quel que soit leur régime, les sociétés industrielles tendent, par souci de rentabilité, à réduire la part des discours et des formations à productivité faible (évaluation très difficile, souvent fausse, c'est tout le problème actuel de la « finalisation » de la recherche et de la professionnalisation des études : très, très difficile, trop pour la place dont nous disposons, je laisse). Comme je l'avais dit aux États généraux, un changement politique était pour cela nécessaire mais non suffisant, il ne réglerait pas automatiquement le problème. À la veille de son élection, François Mitterrand a écrit au Greph : l'extension de la philosophie devra se faire. Nous ne cessons de rappeler cet engagement aux responsables de l'Éducation nationale...

La mission dont vous avez été chargé par le gouvernement (pour la création d'un Collège International de Philosophie) est-elle en rapport avec ces problèmes ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

En partie seulement. Difficile de parler en quelques mots de ce projet. Il ne se réduit pas à la nouveauté de tels aspects institutionnels : internationalité effective, absence de chaire et de poste permanent, ouverture vers les problèmes des institutions de recherche et de pédagogie, croisement d'activités philosophiques, artistiques, scientifiques, etc. Mais cette singularité même, qui devrait rendre ce nouveau lieu plus « utile » et mieux situé dans l'ensemble du dispositif de la recherche, c'est aussi pour lui un « haut risque ». Et un beau risque à courir. Une institution sans aventure serait sans avenir. Tout ne fait que commencer pour celle-ci, laissons-lui le temps.

Vous êtes l'un des très rares philosophes à s'intéresser à la psychanalyse et à lui donner une place dans votre œuvre, non seulement comme simple référence mais dans un mouvement de va-et-vient continuel. Y a-t-il à votre intérêt des raisons philosophiques ?

Sans parler des contenus, à quoi reconnaît-on qu'une écriture - celle des psychanalystes aussi bien que celle des philosophes - ne garde parfois aucune trace de la psychanalyse ? Maintenant, s'il y a quelque affinité entre quelque chose de la « subversion » psychanalytique et l'affirmation « déconstructive », disons, de la philosophie, cette dernière peut aussi viser une certaine « philosophie » de la psychanalyse.

Que voulez-vous dire par « subversion » psychanalytique ?

Le mot n'est pas bon, je m'en suis servi par commodité. La psychanalyse devrait obliger à repenser beaucoup d'assurances, par exemple à reconstruire toute l'axiomatique du droit, de la morale, des « droits de l'homme », tout le discours construit sur l'instance du moi, de la responsabilité consciente, la rhétorique politicienne, le concept de torture, la psychiatrie légale et tout son système, etc. Non pour renoncer aux affirmations éthiques ou politiques, au contraire, pour leur avenir même. Cela ne se fait ni dans la société psychanalytique ni dans la société tout court, en tout cas pas assez, pas assez vite. Voilà peut-être une tâche pour la pensée. Nous vivons

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

tous, à cet égard, dans une dissociation quotidienne, terrifiante et comique à la fois, notre lot historique le plus singulier...

L'année dernière, vous êtes allé à Prague pour rencontrer des intellectuels tchèques. À l'aéroport, quand vous repartiez, les douaniers ont « trouvé » de la drogue dans votre valise. Vous avez passé vingt-quatre heures en prison et vous avez été libéré grâce à l'intervention du gouvernement français. Quelle a été, pendant ces vingt-quatre heures, votre expérience de la dissociation ?

Une lumière un peu plus impitoyable peut-être, mais aussi une sorte de compassion. Malgré tout, avant l'emprisonnement, il y eut cet interrogatoire de huit heures avec des fonctionnaires terrifiants qu'on pouvait plaindre aussi. Le procureur, le commissaire, la traductrice et l'avocat commis d'office savaient très bien pourquoi on avait monté ce piège, ils savaient que les autres savaient, se surveillaient, conduisaient la comédie avec une intelligence imperturbable. Ils en ont joué une autre quand ils sont venus me libérer, les mêmes, en m'appelant respectueusement Monsieur le Professeur. Comme j'ai souvent nommé Kafka (je travaillais à ce moment à un petit texte sur « Devant la loi » que j'avais avec moi, et c'est sans doute pendant que j'étais allé sur la tombe de Kafka qu'on s'est occupé de ma valise à l'hôtel), l'avocat me dit en aparté : *« Vous devez avoir l'impression de vivre une histoire de Kafka. »* Et plus tard : *« Ne prenez pas la chose au tragique, considérez cela comme une expérience littéraire. »* Je lui ai répondu que je prenais cela au tragique, mais d'abord pour lui — ou pour eux, je ne sais plus. Et puis, de mon côté, les dissociations étaient autres mais aussi peu descriptibles en quelques mots. Je connaissais le scénario et faisais, je pense, tout ce qu'il *fallait* faire. Mais comment décrire tous les mouvements archaïques qui se déchaînent sous cette surface, au moment du piège de la douane, de l'interrogatoire, de la première incarcération - les hurlements et les injures des gardiens à travers la porte blindée et dans le cachot même où l'un d'eux fait mine de frapper parce que je demande un avocat français, et puis la nudité, les photographies (jamais je n'ai été plus photographié de ma vie, de l'aéroport à la prison, vêtu ou nu avant de revêtir l'« uniforme » de prisonnier...) ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Tout cela forme une expérience si commune, hélas, qu'il serait indécent de la raconter à moins d'y ressaisir quelque singularité absolue, ce que je ne sais pas faire en improvisant devant un micro. La toute première fois que j'ai parlé devant une caméra de télévision, j'ai dû taire ce qui fut *mon* expérience et qui alors n'avait pas grand intérêt. C'était la nuit, en Allemagne, dans le train qui me ramenait de Prague. Il m'a semblé que, cette fois, je devais parler de ce qui venait de se passer, dont j'étais le seul à pouvoir témoigner et qui avait quelque intérêt général. Encore ai-je dû me contenter de généreux stéréotypes : *«Je-suis-allé-là-bas-par-solidarité-avec-ceux-qui-sur-place-luttent-pour-le-respect-des-droits-de-l'homme,* etc. » C'était vrai, et je souhaitais surtout saluer ceux que j'avais rencontrés là-bas, hors de la prison et en prison. Mais comment voulez-vous que, dans cette situation, à quelqu'un qui me tend un micro pour Antenne 2, je dise, par exemple : « Vous savez, je me pose certaines questions sur l'état, les fondements et la fonction du discours des droits de l'homme aujourd'hui » ? Ou bien : « L'essentiel, c'est ce qui s'est dit là-bas, dans ce séminaire interdit sur la question politique du " sujet " et autres choses semblables » ? Ou bien : « Ce que j'ai vraiment vécu là-bas exigerait de tout autres formes de narration, une autre poétique que celle du journal de 12 h 45 »? Ou bien : « Quelqu'un en moi paraissait malgré tout jouir de quelque chose dans cette prison, y répéter une hallucination, souhaiter que ça dure davantage, pleurer sur une trahison au moment de quitter les cinq gosses qui étaient avec moi dans la deuxième cellule » ?

Imaginez la tête des journalistes et des téléspectateurs. Mais cette difficulté, que j'ai ressentie à ce moment-là de façon plus aiguë, elle est permanente, et c'est ce qui me paralyse devant chaque prise de parole, chaque apparition publique. Ici même, maintenant encore.

À *vous entendre parler de cette expérience pragoise on comprend que vous pourriez, à partir de ces vingt-quatre heures, écrire un livre qui tiendrait à la fois de la littérature, de l'histoire, de la politique et de la philosophie...*

J'ai écrit des livres à plusieurs colonnes ou à plusieurs voix (le « Tympan » de *Marges, La Double Séance, Glas, La Vérité en peinture,*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Pas, La Carte postale). Mais pour cette multiplicité de portées ou de tons, il faudrait inventer encore d'autres formes, d'autres musiques. Comment les faire accepter alors que la demande « dominante » exige toujours, dit-on, veut-on faire croire, plus de linéarité, de cursivité, de mise à plat ? Une seule voix sur la ligne, une parole continue, voilà ce qu'on veut imposer. Cette norme autoritaire, ce serait comme un complot inconscient, une intrigue des hiérarchies (ontologiques, théologico-politiques, technico-métaphysiques), celles-là mêmes qui appellent des analyses déconstructives. Déployées avec quelque conséquence, ces analyses déstabilisent aussi bien les concepts que les institutions et les modes d'écriture. Mais comme on peut présumer qu'il y va du *tout* de la tradition, je ne sais pas où se situent de telles secousses. Elles nous situent. Ces événements n'ont pas lieu, ils cherchent leur lieu, dedans et dehors, leur espace est déjà étranger, en tout cas, à ce qui s'appelle l'histoire de la philosophie, mais ils l'affectent aussi d'une autre façon.

Pour ma part, je me sens aussi héritier : fidèle autant que possible, aimant, avide de relectures et de jouissances philosophiques qui ne sont pas seulement jeux d'esthète. J'aime la répétition, comme si l'avenir se fiait à nous, comme s'il nous attendait dans le chiffre d'une parole très ancienne - et qu'on n'a pas encore laissé parler. Tout cela fait un mélange bizarre, je le reconnais, de responsabilité et d'irrespect. L'attention à la scène présente y est à la fois intense, désespérée et un peu distraite, comme anachronique. Mais sans cette bizarrerie, rien ne me paraît aujourd'hui désirable. Nous avons reçu plus que nous ne croyons savoir de la « tradition », mais la scène du don oblige aussi à une sorte d'impiété filiale, grave et légère à l'égard des pensées auxquelles on doit le plus. J'aurais aimé parler ici de Kant, de Schelling ou de Hegel, de Marx, de Kierkegaard ou de Nietzsche, et puis de Levinas ou de Blanchot, ou d'autres penseurs d'aujourd'hui qui sont aussi des amis. Mais prenez l'exemple de Heidegger : eh bien, c'est au moment où ce qu'il appelle la *« différence ontologique »* ou la *« vérité de l'être »* me paraît assurer la lecture la plus rassemblante de la philosophie que je crois urgent de questionner ce rassemblement même, cette présomption d'unité, ce qu'elle exclut ou réduit encore au silence. Pourquoi ? En vue de quoi ? A-t-on le droit de parler d'une - de *la* - métaphysique occidentale, de *sa* langue, d'un seul destin ou « envoi de l'être », etc. ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Dès lors tout reste ouvert, encore à penser. Cela pour répondre à votre question sur la multiplicité des portées. Elle n'exige pas toujours un dispositif scénique ou typographique en labyrinthe, elle peut faire trembler une phrase toute simple, un mot, un timbre...

Comme le « Viens » *qui résonne dans « D'un ton apocalyptique [1] » ?*

Précisément. Ce *« Viens »* est un appel antérieur à tout autre discours et à tout événement, à tout ordre et à tout désir, une apocalypse qui ne termine et ne dévoile rien... Mais il était entendu que nous ne parlerions pas aujourd'hui des textes eux-mêmes, pas directement...

1. ***[D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie,*** Paris, Galilée, 1983.]

« Dialangues » *

Je viens de lire l'entretien que tu as accordé au Nouvel Observateur [1]. *J'ai trouvé que c'était un entretien où vibrait ta voix, où tout, d'une certaine manière, est résonance. Et notre projet initial (t'interroger sur la question du goût et du goûter à partir d'*Economimesis,), *s'est déplacé de la bouche vers l'oreille. Je crois que c'est un ton ou des tons qui nous ont frappés, c'est-à-dire quelque chose du lieu d'énonciation, une manière d'énoncer particulière, qui voudrait se laisser entendre sous les mots. On n'avait pas décidé si on parlerait de toi, ou de tes textes, ou de toi et de tes textes à la fois. C'est justement ma première question. Je ne sais pas si je m'adresse à l'homme ou au « penseur écrivain », dans quels rapports ils sont. C'est*

* [Entretien avec Anne Berger. Paru dans *Fruits,* 1, décembre 1983. L'entretien fut ainsi présenté : « Cette conversation a eu lieu le 27 septembre 1983 : il était entendu que Jacques Derrida arriverait " les mains dans les poches ". Rien n'y est apprêté ni recousu. Nous avons voulu laisser sans retouche ce qui fut un présent d'amitié. »]

1. [Cf. *supra, p.* 123-140.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

une question qui m'a été inspirée par la lecture chronologique de tes textes, et de tes gestes publics, jusqu'au dernier entretien ; tu sembles de plus en plus te mettre en scène ou te découvrir; découvrir ce qui te « constitue », les questions qui te constituent, comme celles de l'adresse et de la destination, questions d'autant plus inquiétantes que l'adresse n'est pas sûre.

Tu dis que tu as entendu une voix dans cet entretien. Il est vrai que j'ai parlé de la voix ou du timbre, ou du ton. J'ai insisté à plusieurs reprises sur l'idiome ou sur un certain nombre de choses de ce genre-là, mais c'était aussi l'effet d'un travail pour faire entendre une voix à travers un appareil extrêmement compliqué. Je sais bien que cet entretien, et j'en fais très rarement, pouvait à la lecture paraître effectivement spontané et improvisé ; il faut savoir que si sommaire qu'y soit le contenu de ce que j'y dis, si limité soit-il dans son étendue, il est totalement artificiel. Il faut dire ces choses-là, il ne faut pas faire semblant de croire que ces entretiens publiés par les journaux sont de vrais entretiens ; c'est à travers un dispositif extrêmement artificiel que j'ai essayé, en me réglant sur ce qui est la loi du genre, de faire passer ce que tu dis avoir entendu, c'est-à-dire la voix, une certaine « spontanéité », qui, je pense, s'entendait surtout à travers de petites remarques disant le malaise devant la situation.

Il y a des choses qui sont tombées, et non par mon choix, et qui concernaient les media — ce qui se jouait avec *Le Nouvel Observateur* ; un certain nombre de choses, au bout de certains compromis que j'ai cru devoir passer, sont tombées pour que d'autres restent. En bref, cet entretien est un effet totalement monté, mais à travers lequel un certain nombre de symptômes ou de choses spontanées ou non maîtrisables, passent, sont passées, comme dans des photographies où on se compose le visage : à travers la composition il y a une certaine « vérité », comme on dit, qui passe.

Depuis que j'écris, j'ai presque toujours refusé les entretiens ; là j'ai accepté ces rites, pour des raisons très nettes, très claires ; il s'agit de la nécessité de parler ou de faire parler d'un certain nombre de choses politiques auxquelles je tiens, et dans lesquelles je suis engagé, à savoir le Greph, le Collège International de Philosophie, mais aussi la solidarité avec des intellectuels tchèques ou encore plus récemment

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

avec ceux qui luttent pour l'abolition de l'Apartheid [1]. Cela dit, pour ce qui est de cette mise en scène de moi-même, de « choses » qui ont l'air plus dévoilées ou indiscrètes qu'ailleurs, j'ai l'impression que dans des textes publiés ailleurs, plus écrits ou plus élaborés, dans *Glas* ou dans *La Carte postale,* c'est à la fois plus violent et plus dévoilant ; simplement, comme cela se fait selon le code du livre, pour un certain type de public, et non pas dans un journal qui tire à cent cinquante ou deux cent cinquante mille exemplaires, cela n'a pas le même effet.

De toute manière, je n'entendais pas « voix » au sens de spontanéité. J'incluais ton entretien dans une espèce de cheminement qui est jalonné par Glas, *par* La Carte postale, *où il me semble que, d'une certaine manière, de plus en plus, s'indique un lieu d'émission ou, comme tu le dis, un type de dévoilement beaucoup plus violent, et qu'en même temps ça se dérobe. C'est vrai que toute assignation à un lieu d'émission précis serait un leurre, comme tu le dis toi-même souvent ; mais est-ce que ce dévoilement du lieu d'émission, en même temps que, peut-être, quelque chose se dérobe, n'indique pas un désir qui serait double ou divisé, à la fois de dire et de ne pas dire, ou comme tu le dis dans ton dernier texte [2], une certaine « cryptophilie » ? Ou peut-être que* « ça » *se dit ou se donne encore mieux dans une certaine réserve, selon toi ?*

Ce qui se réserve dans le dévoilement, ça n'est pas quelque chose qui se cache, que l'on décide de ne pas montrer : dès lors que quelque chose m'est dérobé à moi-même, réservé pour moi-même, tant que (et ce « tant que » peut durer), tant que cette réserve-là demeure pour moi, je trouverais à la fois dérisoire, brutal, sommaire et faux de faire semblant de le dévoiler. Pour garder en réserve le dévoilement de la réserve, je maintiens une espèce de discrétion, jusque dans l'exhibition. Il y a le secret de « moi » pour « moi ». Pour ménager ou préserver la possibilité pour moi d'y accéder ou de le montrer, je juge pour l'instant toute monstration précipitée ou

1. [Cf. « Le dernier mot du racisme » et « Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion », repris dans *Psyché, op. cit.*]

2. [Cf. *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, op. cit.,* p. 40.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

anecdotique. Elle céderait à des canaux conventionnels, comme la photographie ou l'anecdote ; ce serait mystificateur, mystifiant et exhibitionniste. Exhibitionniste dans le sens dérisoire du terme. Mais en même temps, évidemment, il y a au fond de cela une sorte d'affirmation d'allure théorique ou philosophique ou impersonnelle : cette origine réservée est en fait toujours divisible et par conséquent sans identité, donc indéfiniment inaccessible dans sa présence identifiable ; cette affirmation est au centre de tous ces derniers textes, comme *La Carte postale.*

Est-ce que le lieu d'émission, dans ce cas-là, ne dépend pas du champ dans lequel ça s'inscrit ? C'est une problématique, telle que tu l'énonces, éminemment « philosophique » que celle du voile et du dévoilement ; en même temps jusqu'où peut-on dévoiler dans le champ philosophique ?

Le champ philosophique, s'il a une identité, s'il a des limites rigoureuses (et telles qu'on puisse les repérer à partir de ses traditions), n'a rien à voir avec le dévoilement de l'identité du penseur, du philosophe ; il s'est justement constitué, ce champ, en se coupant de l'autobiographie ou de la signature du philosophe. Le champ du philosophème au sens traditionnel ne devait plus dépendre essentiellement de son lieu d'émission, du sujet ou du signataire du texte dit philosophique. Dès lors qu'on parle de signature ou d'autobiographème, on n'est plus dans le champ philosophique, au sens traditionnel du terme.

Alors on est où ?

Je ne sais pas. C'est la même question ; je ne sais pas où je suis quand je me livre à des opérations de ce genre-là. Je suis là seulement quelqu'un qui, comme d'autres, cherche son lieu, et ne parle pas depuis un lieu déjà identifiable. Quand la voix tremble, quand on entend cette voix, on entend une voix qui ne se localise pas ; elle se fait entendre *parce que* son lieu d'émission n'est pas fixé. Je dirais, d'une manière elliptique, que, quand une voix a son lieu, localisable dans un champ social, on ne l'entend plus ; quand on l'entend, elle,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

c'est une voix de fantôme, une voix qui cherche son lieu comme un feu follet ; alors on entend la voix elle-même ; quand on entend une voix au téléphone, à la radio, on ne voit pas d'où elle vient ; et celui ou celle qui semble être porte-voix pour cette voix, on ne sait pas d'un savoir assuré où ni qui il/elle est ; le porte-voix ne le sait pas lui-même.

Tu parles, à propos de cette voix, de fantômatisation... dès lors qu'elle n'a pas de Heu assignable, dès lors qu'elle sort d'un champ constitué ; c'est quelque chose qui revient tout le temps dans tout ce que tu dis. On entend un ton qui, comme tu le dis dans D'un ton apocalyptique, *attire vers la source de son émission. A un moment tu dis que le ton se résout, faute d'émetteur ou de récepteur assignables, ou faute de sujet ou de corps assignables, ou du moins faute de savoir s'il faut l'assigner, à quoi on doit l'assigner, en une « vibration différentielle pure ». Le ton apocalyptique « veut attirer, faire venir, faire arriver à lui... soit au lieu où s'entend la première vibration du ton, qu'on appelle cela comme on voudra, sujet, personne, sexe, ou désir {je pense plutôt à une vibration différentielle pure), sans soutien, insoutenable ». ' J'ai une double question à propos de cette « vibration différentielle pure » : est-ce que c'est encore le rêve d'une pureté première dont tu parles ailleurs, et presque inaccessible ou inaudible ? Et également, est-ce que ce destin de la voix dans ton texte n'est pas un effet, malgré tout, d'un certain type de rapport aux objets, d'un certain type de symbolisation, que provoque le travail, fût-il sur ses bords, de la philosophie ?*

À propos de la question du rêve d'une unité, ou finalement d'un lieu : dans *Le Nouvel Observateur,* à plusieurs reprises, je parle du rêve d'une écriture idiomatique, et j'appelle ça la Nécessité ; ce rêve est à tout jamais destiné à décevoir ; cette unité reste inaccessible ; cela ne veut pas dire que le rêve n'est qu'une fantaisie, de l'imaginaire, un moment accessoire ; ce « rêve » institue la parole, l'écriture, la voix, le timbre. Il ne peut pas ne pas y avoir ce rêve, ce désir rêvé d'une voix purement idiomatique, qui serait ce qu'elle est et qui

1. [Cf. *ibid., p.* 70.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

serait indivisible en quelque sorte ; même si ce rêve est destiné à rester rêve, la promesse — il vaut mieux parler de promesse que de rêve —, la promesse, elle, en tant que promesse, est un événement, elle existe ; il y a de la promesse d'unité et c'est ce qui met le désir en mouvement ; il y a du désir. Dire que le désir est destiné à demeurer désir, cela n'empêche pas qu'il y ait désir, et le désir est la motion essentielle de cette parole ou de cette écriture-là. Donc, parler de rêve, ce n'est pas parler d'un surplus accidentel, c'est l'essentiel de la chose, ce « rêve ». Les mots « rêve », « désir » ou « fantôme » doivent être re-déterminés à partir de cette nécessité, de la pensée de cette nécessité.

Tu dis que tu préfères penser que cette voix attire vers sa source, mais en même temps, où est la source puisque ça se résout en une espèce de « vibration différentielle pure » ?

Quand on dit « vibration différentielle pure », on a l'impression de voir se dérober toute identité, toute présence, toute plénitude, tout contenu ; on n'a plus à faire qu'à un système de rapports qui vibre ou qui chante. On serait ainsi dans la déception ou le manque. Mais je n'imagine pas que soit pensable une jouissance (ne parlons plus seulement ici de désir mais de jouissance) qui n'ait pas la forme de cette différence pure ; une jouissance qui serait jouissance d'une plénitude sans vibration, sans différence, me paraît être à la fois le mythe de la métaphysique - et la mort. S'il y a quelque chose qui puisse s'appeler jouissance vivante ou vie, ça ne peut se donner que dans cette forme de jouissance douloureuse qui est celle de la vibration différentielle. Aucune identité à soi ne peut se refermer sur elle-même. J'ai relu cet entretien du *Nouvel Observateur*. Je me suis aperçu que beaucoup de choses se disaient à la manière de symptômes sans que je les aie calculées ; par exemple à plusieurs reprises le mot douleur ou souffrance était associé à joie ou à jouissance ; et le mot « terrifiant » ou « terreur », je ne l'ai pas fait exprès, apparaissait je ne sais combien de fois : effectivement, donc, j'ai laissé passer l'image de quelqu'un de terrifié, de fondamentalement douloureux dans sa jouissance. Cette « vibration différentielle », c'est pour moi la seule forme de réponse possible au désir, la seule forme de jouissance, et

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

qui ne peut donc être qu'une jouissance écartée, ce qui veut dire jouissance à deux ou à plusieurs, jouissance où l'autre soit appelé ; je n'imagine pas une jouissance vivante qui ne soit pas plurielle, différentielle. Cela se marque de manière minimale en ceci qu'un timbre, un souffle, une syllabe, est déjà une vibration différentielle ; en quelque sorte, il n'y a pas d'atome.

Dans ton entretien, tu dis que tu es avide de « relectures et de jouissances philosophiques qui ne sont pas seulement jeux d'esthète ». Je voulais te demander de quelle sorte de jouissances il s'agit en matière de philosophie ; je pensais à Economimesis [1], *où tu fais avaler à la philosophie jusqu'à l'inavalable, le dégoûtant, l'inavouable ; en l'occurrence c'était, dans le travail que tu faisais sur les « jugements de goût », « le vomi » que tu qualifiais d'« élixir de mauvais goût », mais d'élixir quand même de la philosophie. La question de la jouissance est liée à celle du goût, et je voudrais donc poser la question à l'envers de celle que tu traites dans* Economimesis ; *finalement la philosophie a-t-elle du goût pour toi ? Quel genre de goût ? Est-ce que c'est un élixir ? La quintessence de la boisson ? Est-ce que c'est un poison-remède ? Quel genre de goût as-tu pour la philosophie ?*

Je dirais sommairement et de façon contradictoire que d'abord je n'ai aucun goût pour la philosophie. Il y a quelqu'un en moi (c'est une formule commode pour marquer que plusieurs instances se partagent le désir), il y en a un en moi qui n'a aucun goût pour la philosophie, et qui se passerait très bien de toute lecture philosophique, ou de tout exercice philosophique. Il y a quelque chose dont je me passerais très bien, c'est d'écrire de la philosophie ou de lire de la philosophie en tant que telle. Mais le contraire est aussi vrai : en même temps, j'ai beaucoup de goût pour la philosophie, j'aime « faire de la philosophie », c'est-à-dire lire des textes, les comprendre, les expliquer, en écrire, m'expliquer avec des textes philosophiques, des systèmes philosophiques. Qu'est-ce qui se passe dans ce double rapport ? Les deux choses coexistent ; dans ce que j'écris, on doit lire

1. [Dans : *Mimesis des articulations,* Paris, Aubier-Flammarion, 1975.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

que les deux choses coexistent. Si, dans la phrase que tu as citée, je m'empresse d'ajouter que ce ne sont pas des jeux d'esthète, c'est parce que l'attitude déconstructrice à l'égard de la philosophie risque de ressembler à un jeu d'esthète. Ici et là, je dis, en citant Nietzsche ou Valéry, que la philosophie c'est de la littérature, un art parmi d'autres, et qu'on pouvait s'intéresser à la systématique de Spinoza comme à un montage, à une œuvre d'art qu'on peut monter, démonter, avec un certain plaisir ludique. Puis, quand on est dans cette phase de l'histoire où l'on a l'impression que la combinatoire des possibles est épuisée, et que toute relecture ne peut consister qu'à expliquer cette combinatoire de concepts, qu'il y a une sorte d'espace fini de possibilités philosophiques, et que chaque système est une manière de s'expliquer avec ce champ fini de concepts, à ce moment-là, le risque est l'esthétisme, ou encore l'archéologie : on s'intéresse à la philosophie comme un archéologue s'intéresse aux choses du passé. C'est le risque esthétisant d'une certaine conception de la déconstruction dont je me défends, puisque je pense que le rapport à la philosophie aujourd'hui doit être aussi sérieux. Même si la tentation du jeu d'esthète est très forte chez moi, il y a aussi autre chose. D'où l'insistance du côté d'une jouissance aimante et fidèle. Ce n'est pas le langage que je tiens toujours ; ça fait partie de la scène de la question.

Néanmoins, d'où vient le goût sérieux pour la philosophie ? Qu'est-ce qui résiste au jeu d'esthète, ou inversement au simple dégoût ? C'est que j'ai l'impression - et, là, on retrouve la question de la voix - qu'à travers tous les textes philosophiques, et à travers les médiations et les relais très compliqués qui nous en ménagent ou nous en barrent l'accès, il y a une voix cachée, une parole, une écriture ou une signature, qui est là, dissimulée, avec une scène d'une violence inouïe, qu'en général l'institution universitaire vient recouvrir. Je ne dirais pas que, quand je lis Platon, je suis en tête à tête avec Platon, ou avec Descartes, ou avec Kant, mais que m'intéresse beaucoup cette scène parlée où, d'abord, les philosophes en question ont eu à s'expliquer avec leurs interlocuteurs, avec la tradition, mais s'expliquent aussi avec nous ; on dirait qu'il y a l'image paternelle, l'image maternelle... une vraie scène de famille ; on peut en lisant d'une certaine manière, je ne dirais pas essayer d'entendre - parce que je ne crois pas qu'on puisse vraiment entendre Platon -, mais

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

poser la question de la signature de Platon, même si elle est inaccessible, de cette dramaturgie des signatures et des voix ; et quand j'arrive à exhiber, à commencer à exhiber cette dramaturgie-là, j'y prends goût, je trouve cela d'une jouissance beaucoup plus grande que tant d'autres exercices d'apparence politique ou littéraire. Le philosophe est quelqu'un dont le désir et l'ambition sont absolument fous ; le désir de pouvoir des plus grands hommes politiques est un désir absolument minuscule et puéril à côté du désir du philosophe, qui, dans une œuvre philosophique, manifeste à la fois un dessein de maîtrise et en même temps un renoncement à la maîtrise d'une mesure ou d'une ampleur que je trouve infiniment plus puissantes que chez d'autres, les hommes du siècle, par exemple les politiques ou les militaires, ou les gens qui disposent d'un pouvoir économique par exemple. Il y a une aventure du pouvoir et de l'impouvoir, un jeu de l'impuissance et de la puissance, une *taille* du désir, qui me paraît, chez les philosophes, beaucoup plus impressionnante qu'ailleurs. Pour moi la philosophie, si j'y ai goût, c'est à cause de cette démesure ; c'est hors de proportion avec les autres types de discours, et parfois même avec toutes les règles de l'art.

Ça me paraît une position intéressante, mais très particulière. Ce désir-là t'intéresse, il est d'autant plus formidable qu'il est refoulé. Au début tu parlais de dissimulation violente, et d'autant plus violente qu'elle est dissimulée ; on pourrait imaginer qu'il y ait d'autres espaces, comme l'espace littéraire ou artistique, où quelque chose — puisqu'on était parti de la question du goût, puisque tu parlais de la question de la signature, des enjeux inconscients, de la figure du père ou de la mère —, se donne, où quelque chose se dévoile plus ouvertement. Donc, d'une certaine façon, ce qui donnerait sa dimension colossale à la philosophie, ce serait l'apparent retrait de ce genre de scène ?

Mais c'est un retrait de volonté de maîtrise. Ce qu'il y a de colossal ici, c'est que le philosophe est plus retiré dans la mesure où son projet fondamental, c'est de rendre compte de tous les discours possibles, et de tous les arts possibles. Il veut se placer en un lieu où tout ce qui se dit et se fait lui soit pensable, théorisable, finalement maîtrisable. C'est le lieu de la maîtrise absolue, le projet du savoir

absolu. Même si cela ne prend cette forme expresse que chez Hegel, le savoir absolu est bien la vérité du projet philosophique. Se placer en ce lieu, c'est simultanément projeter la plus grande maîtrise sur tous les discours de maîtrise possibles, et en même temps y renoncer. Les deux choses vont en même temps : en même temps, c'est le lieu de la plus grande discrétion, du plus grand effacement, du retrait, de la modestie ; une modestie hantée par le diable ; c'est ce qui m'intéresse.

Puisqu'on parle du *goût* au sens strict, peut-être que tout cela se rassemble dans la question de la voix, de la bouche, de l'oralité. Tu parlais tout à l'heure du destin de la voix dans ce que j'écris ; des gens un peu pressés ont pensé que la voix ne m'intéressait pas, seulement l'écriture. Ce n'est évidemment pas vrai. Ce qui m'intéresse, c'est l'écriture dans la voix, la voix en tant que vibration différentielle, c'est-à-dire la trace. Le discours philosophique, maîtrise de tout autre discours possible, tend à se rassembler dans l'énonciation philosophique, dans quelque chose que, tout d'un coup, la voix du philosophe peut dire, rassembler, énoncer, et c'est la position de maîtrise du parlant qui m'intéresse. Je ne veux pas dire que je la cherche (je la cherche comme tout le monde), elle m'intéresse en tant qu'elle assure *et* détruit la maîtrise. Par exemple ma jouissance préférée, ce n'est pas du tout de publier ou d'écrire des textes ; je n'aime pas tellement écrire pour publier, j'aimerais plutôt parler en position d'écrivain ; ce que j'aime faire, c'est, par exemple, des cours dans la forme où je peux les faire : donner à entendre dans ce que j'écris une certaine position de la voix, quand la voix et le corps ne se distinguent plus ; et ça passe par la bouche évidemment ; je n'ai de goût que pour ce goût-là, enfin surtout pour ce qui s'écrit par des langues, de bouche à oreille, de bouche à bouche, ou de bouche à lèvres...

Tout à l'heure tu disais que tu te passerais très bien de lire de la philosophie ou des livres philosophiques ; j'avais une question toute simple sur ce que tu aimais lire, ce que tu aimes lire du côté littéraire. Ce dont on entend parler, ce sont les textes littéraires ou philosophiques sur lesquels tu travailles, mais est-ce qu'il y a une lecture en dehors d'un travail, une lecture qui serait du côté d'une simple jouissance ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Depuis assez longtemps, je ressens comme un vrai malheur le fait de pouvoir de moins en moins lire sans que cette lecture soit traversée par un projet d'écriture, lecture sélective, criblante, préoccupée, préoccupante. Quand je lis c'est par brèves secousses et le plus souvent en train d'écrire, de greffer l'écriture sur ce que je lis. Mais la lecture accueillante à grands flots, je m'en sens de plus en plus privé. C'est une vraie privation.

Est-ce que tu n'as pas des livres « fétiches », même anciens? des genres : la poésie, le roman, la fiction, le théâtre ?

Il y a les textes sur lesquels j'ai travaillé. Je n'ai pas de coins secrets, d'auteurs, de textes, dont je n'aie pas parlé, qui resteraient comme une sorte de grenier. Non, ce n'est pas tout à fait vrai, mais il y a de telles limites...

Je reposerai la question du côté de l'écriture. Tu parlais dans Le Nouvel Observateur *du « livre à écrire, mais que je n'écrirai pas ».*

C'était une simple conjuration. J'avais envie de couper court. Elle me dit : « Est-ce qu'un jour vous écrirez ça ? » Je n'allais pas dire : oui, j'espère. J'ai dit : non.

Il est probable que je ne l'écrirai pas, mais je n'y renonce pas. Le désir de l'écrire n'est pas encore tout à fait mort. Tout ce que je lis, pour relier les deux questions l'une à l'autre, que ce soit philosophie, littérature (je lis aussi des textes sacrés, des textes d'ethnologie, de sciences humaines, de psychanalyse), tout ce que je lis est directement ou indirectement orienté, travaillé, aimanté, par l'idée de ce livre. Je n'ai qu'une idée de livre, je n'ai qu'un projet. Ce qui a été publié sous la forme de recueils de textes, ou encore *Glas* ou *La Carte postale,* même ces deux livres-là, n'a pas été conçu au départ comme livre. De projet de livre, je n'en ai qu'un, celui que je n'écrirai pas, mais qui oriente, attire, séduit tout ce que je lis. Tout ce que je lis est ou bien oublié ou bien engrangé en vue de ce livre-là.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Ça donne envie de faire des spéculations. Joyce était censé devoir écrire « le livre du jour », et après sa mort tout le monde se demandait ce qu'il aurait écrit, ce qu'aurait été « le livre du jour »...

Une des nombreuses différences, c'est qu'il écrivait beaucoup. Je ne le fais pas, je prends des notes, j'ai selon les périodes des compulsions d'écriture autour de ce livre, et puis pendant de longues périodes, rien.

Ça prendrait forme du côté du poème, de la fiction ?

Ce serait au moins un croisement de multiples genres. Je cherche une forme qui ne soit pas un genre et qui permette d'accumuler, de potentialiser, un très grand nombre de styles, de genres, de langues, de niveaux... Voilà pourquoi ça ne s'écrit pas.

Tout à l'heure tu parlais de la façon dont la douleur passait, jusque dans ton entretien. Je me demandais si ce qui passait et qui défaisait la clôture philosophique, peut-être encore plus que le désir d'une certaine façon, ou ce qui émouvait la maîtrise et la neutralité de l'énoncé, ce n'était pas un certain rapport à la perte, dont la philosophie fait l'économie d'habitude ? Je pensais que la palpitation du subjectif dans tes textes et dans ton entretien était liée, peut-être, à quelque chose de la perte dont tu ne fais pas la simple économie, mais une économie très complexe, à la fois un travail de deuil et de non-deuil ; il y avait énormément de pierres et de stèles, descellées ou non, dans ton entretien ; est-ce que le rêve du livre à écrire, mais que tu n'écrirais pas ou que tu n'as pas encore écrit, n'est pas en rapport avec ça ? Ce serait comme si, d'une certaine façon, tu savais le lieu qui te permettrait de l'écrire, tu l'aurais trouvé, et en même temps il serait perdu pour toi.

Ce que tu dis est vrai. Tu dis très bien tout ce que j'essaie de dire, donc je ne vais pas essayer de répondre. Je relèverai dans ce que tu as dit, qui est vrai, qui est pertinent, juste, le mot de *perte*, comme si, disais-tu, cela s'avançait dans le deuil, dans le sentiment

ou dans l'expérience de la perte. Je parle rarement de perte, comme je parle rarement de manque, parce que ce sont des mots qui appartiennent à un code de négativité, qui n'est pas, dont je ne voudrais pas qu'il soit le mien. Je ne crois pas que le désir ait un rapport essentiel au manque. Je crois que le désir est affirmation, et par conséquent le deuil même l'est aussi ; j'accepterais plus facilement de dire que mon écriture est endeuillée, ou de demi-deuil, sans que cela veuille signifier la perte.

Néanmoins, s'il y avait une expérience de la perte au cœur de tout ça, la seule perte dont je serais toujours inconsolable et qui rassemble toutes les autres, je l'appellerais perte de mémoire. La souffrance qui est à l'origine de l'écriture pour moi, c'est la souffrance de la perte de mémoire, non seulement de l'oubli ou de l'amnésie, mais de l'effacement des traces. Je n'aurais pas besoin d'écrire autrement, mon écriture n'est pas en premier lieu une écriture philosophique ou une écriture d'artiste, même si, dans certains cas, cela peut en avoir l'air ou en prend le relais ; mon désir premier n'est pas de faire œuvre philosophique ou œuvre d'art, c'est de garder la mémoire. Imaginons cette machine, par définition impossible, qui serait comme une machine à engrammer tout ce qui se passe, de sorte que les moindres pensées, les moindres mouvements du corps, les moindres traces de désir, le rayon de soleil, la rencontre de quelqu'un, une phrase en passant, soient inscrits quelque part, qu'un électroencéphalocardiosomatopsychogramme général soit possible, à ce moment-là mon désir serait absolument exaucé ; et la finitude acceptée (et par là-même déniée). Donc, ce qui me fait mal, par-dessus le marché de toutes les autres souffrances possibles, c'est le fait que ça se perde. Ce n'est pas tout. Pour ce qui est du discours intérieur, du monologue intérieur, des pensées intérieures, mon malheur, c'est qu'entre ce qui me passe par la tête à chaque instant, qui peut avoir toutes les formes possibles et quelquefois des formes discursives très élaborées, et ce qu'il en reste quand j'écris, il n'y a aucun rapport, ou un rapport tellement indirect ou déformant que la souffrance est là. Ce que nous faisons, pensons, parlons, disons est incommensurablement plus riche et plus fin, pertinent, inventif, que tout ce qu'on peut inscrire sur nos machines à écrire, sur les magnétophones, les papiers, dans les livres, les entretiens et ailleurs. Là j'ai le sentiment de perte, je lutte contre cette perte-là, cette perte

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

de mémoire ; **dans** ce cas-là, j'accepterais de parler de perte, de perte **sans retour.**

On peut imaginer qu'à travers un magnétophone quelque chose est restitué, répété, mais évidemment le tout de la personne n'y est pas.

C'est un petit grain de répétition. Quand je dis : j'aime la répétition, je pleure sur l'impossibilité de répéter. J'aimerais pouvoir répéter tout le temps, tout répéter : ce qui est affirmation. C'est même le sens nietzschéen de l'affirmation : pouvoir répéter ce qu'on aime, pouvoir vivre de telle sorte qu'on dise à chaque instant : cela je voudrais le revivre éternellement. Moi, et en cela je suis heureux, je n'ai pas d'expérience négative, en ce sens-là ; tout ce que je vis, ou peut-être presque tout, une bonne part de ce que je vis, est tel que je serais capable de souhaiter qu'éternellement ça recommence. C'est un désir affirmatif au sens où Nietzsche définissait l'éternel retour dans son rapport au désir : que ça revienne éternellement. J'ai le sentiment qu'il y a perte quand je sais que ça ne se répète pas, et que la répétition que j'aime n'est pas possible ; et cela je l'appelle la perte de mémoire, la perte de répétition, non pas de la répétition au sens mécanique du terme, mais de la résurrection, ressuscitation, régénération. Donc j'écris pour garder. Mais la garde n'est pas une archivation morne et morte. Il s'agit au fond des mémoires infinies, des mémoires sans limite qui ne seraient pas forcément une œuvre philosophique ou littéraire, simplement une grande répétition. Ce que j'admire chez les philosophes, ce qui m'intéresse plus que chez les autres finalement, c'est qu'ils essayent de construire les machines les plus *économiques* pour répéter. Ils se placent en ce point du discours où l'on a la plus grande maîtrise sur le discours, sur le discours comme acte de mémoire, de toute la mémoire d'avance, ce qui permet de formaliser de manière économique le maximum de choses à dire et à penser. En ce sens, pour moi, le philosophe est avant tout un gardien de mémoire ; quelqu'un qui s'interroge sur la vérité, sur l'être, sur le langage, *pour garder,* entre la vérité et la garde ; tu as dû lire ces textes de Heidegger : la vérité c'est la garde, c'est ce qui permet de garder, de se garder ; le philosophe en ce sens est un gardien, au sens le plus noble du terme ; pas simplement un

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

gardien de l'institution, ou un chien de garde, mais le gardien de la vérité, le gardien de ce qui se garde, du désir de garder.

Peut-être qu'en gardant, le philosophe garde la garde, mais qu'est-ce qu'il garde ?

Il garde la garde, c'est-à-dire rien du tout, tout et rien. Vérité comme non-vérité, dit aussi Heidegger. Mais c'est quelqu'un qui, ayant pensé la garde, la nécessité de garder, se dit : il faut d'abord garder la garde si on veut garder quelque chose ; après il se trouve lui-même avec « rien », mais il a dit la garde, il a pensé la garde, il a pensé la mémoire. Je préfère « garde » à « mémoire », parce que « mémoire » est une définition un peu psychologisante, subjective, de cette dimension de la garde qui est beaucoup plus que la mémoire.

On peut imaginer que ce désir même fasse courir sans arrêt le plus grand risque de perte, à vouloir garder...

Bien sûr, la garde de la garde ne garde rien.

Voilà.

C'est à la fois une attitude extrêmement protégée, protégeante, protectionniste, et en même temps l'attitude la plus menacée, la plus exposée : l'oubli même. Dans ce registre d'interview, de confidence ou de confession personnelle, disons que j'ai un immense désir de garde, et pourtant je suis gravement amnésique. Je suis étonné en même temps par ma faculté, ma facilité d'oubli qui me fait peur à moi-même. Ce n'est pas incompatible.

J'avais une question qui se trouve dans ces parages, elle concernait le risque mortel et à conjurer, dont tu parlais dans Le Nouvel Observateur, *et dont tu parles ailleurs, de partition - partition entre soi et soi, ou soi et l'autre en soi, ou soi et l'autre hors de soi. Est-ce que la*

partition ou la division n'est pas, d'une certaine façon, fondamentale pour toi, et n'entraîne pas pour une part ce rapport d'indécision volontaire que tu sembles entretenir avec tes objets de pensée, et peut-être avec la « réalité » en général ? J'entendais aussi la partition musicale, dont tu parles également, mais justement sous le sceau de la division. Ma question sur le destin de la voix venait de là ; c'était comme une musique sans support ou sans soutien, ou peut-être, me disais-je, qui hésiterait entre le support ou le soutien de la page, et celui du corps, si on peut les diviser ; c'est ce dont tu parlais dans ton rêve de garde.

Ma question porte sur la décision, si c'en est une, de l'indécision, la position de l'indécision scrupuleuse.

Il n'y a pas d'indécision volontaire, d'indécision calculée, il n'y a pas de stratégie décidant de l'indécision. L'indécision arrive. On est aux prises avec l'indécision. Si elle n'était qu'un calcul, ce serait une sinistre tactique. La division, elle, a deux significations pour moi. La signification de la division elle-même se divise. D'une part c'est la fatalité, sous une certaine face douloureuse, l'incapacité à rassembler dans l'un. C'est la nécessité, c'est l'inévitable. En ce sens, c'est ce qui expose à la dissociation, ce qui expose à la déhiscence ; et en même temps, autre signification, la division peut être aussi une ligne de stratégie, un mouvement profond de la garde elle-même. Dès lors qu'on se divise, on garde toujours en réserve, on ne s'expose pas totalement d'un seul coup à la menace. Il y a toujours un autre lieu, il n'y a pas une seule face, un seul lieu, il y a toujours plusieurs lieux, et cette différenciation est une protection, c'est une stratégie du vivant ; ce n'est pas un petit calcul, c'est une stratégie du désir, qui se divise pour garder une réserve : je reste libre ; je ne suis pas simplement là, vous verrez que je suis aussi ailleurs, et donc que j'ai de la ressource, que j'ai encore de la réserve, de la vie, et que vous ne me tuerez pas si vite. De ce point de vue, la division, en tant qu'elle est un phénomène structurel du vivant, qui ne peut vivre qu'en se divisant *jusqu'à un certain point* (la mort c'est aussi une division, une dissociation), donc, un certain type de division du vivant est à la fois l'exposition à la souffrance, mais aussi une mesure prise pour sauver et pour garder, une manière de réserve ou de garde. Le thème de la divisibilité et de l'indécision, de l'indécidabilité, se trouve avoir la plus grande efficacité théorique et philosophique

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

actuellement dans tous les champs. Les questions reviennent toujours à celle-là, celle de la divisibilité de la lettre, de la divisibilité du signifiant, du théorème de l'indécidable ; cela n'est pas manipulé, en tout cas pas par moi, en vue de paralyser, ou de s'assurer une maîtrise ; c'est à partir du moment où on se rend à la nécessité de la divisibilité et de l'indécidable, que la question de la décision peut se poser ; et de savoir ce que décider, affirmer, c'est-à-dire aussi se décider, signifient ; une décision qui serait prise autrement qu'au bord de cet indécidable-là, ce ne serait pas une décision. Donc la décision la plus grave, le Pari, le Sacrifice d'Isaac, les grandes décisions qu'il faut prendre et qu'il faut affirmer se prennent et sont affirmées dans ce rapport à l'indécidable même ; au moment même où elles ne sont pas possibles, elles deviennent possibles. Ce sont les seules décisions possibles : impossibles. Pense ici à Kierkegaard. La seule décision possible, c'est la décision impossible. C'est quand il n'est pas possible de *savoir* ce qu'il faut faire, quand le savoir n'est pas déterminant et n'a pas à l'être, qu'une décision est possible comme telle. Autrement la décision est une application ; on sait ce qu'il faut faire, c'est clair, il n'y a plus de décision possible ; il y a là un effet, une application, une programmation.

Est-ce que quelque part quelque chose limite l'indécision dans le réel ou dans la lecture du réel ? Quand tu dis : il y a quelque chose qui serait de la grande décision, décision impossible, et qu'à ce moment-là il faut prendre...

Qui se prend ; je ne dirais pas que c'est un sujet libre qui la prend, je ne dirais pas que c'est la plus grande liberté qui dans ce cas-là décide ; ça se décide à ce moment-là ; à ce moment-là le grand symptôme apparaît. Imaginons cette scène : quelqu'un dit : je ne sais pas si je vais faire ceci ou cela, je n'arriverai jamais à décider s'il vaut mieux faire ceci ou cela ; cette scène trahit la décision ; par exemple, je n'arrive pas à décider si je fais cet entretien ou pas, ou le faisant, à chaque instant, je ne sais pas si j'ai envie de répondre, s'il faut aller dans telle ou telle direction. Au bout d'une heure d'hésitation, une certaine vérité apparaît : voilà quelqu'un qui est tel qu'il n'arrive pas à se décider, qui finalement se décide ; il se

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

laisse décider à faire ça alors qu'il *est* dans l'indécision. Où tout cela s'est-il décidé ? Je ne sais pas, mais ça s'est décidé dans le rapport le plus tendu possible avec l'impossibilité de décider. C'est la photographie de quelqu'un qui dit : ne me photographiez pas ; et on a la photographie de quelqu'un qui met la main devant lui et qui dit : ne me photographiez pas. C'est la photographie la plus vraie.

Ton style, ta façon d'écrire, et les concepts comme celui de l'indécidable qui sont une manière d'en décrire la performance, manifestent un rapport particulier à la vérité ou à l'absence de vérité : si on ne se décide pas, c'est cela aussi. Je pensais à ce que tu dis du « viens », ce n'est pas pour rien que c'est l'énoncé « viens », c'est-à-dire quelque chose qui en appelle à un autre ou à de l'autre, qui est frappé d'indécision, et d'indécision « totale » ; non seulement le ton est indécis, mais la venue elle-même est indécise, le « à qui ça s'adresse » est indécis.

Rester indécis veut dire s'en remettre de la décision à l'autre. Il faut qu'il y ait décision, comme je disais tout à l'heure : ne me photographiez pas. Ça veut dire qu'en face il y a un autre, avec son appareil et son regard et qui, lui, va voir ou dire la vérité, ou fixer la vérité. *Faire* la vérité. L'indécision, de ce point de vue-là, c'est en effet ne pas pouvoir décider en tant que sujet libre, « moi », conscience libre, et être paralysé ; mais d'abord parce qu'on donne la décision à l'autre ; ce qu'il y a à décider revient à l'autre ; dans le cas d'Abraham, c'est effectivement Dieu qui décide. Ça ne veut pas dire qu'Abraham ne fait rien, il fait tout ce qu'il y a à faire, mais il sait en un certain sens qu'il obéit à l'Autre ; c'est l'Autre qui décidera ce que « viens » veut dire ; c'est là qu'est la réponse.

Ce « viens » qui revient sans cesse, c'est un peu l'image de ce que tu décrivais tout à l'heure à la fois comme désir de garde et en même temps garde impossible ; qu'en est-il de ce « reviens » de « viens » ?

La garde est toujours confiée à l'autre ; on ne peut pas garder soi-même. Quand on écrit, on accumule autant que possible une certaine réserve, un trésor de traces, quelles qu'elles soient, quoi qu'elles

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

vaillent ; mais pour qu'elles soient plus sûrement à l'abri ou gardées, on les confie à l'autre. Si on les écrit, si on les met sur des bandes ou sur du papier, ou simplement dans la mémoire des autres, c'est parce qu'on ne peut pas garder soi-même. La garde ne peut être que confiée à l'autre. Et si on veut tout garder en soi, à ce moment-là c'est la mort, c'est l'empoisonnement, c'est l'intoxication, c'est la boursouflure. Garder veut dire donner, confier : à l'autre.

À propos de ce « viens », tu dis dans ton entretien et dans D'un ton apocalyptique *que d'une certaine façon c'est un énoncé antérieur à tout ordre et à tout désir, comme si l'instance de l'énonciation était tout à fait perdue ou tellement ancienne qu'elle daterait d'ailleurs ou d'avant la vie ; d'une certaine manière cela faisait presque signe vers le néant ou vers la mort.*

Quand je disais antérieur à tout désir, je voulais moins dire « antérieur » à tout ordre ou à tout désir en eux-mêmes - car c'est à la fois un ordre, et un désir, une demande, etc. - qu'« antérieur » à toutes les *catégories* logiques et grammaticales de l'ordre, du désir, telles qu'elles ont pu se fixer dans la grammaire ou la logique occidentale, ce qui nous permet de dire : « viens » est un impératif, donc « viens » est un ordre. Non, « viens » n'est pas un ordre au sens où la grammaire ou la linguistique me disent que « viens », étant un impératif, traduit un ordre. C'est antérieur à ces catégories fixées depuis l'origine de la pensée et de la grammaire gréco-latines dans lesquelles on pense. « Viens » résiste à cette catégorisation. Cela ne veut pas dire qu'il est étranger au désir ou étranger à l'ordre, il est désir, ordre, injonction, demande, besoin, mais ce sont là des catégories, des oppositions conceptuelles dérivées et sans pertinence au regard du « viens »...

Tu dis que c'est le mot de la fin ou de la fin de la fin, mais c'est aussi, dans D'un ton apocalyptique, *le mot de la* faim.

Dès lors qu'on ne se satisfait pas de la distinction maintenant classique entre le désir et le besoin, on peut dire que c'est bien aussi l'expression de la faim.

C'était ce qui donnait le ton, aussi indécis soit-il, à ton entretien ; [...] je voyais apparaître une dimension tragique dans certains de tes textes.

Elle y est... dit-il en riant.

Dans la question de la décision et de l'indécision, il y a évidemment celle de la coupure. Au-delà d'un certain travail conceptuel que tu fais sur la coupure, une certaine position double mais divisée que tu affirmes à l'égard d'une certaine forme de non-coupure m'apparaît comme une position fondamentale, pas seulement conceptuelle mais éthique, pas seulement éthique... Je pense à tout ce que tu disais sur la fidélité, fidélité à ce que tu as aimé, et que tu aimes de l'avoir aimé, tout le rapport que tu indiques à la tradition, même s'il se divise, cette espèce de fidélité ou de fiance que tu affirmes à toutes sortes de reprises à l'égard de quelque chose dont tu ne te couperais pas, même si tu es dans un rapport divisé, ou comme tu le dis, « d'impiété filiale ». Cette fidélité à l'autre, ou à toi-même, n'est-ce pas en même temps une position de fidélité dans un certain deuil où mémoire et oubli se combinent ? C'est sans doute la source d'une très grande force que je ne saurais qualifier : doit-on dire morale ? Il faudrait un autre terme que celui-là sans doute, et paradoxalement cela rend peut-être possible ton rapport très maîtrisé et très décidé à la division et à l'indécision, même si tu disais que l'indécision, ce n'est pas de la vulgaire stratégie.

Ce qui est le plus décidé, le plus fermement décidé, c'est la décision de maintenir dans la plus grande tension possible les deux pôles de la contradiction. C'est une affirmation de fidélité qui va tout au long de cet entretien avec le contraire ; c'est l'archaïque et le tout nouveau, le fidèle et l'impiété filiale, la responsabilité et la légèreté ; j'imagine qu'on pourrait faire une caricature de ces doubles affirmations qui reviennent tout le temps.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Par exemple lorsque tu dis que tu te trouves à « une marge qui n'est pas indéterminée »...

Ce qu'il y a de plus décidé, c'est la volonté de ne renoncer ni à l'un ni à l'autre, ni à la fidélité, ni à une certaine infidélité ; ni à une certaine responsabilité ni à une certaine légèreté.

En ce sens-là l'indécision ce serait le trait le plus fin d'une espèce d'économie. Ce sur quoi tu travailles la plupart du temps, c'est sur les économies possibles, avec leurs pertes et leurs bénéfices ; l'indécision permettrait d'équilibrer pertes et gains.

Il n'y a pas d'équilibre, il y a deux postures aussi folles l'une que l'autre ; chacune séparément est une espèce de folie, de mort, et donc le désir frénétique que j'affirme, c'est de ne renoncer ni à l'une ni à l'autre, parce que toutes les deux sont mortelles. La simple fidélité pure, c'est la mort, l'infidélité aussi. Donc il s'agit d'affirmer une différence la plus tendue, la plus intense possible entre les deux extrêmes. Est-ce qu'il s'agit là de deuil ? Est-ce que la fidélité c'est le deuil ? C'est aussi le contraire : le fidèle ou la fidèle, c'est quelqu'un qui est endeuillé. Le deuil c'est une intériorisation de l'autre mort en soi ; faire le deuil, c'est garder, c'est une expérience de fidélité, mais c'est aussi le contraire. Donc l'impossibilité de faire son deuil, et même la volonté de ne pas faire son deuil, c'est aussi une forme de fidélité. Si faire son deuil et ne pas faire son deuil sont deux formes de fidélité et deux formes d'infidélité, la seule chose qui reste - c'est là que je parle de demi-deuil - c'est une expérience entre les deux ; je n'arrive pas à faire mon deuil de tout ce que je perds, parce que je veux le garder, et en même temps, ce que je fais de mieux, c'est le deuil, c'est le perdre, parce qu'en faisant le deuil, je le garde au-dedans de moi. Et c'est cette terrible logique du deuil dont je parle tout le temps, qui m'occupe tout le temps, qu'il s'agisse de *Fors* ou de *Glas*, c'est cette terrible fatalité du deuil : demi-deuil ou double deuil. Le discours psychanalytique, même s'il est subtil et nécessaire, se tient en deçà de cette fatalité, de cette nécessité. C'est la double contrainte du deuil.

En même temps tout cela ne peut s'énoncer que dans le chant de l'amour, parce qu'il est évident que la question de la fidélité, du deuil, du non-deuil ne se pense que dans un rapport d'amour. On pourrait imaginer que quelqu'un soit dans un rapport de haine, de rejet affirmé, etc.

J'ai laissé échapper cette phrase, qui n'a vraiment pas été calculée : « J'aime toujours ce que j'ai aimé » ; c'est une phrase d'une simplicité enfantine, et en même temps c'est une des choses que je peux signer le plus facilement. J'ai cette nature heureuse qui veut que d'aucun moment de ma vie - même de ce que j'ai vécu de pire - je n'ai envie de dire : je préférerais ne pas l'avoir vécu ; en ce sens, je réaffirme tout le temps, je répète tout le temps, et quand je dis : j'aime ce que j'ai aimé, ce n'est pas seulement telle chose ou telle personne, c'est : j'aime l'amour, si on peut dire, j'aime l'expérience que j'ai faite de tout, et c'est vrai, j'ai envie de tout garder. C'est ma chance. Et pourtant j'ai très rarement le sentiment au présent d'être heureux, d'aimer simplement ce que je vis, mais au passé, tout me paraît avoir été aimé, et devoir être réaffirmé.

C'est une grande chance, un grand malheur et un grand bonheur à la fois.

Je ne sais pas si on va laisser passer tout ça.

Farce que tu rétractes ça ?

Non je ne rétracte pas ; c'est dit d'une manière particulièrement exposée et naïve, on verra.

J'avais d'autres questions de circonstance concernant ton engagement présent, engagement de plein gré ou de mauvais gré dans la réalité, avec le Collège de philosophie. Depuis Prague, tu deviens une personne publique, les entretiens se multiplient, ça fait chaîne. Est-ce que cet engagement dans la « réalité » ou engagement « réel » coincide avec ce phénomène d'apparition sur la scène sociale ? Est-ce qu'il y a une forme

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

d'engagement véritablement voulue de ta part et quel rapport tu as à ça?

Je ne sais pas ce que tu veux dire par « voulue » ici. Si par « voulue » tu entends calculée, décidée à un moment, je dirais non. Tu as d'abord rappelé « Prague » ; oui, la première fois qu'on a vu mon nom dans les journaux en première page, c'est au moment où j'étais le plus passif possible, emprisonné ; s'il y a quelque chose de non calculé apparemment, c'est bien ça, encore que j'aie peut-être calculé une certaine imprudence. Quand je suis rentré de Prague, au petit matin, sur le quai, un journaliste me dit : « Enfin, après ce qui s'est passé en Pologne dix jours auparavant, est-ce que ce n'était pas vous jeter dans la gueule du loup que d'aller à Prague ? » ; j'avais répondu : peut-être ; c'était particulièrement imprudent de ma part à ce moment-là, et peut-être ai-je cherché ce qui est arrivé, ce n'est pas impossible, d'une manière tout à fait inconsciente. En tout cas, c'est le résultat d'une histoire antérieure qui a fait qu'à tel moment, pour des raisons qui seraient très longues à analyser (un trajet universitaire, politique, une situation politique générale, etc.), je me suis trouvé poussé là en prenant très peu d'initiatives ; pour faire l'économie de cette analyse qu'on ne peut pas reprendre ici, disons que je ne suis pas du tout à mon aise dans ce personnage, dans cette scène, avec ces entretiens ; ayant fait ce que je crois devoir faire pour des raisons « éthico-politiques », sur cette scène, le plus vite possible et le moins longtemps possible, mon désir est de me retirer pour continuer à faire ce que j'ai fait jusqu'ici : écrire dans l'obscurité, dans un certain retrait.

Tu disais que ce que tu aimais, c'était parler...

Comme je le fais depuis toujours dans l'enseignement, ou autrement. Même si je continue à parler de l'institution, je préfère en parler à ma manière, depuis un lieu de pensée ; mais la « pratique » institutionnelle, je m'y sens très mal à l'aise, même si elle me paraît indispensable, pour être conséquent avec ce que j'écris...

On te reconnaît, mais on peut se demander qui on reconnaît en toi.

Je n'ai jamais été plus dissimulé, plus occulté, plus marginalisé que maintenant, malgré les apparences... C'est en tout cas mon sentiment.

On lit passivement, puisque ça passe par des media journalistiques, tes entretiens ; mais qu'en est-il de la lecture de tes livres ? Qui est-ce qui lit de la philosophie aujourd'hui ?

Cela peut, dans certains cas, orienter tel ou tel vers la lecture des livres ; pour la grande majorité, cela « tient lieu de » ; on construit une image qui se passe fort bien des textes, des livres. Et je trouve cela inquiétant.

Question annexe à la question sur la lecture de la philosophie ; je reviens sur un terrain plus personnel : est-ce qu'un livre comme La Carte postale *modifie le type de destinataire ? Je ne sais pas si c'est toi qui peux répondre. Il y a explicitement de la femme présente-absente — et à quel titre ? — dans ce texte et dans d'autres ; c'est à nouveau la question de l'adresse ; je pense aux préfaces de Beaumarchais qui dit qu'il écrit son théâtre pour les femmes ; toi au contraire tu affirmes l'hésitation sur la destination. Est-ce qu'il n'y a pas un privilège ou une attention donnée de manière générale à l'interlocutrice, ou à l'interlocutrice-dans-l'interlocuteur ? Et serait-ce une question et un effet d'Histoire ou d'histoire ?*

Je ne peux pas faire de réponse élaborée, ni très sûre. La seule réponse passe par les textes. Dans *La Carte postale, Éperons,* la question dite « femmes », sans doute, tu as raison, se pose. *Femmes,* c'est le titre d'*Éperons* (1972-1978), en quatrième de couverture...

Au niveau du public, la réception modifierait ce qu'on appelle traditionnellement le champ philosophique ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Je ne me rends pas compte. Que la réceptivité à mon texte soit sans doute plus grande du côté « féminin », qu'est-ce que cela signifie ? Comment cela s'interprète-t-il ? Qu'est-ce que cela donne à lire de mes textes ?

Encore une question à propos de la «filiation ». En amont, tu te dis, même si c'est une question stratégique, dans un rapport de filiation, de respect à l'égard de « pères symboliques », mais en aval tu as d'autres types d'adresses. J'avais le sentiment que tu adresses plus des questions ou des appels que tu ne transmets de messages, ce qui serait la notion symbolique du Père (je pense à des figures comme celle de Lacan) ; je pensais que tu créais autour de toi un réseau qui était plus d'affinité ou d'attraction (en réponse peut-être au « viens »), que d'affiliation.

Peut-être...

Voice II *

Cassis, le 31 octobre 1982

Cher Jacques Derrida —

Dans une interview récente, lors d'une discussion ***portant*** *sur* ***la*** *différence sexuelle, vous vous laissez emporter par* ***le rêve d'un*** *autre rapport à l'autre, aux autres et vous écrivez :*

> *« Peut-être cette double dissymétrie déborde-t-elle les marques connues, disons métaphoriquement la grammaire et l'orthographe de la sexualité. Cela relance en effet la question : et si nous atteignions ici, et si nous approchons ici (car cela ne s'atteint pas comme un lieu déterminé) la zone d'une relation à l'autre où le code des marques sexuelles ne serait plus discriminant ? Relation dès lors non pas a-sexuée, très loin de là, mais autrement sexuée, au-delà de la différence binaire qui gouverne la*

* [Correspondance avec Verena Andermatt Conley, parue en bilingue dans *Boundary 2,* hiver 1985 (États-Unis).]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

bienséance de tous les codes, au-delà de l'opposition féminin/masculin, au-delà de la bisexualité aussi bien, de l'homosexualité ou de l'hétéro-sexualité qui reviennent au même ? C'est en rêvant de sauver au moins la chance de cette question que je voudrais croire à la multiplicité de voix sexuellement marquées, à ce nombre indéterminable de voix enche-vêtrées, à ce mobile de marques sexuelles non identifiées dont la choré-graphie peut entraîner le corps de chaque « individu », le traverser, le diviser, le multiplier, qu'il soit classé comme «homme» ou «femme» selon les critères en usage. Bien sûr, il n'est pas impossible que le désir d'une sexualité innombrable vienne encore nous protéger, comme un rêve, contre un implacable destin qui scelle tout à perpétuité du chiffre 2. Et cette clôture impitoyable viendrait arrêter le désir au mur de l'opposition, nous aurions beau nous débattre, il n'y aurait jamais que deux sexes, ni un de plus ni un de moins, la tragédie aurait ce goût, assez contingent en somme, qu'il faudrait affirmer, apprendre à aimer, au lieu de rêver l'innombrable. Oui, peut-être, pourquoi pas ? Mais d'où viendrait alors le « rêve » de l'innombrable, si c'est un rêve ? A lui seul ne prouve-t-il pas ce dont il rêve et qui doit bien être là pour faire rêver ' ? »

Où passent ces voix ? Dans quelles régions qui ne peuvent se réduire à un lieu précis ? De quelles sortes de voix s'agit-il ? Ont-elles des points d'attache ? Est-ce que ce sont des voix de personnes repérables et non repérables ? d'une multiplicité d'« hommes » et de « femmes » qu'on porte en soi, son père, sa mère, son fils, sa fille qu'il faut penser hors rôle, bien sûr, et d'autres connu(e)s et inconnu(e)s avec lesquel(le)s on est en dialogue et qui dialoguent en chacun. Ce dialogue se fait-il avec l'autre, avec l'autre de l'autre ou des autres en vue d'un déplacement de ce que vous appelez le chiffre 2 ou en est-ce le résultat ? Ces voix sont-elles liées à des pulsions ? Serait-ce en limiter la multiplicité que d'avancer l'hypothèse d'une différence, de différences d'économies libi-dinales qui seraient, faute de mieux, toujours qualifiées par les adjectifs traditionnels, masculin, féminin, adjectifs qu'à la limite on devrait pouvoir remplacer par d'autres qualificatifs, des adjectifs de couleur, par exemple. Ces deux économies se définiraient de la façon suivante : la masculine serait marquée par des traits de réserve, de garde, de réappropriation, d'organisation, de centralisation et la féminine par du

1. « Choreographies», dans : *Diacritics*, n° 12, été 1982, p. 66-67. [Cf. dans ce volume, p. 114-115].

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

débordement, du hors-bord, de la surabondance, de la dépense, un rapport à la perte qui serait plus souvent positif que négatif. Ces qualificatifs ne renvoient pas de façon excluante à l'un ou l'autre sexe mais aujourd'hui, pour des raisons culturelles et politiques, on aurait tendance à trouver une économie libidinale dite féminine plus facilement chez la femme, car l'homme, s'il n'accepte pas le contrat phallique pour sa rentrée en société, risque l'effacement, la mise à mort ou la castration.

Comment cette multiplicité de voix qui traversent un être singulier s'inscrit-elle au niveau des pratiques artistiques ? Comment écrire pour que finalement il n'y ait pas un je *qui triomphe et que ce soit celui, celle qui signe ? L'organisation du « livre » artistique serait-elle modifiée par ces voix ? Il ne se laisserait plus renfermer en livre, mais le texte comme tissage de voix, serait soutenu par des rythmes différents, des voix ou souffles qui prennent leur essor et qui s'épuisent. Ces voix ne se laisseraient pas enfermer dans le système, la logique, la théorie, elles modifieraient profondément le discours que vous avez choisi, le discours philosophique qui est le discours le plus fortement marqué par du masculin. Mais nous pataugeons encore dans l'ancien, dans le binarisme phallocentrique, ou dans ses différentes inversions. Presque la totalité de l'écriture tombe sous la coupe du phantasme de castration, problème que vous avez abordé et déplacé dans vos textes. Comment ces voix multiples dont vous rêvez déplaceraient-elles ces phantasmes ? Quel serait le rapport entre ces voix multiples, la loi (de castration) et l'inscription artistique ?*

Vous parlez d'une destinée implacable du chiffre 2 et souhaitez une dissymétrie dans tout rapport à l'autre, à l'encontre de « l'égalité démocratique ». Le chiffre 2, dans notre culture, c'est 1 + 1, ou plutôt, 1 contre 1. Pourrait-on aborder le chiffre autrement, par le côté féminin, en pensant le féminin comme double (métaphoriquement), comme habitable, comme pouvant contenir, donc comme pouvant penser de l'autre, un autre rapport au destinataire, à l'autre, aux autres ? À « la femme », marquée sexuellement cette fois, les choses arrivent de l'intérieur, l'enfant par exemple, tandis qu'à « l'homme », elles arrivent de l'extérieur. « La femme », aurait donc un rapport au-dehors et au-dedans différent de celui de « l'homme ». Ce double féminin, de voix féminines, pourrait introduire une dissymétrie dans tout rapport qui ne reviendrait plus à une opposition binaire close mais qui laisserait plutôt entrer et sortir de l'autre dans un jeu infini de différences et de

voix. Ce n'est pas là tomber dans le piège de la biologie ou de l'anatomie, car le corps est de toute façon un corps chiffré et que nous tentons ici de voir ce qu'il en est des traces de ces économies libidinales dans les pratiques artistiques.

Sans interrompre le rêve d'une multiplicité de voix — à laquelle on devrait ajouter celle de timbre, de rythme, de tonalité, etc. - on pourrait dire que ces qualificatifs dont je viens de vous parler « masculin » et «féminin », devraient à la limite disparaître. « L'homme », alors, ne réprimerait plus son économie libidinale dite féminine. Mais nous n'en sommes pas encore là, et dans cette période de transformation qui engage chaque être en sa singularité dans un travail quotidien d'interrogation, de négociation, plutôt que de contourner « la féminité », ne devrait-on pas lui donner la chance de se penser, de se dire, de s'écrire ?

Dans vos textes, il y a une myriade de couleurs et de variations tonales. Vous glissez d'une position plus fortement marquée par du masculin vers une position 2 + n et... ? Est-ce que ce sont les voix féminines en vous, en dehors de vous, qui provoquent ces changements de stratégie, du cavalier en éperons au rêveur de multiplicités non codées par deux ? Tout ceci, évidemment, sans que vous passiez par une position féminine que de toute façon vous ne pouvez pas assumer. Comment peut-on éviter de parler de son bord ? Surtout dans une société organisée ? Malgré la multiplicité de voix, n'est-ce pas toujours le je *d'un corps sexué qui prend le dessus ? Le travail de déplacement vers des rapports sexuels autres ne devrait pas, au niveau de la pensée, s'enfermer dans le système, la réponse toute faite, la recette, mais devrait se poursuivre à voix multiples, en dialogues toujours changeants même si aujourd'hui, pour des raisons politiques, un certain binarisme à déplacer (et qui se déplace) entre masculin et féminin ne peut encore en être absent.*

V.

Le 25 décembre 1982

Chère Verena,

Comme vos questions sont difficiles, nécessaires mais impossibles ! Je vais tenter de répondre à votre lettre, mais n'aurait-il pas mieux

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

valu *parler* de tout cela ? Et parler de notre voix, de nos voix, puisque c'est en somme le sujet que vous avez choisi pour nous ?

Je vais commencer par reprendre votre mot. Pardonnez-moi si trop souvent j'ai l'air non seulement de reprendre vos mots mais de vous prendre au mot (comment allez-vous traduire cela ? et pourquoi dans cet échange êtes-vous, vous, la traductrice ? Je laisse là cette question). Si je vous prends au mot, ce n'est pas pour vous traquer ou vous prendre en faute, mais au contraire pour mieux vous entendre, vous répondre, éviter de me perdre (le risque et la tentation sont forts) et vous suivre à la lettre. Je reprends donc votre mot : oui, où « passent »-elles, ces voix ? Ici même, dans cet échange, ce serait difficile à dire. Mais je ne sais pas s'il faut se le demander. Je ne sais pas si elles doivent *passer par, à travers* ou *dans* quelque espace qui leur préexiste, les commande, borde ou supporte. Même s'il leur laissait le passage, un tel espace menacerait encore de les soumettre à sa loi.

Sans doute est-ce fatal. Pour penser cette fatalité, pour la penser autrement, peut-être ne faut-il pas trop se fier aux noms donnés couramment à cet « espace ». Ce n'est peut-être pas un espace, un lieu, voire une « région », mais un singulier pouvoir de délocalisation. Même si, comme vous le dites bien, ces « régions » « ne peuvent se réduire à un lieu précis », le risque demeure de céder à cette injonction topologique que vous récusez en même temps. Non qu'elle soit redoutable ou évitable en elle-même. Mais on la traduit souvent dans un langage surchargé de présuppositions confuses et ensloganisées. S'agira-t-il de « régions » du corps ? Or que pensons-nous sous ce mot de « corps » quand nous voulons le soustraire à tout le système d'oppositions qui le détermine ? quand nous essayons de penser ou d'écouter la voix sans aucune présupposition, qu'il s'agisse de philosophie, de science dite « objective » ou de langage courant ? quand nous essayons de dire ou d'entendre la voix sans référence à un lieu assignable dans la topologie objective et sans « points d'attache » (je reprends encore votre mot). Une voix se détache, c'est sa manière de se « rattacher ». En tout cas, s'il est un « lieu » où la figure de l'« attache » (rattachement/détachement, liaison/déliaison) ne nous offre plus la moindre sécurité, c'est bien cette atopique, cette folie de la voix.

Au lieu d'échanger ici des arguments par la poste, nous devrions

écouter-démontrer selon le chant. L'opération de la voix dont je parle, c'est aussi l'opéra.

Certains dispositifs techniques nous donnent la chance aujourd'hui de cette démonstration : le téléphone, la radio, le disque, etc. La téléphonie en général, c'est la scène du « détachement » dont je viens de parler. Une voix peut se détacher d'un corps, cesser, dès le premier instant, de lui appartenir. Par quoi elle trace, elle est trace, espacement, écriture : ni simple présence, ni signifiance. Elle est du corps, mais parce que ce corps, elle le traverse, elle en dispose, elle n'en garde presque rien, elle vient d'ailleurs et se rend ailleurs, au passage elle lui donne peut-être lieu mais ne tient pas de lui, par exemple de lui en tant qu'il est sexuellement déterminé, son lieu. « Sexuellement déterminé » s'entend ici selon les critères dominants. La voix peut faire mentir le « corps » qu'on lui prête, le « ventriloquer » comme s'il n'était plus que l'acteur ou le porte-parole d'une autre voix, de la voix de l'autre, voire d'une innombrable, d'une incalculable polyphonie. Une voix peut donner naissance, voilà, à un autre corps.

Pourquoi parlons-nous tant de la voix alors que notre sujet, c'est la différence sexuelle ?

C'est peut-être que là où il y a de la voix, le sexe s'indécide.

De ce « là » où il y a de la voix nous ne pourrons dire l'inouï - le très ancien ou le très nouveau - que si nous revenons (comme on dit en français, et comment allez-vous traduire cela dans votre langue ? Vous voyez, pour moi, la traduction entre des langues ou entre des sexes, c'est presque la même chose : à la fois très facile, impossible en toute rigueur, livrée à l'aléa. C'est au fond la seule chance, et je dirai la chance de l'*œuvre),* si nous *revenons* de ce que tous les savoirs, toutes les philosophies doivent présupposer de la voix. Ni la physique, ni la phonétique, ni la linguistique, ni la psychanalyse, ni la philosophie ne nous apprennent quoi que ce soit de cette essence de la voix. Ils ne se contentent pas de la sous-entendre, ils en construisent la « grammaire » (non seulement celle qui distingue des voix, l'active, la passive ou la moyenne) pour assurer des identités locales, des corps ou des âmes, des sujets, des « moi » — ou des sexes allant par deux. Ces grammaires d'arraisonnement, vous les décèleriez partout, dans le registre social, politique, économique, juridique, sexuel, logique ou

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

linguistique. Arraisonner : dans le code de la marine à voiles, requérir une déclaration d'identité ou d'appartenance, arrêter pour demander en somme : sous quel pavillon naviguez-vous ? Partout dès lors la voix, les voix, les différences vocales seraient assujetties à un système d'opposition destiné à la machine ; la polyphonie dont vibre chaque timbre se laisse assigner une des marques du même et pauvre code binaire.

Pour s'ouvrir à la polyphonie tressée qui s'enroule en chaque voix, peut-être doit-on revenir vers une *différence* vocale rebelle à l'*opposition* et qui ne se laisse dériver de rien d'autre : elle n'appartient à personne, elle porte l'espacement et ne se laisse assigner aucun lieu. Elle ne peut pas rester à la disposition, organe et pouvoir signifiant, d'une personne ou d'un moi, d'une conscience ou d'un inconscient, ni de l'un des deux sexes. La bisexualité même ne lui suffit pas. Elle n'« exprime » pas davantage une communauté, si on entend par là une totalité de sujets, un « nous », une collection d'*ego*, hommes ou femmes (« nous les hommes », « nous les femmes »). Cette écriture de la voix ne représente rien, elle n'est pas le représentant d'une « pulsion », d'un « mot » ou d'une « chose ». Elle se donne à entendre, elle, et elle parle autrement, à la veille de toutes ces assignations violentes, plus à venir encore.

Assignations : ce mot résonne, dans sa langue, dans son idiome, tout près de l'assignation à résidence, de l'assignation en justice ou, plus précieusement, selon un artifice encore plus difficile à traduire sans doute, du régime de la signification, comme si « assigner » voulait dire assigner, assujettir, plier violemment pour l'y soumettre, à la loi du signe, du signifiant ou du signifié.

Malgré une certaine apparence, cela devrait ne pas conduire à une sorte d'hypostase de LA VOIX : venue de nulle part, anonyme et asexuée. Pourvu qu'on l'entende bien. C'est au contraire la brutalité de l'assignation qui multiplie les hypostases pour faire opposition à la différence vocale, pour faire de la différence opposition, une opposition sans multiplicité, sans espacement interne, l'homogénéité même d'une dialectique.

Je ne sais pas de quoi est faite cette différence vocale (timbre ? ton ? accent ?) ni même s'il faut la « libérer ». Le lexique de la libération appartient encore, dans son usage le plus accepté, au registre dit politique, dominé par les valeurs de « personne », de « moi »,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

voire de « corps » comme identité de référence : ce dont on doit pouvoir disposer, assume-t-on, comme de son bien le plus propre, ce qu'on doit pouvoir garder à soi, intact et libre (car « mon corps est à moi », comme « mon désir », etc.). On dit aujourd'hui « corps », bien souvent, avec la même crédulité ou le même dogmatisme, la même foi dans le meilleur des cas qu'auparavant quand on disait « âme » et cela revient à peu près au même.

Pourquoi ne pas se libérer de cette « libération » même ? Pourquoi ne pas entendre - vers un appel, qui apostrophe et provoque *avant tout*, avant même ce qui dit « moi », « mon corps » d'homme ou de femme, mon sexe ? Entendre l'autre quand il s'adresse à qui, à « ce » « qui » — ne s'est pas encore laissé assigner une identité ou par exemple, puisqu'il faut en parler, un sexe ou l'autre ?

Je sais bien et vous me le dites déjà, ce que je viens de suggérer peut séduire pour démobiliser. Cet « avant tout » risque de neutraliser. Il faudrait donc s'en garder, se garder plutôt de l'entendre comme une veille indéterminée, vide, négative, une sorte *d'a priori* abstrait. Je pense plutôt à une force d'affirmation rebelle. Malgré l'apparence, la démobilisation vient des systèmes d'assignation binaire. À terme, c'est leur ordre qui neutralise plus sûrement : non pas *la* différence sexuelle qu'on détermine toujours en dualité et qu'ils — ces systèmes - entraînent dans une dialectique, mais *les* différences sexuelles. On pourrait le démontrer, j'avais essayé de le faire dans *Glas*, par exemple. Il y faudrait du temps et de la minutie, mille protocoles, beaucoup plus qu'une lettre.

Pour parler dans une lettre de cette innombrable sexualité en séries ouvertes, je préfère dire comme vous les « couleurs » de la voix. Et il y aurait encore plus de sexes que de couleurs.

Mais quelqu'un objecte en murmurant, tout près de nous prendre au mot, couleurs, tu parles, mon œil, leurre, oui, et couleuvres à avaler (comment allez-vous traduire cela, Verena ?). Avec ces gammes de sexes, avec ces variations qui ne seraient même plus des variations, avec ces variations sans thèmes (c'est l'objection qui parle), est-ce que vous ne chercheriez pas plutôt à desserrer la terrible contrainte du 1/2 dont la fatalité veillerait encore sur vos ébats, sur votre dénégation effrénée ?

Sans doute, répondrais-je. Je n'en doute pas un seul instant, cette surveillance est implacable et finit par tout surdéterminer.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Oui, oui, mais - ne suffit-il pas de la *penser*, cette loi qui est la loi même, pour avoir, non pas la preuve mais l'annonce précaire de sa limite et de son impuissance au regard de ce qui désire en moi et qui maintient cette *pensée* en éveil ? Annonce essentiellement menacée, risquée, annonce de l'improbable, et au regard de ce qui, désirant en moi, n'est peut-être même plus *mon* désir. Le mot de désir même ici, on n'en est plus sûr. Il suffit d'évoquer ce qui, au-delà de la fatalité du 1/2, me donnerait la jouissance, *Vidée* d'une jouissance des couleurs ; à la limite même de cette distribution, de ce destin à partager selon la loi *(nomos, moira)*, au moment de sa victoire, son échec. L'expérience de cette limite est une jouissance plus grande que ma jouissance, elle démesure et moi-même et mon sexe, elle est sublime, mais sans sublimation. S'il y a du sublime, là où il y en aurait, plus de sublimation, n'est-ce pas. Et pour être sublime, la différence sexuelle ne doit plus être dialectisable...

Voilà ce qui s'annonce quand j'écris par exemple *ceci*, même si c'est faux. Tout simplement quand je *l'écris* et que se produit alors cette extase qui consiste à penser, pour l'aimer, l'impossible. Même si c'est faux, ce que j'écris, eh bien que je l'écrive, que je le chante selon telle voix, que je pense désirer ce que je ne peux connaître, l'impossible, voilà qui vient *témoigner* ici même, si vous voulez bien, qu'à travers le faux il faut que s'annonce ce qui s'inscrit en faux contre le « vrai ».

C'est ça pour moi, maintenant, la vérité de la différance sexuelle. Je ne sais pas comment vous allez traduire cela. Et ce qui passe de la langue à la différance sexuelle, est-ce que c'est à traduire ? Question.

Quand je dis « pour moi », cela ne revient pas à moi (cf. plus haut), certes. Il y va pourtant d'une écriture singulière, l'idiome d'une différence sexuelle inimitable, à l'écart du type.

Ecriture de la voix singulière. Type, puisqu'il y a inscription, *typtein*, timbre et tympan, mais sans type, c'est-à-dire sans modèle, sans forme prescriptive, sans « type », quoi, et sans stéréotype. Pour quoi dit-on un « type » pour un « mec » dans le français vulgaire ? Y a-t-il un rapport ?

J'écris là sans rature, sans me reprendre, la forme rêvée de mon désir. Vous touchez donc là quelque chose de ma vérité, de la mienne, aujourd'hui, c'est un style, comme on disait naguère. Le style ne me revient pas, il me fait venir à moi depuis l'autre. Disons

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

que c'est la différance sexuelle de moi. Qu'est-ce qu'on peut faire de tout cela dans une autre langue, je vous le demande.

Le 30 décembre. L'année dernière, à cette date, j'étais en prison à Prague. Naturellement, et pendant l'interrogatoire de douze heures à la douane et à la police, puis en prison même, il n'y avait que des hommes. La prison sera toujours le dernier lieu pour la mixité. Mais entre autres choses, j'y ai médité ceci : des deux seules femmes que j'ai rencontrées au cours de cette expérience, l'une était traductrice (la traductrice officielle pendant l'interrogatoire), l'autre était l'infirmière de la prison. Quant à la douanière devant laquelle je me suis présenté à l'aéroport, un douanier a pris sa place quand mon tour est arrivé et qu'il a fallu commencer à mettre en place - pour me « piéger » — le terrifiant scénario du « trafic de drogue ». L'homme, un énorme type, est sorti de derrière un rideau, comme le *deus ex machina,* à l'instant même où j'arrivais.

Je vous suis toujours, n'est-ce pas, et des couleurs je passe naturellement à ce que vous dites, avec les meilleures raisons du monde, des « raisons culturelles et politiques » qui inciteraient à marquer les « deux économies ». Cette logique paraît en effet irréfutable. Mais je crains que, plus subtilement que jamais, on ne laisse ainsi se reconstituer une sorte de piège atroce : le *même* système, et il n'est pas sûr qu'il soit inversé. L'opposition ne serait plus d'une marque à une autre mais celle d'une marque *déterminante,* la masculine, qui serait marque en ce qu'elle tiendrait à bord, à son bord, et celle d'une non-marque, d'une marque non marquée en quelque sorte, la féminine : débordante, dépensière, généreuse, surabondante et affirmant par-dessus bord. De cette dissymétrie, ils risquent (comment allez-vous traduire ce « ils » sans neutraliser la contrebande masculine) de tirer argument, une fois de plus, pour réitérer la grande scène de la phratrie phallogocentrée : encore l'élévation de la femme, d'une femme si originaire qu'elle n'est pas encore marquée, qu'elle est à la source de toute « formation », généreuse et surabondante comme la Nature, la Mère, le Fonds indéterminé qui donne, perd et affirme sans retour, sans échange, sans contrat...

Ce serait encore trop ou ce n'est pas assez encore. Terrible, n'est-ce pas, qu'il faille encore calculer son discours, en acceptant des

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

règles d'une stratégie sans fin au moment où on aimerait mettre bas les armes, où *l'on n'aime qu'à mettre bas les armes.*

Vous parlez donc de « raisons culturelles et politiques », etc. J'entends bien, vous ne faites là qu'une concession, le temps de cette transaction indispensable avec la conjoncture historique et l'état présent des forces. Mais alors, on n'a plus à être prudent. Je dirais que la plus grande prudence est de mise au moment de traiter avec (la) prudence. La plus grande prudence dicte parfois l'audace désarmée, incalculable, incalculante, incalculant sa liberté même avec les différences infinitésimales, selon les idiomes de « l'âme et du corps », les marges, les cernes et les marques, les variations indiscernables d'un instant à l'autre, les inflexions entre les cultures, les langues, le public et le privé, le jour et la nuit, et puis le passage des saisons, l'invention des mythes, des arts et des religions, les pouvoirs infinis de la fiction, du poème et de l'ironie, sans pouvoir jamais s'arrêter, pas même à l'accusation : relativisme, empirisme, n'importe quoi ! Voilà peut-être (peut-être) les chances, elles doivent rester incalculables, de détourner le « contrat » de la terreur phallocentrique que vous venez de rappeler. // *faut bien qu'il laisse à désirer*, je préfère m'arrêter aujourd'hui sur cette phrase, dont je ne suis pas sûr qu'elle soit bien intelligible mais dont je crois bien qu'elle reste intraduisible. Mais l'intraduisible lui-même laisse à désirer quand il paraît comme tel, et il donne à penser, c'est ce que j'aime écrire. Et devant les questions que vous me posez, cela doit être ma seule règle...

Le 1er janvier 1983 [...] Pourquoi voudriez-vous encore appeler « féminin » ce qui échappe à ce contrat, « masculin » ce qui y succombe ? Masculins ou féminins ne sont pas les sujets mais les effets d'un tel contrat, les sujets produits par la loi de ce contrat qui d'ailleurs n'en est pas un, au sens strict. D'où sa puissance, sans doute, car il n'a jamais été signé en bonne et due forme — il faut donc toujours le présupposer -, mais aussi son inconsistance. Masculin et féminin ne sont même pas les parties adverses et éventuellement contractantes, plutôt les parties d'un pseudo-tout déterminé par le *symbolon* de ce contrat fictif.

À la vérité, même dans la logique de votre tautologie (je vous

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

cite : « Ces deux économies se définiraient de la façon suivante : la masculine serait marquée par des traits de réserve, de garde, de réappropriation, d'organisation, de centralisation, et la féminine par du débordement, du hors-bord, de la surabondance, de la dépense, un rapport à la perte qui serait plus souvent positif que négatif. Ces qualificatifs ne renvoient pas de façon excluante à l'un ou l'autre sexe mais aujourd'hui, pour des raisons culturelles et politiques, on aurait tendance à trouver une économie libidinale dite féminine plus facilement chez la femme, car l'homme, s'il n'accepte pas le contrat phallique pour sa rentrée en société, risque l'effacement, la mise à mort ou la castration »), de cette étrange tautologie, j'ai du mal à vous suivre. De quelle « femme » parlez-vous ? Si vous en appelez à quelque évaluation statistique, les protocoles et les critères en seraient très incertains : que veut dire « plus souvent positif » ? de quel groupe de femmes s'agit-il ? Où ? Quand ? Jusqu'à quel point ? En raison de certaines possibilités structurelles (identification, intériorisation, renversement, assujettissement, appropriation métonymique, spécularisation, etc.), on est aussi peu assuré de cette économie que vous dites « féminine » chez ce qu'on appelle la « femme », que de ce que vous appelez l'économie « masculine » chez ce qu'on dit être l'« homme ». Les noms de « femme » ou d'« homme », au sens courant qui garde son autorité entre les guillemets, continuent de désigner tout ce que commande le « destin anatomique ». Ce recours à l'anatomie domine encore le « discours moderne », je veux dire transi de psychanalyse. J'ai tenté de le montrer ailleurs et ne puis le faire ici. Le phallocentrisme reste un androcentrisme, et le phallus adhérent au pénis. Malgré tant de dénégations apparemment subtiles et sophistiquées, la différence dite anatomique des sexes fait la loi, et sa tyrannie passe encore par tant de dogmes et d'ignorances ! La chose « anatomique » en question est réduite à sa phénoménalité la plus sommaire.

Plus et moins d'anatomie ! voilà ce qu'il nous faut aujourd'hui. *Moins* : on sait pourquoi, et vous avez bien rappelé le « piège » de la biologie ou de l'objectivité prétendue de l'anatomie — oui, le corps est « corps chiffré ». *Plus :* les savoirs, qui restent malgré tout balbutiants quant à ce corps chiffré, ne sont plus ce qu'ils étaient au moment où cette axiomatique de la psychanalyse s'est installée. Ils vont très, très vite. Même s'il n'est pas question de « fonder » en

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

eux, sans déplacement et réinterprétation, un discours sur la différence sexuelle, quel obscurantisme il y aurait à ignorer les mutations scientifiques en cours ou à venir !

Bref, vous le voyez, comme l'inconscient — l'inconscient que je suis — je ne veux renoncer à rien.

1. Ni à ce qui vient d'être dit *des* différences sexuelles (2 + n, au-delà du phallogocentrisme, de la dialectique oppositionelle, de la philosophie psychanalytique quand elle répète ce phallogocentrisme).
2. Ni à une réélaboration du « psychanalytique » - autrement dit, aucun retour en arrière à cet égard.
3. Ni à une ouverture attentive (par contraste avec ce qui se passe dans le « monde » de la psychanalyse) à toutes les formes nouvelles de savoir sur le « corps », sur la « biologie », sans considérer comme « classée » la question dite « anatomique »...

Le 3 janvier 1983. J'ai déjà été trop long, cette lettre traîne, et je vais accélérer un peu, autre façon de dire que je serai encore plus aphoristique et encore moins démonstratif.

(...)

Je ne suis pas sûr, aussi sûr que vous semblez l'être, d'avoir « choisi le discours philosophique qui est le discours le plus fortement marqué par du masculin ». Sur chacun de ces mots je vous chercherais chicane, textes en main, mais pour certains de mes premiers essais, en gros, l'apparence vous donne raison. Et si j'invoquais la stratégie (de longue haleine) ? Vous le faites pour moi aussitôt après...

(...)

Je ne sais pas si ces « voix multiples » déplacent des « phantasmes ». J'ai toujours eu du mal à penser quelque chose de rigoureux et de stable - s'il le faut - sous ce mot de phantasme. Si - je crois que je dirais ceci, au moins, à son sujet : même si le mot, depuis le grec, fait signe vers la lumière, vers la visibilité, l'image, le phénomène, la chose ne peut aller sans voix. Pas de phantasme, dirai-je, sans la possibilité de la voix. Alors : comment ces voix pourraient-elles ne

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

pas « déplacer » des phantasmes ? Question ouverte. Mais vous voulez peut-être suggérer que les voix de femmes qui passent par l'écriture signée, ou par le corps d'un homme (ou vice versa) *ne* sont *que* des phantasmes en déplacement, voire des fantômes (mais ce serait encore autre chose)... Dans tous les textes où des voix de femmes se donnent à entendre comme telles, ai-je *fait* parler des femmes ? lesquelles ? en moi, hors de moi ? que veut dire ici moi ? Ou bien les ai-je *laissé* parler ? À moins qu'au-delà de « faire » et « laisser » (choses déjà très différentes), elles ne m'aient même pas demandé mon avis, à moi, et fait ou laissé parler moi-même, gardant elles-mêmes toute l'initiative... Mais qui, elles?

(...)

Votre question sur « l'inscription artistique » : trop difficile. Et puis j'aurais aussi des questions à vous poser à mon tour. Pourquoi serais-je celui qui répond à des questions à lui posées « sur la femme » ? Qu'entendez-vous par « inscription artistique » dans ce contexte ? On a si souvent parlé d'« écriture féminine » ces derniers temps : n'aurait-on dû insister sur le fait que l'inscription, le geste imprimant par exemple une forme *(eidos, typos)* dans une matière (la typographie) fut souvent associé au pouvoir masculin ? Le revendiquer, ce pouvoir, ne peut se faire sans mille protocoles rusés, prudents, déjouant les manœuvres de réappropriation. Comment se débrouiller avec ça ? Avec une pensée de la trace qui soit indemne de cette interprétation du « type » et de la signature ? Comment traiter avec l'axiomatique phallogocentrique qui a dominé si longtemps, de façon si intérieure, le concept d'art et la classification des arts ?...

(...)

« Habitable », la femme, dites-vous. Sans autre précaution, cela resterait encore facile à *domestiquer* pour cette même logique dominante. N'a-t-il pas toujours désiré, « lui », que la femme fût en effet habitable, attachée aux valeurs de l'habitation, du foyer, de la vie privée, du dedans, etc. ? Vieille symbolique de la femme comme

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

«maison»... Et «pouvoir contenir», est-ce équivalent à «pouvoir penser l'autre » ? Certains voudraient prétendre le contraire...

(...)

« ...une position féminine que de toute façon vous ne pouvez pas assumer... »
dites-vous

(...)
amitié
Jacques Derrida

Le langage
(*Le Monde* au téléphone)

- *Allô ?... Pourriez-vous écrire un article sur le langage pour* Le Monde Dimanche...

Me demandez-vous si *j'en suis capable,* chose douteuse, ou si *j'accepterais* de le faire ? Dans ce dernier cas, la question serait une demande ou une invitation. Mon interprétation dépendra de l'intonation, de notre relation aux deux extrémités de la ligne, de mille autres données, bref d'un contexte qui n'est pas immédiatement linguistique. C'est un texte plus large et toujours ouvert qui ne se limite pas à du discours.

Dans la première hypothèse (êtes-vous capable de... ?), la question appelle une réponse que certains, depuis Austin, diraient *constative.* Mon *oui* signifierait : j'en suis bien capable. Je prétendrais dire ainsi *ce qu'il en est,* définir, décrire, constater. Mais si la question avait la

* [Paru d'abord dans *Le Monde Dimanche* (printemps 1982), inaugurant sous le titre *Le langage* une série de « Leçons... », puis dans Ch. Delacampagne (éd.), *Douze leçons de philosophie,* Paris, La Découverte/Le Monde 1985.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

valeur ou l'effet d'une invitation, mon *oui* ne constaterait rien, il *ferait* quelque chose, il m'engagerait. Ma promesse produirait un événement qui n'avait aucune chance d'apparaître, et à vrai dire aucun sens, avant ma réponse. Celle-ci n'a plus de valeur constative, pour l'essentiel, c'est un *performatif.*

Soit. Vous me rappelez Brecht, ses deux opéras pour l'école, Celui qui dit oui *et* Celui qui dit non... *Si j'entre dans votre jeu, vous pouvez encore répondre* oui, mais non *(oui, j'en suis capable, mais non, je n'accepte pas d'écrire...),* oui, oui, *ou* non, non, *ou* non mais oui *(je n'en suis pas capable, mais j'accepte, tant pis pour* Le Monde,). *Cette distinction indispensable (constatif-performatif) reste néanmoins sommaire, elle a appelé des raffinements qui n'ont cessé d'en aiguiser la difficulté.*

Oui, on a d'abord étudié les performatifs comme des curiosités insolites. On les voit maintenant partout dans ce langage que certains croyaient pourtant destiné à dire ce qui est, ou à communiquer de l'information. L'enjeu, c'est donc l'essence de la langue, l'autorité et les limites du linguistique comme tel, notamment dans la détermination du contexte qui, vous l'avez vu, est décisive. Or il n'y a pas de fermeture assurée pour un contexte, et pas de symétrie entre les deux *oui.* Le *oui* constatif est ventriloqué par un *oui* performatif (j'affirme, je dis que, je crois que, je pense que je suis...). D'ailleurs un *oui* en lui-même, pas plus qu'un *allô,* ne constate jamais rien, il répond, engage, appelle. Si j'affirme maintenant, ceci n'est pas une fiction, que j'ai mal compris votre question et que je ne saurais y répondre, à moins que vous n'en disiez davantage...

Je m'y apprêtais : Le Monde Dimanche *consacre cet été une page par semaine à la philosophie. Initiative courageuse, surtout pendant les vacances. Pour ouvrir cette série, vous parleriez du langage, mieux vaut commencer par là : neuf feuillets de vingt-cinq lignes. Mais vos lecteurs ne sont pas en majorité des philosophes de formation...*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Votre mise en garde m'est familière. Avouez qu'elle reste obscure, voire cryptée. Au nom de qui, et de quels lecteurs parlez-vous ? Que détenez-vous, quel secret ? À qui *voulez-vous* que je m'adresse ? Depuis des siècles, j'attends des arguments chiffrés à ce sujet. Existe-t-il, ce destinataire ? Existe-t-il *avant* une lecture qui peut être aussi active et déterminante (au sens où alors seulement il *se déterminerait)* ? Comment construisez-vous l'image et le programme de ce lecteur, triant ce qu'il peut déchiffrer, recevoir ou rejeter ? Puis ces « philosophes de formation », vous leur supposez *une langue* particulière ; or vous souhaitez qu'on « parle philosophie » sans y avoir recours (...).

// faut peut-être accepter cette contradiction. Les enjeux de la philosophie, par exemple le langage, concernent aussi *tous ceux que rien n'a préparés à entendre la langue secrète dans laquelle certains philosophes se complaisent.*

Mais non, et le drame, c'est qu'il y en a plus d'une, et non pas vraiment des dialectes, plutôt des discours relativement codés ou formalisés (comme tant d'autres) à partir des langues dites naturelles ou du « langage ordinaire », si quelque chose de tel existe. À l'intérieur de la soi-disant communauté philosophique, l'aventure essentielle a toujours été une histoire de déchiffrement, de traduction, de pédagogie interprétative, l'énigme d'une destination. D'autre part, du côté que vous supposez étranger à « la » formation philosophique, il y a mille manières de recevoir un discours d'allure philosophique, et d'y répondre. Les variables sont nouvelles et plus nombreuses que jamais. L'accès aux écrits philosophiques était à peu près réservé, hier, à un milieu étroit. Aujourd'hui, la perméabilité des codes sociolinguistiques s'accroît encore plus vite que la mobilité sociale.

L'école n'en est pas la seule condition, mais on ne peut analyser ces déplacements sans compter avec les dispositifs et les normes du « système éducatif ». Dans un pays aussi centralisé, une décision concernant l'orientation dans les sections des lycées, la Terminale, l'inspection générale, le marché de l'édition (scolaire ou non) peut bouleverser en quelques années le paysage des « lecteurs - non - philosophes - curieux - des - articles - de - philosophie - dans *Le - Monde - Dimanche* ». Hors de l'école, interférant avec elle, la techno-économie

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

de l'information (édition, media, informatique, télématique...) change de plus en plus vite la figure de ce prétendu lecteur typique. Et les journalistes ne sont pas dans un observatoire, leurs interventions normatives (« performatives ») engagent leur appartenance sociale, leur formation, leur histoire et leur désir.

Bref, toute une machinerie de filtres et de types pour la rhétorique des discours, ses effets et ses affects. Énorme autorité aujourd'hui, terrible responsabilité quant à ce qui se passe de philosophie. Dans les cas où une sorte de monopole théâtral, et fatalement commercial, serait assuré pour longtemps à l'inculture ou à la niaiserie, le sinistre pourrait avoir des dimensions nationales (...).

À vous entendre, il faudrait recourir au plan Orsec. On ne saurait donc pas dans quelle mesure les media produisent ou reproduisent leur destinataire, ayant toujours besoin pour cela d'en entretenir le simulacre. Mais si on ne peut séparer le langage d'une certaine tekhnê *et d'une répétition codée, comment éviter ces risques ? C'est pourquoi je vous proposais un article préliminaire sur le langage.*

Oui, mais votre décision est philosophique, elle situe déjà le langage. Laissons. En tout cas, si j'écrivais cet article, je soulignerais lourdement les conditions de la chose : pourquoi dans *Le Monde* à tel moment ? Pourquoi moi ? Par l'intermédiaire de qui, en vue de qui et de quoi ? Comment tel cadrage (par exemple 225 lignes) vient-il contraindre chacune de mes phrases en son dedans même ?

Mais oui, faites-le donc, pourquoi pas ? Jusqu'ici, vous m'avez bien parlé de langage, c'est plus clair que ce que vous écrivez d'habitude. Un conseil : dictez vos livres au téléphone. Votre article devrait rester dans ce registre, ne retournez plus dans l'isoloir.

Ai-je été si clair, vous croyez ? Pour qui ? Ce que je viens d'esquisser resterait peu accessible à une masse de lecteurs. Ils n'en percevraient les enjeux qu'à travers une silhouette de sens. Je pense à certains de ceux qui n'ouvrent jamais *Le Monde,* et à certains lecteurs de ce journal qui joue un rôle important et singulier dans la formation

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

(prescriptive) d'un public assez cultivé, ouvert à un langage d'allure philosophique (mais point trop spécialisé) et, dans certaines conditions, à un discours sur le discours. Du moins dans le micro-milieu que nous habitons à l'intérieur de la société francophone.

Pour une autre fraction, dont vous vous faites l'ambassadeur en me demandant de viser justement de ce côté-là, ce que je viens de risquer serait sans doute facile, clair, mais n'aurait d'intérêt qu'à la condition d'être déplié de telle ou telle façon, chacun ayant là-dessus son idée et donc son impatience. Mais c'est un côté où l'on trouve déjà irritante cette manière de reculer en décélérant : je devrais avancer, dire les choses au lieu de me demander comment les dire sans les dire, à qui, en vue de quoi, à quelles conditions. C'est déjà *trop* philosophique, redondant, peu économe, insuffisamment « informatif ».

Mais si, mais si. Et puis je ne confonds pas ce qui est «performant » (la quantité d'information et de savoir dans un espace donné) et ce qui est « performatif », comme vous disiez.

Enfin, une minorité de lecteurs m'accuseraient de simplifier à l'excès des choses maintenant triviales, telle cette théorie nommée la « pragmatique » des énonciations qui évolue très vite. Je ne pense pas seulement aux philosophes ou aux linguistes, mais à tous ceux qui, persuadés qu'ils feraient meilleur usage de cette tribune, enragent et spéculent. Mais tout cela reste à moduler prudemment. Jamais de tout ou rien, voilà une chose simple qu'il faut dire de l'accès au texte.

Le sens et l'effet ne se produisent ni ne se refusent jamais absolument, ils gardent toujours, à la disposition d'un lecteur potentiel, une réserve qui tient moins à une richesse substantielle qu'à une marge aléatoire dans les trajets, à l'impossibilité de saturer un contexte. Le « même » énoncé *(Pourriez-vous écrire... ?)* peut renvoyer à une multiplicité d'autres « textes » (phrases, gestes, tons, situations, marques de toute sorte) et à d'autres « autres » en général, il peut s'ouvrir à d'autres effets, branchements, greffes, itérations, citations... Ces possibilités et ces forces différentielles ne sont pas strictement

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

linguistiques, je préfère donc parler de traces ou de texte que de langage, car...

Là, vous commenceriez à devenir hermétique ; je vous rappellerai...

À l'ordre, dites-le. J'ai entendu le mot d'« isoloir » tout à l'heure : c'est une scène qu'on fait à la philosophie depuis des siècles. Bien sûr, vous disiez parler au nom du supposé lecteur, mais c'est presque toujours, on ne sait pourquoi, la même demande vaguement agressive, la dictée d'un désir menaçant : « Parlez donc comme tout le monde, ce que vous dites nous regarde tous, vous confisquez nos enjeux et nos mises, vous nous possédez et nous dépossédez, vos coups de langue sont des coups de force. » Ces sommations ont un programme, même si on adapte le livret d'arguments à chaque situation, aux nouvelles donnes de la société, de la technique ou de l'école. Le même réquisitoire se déchaîne d'ailleurs entre des philosophes que séparent la langue, le style, la tradition, des contrats implicites.

Oui, mais le discours philosophique ne doit-il pas s'en libérer, justement, pour se rendre immédiatement disponible et ouvert à tous ?

Aucun texte ne s'ouvre immédiatement à tout le monde. Le tout-le-monde de nos censeurs, c'est un interlocuteur déterminé par son appartenance sociale, souvent minoritaire, par sa formation scolaire, l'état de la culture, des media et de l'édition. L'abus de pouvoir est toujours du côté des censeurs et des « décideurs ». Le talent pédagogique ou la bonne volonté n'y suffisent pas, personne ne peut atteindre un public anonyme, fût-ce un seul individu, sans l'école, le livre, la presse, et donc sans les relais d'une politique qui n'est pas seulement gouvernementale. Et surtout sans le travail ou la venue de l'autre.

Mais oui, c'est trop évident.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

La question doit donc être ailleurs : pourquoi ne pas la poser au généticien ou au linguiste, justement ? Pourquoi réserver le soupçon ou la mise en demeure au philosophe ? Pourquoi ne pas lui reconnaître ce qu'on reconnaît à tous, et d'abord au journaliste professionnel : le droit et le devoir de surimprimer dans sa phrase la mémoire chiffrée d'un problème, l'allusion formalisée à des systèmes de concepts ? Sans cette économie, il devrait redéployer à chaque instant une pédagogie infinie. Impossible et paralysant : combien de lignes lui faudrait-il ? Non que l'histoire du langage philosophique soit le *progrès* d'une capitalisation continue. La pensée doit aussi l'interrompre. Un retour décisif à la méditation du dire qu'on dirait le plus simple (« l'être est », « l'être n'est pas »...), de mots apparemment aussi clairs que « mot », « apparence », « clarté », « science », « recherche », « technique », « langage », vient alors déranger ce progressisme en son assurance parfois somnambulique.

Oui, mais ce dernier mouvement va peut-être, justement, dans le sens d'une repopularisation de la philosophie.

Oui et non. Le plus simple est parfois le plus difficile. La popularisation ne doit pas renoncer à la rigueur et à l'analyse. Je connais des philosophes « de profession » plus tourmentés que tels donneurs de leçons par ce double impératif : « démocratiser » l'échange sans céder sur l'exigence philosophique, tenir compte de la transformation du champ social, des techniques de transmission et d'archivation, de l'école et de la presse, sans séduction facile et abus démagogique. Quand les normes imposées par les media coûtent trop cher, le retrait silencieux reste parfois la réponse la plus philosophique, la stratégie bien entendue. Mais pour les raisons déjà dites, ce calcul sera toujours aventuré dans la nuit. Telle parole singulière, murmurée comme une confidence, peut encore, incalculablement, des siècles durant... Allô ?

Je me faisais l'avocat du diable : l'ésotérisme n'est-il pas l'abri rêvé pour une pensée pauvre et commune ? On dit aussi : usurpation d'autorité, instrument de terreur, mot de passe pour une secte ou une

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

corporation ***qui*** *se* ***réserve,*** *avec le pouvoir* ***d'interpréter, celui d'évaluer*** *ou de légitimer, le pouvoir tout court.*

Oui, mais cela ne serait pas réservé aux philosophes, et la compétence dans l'usage des signes peut aussi bien *servir* que *déjouer* ces mystifications. Ces *deux* possibilités provoquent à la philosophie depuis toujours. Sans remonter aux sophistes et à Platon, voyez Descartes. Il s'en prenait à la sophistication de ceux qui tombés « sur quelque chose de certain et d'évident », « ne le font jamais paraître qu'enveloppé dans diverses tournures énigmatiques, soit qu'ils redoutent que la simplicité de l'argument ne diminue l'importance de leur trouvaille, soit que par malveillance ils nous refusent la vérité toute franche *(nobis invident apertam veritatem)...* »

Mais vous parlez latin au téléphone, maintenant ?

Je milite : étendons l'enseignement philosophique bien avant la Terminale (c'est *l'une* des réponses à toutes ces questions), mais aussi celui du grec et du latin... Quant aux rapports entre les « tournures » et la « vérité », on peut avoir des réserves sur ce que sous-entend Descartes, auteur lui-même obscur et difficile, rappelons-le. Puis quand il a décidé d'écrire son *Discours* en français, prétendument pour s'adresser à tous, il le faisait dans une phase socio-politique particulière, à tel moment d'une violente étatisation linguistique. Il ne parlait pas à tout le monde, mais laissons.

Sur la jalousie ou l'envie *(invident),* il vise juste. La guerre fait rage, pour et par la propriété de la langue, chez les philosophes, entre eux et les autres. Des deux côtés il y a aussi le désir d'innocence. Les uns décrivent les lois de la guerre, d'autres en appellent aux lois et aux règles du jeu. Tels demandent un désarmement général et immédiat ; en mesurant les risques, d'autres le souhaitent progressif et contrôlé. Kant, qui parlait de « la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie », voulait aussi démocratiser le discours, dénoncer la cryptopolitique et la mystagogie. Nietzsche analyse la politique de la langue philosophique, son rapport à l'Etat, au processus de démocratisation, au pouvoir des prêtres et des interprètes, dans l'enseignement et dans les journaux. Déjà Marx

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

dans *l'Idéologie allemande,* et plus près de nous, malgré une situation si différente...

Oui, mais ce serait trop long. En quelques mots, si vous deviez écrire cet article, sur quoi insisteriez-vous, aujourd'hui même ? Si, au lieu de vous téléphoner, je vous tendais un micro : Où vont les recherches sur le langage ?

La pensée n'a pas toujours la forme de ce qu'on appelle la « recherche », avec ses institutions et sa productivité programmée. En tout cas, je risquerais cette réponse, en trois mots et six points : à travers les cloisons (langues nationales, institutions, traditions et codes théoriques, philosophie, linguistique, psychanalyse, littérature, technologie de la communication et de la traduction...), la plupart des questions se pressent, me semble-t-il, autour de cette « pragmatique » dont nous parlions à l'instant. Non pas nécessairement sous ce nom et dans les formes bien connues où ces problèmes se sont annoncés chez Austin et ses disciples. Outre ses difficultés internes, signe de richesse, cette première théorisation fut à la fois servie et freinée par les limites de son axiomatique, peu tournée vers l'histoire de ses concepts, à commencer par cette distinction entre performatif et constatif, les oppositions entre production et non-production, la production comme création d'événements et la production comme mise au jour, *praxis* et *theôria,* l'acte et la parole, etc.

Bref: 1. penser (dire, écrire) le *logos* «avant» ces oppositions, « avant » la voix et la signification *(phônê, sêmaineîn)* — une autre « histoire de la philosophie », lisons Heidegger par exemple ; 2. reconnaître que ce qu'on appelle trace, texte ou contexte (et entre autres choses, toutes les conditions dites conventionnelles d'un « performatif ») ne se limite pas à du linguistique ou à du phonique, et d'ailleurs ne se limite à rien ; 3. mettre la psychanalyse à l'épreuve de la « pragmatique », mais d'abord soustraire celle-ci à une axiomatique de la conscience intentionnelle et du « moi » présent à lui-même ; 4. compter avec la technologie dite de F« information », avant et après notre téléphone ; 5. ne pas confondre le « performatif » — ses fictions et ses simulacres — avec la rentabilité « performante » de la techno-science ; 6. ne pas trop fuir les paradoxes de l'altérité,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

de la trace, de la destination, de la destinerrance ou de la clandestination, de l'écriture et de la signature en somme, j'aurais suggéré tout cela et... Allô ?

Allô, je vous entends mal...

... insisté sur ce nom provisoire, la « pragmatique », sur ce qu'elle présuppose du texte en général et qui fut, disons, « dénié ». Les effets de cette « dénégation » ont puissamment marqué la philosophie, la philosophie du langage philosophique ou scientifique, les institutions de recherche et d'enseignement qui en dépendent, leur interprétation de l'interprétation, du sens, de la référence, de la vérité. La valeur théorique (constative) du discours fut ainsi ajointée à l'efficience, à la performance technique et productive de la recherche.

Ce que j'appelle imprudemment « dénégation » du « performatif » ne fut pas un jugement, mais un formidable événement - lui-même performatif et normatif. Qu'arriverait-il si à ces normes il arrivait quelque chose ? Des bouleversements, je crois, difficiles à calculer, dans lesdites institutions et ailleurs. Et si c'était la chance ou le risque de ce qui arrive, alors que nous en parlons, en ce moment même...

Allô ? Finalement, vous pourriez l'écrire, cet article, non ?

Je ne crois pas. Neuf feuillets, c'est à peine le temps d'un coup de téléphone à l'étranger, le dimanche. Je n'arriverai pas, écoutez...

C'est pratiquement fait, voyez, mais si, mais si...

* [Les interventions attribuées à Ch. Delacampagne sont évidemment fictives et, comme certains commentateurs d'alors s'y sont trompés, il vaut mieux préciser ici que J. Derrida en est l'auteur.]

Heidegger, l'enfer des philosophes *

Vos deux livres paraissent quelques jours après celui de Victor Farias [1] qui rappelle avec vigueur quelles ont été les positions et les activités politiques de Heidegger. Que pensez-vous de ses conclusions ?

Pour l'essentiel des « faits », je n'ai encore rien trouvé dans cette enquête qui ne fût connu, depuis longtemps, de ceux qui s'intéressent

* [Entretien avec Didier Éribon paru dans *Le Nouvel Observateur*, Paris, 6-12 novembre 1987. L'entretien fut précédé par cette notice : « Le livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, paru le mois dernier aux éditions Verdier, a relancé brutalement la polémique sur le passé politique du grand penseur allemand. Le dossier est accablant. Certains posent la question : peut-on encore lire Heidegger, commenter son œuvre ? Jacques Derrida publie cette semaine deux ouvrages aux éditions Galilée : *De l'esprit* et *Psyché.* Dans le premier, il montre que le nazisme s'inscrit au cœur même de la philosophie de l'auteur *d'Etre et temps.* Pourtant, nous ne devons pas renoncer à lire cette œuvre dérangeante, déclare-t-il dans l'entretien qu'il a accordé à Didier Eribon. Car il nous faut bien continuer à penser le nazisme. Et à penser tout court. »]

1. [Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, trad. de l'espagnol et de l'allemand par M. Benarroch et J.-B. Grasset, Lagrasse, Verdier, 1987.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

sérieusement à Heidegger. Quant au dépouillement d'une certaine archive, il est bon que les résultats en soient disponibles en France. Les plus solides d'entre eux étaient déjà accessibles en Allemagne depuis les travaux de Bernd Martin et de Hugo Ott, que l'auteur met largement à contribution. Au-delà de certains aspects documentaires et de questions factuelles, qui appellent la prudence, on discutera surtout - il importe que la discussion reste ouverte - l'interprétation, disons, qui rapporte ces « faits » au « texte », à la « pensée » de Heidegger. La lecture proposée, s'il y en a une, reste insuffisante ou contestable, parfois si grossière qu'on se demande si l'enquêteur lit Heidegger depuis plus d'une heure. On dit qu'il fut son élève. Ce sont des choses qui arrivent. Quand il déclare tranquillement que Heidegger, je cite, *« traduit » « un certain fonds proprement national-socialiste »* en *« des formes et dans un style qui certes lui appartiennent »* [1], il montre du doigt un gouffre, plus d'un gouffre, un sous chaque mot. Mais il ne s'en approche pas un instant et ne semble même pas les soupçonner.

Y a-t-il là matière à sensation ? Non, sauf dans les lieux où l'on s'intéresse trop peu à d'autres travaux plus rigoureux et plus difficiles. Je pense à ceux qui, surtout en France, connaissent l'essentiel de ces « faits » et de ces « textes », condamnent sans équivoque et le nazisme et le silence de Heidegger après la guerre, mais cherchent aussi à *penser* au-delà de schémas convenus ou confortables, et justement à *comprendre.* Quoi ? Eh bien, ce qui assure ou n'assure pas un passage immédiat selon tel ou tel mode de ladite « traduction » entre l'engagement nazi, sous telle ou telle forme, et le plus esentiel et le plus aigu, parfois le plus difficile d'une œuvre qui continue et continuera de donner à penser. Et à penser la politique. Je songe aux travaux d'abord de Lacoue-Labarthe, mais aussi à certains textes, fort différents entre eux, de Lévinas, Blanchot, Nancy.

Pourquoi l'archive hideuse paraît-elle insupportable et fascinante ? Précisément parce que personne n'a jamais pu réduire toute l'œuvre de pensée de Heidegger à celle d'un quelconque idéologue nazi. Ce « dossier » n'aurait pas un grand intérêt autrement. Depuis plus d'un demi-siècle, aucun philosophe rigoureux n'a pu faire l'économie d'une « explication » avec Heidegger. Comment le nier ? Pourquoi dénier

l. [*Loc. cit.,* p. 20.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

que tant d'œuvres « révolutionnaires », audacieuses et inquiétantes du XX^e^ siècle, dans la philosophie et dans la littérature, se sont risquées, voire engagées dans des régions hantées par ce qui est le diabolique pour une philosophie assurée dans son humanisme libéral et démocratique de gauche ? Au lieu de l'effacer ou d'essayer de l'oublier, ne faut-il pas tenter de rendre compte de cette expérience, c'est-à-dire de notre temps ? sans croire que tout cela est désormais clair pour nous ? La tâche, le devoir et en vérité la seule chose nouvelle ou intéressante, n'est-ce pas d'essayer de reconnaître les analogies et les possibilités de rupture entre ce qui s'appelle le nazisme, ce continent énorme, pluriel, différencié, encore obscur dans ses racines, et d'autre part, une pensée heideggérienne aussi multiple et qui restera longtemps provocante, énigmatique, encore à lire. Non parce qu'elle tiendrait en réserve, toujours cryptée, une bonne et rassurante politique, un « heideggérianisme de gauche », mais parce qu'elle n'a opposé au nazisme de fait, à sa fraction dominante, qu'un nazisme plus « révolutionnaire » et plus pur !

Votre dernier livre De l'esprit *porte également sur le nazisme de Heidegger. Vous inscrivez la problématique politique au cœur même de sa pensée.*

De l'esprit fut d'abord une conférence prononcée à la clôture d'un colloque organisé par le Collège international de Philosophie sous le titre « Heidegger, questions ouvertes ». Les Actes en paraîtront bientôt [1]. La question dite « politique » fut abordée de façon analytique au cours de nombreux exposés, sans complaisance : ni pour Heidegger ni pour les arrêts sentencieux qui, du côté de la « défense » autant que du côté de l'« accusation », ont si souvent réussi à empêcher de lire ou de penser, qu'il s'agisse de Heidegger, de son nazisme, ou du nazisme en général. Au début du livre, et dans certains textes de *Psyché*, je m'explique sur les trajets qui m'ont conduit, là aussi depuis fort longtemps, à tenter cette lecture. Encore préliminaire, elle cherche à nouer autour du nazisme une multiplicité de motifs au sujet desquels j'ai toujours eu du mal à suivre Heidegger : les questions du propre,

1. [Cf. Collège International de Philosophie (éd.), *Heidegger, questions ouvertes*, Paris, Osiris, 1988.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

du proche et de la patrie *(Heimat),* du point de départ de « Etre et temps », de la technique et de la science, de l'animalité ou de la différence sexuelle, de la voix, de la main, de la langue, de « l'époque » et surtout, c'est le sous-titre de mon livre, la question de la question, presque constamment privilégiée par Heidegger comme *« la piété de la pensée ».* Sur ces thèmes, ma lecture a toujours été, disons, activement perplexe. J'ai marqué des réserves dans *toutes* mes références à Heidegger, aussi loin qu'elles remontent. Chacun des motifs d'inquiétude, c'est évident, a une portée qu'on peut appeler rapidement « politique ». Mais au moment où l'on s'explique avec Heidegger de façon critique ou déconstructrice, ne doit-on pas continuer à reconnaître une certaine nécessité de sa pensée, son caractère à tant d'égards inaugural et surtout ce qui reste à venir pour nous dans son déchiffrement ? C'est là une tâche de la pensée, une tâche historique et une tâche politique. Un discours sur le nazisme qui s'en dispense reste l'opinion conformiste d'une « bonne conscience ».

J'essaie depuis longtemps de déplacer la vieille alternative entre une histoire ou une sociologie « externes », en général impuissantes à se mesurer aux philosophèmes qu'elles prétendent expliquer, et, d'autre part, la « compétence » d'une lecture « interne », aveugle cette fois à l'inscription historico-politique et d'abord à la pragmatique du discours. Dans le cas de Heidegger, la difficulté d'articuler les deux est particulièrement grave. Elle l'est dans son enjeu : le nazisme, d'avant-hier à demain. Elle l'est aussi dans la mesure où la « pensée » de Heidegger déstabilise les assises profondes de la philosophie et des sciences de l'homme. Je cherche à éclairer certaines de ces articulations manquantes entre une approche externe et une approche interne. Mais cela n'est pertinent, efficace, que si l'on prend en compte la déstabilisation dont je parlais à l'instant. J'ai donc suivi le traitement pratique, « pragmatique » du concept et du lexique de l'esprit, aussi bien dans les « grands » textes que par exemple dans le *Discours du Rectorat,* J'étudie avec le même souci d'autres motifs connexes dans « La main de Heidegger » et d'autres essais rassemblés dans *Psyché.*

On ne manquera pas de vous poser la question : à partir du moment où vous situez le nazisme au cœur même de la pensée de Heidegger, comment est-il possible de continuer à lire cette œuvre ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

La condamnation du nazisme, quel que doive être le consensus à ce sujet, n'est pas encore une pensée du nazisme. Nous ne savons pas encore ce qu'est ou ce qui a rendu possible cette chose immonde mais surdéterminée, travaillée par des conflits internes (d'où les fractions et les factions entre lesquelles Heidegger s'est situé - et sa stratégie retorse dans l'usage du mot « esprit » prend un certain sens quand on pense à la rhétorique générale de l'idiome nazi et aux tendances biologisantes, style Rosenberg, qui ont fini par l'emporter). Enfin, le nazisme n'a pas poussé en Allemagne ou en Europe comme un champignon...

De l'esprit *est donc autant un livre sur le nazisme que sur Heidegger ?*

Pour penser le nazisme, il ne faut pas s'intéresser seulement à Heidegger, mais il faut *aussi* s'y intéresser. Croire que le discours européen peut tenir le nazisme à distance comme un objet, c'est dans la meilleure hypothèse une naïveté, dans la pire, un obscurantisme et une faute politique. C'est faire comme si le nazisme n'avait eu aucun contact avec le reste de l'Europe, avec les autres philosophes, avec d'autres langages politiques ou religieux...

Ce qui est frappant dans votre livre, c'est le rapprochement que vous opérez entre les textes de Heidegger et ceux d'autres penseurs, comme Husserl, Valéry...

Au moment où son discours se marque de façon spectaculaire du côté du nazisme (et quel lecteur exigeant a jamais cru que le moment du rectorat était un épisode isolé et facilement délimitable ?), Heidegger reprend le mot « esprit » qu'il avait prescrit d'éviter, il lève les guillemets dont il l'avait entouré. Il limite le mouvement déconstructeur qu'il avait auparavant engagé. Il tient un discours volontariste et métaphysique qu'il suspectera par la suite. Dans cette mesure au moins, en célébrant la liberté de l'esprit, son élévation ressemble à d'autres discours européens (spiritualistes, religieux, humanistes) qu'en général on oppose au nazisme. Écheveau complexe et instable que j'essaie de démêler en y reconnaissant les fils communs

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

au nazisme et à l'antinazisme, la loi de la ressemblance, la fatalité de la perversion. Les effets de miroir sont parfois vertigineux. Cette spéculation se met en scène à la fin du livre...

Il ne s'agit pas de tout mélanger. Mais d'analyser les traits qui interdisent la coupure simple entre le discours heideggérien et d'autres discours européens, qu'ils soient anciens ou contemporains. Entre 1919 et 1940 (mais ne le fait-on pas encore aujourd'hui?) tout le monde se demande : « Que va devenir l'Europe ? » et cela se traduit toujours en « Comment sauver l'esprit ? ». On propose des diagnostics souvent analogues sur la crise, sur la décadence ou la « destitution » de l'esprit. Ne nous limitons pas aux discours et à leur horizon commun. Le nazisme n'a pu se développer qu'avec la complicité différenciée mais décisive d'autres pays, d'États « démocratiques », d'institutions universitaires et religieuses. A travers ce réseau européen s'enflait alors et s'élève toujours cet hymne à la liberté de l'esprit qui consonne au moins avec celui de Heidegger, précisément au moment du « Discours du Rectorat » et d'autres textes analogues. J'essaie de ressaisir la loi commune, terriblement contaminante, de ces échanges, partages, traductions réciproques.

Rappeler que Heidegger lance sa profession de foi nazie au nom de « la liberté de l'esprit » est une manière assez cinglante de répondre à tous ceux qui vous ont récemment attaqué au nom de la « conscience », des « droits de l'homme », et qui vous reprochaient votre travail de déconstruction de « l'humanisme » et vous taxaient de...

De nihilisme, d'anti-humanisme... On connaît tous les slogans. J'essaie au contraire de définir la déconstruction comme une pensée de l'affirmation. Parce que je crois à la nécessité d'exhiber, si possible sans limites, les adhérences profondes du texte heideggérien (écrits et actes) à la possibilité et à la réalité de tous les nazismes, parce que je crois qu'il ne faut pas classer la monstruosité abyssale dans des schémas bien connus et somme toute rassurants, je trouve certaines manœuvres à la fois dérisoires et alarmantes. Elles sont anciennes mais on les voit réapparaître. Certains prennent prétexte de leur récente découverte pour s'écrier : 1) *« Lire Heidegger est une honte ! » 2) « Tirons la conclusion suivante — et l'échelle : tout ce qui, surtout*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

en France, se réfère à Heidegger d'une manière ou d'une autre, voire ce qui s'appelle " déconstruction " est du heideggérianisme ! » La deuxième conclusion est sotte et malhonnête. Dans la première, on lit le renoncement à la pensée et l'irresponsabilité politique. Au contraire, c'est depuis une certaine déconstruction, en tout cas celle qui m'intéresse, que nous pouvons poser, me semble-t-il, de nouvelles questions à Heidegger, déchiffrer son discours, y situer les risques politiques et reconnaître parfois les limites de sa propre déconstruction. Voici un exemple, si vous voulez bien, de la confusion affairée contre laquelle je voudrais mettre en garde. Il s'agit de la préface à l'enquête de Farias dont nous venons de parler. A la fin d'une harangue à usage évidemment domestique (c'est encore la France qui parle !) on lit ceci : *« Sa pensée* [celle de Heidegger] *a pour de nombreux chercheurs un* effet d'évidence *qu'aucune autre philosophie n'a su conquérir en France, hormis le marxisme. L'ontologie s'achève en une déconstruction méthodique de la métaphysique comme telle* [1]. *»* Diable ! s'il y a de l'*effet d'évidence,* c'est sans doute pour l'auteur de ce salmigondis. Il n'y a jamais eu *effet d'évidence* dans le texte de Heidegger, ni pour moi, ni pour ceux que j'ai cités tout à l'heure. Sans quoi, nous aurions cessé de lire. Et la déconstruction que j'essaie de mettre en œuvre n'est pas plus une « ontologie » qu'on ne peut parler, si on l'a un peu lu, d'une « ontologie de Heidegger », ni même d'une « philosophie de Heidegger ». Et la « déconstruction » - qui ne s'« achève » pas - n'est surtout pas une « méthode ». Elle développe même un discours assez compliqué sur le concept de méthode que M. Jambet serait bien inspiré de méditer un peu. Etant donné la gravité tragique de ces problèmes, cette exploitation franco-française pour ne pas dire provinciale, ne paraît-elle pas tantôt comique, tantôt sinistre ?

Cette confusion tient peut-être au fait que vos livres sont difficiles à lire. On dit souvent que pour lire Derrida il faut avoir lu tout Derrida. En l'occurrence, il faut avoir lu aussi Heidegger, Husserl, Nietzsche...

1. [C. Jambet, « Préface» à Victor Parias, *Heidegger..., op. cit.,* p. 14.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Mais c'est vrai de tant d'autres ! C'est une question d'économie. Elle se pose, si on ne la leur pose pas, à tous les chercheurs scientifiques. Pourquoi la poser seulement aux philosophes ?

C'est tout particulièrement vrai pour vous.

Pour déployer l'implicite de tant de discours, il faudrait chaque fois une dépense pédagogique qu'il n'est pas raisonnable de demander à chaque livre. La responsabilité doit ici se démultiplier, se médiatiser, la lecture faire son œuvre et l'œuvre son lecteur.

De l'esprit *est tiré d'une conférence, et son style est assez démonstratif. Mais vos précédents ouvrages, comme* Parages *ou* Ulysse gramophone [1] *ressemblaient plutôt à des tentatives littéraires sur des textes littéraires.*

Je m'efforce d'être toujours aussi démonstratif que possible. Mais il est vrai que les démonstrations sont prises dans des formes d'écriture qui ont leurs propres règles, parfois nouvelles, le plus souvent produites et montrées. Elles ne peuvent pas répondre, de part en part, aux normes traditionnelles que justement ces textes interrogent ou déplacent.

Votre livre sur Joyce était tout de même un peu déroutant.

Il s'agissait de Joyce. Il serait triste d'écrire alors dans des formes qui ne se laissent en rien affecter par les langues de Joyce, par ses inventions, son ironie, la turbulence qu'il introduit dans l'espace de la pensée ou de la littérature. Si on veut prendre en compte l'événement nommé « Joyce », il faut écrire, raconter, démontrer autrement, risquer une aventure formelle.

1. [Paris, Galilée, 1987.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Vous adaptez votre style à chaque objet auquel vous vous attachez ?

Sans mimétisme, mais en incorporant en quelque sorte la signature de l'autre. Si la chance vient, un autre texte peut s'annoncer, un autre événement, irréductible à l'auteur ou à l'œuvre dont il faudrait pourtant parler aussi fidèlement que possible.

// vous faut donc à chaque livre inventer un nouveau « ton », comme dirait Robert Pinget ?

Oui, le plus difficile, c'est l'invention du ton, et avec le ton, de la scène qu'on peut faire, qu'on se laisse faire, la pose qui vous prend autant que vous la prenez.

Vous vous considérez comme un écrivain ?

L'attention portée à la langue ou à l'écriture ne relève pas nécessairement de la « littérature ». À s'interroger sur les limites de ces espaces, la « littérature » ou la « philosophie », je me demande si on peut encore être tout à fait un « écrivain » ou un « philosophe ». Je ne suis sans doute ni l'un ni l'autre...

On a l'impression que vous avez, au cours des dernières années, déserté la France au profit d'une carrière américaine. Est-ce un choix de votre part ?

Non, je n'émigre pas ! Il n'y a aucune « carrière » américaine ! Comme d'autres, j'enseigne chaque année, quelques semaines à peine, aux États-Unis. Mon travail est en effet généreusement traduit, reçu ou discuté à l'étranger. Mais je n'ai pas choisi cette situation. Je vis, j'enseigne et je publie en France. S'il y a déséquilibre, je n'en suis pas responsable.

Et vous le regrettez ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Du côté français, oui. Les débats et les travaux qui m'intéressent ou me concernent sont plus développés à l'étranger. Cela n'est pas seulement vrai pour moi ou pour le champ dans lequel je travaille. Autour des choses dites difficiles, même et surtout quand elles se lient étroitement à l'idiome français, les débats sont plus riches et plus ouverts à l'étranger.

Quelle explication en donnez-vous ?

Cela tient à l'état de l'Université française, notamment en philosophie. Pour une autre part, cela tient à ce qu'on appelle le champ culturel, avec ses filtres médiatiques, il faut le dire, avec l'espace parisien, ses chapelles et ses groupes de pression. Et puis, comme nous le disions, cela tient aussi à la façon dont ces textes sont écrits. Ils supposent une formalisation, une potentialisation d'acquis antérieurs qui ne se déchiffrent pas immédiatement. Si certains textes sont surcodés, si la traduction culturelle en reste malaisée, cette situation ne tient, d'aucun côté, à quelque mauvaise volonté délibérée...

Dans Psyché, *on trouve un texte sur Mandela et l'apartheid* [1]. *C'est l'un de vos rares textes politiques...*

Et si quelqu'un s'amusait à montrer que ces deux livres sur l'âme et l'esprit sont aussi des livres de militant ? Que les essais sur Heidegger et le nazisme, sur Mandela et l'apartheid, sur le problème nucléaire, l'institution psychanalytique et la torture, l'architecture et l'urbanisme, etc., sont des « écrits politiques » ? Mais vous avez raison, je n'ai jamais été, comme vous me le disiez, un *« militant ou un philosophe engagé au sens de la figure sartrienne ou même foucaldienne de l'intellectuel »*. Pourquoi ? Mais il est déjà trop tard, non ?

1. [«Admiration de Nelson Mandela», *Psyché,* p. 453 et suiv.]

Comment donner raison ? *

Qui voudrait nous interdire, désormais, de lire Heidegger ? Qui, dès lors, prétend l'avoir déjà lu ? Pour répondre d'un acte à ces questions, mais aussi par souci d'économie, je m'en tiendrai à un texte que je découvre aujourd'hui même. C'est en 1942. Heidegger

* [Ces quelques pages se rattachent assez naturellement à l'entretien précédent. Elles furent publiées dans la revue américaine *Diacritics* (fall-winter 1989) et présentées ainsi : « La destination principale, la forme et la brièveté de cette note appellent quelques précisions. Le contexte en fut très déterminant. C'était à l'automne 1987. En même temps que mon livre, *De l'esprit, Heidegger et la question* (Paris, Galilée, 1987) venait de paraître en France le livre de Farias, *Heidegger et le nazisme* (Paris, Verdier, 1987). Quelles que soient les différences entre les deux livres, la question du nazisme y était centrale. Dans certains journaux et à travers une sorte de rumeur, on perçut alors la violence d'une condamnation. Celle-ci prétendait atteindre, bien au-delà du nazisme et de Heidegger, la lecture même de Heidegger, les lecteurs de Heidegger, ceux qui avaient pu s'y référer, fût-ce pour poser à son sujet des questions déconstructrices, plus encore ceux qui promettaient de s'y intéresser encore, fût-ce pour juger et penser, aussi rigoureusement que possible, le nazisme et le rapport de Heidegger au nazisme. Les confusions les plus graves et

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

semble *donner raison.* Mais il demande qu'on épargne à sa pensée, et il entend alors à toute *pensée,* le « désastre » d'une *« présentation immédiate »* :

« Vous avez raison. Cet écrit est un désastre *(Unglück). Sein und Zeit* fut aussi un accident désastreux. Et toute *présentation immédiate* (je souligne, J.D.) de ma pensée serait aujourd'hui le plus grand des désastres. Peut-être y a-t-il là un premier témoignage du fait que mes tentatives parviennent parfois dans la proximité d'une vraie pensée» [1]. Plus haut, la lettre dénonçait une «erreur» dont aurait été « responsable l'interruption de *Sein und Zeit* avant le pas décisif», erreur de croire ainsi que Heidegger aurait atteint le « salut » dans une quelconque « certitude ».

Réponse elliptique à un appel saisissant, admiratif, mais aussi angoissé de Max Kommerell au sujet de Hölderlin (en 1942 ! une telle correspondance au sujet de Hölderlin est-elle alors intempestive, distraite et académique, ou au contraire terriblement ajustée à l'année même ? Je n'ai pas de réponse en « oui ou non » à cette question, elle est sans doute mal posée). Kommerell demandait : ne faudrait-il pas « commencer par s'entendre préalablement sur ce qu'est à proprement parler un hymne de Hölderlin, avant de pouvoir l'interpréter avec ce souci de la lettre, sublime et monstrueusement insistant, qui constitue le privilège, mais aussi par sa violence, le caractère terrifiant de votre lecture... votre essai pourrait, je ne dis pas qu'il l'est, pourrait même être un désastre». En 1941, il dit aussi à Gadamer que le discours de Heidegger sur Hölderlin « est

les plus obscurantistes étaient alors entretenues, parfois naïvement, parfois délibérément. Il ne s'agissait pas seulement mais il s'agissait aussi, bien évidemment, de bannir la lecture de Heidegger et d'exploiter ce qu'on croyait être un avantage stratégique, en France, en France avant tout, contre toute pensée qui prenait Heidegger au sérieux, fût-ce sur un mode critique ou déconstructif.

Catherine David, qui préparait un dossier sur ce sujet pour *Le Nouvel Observateur* (l'essentiel en est maintenant publié aux États-Unis par *Critical Inquiry,* 15 février 1989), me demanda un texte bref à cette occasion. Comme dans l'intervalle, Didier Eribon m'avait aussi proposé un entretien pour le même journal, c'est l'entretien, beaucoup plus long et plus détaillé, qui fut publié : " Un entretien avec Jacques Derrida : Heidegger, l'enfer des philosophes ", *Le Nouvel Observateur,* 6-12 novembre 1987. »]

1. [Correspondance entre Max Kommerell et Martin Heidegger.] Trad. Marc Crépon, *Philosophie,* 16 (automne 1987).

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

un accident de chemin de fer productif, devant lequel les gardes-barrières de l'histoire de la littérature doivent lever les bras au ciel (dans la mesure de leur honnêteté) ».

Transposons, à peine. Au-delà de ce qui concernerait seulement ou « proprement » (?) Hölderlin, doit-on rester insensible à ces deux voix, à quelque chose qu'elles demandent ou prescrivent, différemment certes, mais toutes deux au bord du plus grand malheur, quand l'égarement absolu reste toujours possible et l'errement peut-être irréversible ? La démesure du pire, qui toujours s'annonce, ces lettres la prédisent, elles la préparent, prévoient la fatale épreuve dans la circonspection, le respect, une sombre nuit de veille et de sacralité suicidaire, le souffle retenu.

Chacun se demande : que se passe-t-il *cependant,* à ce moment même ? Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? (Intérêt de la raison depuis Kant.)

Sans doute ne doit-on pas, dans certaines situations, suspendre l'impératif du jugement moral ou politique, c'est-à-dire celui d'une « présentation immédiate » — ou presque. Cela ne concerne plus directement Hölderlin ou *Sein und Zeit.* Cela concerne, ne nous en laissons jamais détourner, *le fait* nommé nazisme et ce que Heidegger en a pris sur lui dès avant 1933, l'approuvant au moins par son silence en 1942 et encore après la guerre. Sans doute aussi la lettre du penseur reste-t-elle rusée, cherchant à tirer avantage de ce qui pourrait passer pour un aveu de l'humilité. N'empêche, elle nous demande de ne pas « présenter immédiatement » la pensée, de ne pas condamner trop vite une pensée comme si sa présentation, et aussi sa comparution *devant la loi,* était immédiatement possible sans désastre, comme si on *savait ce qu'elle est,* qui elle est *présentement, tout compte fait.* (Mais que puis-je en savoir, et combien aujourd'hui encore font-ils semblant de savoir pour se délivrer sans attendre d'une tâche de pensée ou d'une insoutenable proximité ?)

Qu'appelle-t-on « penser » ? Sans même savoir, encore moins que Heidegger, quel contenu donner à ce mot par-delà science et philosophie, je propose d'appeler ici « pensée » *ce qui garde le droit de demander, je dis seulement demander cela même* : non pas l'acquittement immédiat pour quoi que ce soit qui se présente, immédiatement ou presque, mais le droit à l'expérience du désastre, à ce risque du moins *pour elle.* Non pas le droit à quoi que ce soit de calculable

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

(il y a des tribunaux pour cela ; quoi qu'ils vaillent, ils se sont déjà prononcés au sujet de Heidegger et pensons ici, au moins par analogie, aux questions du résistant Paulhan après la guerre, même si on n'en approuve pas nécessairement, c'est mon cas, toutes les conclusions), mais le droit seulement demandé à ce risque incalculable *pour elle* et pour qui *se livre* à elle, *en tant qu'il* se livre à elle. Imagine-t-on une pensée sans ce risque ? La plus violente méprise, et le mépris, n'est-ce pas de requérir d'une pensée sa *présentation immédiate*, de lui refuser l'endurance d'une autre durée ? et même celle de l'imprésentable ?

Sans doute y a-t-il une souffrance aujourd'hui commune à ceux qui ne veulent pas forclore une pensée, par exemple celle de Heidegger. Souffrance de ne pas détenir une règle sûre pour discerner entre l'impératif du jugement immédiat - ou presque (la dénonciation sans équivoque et sans retard de toute complicité avérée avec le nazisme) et la demande de la pensée, telle qu'elle vient peut-être de se faire entendre, même si elle s'expose à la folie, au désastre et à l'inhumain.

Souffrance sans mesure, car nous devons bien soupçonner que la règle n'existe pas, jamais comme une règle donnée en tout cas, et qu'il suffirait d'appliquer. Elle sera toujours à venir, définition impossible et contradictoire pour une règle. Or si tel ou tel « accident de chemin de fer » historique a pu avoir lieu, si quelque chose de « productif», comme dit Kommerell, s'est monstrueusement allié au crime sans nom et au malheur sans fond, si cette double mémoire ne nous laisse aucun répit depuis plus d'un demi-siècle (car enfin pourquoi la cause n'est-elle pas entendue ? pourquoi n'en a-t-on jamais fini avec le procès de Heidegger ?), c'est peut-être qu'il nous faut, qu'il nous a *déjà* fallu respecter la possibilité *et* l'impossibilité de cette règle : *qu'elle reste à venir*. Je crois que ce au nom de quoi nous condamnons immédiatement, ou presque, le nazisme ne peut plus, ne doit plus se formuler simplement dans le langage d'une philosophie qui, pour des raisons essentielles, *n'y a jamais suffi* et que Heidegger nous a *aussi* appris à questionner : un certain état de l'éloquence sur le propre de l'homme, le moi, la conscience, le sujet, l'objet, le droit, la vérité, telle détermination de la liberté ou de l'esprit, et donc de quelques autres choses dont je ne peux dire plus ici, contraint comme je le suis au régime d'une présentation

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

presqu'immédiate. Au risque de heurter les anti-heideggeriens patentés et les nouveaux procureurs, je rappellerai ceci, très vite : plus que jamais la lecture vigilante mais encore ouverte de Heidegger reste à mes yeux une des conditions indispensables, l'une d'entre elles mais non la moindre, pour essayer de mieux comprendre et de mieux dire pourquoi, avec tant d'autres, j'ai toujours condamné le nazisme, dans l'horreur de ce qui, chez Heidegger justement et tant d'autres, en Allemagne ou ailleurs, a jamais pu y céder.

Pas de *présentation immédiate* pour la pensée, cela pourrait aussi vouloir dire : moins de facilité dans les déclarations armées et les leçons de morale, moins de hâte vers les tribunes et les tribunaux, fût-ce pour répondre à des violences, rhétoriques ou autres. Il y en eut ces dernières semaines et je me reproche par moments d'y avoir ici même, de façon presque immédiate, répliqué.

La question de la « présentation immédiate » est aussi celle de la presse. La place y manque toujours pour l'analyse patiente de ce problème. Je conclus donc d'un mot, renvoyant à d'autres lieux pour d'autres conséquences : même si certains journaux se sont contentés de mettre en scène, et spectaculaire, ce que tels d'entre nous depuis longtemps prenaient en compte dans leur travail (publication et enseignement), ces « images » elles-mêmes changeront quelque chose, peut-être par-delà l'« opinion », dans l'abord même des textes de Heidegger. Elles ont au moins contribué à dissiper, et c'est juste, ce qui dans une autorité sociale ou une légitimité professorale dépendait trop, pour certains, d'un paysage factice, d'une immédiateté fictive et destinée à masquer d'autres théâtres. Certains désormais se laisseront moins facilement prendre à l'innocente imagerie du séminaire, de la hutte, du retrait, de la clairière et du chemin de campagne. Ils disposent maintenant, les voyant à leur tour exhibés sur le devant de la scène, d'une autre symbolique, d'un autre film, d'autres photographies.

Qu'est-il permis d'espérer ? Que cela ne dispense pas de lire, y incite au contraire : le symbole, l'image, la photographie, le film qui ne sont pas davantage, comme on voudrait parfois le faire croire, des « présentations immédiates » - et l'écrit.

« Il n'y a pas *le* narcissisme » (autobiophotographies) *

Jacques Derrida, ce qui me frappe, ce qui frappe vos lecteurs c'est votre grande vigilance par rapport aux manifestations publiques, un certain retrait aussi ; on pourrait multiplier les exemples : très peu de photos de vous, très peu d'entretiens dans la presse, très peu d'interviews. Est-ce que c'est une volonté, une nécessité, les deux probablement à la fois...

Je voudrais retenir votre mot de vigilance... Je le reçois comme une évaluation de votre part. Si vous dites vigilance, vous me prêtez un désir de lucidité à ce sujet. Je ne sais pas jusqu'où peut aller la lucidité dans ce domaine. En tout cas je commencerai par une précaution. S'il y a, en effet, comme vous l'avez dit, du retrait, une rareté dans les manifestations photographiques ou journalistiques, cela ne procède pas d'une volonté de ne pas paraître. Comme

[Diffusé dans une émission de France-Culture par Didier Cahen, « Le bon plaisir de Jacques Derrida», le 22 mars 1986 et publié sous le titre «Entretien avec Jacques Derrida» dans *Digraphe*, 42, décembre 1987.]

beaucoup, je dois avoir un certain désir de paraître ; mais aussi une inquiétude quant aux modalités du paraître telles qu'elles sont en général programmées dans ce qu'on appelle le champ culturel. Prenons l'exemple de la photographie puisque vous y avez fait allusion. Je n'ai rien contre la photographie, au contraire la photographie m'intéresse beaucoup et je dirai même : la photographie de moi m'intéresse. Pendant les quinze ou vingt ans durant lesquels j'ai essayé — ça n'était pas toujours facile avec les éditeurs, les journaux, etc. - d'interdire la photographie, ça n'était pas du tout pour marquer une sorte de blanc, d'absence, ou de disparition de l'image, c'était parce que le code qui domine à la fois la production de ces images, le cadrage auquel on le soumet, les implications sociales (montrer la tête de l'écrivain, la cadrer devant ses livres, enfin toute cette scénographie) me paraissaient d'abord terriblement ennuyeux... contraires à ce que j'essaie d'écrire et de travailler ; donc, il me paraissait conséquent de ne pas m'y livrer sans défense. Tout ne se limite probablement pas à cette vigilance-là. Il est probable que j'ai un rapport à ma propre image assez compliqué pour que la force du désir soit en même temps freinée, contredite, contrecarrée. Ce que je viens de vous dire de la photographie vaut pour d'autres manifestations. Vous avez parlé des interviews, des paroles en direct, de comparutions organisées de ce qu'on appelle un auteur ; là aussi, j'ai la même inquiétude. Je ne suis jamais arrivé à une sorte de règle, de dispositif cohérent à ce sujet. Il y a beaucoup d'improvisations, d'inconséquences sans doute.

Dans votre texte, on sent toujours beaucoup de plaisir, de plaisir d'écrire, parfois même un certain ludisme. Est-ce que, pour vous, le plaisir de philosopher ou le plaisir de la philosophie, c'est essentiellement un plaisir d'écrire ?

C'est une question très difficile. Pour aller au plus sûr, je dirai qu'il faut bien que je prenne un certain plaisir à la philosophie, à une certaine manière de faire de la philosophie. Il y a beaucoup de philosophies et de livres de philosophie qui m'ennuient terriblement, que je n'aime pas lire, devant lesquels j'ai beaucoup de résistance. J'essaie de trouver une certaine économie de plaisir dans ce qu'on

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

appelle la philosophie. Votre question disait : plaisir d'écrire. Oui, en prenant ce mot « écrire » avec beaucoup de précaution. Par exemple, je ne crois pas - contrairement peut-être à ce que certains auraient tendance à croire - prendre beaucoup de plaisir à écrire, c'est-à-dire à me trouver devant une feuille de papier et à faire des phrases. J'aurais même plutôt une certaine aversion immédiate pour la chose. En revanche, et aussi contrairement à ce que certains croiraient, j'aime *parler* la philosophie. Par exemple, j'aime enseigner, dans certaines conditions, la philosophie. Bien sûr, c'est aussi une écriture ; c'est une certaine forme d'écriture : je n'aime pas beaucoup improviser sauf dans des situations très favorables (pas celle-ci !), mais j'aime une certaine manière de parler la philosophie qui, pour moi, est une manière d'écrire. Et je crois que dans ce que j'écris au sens de la graphie ou de la publication, l'expérience de la voix, du rythme, de ce qu'on appelle la parole se marque toujours. J'insiste sur ce point parce que, en général, pour ceux du moins qui s'intéressent à ce que je fais, on me présenterait plutôt comme quelqu'un qui est pour l'écriture, un homme d'écriture plutôt que de parole. Or c'est faux ! Oui, c'est faux. Simplement, je pense que le concept d'écriture a maintenant été suffisamment transformé pour qu'on ne se laisse pas prendre à cette opposition un peu triviale entre la parole et l'écriture.

Alors plaisir, oui, mais, vous savez, le plaisir est une chose très compliquée. Le plaisir peut s'accumuler, s'intensifier à travers une certaine expérience de la peine, de l'ascèse, de la difficulté, de l'impasse, de l'impossibilité ; donc, plaisir, oui, sans doute, mais il faudrait pour vous répondre sérieusement et philosophiquement ouvrir tout un discours sur le principe du plaisir, sur l'au-delà du principe du plaisir, etc.

Et puis votre goût pour la philosophie passe aussi toujours par le risque, l'aventure, l'enjeu...

Pour prendre le plaisir très compliqué dont nous parlions à l'instant, pour prendre ce plaisir, je suppose qu'il faut, à un moment donné, se tenir à la limite de la catastrophe ou du risque de la perte. Sinon, on ne fait que dérouler un programme d'assurance. Alors il faut risquer. C'est ça, l'expérience. Je prends ce mot dans un sens

très grave. Il n'y aurait pas d'expérience, autrement, sans le risque. Mais pour que le risque en vaille la peine, si on peut dire, et pour qu'il soit effectivement risqué ou risquant, il faut prendre ce risque pour toutes les assurances possibles. C'est-à-dire accumuler les assurances, avoir la conscience la plus lucide possible de tous les systèmes d'assurance, de toutes les normes, de tout ce qui peut limiter les risques, explorer le terrain de ces assurances : leur histoire, leur code, leurs normes pour les mettre elles-mêmes au bord du risque de la façon la plus sûre possible. Il faut bien s'assurer que le risque est pris. Et pour bien s'assurer que le risque est pris, il faut négocier avec les assurances. Et donc parler... sur le mode de la philosophie, de la démonstration, de la logique, de la critique pour arriver à ce point où ça n'est plus possible, pour voir où ça n'est plus possible. Ce que j'appelle ici l'assurance, ce sont tous les codes, toutes les valeurs, toutes les normes dont nous parlions tout à l'heure et qui régissent le discours philosophique : l'institution philosophique, les valeurs de cohérence, de vérité, de démonstration, etc.

Ce qui vous retient parfois aussi, c'est la volonté de provoquer ; d'abord de provoquer des événements philosophiques, mais aussi de provoquer au sens courant de la provocation. Un exemple parmi d'autres, cette phrase, extraite de « Droit de regards » : « le droit au narcissisme doit être réhabilité »... [1]

Le narcissisme... ! Il n'y a pas le narcissisme et le non-narcissisme ; il y a des narcissismes plus ou moins compréhensifs, généreux, ouverts, étendus, et ce qu'on appelle le non-narcissisme n'est en général que l'économie d'un narcissisme beaucoup plus accueillant, hospitalier et ouvert à l'expérience de l'autre comme autre. Je crois que sans un mouvement de réappropriation narcissique, le rapport à l'autre serait absolument détruit, serait détruit d'avance. Il faut que le rapport à l'autre... — même s'il reste dissymétrique, ouvert sans réappropriation possible - il faut qu'il esquisse un mouvement de réappropriation dans l'image de soi-même pour que l'amour soit

1. [Lecture de *Droit de regards*, de M.-F. Plissart, Paris, Minuit, 1985.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

possible, par exemple. L'amour est narcissique. Alors, il y a des petits narcissismes, il y a des grands narcissismes, et il y a la mort au bout, qui est la limite. Dans l'expérience - si c'en est une - de la mort même, le narcissisme n'abdique pas absolument.

Au plus près, au plus loin du ou des narcissismes, au plus près devrais-je dire, de l'idiome et de la singularité, vous avez souvent répété que la déconstruction n'est pas une méthode, qu'il n'y a pas de « méthode Derrida ». Comment, alors, prendre en compte votre travail ? Comment en évaluez-vous les effets ? à qui votre travail s'adresse-t-il et qui vous lit, en somme ?

Par définition, je ne sais pas à qui il s'adresse. Si... ! J'ai un certain savoir à ce sujet, des anticipations, des images, mais il y a un point où pas plus qu'à quiconque publie ou quiconque parle, la destination ne m'est assurée. Même si on essayait de régler ce qu'on dit sur un ou des destinataires possibles, avec des silhouettes typiques, même si on voulait le faire, ce ne serait pas possible. Et je tiens qu'on ne doit pas essayer de maîtriser cette destination. C'est d'ailleurs pour ça qu'on écrit. Maintenant, vous avez dit : idiome. Oui, mais je ne crois pas non plus aux idiomes purs. Je crois qu'il y a naturellement un désir, chez quiconque parle ou écrit, de signer de manière idiomatique, c'est-à-dire irremplaçable. Mais dès qu'il y a une marque, c'est-à-dire la possibilité d'une répétition, dès qu'il y a un langage, la généralité est entrée en scène et l'idiome compose avec quelque chose qui n'est pas idiomatique ; avec une langue commune, avec des concepts, des lois, des normes générales. Et par conséquent, même si on tente de préserver l'idiome de la méthode, puisque vous avez parlé de méthode, d'un système de règles dont d'autres vont pouvoir disposer, que d'autres vont pouvoir appliquer, même si on veut préserver, donc, l'idiome de la méthode..., eh bien, du fait que l'idiome n'est pas pur, il y a déjà de la méthode ; tout discours, même une phrase poétique ou oraculaire porte en elle un dispositif, des règles pour produire des choses analogues et donc une esquisse de méthodologie. Cela dit, en même temps, j'ai essayé de marquer en quoi, par exemple, des questions déconstructrices ne pouvaient pas donner lieu à des méthodes, c'est-à-dire à des procédures tech-

niques qu'on pourrait répéter d'un contexte à l'autre. Dans ce que j'écris, je pense qu'il y a aussi des règles générales, des procédures qu'on peut transporter par analogie — et c'est ce qu'on appelle un enseignement, un savoir, des applications -, mais ces règles sont prises dans un texte dont l'élément est chaque fois unique et, là, ne peut pas se laisser totalement méthodologiser. En fait, cette singularité n'est pas pure, mais elle existe. Elle existe indépendamment d'ailleurs de la volonté délibérée de quiconque écrit. Il y a finalement une signature qui n'est pas la signature qu'on a calculée, qui n'est naturellement pas le nom patronymique, qui n'est pas l'ensemble des stratagèmes qu'on a élaborés pour proposer quelque chose d'original ou d'inimitable. Mais, qu'on le veuille ou non, finalement il y a un *effet d'idiome pour l'autre.* C'est comme la photographie ; on a beau poser, prendre toutes les précautions qu'on voudra pour que la photographie soit ceci ou cela, il y a un moment où la photographie vous surprend et c'est le regard de l'autre qui, finalement, l'emporte et décide. Alors, je crois que dans ce que j'écris en particulier — mais ça vaut pour d'autres - la même chose se produit : il y a de l'idiome et il y a aussi de la méthode, de la généralité, et la lecture est un mixte d'expérience de l'autre en sa singularité et puis de contenu philosophique, d'informations qui peuvent être arrachées à ce contexte singulier. Les deux à la fois.

Dans un de vos livres récents, Feu la cendre, *vous notez que vous écrivez « dans la passion du non-savoir plutôt que du secret [1] » ; est-ce ce non-savoir qui marque l'idiome, qui aimante le désir ?*

Ce n'est pas un non-savoir installé dans le « je ne veux pas le savoir ». Je suis pour le savoir (rire...), pour la science, pour l'analyse et... bon ! Donc, ce non-savoir... ce n'est pas la limite... d'un savoir, la limite dans la progression d'un savoir. C'est un non-savoir structurel, en quelque sorte, qui est hétérogène, qui est étranger au savoir. Ce n'est pas simplement l'inconnu qui pourrait être connu et que je renonce à connaître. C'est quelque chose par rapport à quoi il

1. *[Feu la cendre, op. cit.,* p. 55.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

n'est pas question de savoir. Et quand je précise que c'est un non-savoir et non pas le secret, je veux dire que quand un texte paraît crypté, ce n'est pas du tout pour calculer ou intriguer ou pour barrer l'accès à quelque chose que je saurais et que d'autres ne devraient pas savoir ; c'est une expérience plus ancienne, plus originaire, si vous voulez, du secret. Ce n'est pas une chose, une information que je cache ou qu'on aurait à cacher ou à dissimuler, mais c'est une expérience qui ne se livre pas à l'information, qui résiste à l'information et au savoir, et qui se crypte immédiatement. La crypte n'arrive pas, par accident, à cette expérience. C'est ce que j'essaie de souligner à propos de Celan, qui passe pour un poète difficile et cryptique dans, par exemple, la manière dont il dispose les dates, les allusions aux expériences qu'il a faites, etc., avec tous les problèmes de déchiffrement que cela suppose... Ce que j'ai suggéré, c'est qu'il ne le faisait pas par calcul, mettant au travail des générations d'universitaires qui chercheraient les clefs d'un texte. C'est l'expérience de l'écriture et du langage qui a affaire à cette crypte, à cette cryptique-là.

Si l'on continue, comme nous le faisons depuis un moment, à essayer non pas d'identifier mais, peut-être, de marquer comment on peut entendre et recevoir votre travail, il me vient à l'esprit, sur des bases heideggeriennes, le mot de « pensée ». En même temps, vous semblez presque plus méfiant à l'égard de ce mot qu'à l'égard du mot philosophie ?

Oui et non. Il y a des situations où le mot de *pensée* prend des connotations en effet très marquées et dont j'aurais tendance à me méfier. Mais, généralement, je le préfère à celui de *philosophie* et de *savoir,* par référence, en effet, au geste qu'a fait Heidegger ; mais là, il faudrait parler des langues, parce que *pensée,* en français, ce n'est pas du tout le *Denken* heideggerien... Mais, par référence à ce qu'a fait Heidegger, qui distingue justement la pensée de la *philosophie* et de la *science,* je tiens assez à une... « pensée », disons, qui ne se confine pas dans cette façon particulière de penser qu'est la philosophie, ou qu'est la science. Il y a des formes - je n'oserai pas dire de questions, parce qu'il n'est pas sûr que la pensée soit questionnante, essentiellement questionnante ; je ne suis pas sûr que la question soit l'ultime

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

forme, ou la forme la plus digne de la pensée -, il y a peut-être des pensées plus pensantes que cette pensée qu'on appelle philosophie. Alors, je me suis servi de ce mot de « pensée » de ce point de vue-là, avec ces intentions-là, parce que c'est ainsi qu'on traduit Heidegger quand il distingue *philosophie* et *pensée.* Mais peut-être qu'en latin, dans une langue latine comme le français, *pensée* devrait être remplacé par autre chose. Là, il faudrait s'engager dans ce qui, dans le texte de Heidegger, fait communiquer la pensée avec d'autres significations avec lesquelles le mot *pensée* ne communique pas en français. *Andenken,* la mémoire, la reconnaissance, le remerciement ; tout ça n'est pas présent dans le *penser* latin ou français. Alors, dans une certaine mesure, c'est un mot conventionnel pour moi, c'est une traduction ; ce n'est pas forcément le meilleur mot.

Vous venez de prononcer le mot de mémoire, qui est un mot sur lequel je voudrais revenir et d'abord, avec une question « indiscrète ». Ça fait partie des éléments autobiographiques dont on est à peu près sûr, a priori : *vous êtes né en Algérie.*

C'est vrai.

Vous le confirmez ! Alors, quelle mémoire avez-vous de l'Algérie, de ce temps-là ? quel héritage du lieu et de l'époque ? mais, tout d'abord est-ce qu'il y a un récit possible pour cela ?

Je souhaiterais qu'il y eût un récit possible. Pour l'instant, ce n'est pas possible. Je rêve d'arriver un jour - non pas à faire le récit de cet héritage, de cette expérience passée, de cette histoire, mais d'en faire au moins un récit parmi d'autres possibles. Mais, pour y arriver, il me faudrait faire un travail, me lancer dans une aventure dont je n'ai pas été jusqu'ici capable. Inventer, inventer un langage, inventer des modes d'anamnèse... Pour moi, c'est cette aventure qui m'intéresse le plus d'une certaine manière mais qui, aujourd'hui encore, m'apparaît pratiquement inaccessible. Alors, vous ayant dit cela, est-ce que je vais me risquer là, en improvisant, à vous dire des choses qui ressembleraient à un récit ?... Non ! À moins que vous me posiez

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

des questions factuelles précises auxquelles je ne me déroberai pas, mais je ne me sens pas capable de me livrer à des... variations sur ma mémoire, mon héritage. D'autant plus que c'est un héritage — s'il y en a un - qui est très multiple, peu homogène, c'est plein de greffes de toutes sortes ; et, pour en parler sérieusement, il faudrait des dispositifs autres que ceux dont nous disposons dans une telle émission. Je suis né en Algérie, mais déjà ma famille, qui était en Algérie depuis longtemps, avant la colonisation française, n'était pas simplement algérienne. La langue française n'était pas la langue de ses ancêtres. J'ai vécu dans l'Algérie d'avant l'indépendance, mais pas si longtemps avant l'indépendance ; tout cela fait un paysage d'une très très grande... plein de contrastes, de mélanges, de croisements ; le moindre énoncé à ce sujet me paraît d'avance mutilant.

Lors d'un colloque au Canada vous avez dit au seul Français présent dans la salle : « Vous êtes français, moi non ; je viens d'Algérie. J'ai donc encore un autre rapport à la langue française. » Est-ce qu'on peut parler d'exil dans la langue ?

Je ne sais pas ici si on doit parler simplement de langue, au sens strict du terme. Je n'ai qu'une langue. Je n'en connais pas d'autre. Donc, j'ai été élevé dans un milieu monolingue, absolument monolingue. Autour de moi - pas dans ma famille - naturellement j'entendais parler l'arabe, mais je ne parle pas - à part quelques mots - je ne parle pas l'arabe. J'ai essayé de l'apprendre plus tard mais je ne suis pas allé très loin, et d'une manière générale d'ailleurs, on peut dire, sans exagérer, qu'apprendre l'arabe était une chose quasiment interdite à l'école. Non pas juridiquement interdite mais pratiquement impossible. Donc, le français est ma seule langue. Néanmoins, dans la culture des Français d'Algérie et de la communauté juive des Français d'Algérie, une chose faisait que, malgré tout, la France n'était pas l'Algérie ; la langue française avait sa source, sa norme, son autorité ailleurs. Et, d'une certaine manière, on apprenait confusément, je l'apprenais confusément, comme la langue de 1 autre. Bien que je n'aie pu me référer à une langue qui fût mienne, n'est-ce pas ! Et là, c'est pour ça que je dis que ce n'est pas une question de langue : c'est une question de culture, de littérature,

d'histoire, d'histoire de la littérature française, de ce que j'apprenais à l'école ; j'étais totalement immergé, je n'avais pas d'autre référence, je n'avais pas d'autre culture ; mais, en même temps, je sentais bien que ça venait d'une histoire et d'un milieu qui n'étaient pas simplement et primitivement les miens. Sans compter donc ce que je rappelais tout à l'heure de l'écart entre la figure du Français de France et du Français d'Algérie, un écart social très marqué — dont il y aurait beaucoup à dire ; c'est que le Français de France, c'était un autre. Et un autre qui était certes au-dessus — c'était le modèle, c'était la distinction, c'était ce qu'il fallait dire tel qu'on devait le dire. Donc c'était la langue du maître d'une certaine manière - je l'entends aussi bien au sens scolaire du terme et la langue du maître, c'était ce que les maîtres d'école nous apprenaient. Et pourtant, il y avait et il y a toujours — je pense que c'est encore vrai pour les pieds-noirs revenus en France -, il y a toujours à l'égard du Français de France une condescendance des pieds-noirs, une méfiance et, en même temps, le sentiment que ces gens-là, au fond, sont encore naïfs ou niais. Niais avec la connotation sexuelle que ça peut avoir. Ce sont des gens crédules, d'une certaine manière. Souvent les gens du Midi ont ce sentiment à l'égard des gens du Nord ; ça vaut aussi pour l'intérieur de la France. Le Méridional tend à penser — je parle d'un sentiment très primitif mais fort - que l'homme du Nord est plus crédule, moins rusé, et il y avait cela de la part des pieds-noirs. Donc, le Français c'est le maître, c'est la norme, c'est l'autorité, c'est la source de légitimation, et en même temps c'est celui qui n'a pas encore vraiment ouvert les yeux, qui est crédule, qui ne me la fera pas, etc.

Vous venez d'évoquer votre judaïsme. Est-ce que vous ***avez été élevé*** *dans un contexte familial très marqué par le judaïsme ?*

Ma famille était très banalement pratiquante, mais je dois dire, malheureusement, sans que cette pratique soit nourrie d'une véritable culture juive. Il y avait des rites à observer de façon un peu extérieure, mais je n'ai pas vraiment été élevé dans ce qu'on appelle la culture juive. Je le regrette d'ailleurs. Je ne le regrette pas simplement par nostalgie d'une appartenance judaïque, mais parce que je pense que

c'est une lacune pour la culture de quiconque, la mienne en particulier. Les voies de cet héritage doivent être extrêmement compliquées sans que ça passe ni par les gènes, ni par la thématique, ni par la langue, ni par l'instruction religieuse. Ça peut suivre d'autres trajets. Alors, lesquels ? C'est très difficile à dire en improvisant ; mais on peut imaginer qu'une communauté coupée de ses racines peut, par des voies non conscientes, communiquer avec... une certaine façon de gérer son inconscient, de lire, de déchiffrer, de vivre son inquiétude... Tout cela peut donner lieu à un certain rapport au monde, une certaine attitude qui pousse à écrire de telle ou telle façon. Je sais que je fais une réponse très insuffisante concernant ces trajets-là, mais c'est du côté de ces trajets très singuliers qu'il faut s'orienter pour poser la question. Donc, ni du côté de la religion, ni du côté des thèmes, ni de la langue, ni des contenus, mais d'un autre mode de transmission.

À vous lire, on a d'abord le sentiment que vous avez un héritage intellectuel, culturel, grec et allemand, ce qui ne saurait surprendre pour un philosophe ; Platon, Aristote, Kant, Heidegger, on pourrait multiplier les noms. Est-ce qu'il n'y aurait pas, aussi, chez vous une sorte d'intrusion judaïque, difficile à définir, qui viendrait redéfaire, déconstruire cette ligne de partage si traditionnelle entre le grec et l'allemand ? Une inscription du judaïsme dans le gréco-allemand ?

Peut-être. J'hésiterai pour toutes les raisons que j'ai évoquées jusqu'ici, j'hésiterai à l'appeler judaïque. Il y a certainement, et là je décris naïvement une expérience naïve, un sentiment d'extériorité en regard de la culture européenne française, allemande, grecque. Mais quand, comme vous savez que je le fais, je m'enferme avec elle puisque j'enseigne, j'écris tout le temps au sujet de choses qui sont allemandes, grecques, françaises, même alors il est vrai que j'ai le sentiment de le faire depuis un autre lieu que je ne connais pas. Une extériorité depuis un lieu que je n'habite pas, d'une certaine manière ; ou que je n'identifie pas. C'est pour ça que j'hésite à l'appeler judaïque. Il y a une extériorité ! Certains pourraient me répondre : mais c'est toujours comme ça, même quand un philosophe allemand écrit au sujet de la tradition allemande, le fait qu'il

questionne, qu'il écrive, qu'il interroge, l'inscrit dans un certain dehors. Il faut toujours une certaine extériorité pour interroger, questionner, écrire. Mais peut-être qu'au-delà de cette extériorité qui est commune à tous ceux qui philosophent ou écrivent, posent des questions... au-delà de cette extériorité, il y a peut-être autre chose, le sentiment d'une *autre* extériorité. Au fond, si je voulais me précipiter vers une réponse plus cohérente, plus formulable, peut-être plus élégante aussi, je ne sais pas, et qui ne serait peut-être pas vraie dans la mesure où elle serait élégante, ce lieu que pour l'instant je ne peux pas identifier et que je refuse d'appeler un lieu de judaïsme, c'est peut-être ce que je cherche, tout simplement ; si j'étais assez optimiste à ce sujet, je dirais que je vois le voyage de ma brève existence comme un voyage en vue de déterminer et de nommer le lieu depuis lequel j'aurais fait l'expérience de l'extériorité. Et que l'anamnèse dont nous parlions tout à l'heure en commençant, ce serait une anamnèse en vue d'identifier, de nommer — non pas d'effacer l'extériorité, je crois qu'elle n'est pas effaçable - mais de la nommer, de l'identifier et de la penser un peu mieux que je ne l'ai fait jusqu'ici. Et c'est ça, au fond, le récit que je refusais tout à l'heure, parce qu'un récit, comme vous savez, ce n'est pas simplement une mémoire reconstituant un passé ; un récit c'est aussi une promesse, c'est aussi quelque chose qui s'engage vers l'avenir. Ce dont je rêve, c'est non pas seulement le récit d'un passé qui m'est inaccessible, mais un récit qui soit aussi un avenir, qui détermine un avenir.

Est-ce que cela fait signe vers cette expérience qui traverse aussi votre œuvre et qu'on peut lire, à sa façon, comme une expérience de la perte ?

Oui, c'est une expérience très commune. Je dirais que ce dont je souffre de façon inconsolable a toujours la forme, non seulement de la perte, ça c'est fréquent ! — mais de la perte de mémoire, que ce que je vis ne soit pas gardé, donc répété, — comment dire : déchiffrable, comme un appel au témoin reste sans témoin, en quelque sorte, sans même le témoin que je pourrais être de ce que j'ai vécu ; ça, c'est pour moi l'expérience même de la mort, de la catastrophe. Je serais réconcilié avec tout ce que je vis, même les choses les pires,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

si j'étais assuré que la mémoire m'en reste, ou en reste ainsi que le témoignage qui donne sens ou fait voir, qui permet à la chose de réapparaître. L'expérience de la cendre, c'est l'expérience non seulement de l'oubli, mais de l'oubli de l'oubli, de l'oubli dont il ne reste rien. Alors, c'est le pire et, en même temps, c'est une bénédiction. Les deux à la fois.

Si on essaie de prendre la mesure de votre... — là, je ne sais pas ! — il y a beaucoup de mots qu'on pourrait proposer : parcours, chemin, aventure, expérience, trajet... Lequel retenez-vous, dans tous ces mots-là ? c'en est peut-être un autre, en fait ?

Aventure, trajet, expérience... ?

...trajet, parcours, chemin... pour désigner, donc votre...

Je ne sais pas. J'aime assez le mot d'expérience dont l'origine dit quelque chose de la traversée ; mais d'une traversée avec le corps, d'un espace qui n'est pas donné d'avance mais qui s'ouvre à mesure qu'on avance. Le mot expérience un peu réactivé, rajeuni, disons, est peut-être celui que je choisirais.

Alors, pour essayer de prendre la mesure de votre expérience, on peut, par exemple, partir de « cendre »... Il me semble qu'il y a un déplacement qui s'est opéré de la question de l'écriture, de la trace, vers, justement, la question de la cendre. D'abord, est-ce que c'est un fil qui permet de décrire l'expérience et quelles en seraient les grandes étapes ?

Ce n'est pas le bon mot ! Mais c'est peut-être le moins mauvais mot pour rassembler tout ça. Si je dis qu'à un moment donné, j'ai rassemblé dans *Feu la cendre* tout ce qui avait été nommé « cendres », dans de nombreux textes auparavant, ce n'était pas dans le dessein systématique de faire apparaître une continuité ; d'ailleurs, j'ai écrit ce texte-là aussi, et comme souvent, à partir d'une demande. A ce moment-là, je me suis rappelé que j'avais écrit une petite phrase très

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

cryptée, délibérément cryptée, qui est la phrase : « Il y a là cendre. » C'est à la dernière page de *La Dissémination*, dans un paragraphe de remerciements. Et j'ai donc commencé par souhaiter lire cette phrase qui est, dans sa brièveté, extrêmement surchargée. Et puis, chemin faisant, j'ai pris une conscience plus vive, plus claire, du fait que la cendre était un motif, disons, très insistant dans de nombreux textes antérieurs. D'où cette sorte de « polylogue », un nombre de voix indéterminé au sujet de ces textes de cendre, ou sur la cendre, au cours desquels j'essayais... ou quelqu'un essayait de montrer que les mots que j'avais un peu privilégiés jusqu'ici comme : trace, écriture, gramme... en fait, se trouvaient mieux surnommés par « cendre » pour la raison suivante : la cendre, c'est évidemment une trace — en général on pense, comme première figure de la trace, à celle du pas, dans le chemin, dans l'acheminement, du pas qui laisse une empreinte, une trace ou un vestige — ; mais « cendre » dit mieux ce que je voulais dire sous le nom de trace, à savoir quelque chose qui reste sans rester. Qui n'est ni présent ni absent ; qui se détruit lui-même, soi-même, qui se consume totalement, qui est un reste sans reste. C'est-à-dire quelque chose qui n'est pas. Pour l'expliquer de façon conséquente, il faudrait s'engager dans une méditation sur l'être, sur « est », sur ce que « est » veut dire, ce que « reste » veut dire dans les textes où j'ai distingué « rester » de « être ». La cendre n'est pas ! La cendre n'est pas, cela signifie qu'elle témoigne sans témoigner. Elle témoigne de la disparition du témoin, si on peut dire. Elle témoigne de la disparition de la mémoire. Quand je garde un texte pour mémoire, ce qui reste là n'est pas la cendre, apparemment. La cendre, c'est la destruction de la mémoire elle-même ; c'est un oubli absolument radical, non seulement l'oubli au sens d'une philosophie de la conscience, d'une psychologie de la conscience, c'est même l'oubli dans l'économie de l'inconscient par refoulement. Le refoulement n'est pas l'oubli. Le refoulement garde la mémoire. La cendre, c'est une non-mémoire absolue, si l'on peut dire. Donc, cela communique avec ce qui dans le don, par exemple, ne cherche même pas à se faire reconnaître ou à se garder, ne cherche même pas à s'économiser. Eh bien, dire qu'il y a là cendre, il y a de la cendre, c'est dire que dans toute trace, dans toute écriture, et par conséquent dans toute expérience (pour moi toute expérience est, d'une certaine manière, une expérience de trace et d'écriture) dans

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

toute expérience il y a cette incinération, cette expérience de l'incinération qui est l'expérience même. Alors, naturellement, il y a de grandes expériences spectaculaires d'incinération - et j'y fais allusion dans le texte — je pense aux fours crématoires, je pense à toutes les destructions par le feu, mais, avant même ces grandes expériences mémorables d'incinération, il y a l'incinération comme expérience, comme forme élémentaire de l'expérience.

Dans le texte sur Celan *(Schibboleth* [1]*),* j'évoque certains poèmes de Celan sur la cendre, dans la disparition, non seulement de l'être cher mais de son nom ; quand le *deuil* n'est même pas possible. C'est la destruction absolue du témoignage et, à cet égard, le mot de cendre dit bien - pourvu, naturellement, qu'on le lui fasse dire aussi dans un texte qui écrit la cendre, qui écrit sur la cendre, qui écrit en cendre — la cendre dit bien ce qui dans la trace en général, dans l'écriture en général, efface ce qu'elle inscrit. L'effacement n'est pas simplement le contraire de l'inscription. On écrit avec de la cendre sur de la cendre. Et, non seulement cela n'est pas nihiliste, mais je dirais que l'expérience de la cendre qui communique avec l'expérience du don, de la non-garde, du rapport à l'autre comme interruption de l'économie, cette expérience de la cendre est aussi la possibilité du rapport à l'autre, du don, de l'affirmation, de la bénédiction, de la prière...

Avec « cendre », par exemple, on note, dans votre travail, une certaine inflexion ; le désir de retravailler sur le plan philosophique des mots moins « techniques » ou moins chargés philosophiquement que ceux sur lesquels vous avez pu insister naguère comme marge, écriture, ou différance...

Certainement. Dans le texte de *Feu la cendre,* je fais ce que je ne peux pas refaire ici en improvisant devant un micro, c'est à la fois impossible et indécent... je m'intéresse au mot «cendre», effectivement. Tout ce qui peut lui arriver et tout ce qui peut arriver par lui dans la langue française, par exemple et... dans d'autres langues

1. [*Schibboleth-pour Paul Celan,* Paris, Galilée, 1986.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

puisque « Feu la cendre » concerne aussi la traduction du mot cendre dans d'autres langues. Oui, au-delà donc d'une analyse... - qui n'est pas seulement une analyse, qui est aussi une manière d'écrire le mot « cendre » en français dans d'autres langues - au-delà de cette analyse à laquelle je me suis livré dans *Feu la cendre,* on pourrait avoir l'impression que j'essaie de donner une légitimité philosophique à tel ou tel mot comme « cendre », par exemple, de le transformer en concept philosophique. C'est vrai et faux. Sans doute, cela m'intéresse et je suis tenté de prendre un mot dans la langue courante et de le faire travailler comme un concept philosophique, provoquant des restructurations du discours philosophique. Cela m'intéresse. Par exemple dans *Glas,* j'ai essayé de parler de la cendre chez Hegel, de voir quelle était la signification du feu chez Hegel : le soleil, le feu, l'holocauste, la destruction totale par le feu ; il y a des passages qui pourraient être lus comme une sorte de philosophie de la cendre. Et, en même temps, je me garde, donc, de ce mouvement, parce que écrire une philosophie de la cendre, donner au mot « cendre » une dignité philosophique, c'est aussitôt le perdre. C'est en faire justement autre chose que ce que je crois qu'il « est » ou reste, alors que « cendre » ne peut pas être une essence, une substance, un sens philosophique. C'est au contraire ce qui ruine d'avance, d'une certaine manière, la philosophie ou la légitimité philosophique. D'où ce double geste pour proposer une pensée philosophique de la cendre et montrer en quoi « cendre » est ce qui empêche la philosophie de se fermer sur elle-même....

« Vers la déconstruction » ; une affirmation (qui nous revient) sur la couverture de ce numéro de Digraphe *et peut-être simplement aussi, l'occasion de rappeler ce qu'est ou n'est pas la déconstruction ?*

J'ai sans cesse insisté sur le fait que le mouvement de la déconstruction était d'abord affirmatif - non positif, mais affirmatif. La déconstruction... disons-le une fois de plus, n'est pas la démolition ou la destruction. La déconstruction - je ne sais pas si c'est quelque chose, mais si c'est quelque chose, c'est une pensée aussi de l'être, de la métaphysique, donc une explication avec l'autorité de l'être ou de l'essence, de la pensée de ce qui est, et une telle explication

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

ne peut pas être simplement une destruction négative. D'autant plus que, parmi toutes les choses de l'histoire de la métaphysique avec lesquelles s'explique la déconstruction, il y a la dialectique, il y a *l'opposition* du négatif au positif. Dire que la déconstruction est négative, c'est simplement la réinscrire dans un processus intra-métaphysique à quoi il s'agit justement - non pas de se soustraire - mais de donner la possibilité d'être pensé.

Là, je vous coupe un peu mais c'est un mot que vous utilisez beaucoup moins maintenant. Je fais comme beaucoup d'autres, probablement de manière un peu inutile ; on vous le renvoie malgré tout très souvent.

Je ne l'utilise pas, disons, spontanément ; je ne l'utilise que dans le contexte où il s'impose. Je ne pensais pas d'ailleurs quand je m'en suis servi la première fois qu'il deviendrait, même pour moi, un mot particulièrement indispensable. Je dis très simplement, très naïvement que je ne pensais pas, quand je m'en suis servi pour la première fois, qu'il serait à ce point accentué par la lecture. Plus accentué par d'autres que par moi-même. Je ne dis pas cela pour l'effacer, pour dire qu'il n'aurait pas dû être repéré ; je l'ai utilisé et je l'ai souligné d'une certaine manière mais, pour moi, ce n'était pas un maître mot. J'ai essayé de m'expliquer plusieurs fois sur ce qui m'avait imposé ce mot, qui est un mot de la langue française, assez peu utilisé, il est vrai, mais qui se trouve dans le Littré, qui joue sur plusieurs registres, par exemple linguistique ou grammatical, mais aussi machinique ou technique. Ce que l'on en a retenu au départ, c'était l'allusion à la structure ; parce que au moment où je me suis servi de ce mot, c'était le moment où le structuralisme était dominant ; on a pensé la déconstruction à la fois comme un geste structuraliste et antistructuraliste. Ce qu'il était, d'une certaine manière. La déconstruction n'est pas simplement la décomposition d'une structure architecturale, c'est aussi une question sur le fondement, sur le rapport fondement/fondé ; sur la clôture de la structure, sur toute une architecture de la philosophie. Non pas seulement sur telle ou telle construction, mais sur le motif architectonique du système. L'architectonique : je me réfère ici à la définition de Kant, qui n'épuise pas tous les sens d'« architectonique », mais la définition de

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Kant m'intéresse particulièrement ; l'architectonique c'est l'art du système. La déconstruction concerne d'abord des systèmes. Cela ne veut pas dire qu'elle met à bas le système, mais qu'elle ouvre à des possibilités d'agencement ou de rassemblement, d'être ensemble si vous voulez, qui ne sont pas forcément systématiques, au sens strict que la philosophie donne à ce mot. C'est donc une réflexion sur le système, sur la clôture et l'ouverture du système. Naturellement, c'était aussi une sorte de traduction active un peu déplaçante du mot dont se sert Heidegger : « Destruktion », la destruction de l'ontologie qui ne veut pas dire non plus l'annulation, l'anéantissement de l'ontologie, mais une analyse de la structure de l'ontologie traditionnelle.

Une analyse qui n'est pas seulement une analyse théorique, qui est en même temps une autre écriture de la question de l'être ou du sens. La déconstruction, c'est aussi une manière d'écrire et d'avancer un autre texte. Ce n'est pas une *tabula rasa,* c'est pourquoi la déconstruction se distingue aussi du doute ou de la critique. La critique opère toujours en vue de la décision après ou par un jugement. L'autorité du jugement ou de l'évaluation critique n'est pas l'autorité de la dernière instance pour la déconstruction. La déconstruction est aussi une déconstruction de la critique. Ce qui ne veut pas dire que toute critique ou tout criticisme sont dévalués, mais qu'on essaie de penser ce que signifie dans l'histoire l'autorité de l'instance critique ; par exemple au sens kantien, mais non seulement au sens kantien. La déconstruction n'est pas une critique. Un autre mot allemand dont la déconstruction est une sorte de transposition, c'est le « Abbau » qu'on trouve chez Heidegger, qu'on trouve aussi chez Freud. Je tenais, par ce mot-là, à mettre ce que j'écrivais en réseau avec ces pensées qui m'importent, évidemment.

On note, par exemple dans vos publications les plus récentes, je pense à Psyché — Inventions de l'autre, *un intérêt de plus en plus vif pour l'architecture. Déconstruire/1'architecture, certains s'empresseront d'y voir un paradoxe ! Pourtant vous êtes engagé dans un projet avec des architectes qui se disent eux-mêmes « déconstructivistes »...*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

En fait, il y a deux choses dans ce projet : il y a d'une part, à l'initiative de Tschumi, un projet dans lequel je suis associé avec un autre architecte américain qui s'appelle Peter Eisenman et qui, lui, parle beaucoup de déconstruction aussi dans ses textes. Projet qui concerne l'aménagement d'un certain espace à la Villette. Vous savez que Tschumi est responsable de l'ensemble du parc avec le projet des « Folies ». Et puis, d'autre part, il y a des échanges avec Tschumi. Je viens d'écrire un texte, justement, pour un coffret dans lequel seront rassemblés tous les dessins, tout l'œuvre graphique mais aussi architectural au sujet des « Folies » de la Villette [1].

Votre intérêt pour l'architecture en général ?

Je n'ai pas d'intérêt très cultivé ou l'intérêt d'un expert pour l'architecture. Et je dois dire même que, quand j'ai lu certains textes écrits dans le milieu de Tschumi et Eisenman au sujet de leur architecture, de leurs projets, quand j'ai vu apparaître les concepts, les mots, les schémas de la déconstruction, j'ai d'abord naïvement pensé à une sorte de transposition analogique ou d'application. Et puis j'ai pris conscience, en travaillant, justement, en voyant ces projets, en préparant ce texte, du fait qu'il ne s'agissait pas du tout de cela ; et, qu'en fait, ce qu'ils font sous le nom d'architecture déconstructive était l'affirmation la plus littérale et la plus intense de la déconstruction. La déconstruction n'est pas, ne devrait pas être seulement une analyse des discours, des énoncés philosophiques ou des concepts, d'une sémantique, elle doit s'en prendre, si elle est conséquente, aux institutions, aux structures sociales et politiques, aux traditions les plus dures ; et, de ce point de vue-là, comme aucune décision architecturale n'est possible qui n'implique une politique, une mise en jeu d'investissements économiques, techniques, culturels et autres... une déconstruction effective, disons radicale, doit passer par l'architecture. Par cette transaction très difficile des architectes avec les pouvoirs politiques, les pouvoirs culturels, avec l'en-

1. [«Point de folie — maintenant l'architecture», d'abord publié en édition bilingue dans Bernard Tschumi, *La case vide,* Londres, Architectural Association 1986, repris dans *Psyché,* loc. cit., p. 477 et suiv.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

seignement de l'architecture ; toute la philosophie en général, toute la métaphysique occidentale, si on peut nommer cela en parlant globalement d'une métaphysique occidentale, s'inscrit dans l'architecture qui n'est pas simplement le monument de pierre, qui rassemble en son corps toutes les interprétations politiques, religieuses, culturelles d'une société. Par conséquent, la déconstruction peut être aussi une déconstruction architecturale ; ce qui ne veut pas dire, là encore, une démolition des valeurs architecturales. D'un côté, on doit considérer que cette architecture dite déconstructive, pour faire vite, commence par mettre en question tout ce à quoi on a justement assujetti l'architecture : à savoir des valeurs d'habitation, d'utilité, de finalités techniques, d'investissements religieux, de sacralisation, toutes ces valeurs qui ne sont pas en elles-mêmes architecturales... Si donc ils ont essayé de soustraire l'architecture à ces finalités pour une part extrinsèques, on peut dire que, non seulement ils ne démolissent pas l'architecture, mais qu'ils reconstituent l'architecture elle-même dans ce qu'elle a de proprement architectural. Ça, ce serait un premier temps. Mais en fait, dire cela, ce serait encore se laisser prendre aux désirs, aux phantasmes, à l'illusion d'un *propre* de l'architecture qu'il faudrait sauver de son assujettissement ou de sa contamination. En fait, quand on voit ce que font des gens comme Eisenman ou Tschumi, c'est tout autre chose. D'abord, ils ne détruisent pas seulement, ils construisent, effectivement, et ils construisent en mettant cette architecture-là en rapport avec d'autres espaces d'écriture : cinématographiques, narratifs (les formes les plus sophistiquées de la narration littéraire), enfin des expérimentations de combinatoires formelles... tout cela est autre chose qu'une restauration de la pureté architecturale, bien que ce soit aussi une pensée de l'architecture en tant que telle qui ne serait pas simplement au service d'une finalité extrinsèque. Donc, je suis maintenant de plus en plus tenté de considérer cette expérience architecturale comme l'audace et l'effectivité « déconstructives » les plus impressionnantes. Les plus difficiles aussi, parce qu'il ne suffit pas de parler de cette architecture, il faut en négocier l'écriture de pierre ou de métal avec les pouvoirs politiques, culturels ou économiques les plus durs et les plus résistants... Ce sont ces architectes qui se heurtent aux résistances, les plus solides en quelque sorte, de la culture, de la philosophie, de la politique dans lesquelles nous vivons.

Y a-t-il une langue philosophique * ?

Vous avez à plusieurs reprises suggéré que le texte philosophique devait être pris comme tel, avant d'être dépassé vers la pensée qui le porte. Vous avez été ainsi conduit à lire les textes philosophiques du même œil que des textes généralement considérés comme « littéraires », et à reprendre ces derniers dans des problématiques philosophiques. Y a-t-il une écriture spécifiquement philosophique, et en quoi se distingue-t-elle d'autres formes d'écriture ? Le souci de la littéralité ne nous détourne-t-il pas de la fonction démonstrative du discours philosophique ? Ne risque-t-on pas ainsi de gommer la spécificité des genres, et de soumettre tous les textes à une même mesure ?

[Paru dans *Autrement Revue,* n° 102 : « À quoi pensent les philosophes ? », dirigé par J. Message, J. Roman et E. Tassin, Paris, novembre 1988. Le texte fut introduit ainsi : « À repenser les textes qui l'ont constituée en tradition, la philosophie se découvre solidaire d'une écriture. Qu'en est-il des limites, de la clôture du discours philosophique ? Jacques Derrida a écrit quatre réponses. »]

Tous les textes sont différents. Il faut essayer de ne jamais les soumettre à « une même mesure ». Ne jamais les lire « du même œil ». Chaque texte appelle, si on peut dire, un autre « œil ». Certes, dans une certaine mesure, il répond aussi à une attente codée, déterminée, à un œil et à une oreille qui le précèdent et le dictent, en quelque sorte, ou l'orientent. Mais pour certains textes rares, l'écriture tend aussi, pourrait-on dire, à dessiner la structure et la physiologie d'un œil qui n'existe pas encore et auquel l'événement du texte se destine, pour lequel il invente parfois sa destination, autant qu'il se règle sur elle. À qui un texte s'adresse-t-il ? Jusqu'à quel point cela peut-il se déterminer, du côté de l'« auteur » ou du côté des « lecteurs » ? Pourquoi un certain « jeu » reste-t-il irréductible et même indispensable dans cette détermination même ? Questions aussi historiques, sociales, institutionnelles, politiques.

Pour m'en tenir aux *types* que vous évoquez, je n'ai jamais assimilé un texte dit philosophique à un texte dit littéraire. Les deux types me paraissent irréductiblement différents. Encore faut-il savoir que les limites entre les deux sont plus complexes (par exemple je ne crois pas que ce sont des *genres*, comme vous le suggérez) et surtout moins naturelles, anhistoriques ou données qu'on ne le dit ou le croit. Les deux types peuvent s'entrelacer dans un même corpus selon des lois et des formes dont l'étude est non seulement intéressante et nouvelle mais indispensable si on veut encore se référer à l'identité de quelque chose comme un « discours philosophique » en sachant de quoi l'on parle. Ne faut-il pas s'intéresser aux conventions, aux institutions, aux interprétations qui produisent ou maintiennent cet appareil de limitations, avec toutes les normes et donc toutes les exclusions qu'elles induisent ? On ne peut aborder cet ensemble de questions sans se demander à un moment ou à un autre : « Qu'est-ce que la philosophie ? » et « Qu'est-ce que la littérature ? » Difficiles et plus ouvertes que jamais, ces questions ne sont en elles-mêmes, par définition et si du moins on les poursuit de façon effective, ni simplement philosophiques ni simplement littéraires. J'en dirai de même, en dernière instance, pour les textes que j'écris, du moins dans la mesure où ils sont travaillés ou dictés par la turbulence de ces questions. Ce qui ne veut pas dire, du moins je l'espère, qu'ils renoncent à la nécessité de *démontrer,* aussi rigoureusement que possible, même si les règles de la démonstration n'y sont plus tout

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

à fait, ni surtout constamment, les mêmes que dans ce que vous appelez un « discours philosophique ». Même à l'intérieur de celui-ci, vous le savez, les régimes de démonstrativité sont problématiques, multiples, mobiles. Ils forment eux-mêmes l'objet constant de toute l'histoire de la philosophie. Le débat qui s'est développé à leur sujet se confond avec la philosophie même. Pensez-vous que pour Platon, Aristote, Descartes, Hegel, Marx, Nietzsche, Bergson, Heidegger ou Merleau-Ponty les règles de la démonstrativité devaient être les mêmes ? Et la langue, la logique, la rhétorique ?

Ce n'est pas réduire le « discours philosophique » à la littérature que de l'analyser dans sa forme, ses modes de composition, sa rhétorique, ses métaphores, sa langue, ses fictions, tout ce qui résiste à la traduction, etc. C'est même une tâche encore largement philosophique (même si elle ne reste pas philosophique de part en part) que d'étudier ces « formes » qui sont plus que des formes, ainsi que les modalités selon lesquelles, interprétant la poésie et la littérature, assignant à ces dernières un statut social et politique, cherchant à les exclure de son propre corps, l'institution académique de la philosophie a revendiqué sa propre autonomie, pratiqué la dénégation par rapport à sa propre langue, à ce que vous appelez la « littéralité » et à l'écriture en général, méconnaissant les normes de son propre discours, les rapports entre la parole et l'écriture, les procédures de canonisation des textes majeurs ou exemplaires, etc. Ceux qui protestent contre toutes ces questions entendent protéger une certaine autorité institutionnelle de la philosophie, telle qu'elle s'est immobilisée à un moment donné. En se protégeant contre ces questions, et contre les transformations qu'elles appellent ou supposent, c'est aussi contre la philosophie qu'ils protègent l'institution. De ce point de vue, il m'a paru intéressant d'étudier certains discours, ceux de Nietzsche ou de Valéry par exemple, qui tendent à considérer la philosophie comme une espèce de littérature. Mais je n'y ai jamais souscrit et je m'en suis expliqué. Ceux qui m'accusent de réduire la philosophie à la littérature ou la logique à la rhétorique (voyez par exemple le dernier livre d'Habermas, *Le discours philosophique de la modernité,* tr. fr. Gallimard, 1988) ont visiblement et soigneusement évité de me lire.

Inversement, je ne crois pas que le mode « démonstratif » ni même la philosophie en général soient étrangers à la littérature. De même

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

qu'il y a des dimensions « littéraires » et « fictionnelles » dans tout discours philosophique (et toute une « politique » de la langue, une politique tout court s'y abrite en général), de même, il y a des philosophèmes à l'œuvre dans tout texte défini comme « littéraire », et déjà dans le concept somme toute moderne de « littérature ».

Cette explication entre « philosophie » et « littérature » n'est pas seulement un problème difficile que je tente d'élaborer comme tel, c'est aussi ce qui prend dans mes textes la forme d'une écriture qui, pour n'être ni purement littéraire ni purement philosophique, tente de ne sacrifier ni l'attention à la démonstration ou aux thèses ni la fictionnalité ou la poétique de la langue.

En un mot, pour répondre à la lettre même de votre question, je ne crois pas qu'il y ait « une écriture spécifiquement philosophique », une seule écriture philosophique dont la pureté soit toujours la même et à l'abri de toute sorte de contaminations. Et d'abord pour cette raison massive : la philosophie se parle et s'écrit dans une langue naturelle, non dans une langue absolument formalisable et universelle. Cela dit, à l'intérieur de cette langue naturelle et dans ses usages, certains modes se sont imposés avec force (et il y a là un rapport de force) comme philosophiques. Ces modes sont multiples, conflictuels, inséparables du contenu même et des « thèses » philosophiques. Un débat philosophique est aussi un combat pour imposer des modes discursifs, des procédures démonstratives, des techniques rhétoriques et pédagogiques. Chaque fois qu'on s'est opposé à une philosophie, ce fut non seulement mais aussi en contestant le caractère proprement, authentiquement philosophique du discours de l'autre.

Vos travaux récents semblent marqués d'un souci grandissant pour la question de la signature, du nom propre. En quoi cette question pèse-t-elle dans le champ de la philosophie, où, on a longtemps considéré les problématiques comme impersonnelles, et les noms propres de la philosophie comme les emblèmes de ces problématiques ?

Dès le départ, une nouvelle problématique de l'écriture ou de la trace devait communiquer, de façon étroite et strictement nécessaire, avec une problématique du nom propre (elle est déjà thématique et centrale dans *De la grammatologie)* et de la signature (surtout depuis

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Marges...). C'est d'autant plus indispensable que cette nouvelle problématique de la trace passe par la déconstruction de certains discours métaphysiques sur le sujet constituant avec tous les traits qui le caractérisent traditionnellement : identité à soi, conscience, intention, présence ou proximité à soi, autonomie, rapport à l'objet. Il s'agissait donc de re-situer ou de ré-inscrire la fonction dite du sujet, ou, si vous voulez, de ré-élaborer une pensée du sujet qui ne fût ni dogmatique ou empiriste, ni critique (au sens kantien) ou phénoménologique (cartésiano-husserlienne). Mais simultanément, tout en prenant en compte les questions que Heidegger adresse à la métaphysique du *subjectum* comme support de représentations, etc., il m'a semblé que ce geste de Heidegger appelait de nouvelles questions.

D'autant plus que, malgré bien des complications dont j'ai essayé de tenir compte, Heidegger reproduit en fait le plus souvent (par exemple dans son « Nietzsche ») le geste classique et académique qui consiste à dissocier une lecture « interne » du texte ou de la « pensée », voire une lecture immanente du système *d'une part,* et une « biographie » qui reste au fond accessoire et externe *d'autre part.* C'est ainsi qu'en général, dans l'université, on juxtapose une sorte de récit classique, parfois « romancé », de la « vie des grands philosophes » à une lecture philosophique systématique, voire structurale, qu'on organise soit autour d'une intuition unique et géniale (motif en somme commun à Bergson et à Heidegger), soit autour d'une « évolution » — en deux ou trois temps.

J'ai essayé d'analyser les présuppositions de ce geste et d'engager des analyses autour des bordures, des limites, des cadrages et des marginalisations de toute sorte dont s'autorisaient en général ces dissociations. Les questions de la signature et du nom propre me paraissent en effet propices à cette réélaboration. La signature en général n'est ni *simplement* intérieure à l'immanence du texte signé (ici, par exemple, le corpus philosophique), ni *simplement* détachable et extérieure. Dans chacune de ces deux hypothèses, elle disparaîtrait comme signature. Si votre signature n'appartient pas d'une certaine manière à l'espace même que vous signez et qui est défini par un système symbolique de conventions (la lettre, la carte postale, le chèque ou toute autre attestation), elle n'a aucune valeur d'engagement. Si, en revanche, votre signature était simplement immanente au texte signé, inscrite en lui comme une de ses parties, elle n'aurait

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

pas davantage la force performative d'une signature. Dans les deux cas (dehors ou dedans), vous vous contenteriez d'indiquer ou de mentionner votre nom, ce qui n'est pas signer. La signature n'est ni dedans ni dehors. Elle se situe sur une limite qui se définit par un système et une histoire de conventions ; je me sers encore pour faire vite de ces trois mots, système, histoire et convention, mais on ne saurait les accréditer sans question dans la problématique dont je parle.

Il fallait donc s'intéresser à ces problèmes : « convention » et « histoire » d'une topologie, des bordures, des cadrages, mais aussi responsabilité et force performative. Il fallait aussi les soustraire aux oppositions ou aux alternatives dont je viens de parler. Comment opère une signature ? La chose est compliquée, toujours différente, justement, d'une signature et d'un idiome à l'autre, mais c'était la condition indispensable pour préparer un accès rigoureux aux rapports entre un texte et son « auteur », un texte et ses conditions de production, qu'elles soient, comme on disait, psychobiographiques, ou socio-historico-politiques. Ceci vaut en général pour tout *texte et* tout « auteur », mais demande ensuite bien des spécifications selon les types de textes considérés. Les distinctions ne passent pas seulement entre textes philosophiques et littéraires mais aussi à l'intérieur de ces types et, à la limite — la limite de l'idiome —, entre tous les textes, qui peuvent aussi être juridiques, politiques, scientifiques (et différemment selon les différentes « régions », etc.). En esquissant cette analyse par exemple du côté de Hegel ou de Nietzsche, de Genet, de Blanchot, d'Artaud, de Ponge, j'ai proposé un certain nombre d'axiomes généraux tout en m'efforçant de tenir compte de l'idiome ou du désir d'idiome dans chacun des cas. Je cite ici ces exemples parce que le travail concernant la signature y passe aussi par le nom propre au sens courant, je veux dire le patronyme dans la forme où je viens de le citer. Mais sans pouvoir reconstituer ici ce travail, je voudrais préciser quelques points et rappeler quelques précautions.

a. Même quand le signifiant du nom propre, sous sa forme publique et légale, s'expose à cette analyse de la signature, celle-ci ne s'y réduit pas. Elle n'a jamais consisté à écrire, simplement, son nom propre. C'est pourquoi, dans mes textes, les références au signifiant du nom propre, même si elles paraissent occuper le devant de la scène, restent préliminaires, d'une importance au fond limitée :

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

aussi souvent que possible, je marque ma méfiance à l'égard des jeux faciles, abusifs ou complaisants auxquels cela peut donner lieu.

b. Le « nom propre » ne se confond pas nécessairement avec ce que nous désignons couramment ainsi, à savoir le patronyme officiel et inscrit à l'état civil. Si l'on appelle « nom propre » l'ensemble singulier des marques, traits, appellations à l'aide desquels quelqu'un peut s'identifier, s'appeler lui-même ou encore être appelé, sans les avoir totalement choisis ou déterminés lui-même, vous voyez bien la difficulté. Il n'est jamais sûr que cet ensemble se rassemble, qu'il n'y en ait qu'un, qu'il ne reste pas secret pour certains, voire pour la « conscience » du porteur, etc. Cela ouvre à l'analyse un champ formidable.

c. Une possibilité reste donc ouverte : que le nom propre n'existe pas en toute pureté et que la signature demeure finalement impossible en toute rigueur, si du moins on suppose encore qu'un nom propre doit être absolument propre, une signature absolument autonome (libre) et purement idiomatique. Si, pour des raisons que j'essaie d'analyser, il n'y a jamais d'idiome pur, en tout cas d'idiome que je puisse *me* donner ou inventer dans sa pureté, alors il s'ensuit que les concepts de signature et de nom propre, sans être pour autant ruinés, doivent être réélaborés. Cette réélaboration, me semble-t-il, peut donner lieu à de nouvelles règles, à de nouvelles procédures de lecture, notamment en ce qui concerne les rapports de 1'« auteur » philosophe avec son texte, la société, les institutions d'enseignement et de publication, les traditions, les héritages, mais je ne suis pas sûr que cela puisse donner lieu à une théorie générale de la signature et du nom propre, sur le modèle classique de la théorie ou de la philosophie (méta-langage formalisable, constatif et objectif). Car, pour les raisons mêmes que je viens de rappeler, ce nouveau discours sur la signature et le nom propre doit être à nouveau signé et comporter *en lui-même* une marque de l'opération performative qu'on ne peut pas soustraire simplement et totalement de l'ensemble considéré. Cela ne conduit pas au relativisme mais imprime une autre courbure au discours théorique.

Vous avez inscrit vos travaux sous le titre de la « déconstruction », en opposant explicitement cette thématique à la thématique heidegge-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

vienne de la destruction. Du « retrait » au « pas », de « la carte postale » à « l'envoi », des « marges » aux « parages », la déconstruction tisse un réseau de plus en plus serré de noms qui ne sont ni des concepts, ni des métaphores, mais semblent plutôt des points de repère, ou des balises. L'activité déconstructrice s'apparente-t-elle à celle de l'arpenteur, ou du géomètre ? Cette « spatialisation » du rapport à la tradition ne renforce-t-elle pas l'idée d'une « clôture » de cette tradition, au détriment d'une perception plus différenciée de la pluralité des filiations ?

Oui, le rapport de la « déconstruction » à la « destruction » heideggerienne a toujours été marqué, depuis plus de vingt ans, par des questions, des déplacements, voire, comme on dit parfois, des critiques. Je l'ai encore rappelé au début de *De l'esprit* (Galilée, 1987) mais c'était déjà le cas depuis *De la grammatologie* (1967). La pensée de Heidegger reste néanmoins pour moi l'une des plus rigoureuses, provocantes et nécessaires de ce temps. Je me permets de rappeler ces deux choses pour dire à quel point je trouve choquantes et ridicules toutes les classifications simplistes, les homogénéisations hâtives auxquelles certains se sont livrés au cours des derniers mois (je ne parle pas seulement des journaux). Ces abus et cette grossièreté sont aussi menaçants que l'obscurantisme même, et cette menace est aussi morale que politique, pour ne rien dire de la philosophie elle-même.

Pour reprendre vos mots, si le « réseau » que vous évoquez ne se réduit ni à un tissu de concepts ni à un tissu de métaphores, je ne sais pas s'il consiste seulement en « points de repère » ou « balises ». J'aurais été tenté de vous demander ce que vous entendez par là. La phrase suivante, dans votre question, semble indiquer que vous privilégiez par ces mots le rapport à l'espace et, dans l'espace, à l'expérience du « géomètre » ou de l'« arpenteur ». Mais vous savez bien que le géomètre n'est plus un « arpenteur » *(L'origine de la géométrie,* de Husserl, traduction et introduction, PUF, 1962) et qu'il y a beaucoup d'autres expériences de l'espace que ces deux-là.

Mais je voudrais auparavant revenir sur cette question du concept et de la métaphore, à laquelle vous venez de faire allusion. Deux précisions : je n'ai jamais réduit le concept à la métaphore ou, comme m'en accuse encore récemment Habermas, la logique à la rhétorique (pas plus, nous le disions plus haut, que la philosophie à la litté-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

rature). Ceci est clairement dit en de nombreux lieux, en particulier dans « La mythologie blanche » (in *Marges,* Minuit, 1972) qui propose une tout autre « logique » des rapports entre concept et métaphore. Je dois me contenter d'y renvoyer ici. Quelle que soit en effet mon attention aux questions et à l'expérience de l'espace - qu'il s'agisse de *L'Origine de la géométrie,* de l'écriture, de la peinture, du dessin (*La Vérité en peinture,* Flammarion, 1978)-, je ne crois pas que 1'« espacement » dont je parle soit simplement « spatial » ou « spatialisant ». Il permet sans doute de réhabiliter, si on peut dire, la spatialité que certaines traditions philosophiques avaient subordonnée, secondarisée, voire ignorée. Mais, d'une part, 1'« *espacement* » dit aussi le devenir-espace du temps lui-même ; il intervient, avec la différance, dans le mouvement de la temporalisation elle-même ; l'espacement est aussi le temps, pourrait-on dire. D'autre part, irréductible en tant qu'intervalle différentiel, il rompt la présence, l'identité à soi de toute présence, avec toutes les conséquences que cela peut avoir. On peut les suivre dans les champs les plus différents.

J'avoue maintenant que je ne vois pas très bien en quoi ce geste, qui n'est certainement pas une « spatialisation », pourrait marquer la « clôture » de la « tradition ». L'espacement différentiel indique au contraire l'impossibilité de *toute* clôture. Quant à la « pluralité des filiations », et à la nécessité d'une « perception plus différenciée », cela aura toujours été mon « thème » en quelque sorte, en particulier sous le nom de dissémination. Si on prend l'expression « pluralité des filiations » dans sa lettre familiale, c'est quasiment le « sujet », même de *La Dissémination,* de *La Pharmacie de Platon* et surtout de *Glas* et de *La Carte postale.* Si on prend les choses de plus haut ou de plus loin (j'essaie de comprendre l'arrière-pensée de votre question), j'ai toujours distingué la « clôture » de la fin *(De la grammatologie)* et souvent rappelé que la tradition n'était pas homogène (d'où mon intérêt pour tous les textes non canoniques et qui déstabilisent la représentation qu'une certaine tradition dominante se donnait d'elle-même). J'ai souvent dit combien me paraît problématique l'idée de LA métaphysique et le schème heideggerien de l'épochalité de l'être, ou de l'unité rassemblée d'une histoire de l'être, même s'il faut prendre en compte cette « auto »-interprétation dans sa prétention, son désir, sa limite ou son échec. Je mets « auto » entre guillemets parce que c'est toujours cette identité et surtout

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

cette identité à soi, ce pouvoir de réflexivité transparente, exhaustive ou totalisante qui se trouvent ici en question.

Vos recherches récentes portent sur la « nationalité philosophique ». En quoi la langue vous paraît-elle constitutive d'une identité ? Y a-t-il une philosophie française ?

Tout dépend évidemment de ce qu'on entend par langue. Et aussi, pardonnez-moi, par « identité » et par « constitution ». Si, comme je crois le comprendre, par identité vous entendez identité d'une « nationalité philosophique » ou plus largement d'une tradition philosophique, je dirais que la langue, bien entendu, y joue un rôle fort important. La philosophie trouve son élément dans la langue dite naturelle. Elle n'a jamais pu se formaliser intégralement dans une langue artificielle malgré quelques tentatives passionnantes dans l'histoire de la philosophie. Il est vrai aussi que cette formalisation (selon des codes artificiels constitués au cours d'une histoire) est toujours, jusqu'à un certain point, à l'œuvre. Ce qui fait de la langue ou des langues philosophiques des sous-ensembles plus ou moins bien délimitables et cohérents dans les langues ou plutôt les usages des langues naturelles. Et on peut trouver des équivalents et des traductions réglées entre ces sous-ensembles d'une langue naturelle à l'autre. Des philosophes allemands et français peuvent ainsi se référer à des conventions plus ou moins anciennes et stables pour traduire leurs usages respectifs de certains mots à grande teneur philosophique. Mais vous savez tous les problèmes que cela soulève et ils ne se distinguent pas du débat philosophique lui-même.

Si d'autre part, on ne pense pas simplement en dehors de tout langage et de toute langue (proposition qu'il faudrait néanmoins accompagner de nombreuses précautions mais je ne peux le faire ici), alors, bien sûr, une identité, et surtout une identité nationale en philosophie ne se constitue pas hors de l'élément de la langue.

Cela dit, je ne crois pas qu'on puisse établir une correspondance simple entre une tradition philosophique nationale et une langue, au sens courant de ce terme. Les traditions dites « continentales » et anglo-saxonnes (ou de philosophie analytique), pour me servir d'appellations massives et grossières, se partagent aussi bien, et de façon

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

très inégale, l'anglais, l'allemand, l'italien, l'espagnol, etc. La « langue » (je veux dire le sous-code) de la philosophie analytique ou de telle ou telle tradition (anglo-américaine : Austin ; austro-anglo-américaine : Wittgenstein) est engagée dans un rapport de surdétermination par rapport à la langue dite nationale, elle-même parlée par les citoyens de pays différents (l'anglais des Américains, la francophonie non française). Cela explique que parfois se développe hors de la langue dite d'origine (du texte original) une tradition de lecture qui reste difficile à réassimiler par ceux-là mêmes qui parlent ou croient parler cette langue d'origine. C'est vrai de façon très différente pour Wittgenstein et pour Heidegger. Les « lectures » ou les « réceptions » françaises de Heidegger rencontrent une grande résistance (comme Heidegger lui-même, et pour des raisons qui ne sont pas seulement politiques) en Allemagne. Quant aux spécialistes français de Wittgenstein, ni les germanophones ni les anglophones ne s'y intéressent beaucoup, sans qu'on puisse même dire qu'ils y résistent.

Alors, y a-t-il une philosophie française ? Non, moins que jamais si l'on considère l'hétérogénéité, la conflictualité aussi, qui marque toutes les manifestations dites philosophiques : les publications, les enseignements, les formes et les normes discursives, les liens aux institutions, au champ socio-politique, au pouvoir médiatique. On aurait même du mal à établir une typologie ; et tout essai de typologie supposerait justement une interprétation qui prendrait parti dans le conflit. Elle rencontrerait aussitôt une hostilité prévisible à peu près de tous côtés. Aussi, bien que j'aie ma petite idée là-dessus, je ne prendrai pas ce risque ici, maintenant. En revanche, malgré tous les débats et combats sur des « positions » ou sur des « pratiques » philosophiques, qui peut nier qu'il y a une configuration de la philosophie française, et que dans son histoire, malgré la succession des hégémonies, la mobilité des courants dominants, cette configuration constitue une tradition, à savoir un élément relativement identifiable de transmission, de mémoire, d'héritage ? Pour l'analyser, il faudrait prendre en compte un très grand nombre de données toujours surdéterminables, historiques, linguistiques, sociales, à travers des institutions très spécifiques (qui ne sont pas seulement celles de l'enseignement et de la recherche), mais sans jamais oublier cette surdétermination plutôt capitale, ce qu'on appelle la philosophie, s'il y en a ! C'est trop difficile et trop brûlant pour que je m'y risque

ici en quelques phrases. Je crois que l'identité de la philosophie française n'a jamais été mise à aussi rude épreuve qu'aujourd'hui. Les signes de crispation du pouvoir universitaire dans ses instances officielles le manifestent aussi bien et souvent dans le même sens qu'une certaine agressivité journalistique. Pour ne prendre qu'un exemple actuel, je citerai l'interdiction faite encore récemment (par le CNU) à Lacoue-Labarthe et à Nancy, c'est-à-dire à des philosophes dont l'œuvre est reconnue et respectée en France et à l'étranger depuis de longues années, de devenir professeurs d'université. À travers ces signes de guerre parfois dérisoires et qui finalement ne paralysent rien que ce qui est déjà inerte et paralysé, la « rude épreuve » dont je parlais à l'instant confère sa singularité même à cette chose qu'on appelle la « philosophie française ». Elle appartient à un idiome qu'il est, comme toujours, plus difficile de percevoir de l'intérieur qu'à l'étranger. L'idiome, s'il y en a, n'est jamais pur, choisi ou manifeste de son propre côté, justement. L'idiome est toujours et seulement pour l'autre, d'avance exproprié (ex-approprié).

Rhétorique de la drogue

Vous n'êtes pas spécialiste de la toxicomanie, pourtant nous pensons, c'est un peu l'a. priori *de ce numéro, que vous avez, comme philosophe, quelque chose à dire, qui peut intéresser le champ propre, spécifique, de la toxicomanie. Ne serait-ce que par des concepts communs : dépendance, liberté, plaisir, jouissance.*

D'accord, parlons donc depuis le point de vue du non-spécialiste que je suis en effet. Mais vous en serez aussi d'accord, il s'agit là d'autre chose que d'un domaine délimitable. Les critères de la compétence, surtout de la compétence professionnelle, y sont très problématiques. Au fond, c'est de ces critères que, directement ou non, nous allons être amenés à parler. Me mettant dans la position du philosophe non spécialiste de cette chose dite « toxicomanie », vous venez de nommer un certain nombre de concepts à haute teneur

[Paru dans *Autrement*, série « Mutations », n° 106 : L'esprit des drogues ? dirigé par J.-M. Hervieu, Paris, avril 1989.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

philosophique, des concepts que le philosophe est censé privilégier : « liberté », « dépendance », « plaisir » ou « jouissance », etc. Soit. Mais je vous proposerai de commencer tout simplement par « concept », par le concept de concept. La « drogue », c'est aussi un mot et c'est un concept, avant même qu'on y mette des guillemets pour marquer qu'on les mentionne plutôt qu'on ne s'en sert, qu'on n'achète, vend ou consomme les « choses mêmes ».

Une telle remarque n'est pas neutre, innocemment philosophique, logique ou spéculative. Et ce n'est pas pour les mêmes raisons, ce n'est pas au même titre qu'on rappellerait, aussi justement, que telle plante, telle racine ou telle substance est aussi pour nous un concept, une « chose » appréhendée à travers le nom d'un concept et le dispositif d'une interprétation. Non, dans le cas de la « drogue », le régime du concept est différent : il n'y a pas de drogue « dans la nature ». Il peut y avoir des poisons « naturels » et même des poisons naturellement mortels, mais ils ne le sont pas en tant que drogues. Comme celui de toxicomanie, le concept de drogue suppose une définition instituée, institutionnelle : il y faut une histoire, une culture, des conventions, des évaluations, des normes, tout un réseau de discours enchevêtrés, une rhétorique explicite ou elliptique. Nous reviendrons sans doute sur cette dimension rhétorique. Il n'y a pas, pour la drogue, de définition objective, scientifique, physique (physicaliste), « naturaliste » (ou plutôt si, cette définition peut être « naturaliste », si on entend par là qu'elle tente de naturaliser ce qui échappe à toute définition de nature, de réalité naturelle). On peut prétendre définir la *nature* d'un toxique, mais justement, tous les toxiques ne sont pas des drogues et ne sont d'ailleurs pas considérés comme tels. Il faut déjà en conclure que le concept de drogue est un concept non scientifique, institué à partir d'évaluations morales ou politiques : il porte en lui-même la norme ou l'interdit. Il ne comporte aucune possibilité de description ou de constat, c'est un mot d'ordre. Le plus souvent le mot d'ordre est de nature prohibitive. Parfois au contraire il s'élève dans l'hymne ou la louange. Toujours la malédiction et la bénédiction s'appellent et s'impliquent l'une l'autre. Dès qu'on prononce le mot de « drogue », avant toute « addiction », une « diction », prescriptive ou normative, est à l'œuvre, et du « performatif », qu'on le veuille ou non. Ce « concept » ne sera jamais un concept purement théorique ou théorisable. Et s'il n'y a

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

jamais de théorème sur la drogue, il ne peut y avoir de compétence scientifique attestable comme telle qui ne soit essentiellement surdéterminée par des normes éthico-politiques. Voilà pourquoi j'ai commencé par quelques réserves sur le partage « spécialiste/non spécialiste ». Ce partage se révélera sans doute difficile pour d'autres raisons.

De ces prémisses on peut tirer des conclusions éthico-politiques différentes, voire contradictoires. L'une serait en quelque sorte *naturaliste* : « Puisque, dirait-on, " drogue et toxicomanie " sont des concepts normatifs, des évaluations ou des prescriptions institutionnelles, il faut réduire cet artifice. Revenons à la vraie liberté naturelle. Le droit naturel commande de laisser à chacun la liberté de disposer de son désir, de son âme et de son corps, comme de la chose surnommée " drogue ". Levons enfin cette loi que l'histoire des conventions et des normes éthiques a si profondément inscrite dans le concept de " drogue ". Levons cette répression ou ce refoulement, revenons à la nature. »

À ce mot d'ordre naturaliste, libéral, voire laxiste, on peut, à partir des mêmes prémisses, opposer une politique artificialiste et un parti pris délibérément répressif, qui peut prendre à l'occasion, comme l'autre d'ailleurs, un visage thérapeutique, préventiviste si je peux dire, persuasionniste et pédagogique : « Nous reconnaissons, dirait-on alors, que ce concept de drogue est une norme instituée. Obscure dans son origine et dans son histoire, cette norme ne découle pas, analytiquement, d'un concept scientifique de la toxicité naturelle. Elle ne le fera jamais malgré tous les efforts qu'on peut déployer dans ce sens. Mais en assumant pleinement la logique de cette convention prescriptive et répressive, nous croyons que *notre* société, *notre* culture, *nos* conventions requièrent *cet* interdit. Déployons-le avec conséquence. Il y va de la santé, de la sécurité, de la productivité, du bon fonctionnement de ces institutions mêmes. Celles-ci protègent la possibilité même de la loi en général par cette loi supplémentaire et fondamentale qui, en interdisant la drogue, assure l'intégrité et la responsabilité des sujets de la loi, des citoyens, etc. Il n'y a pas de loi sans sujet conscient, vigilant, normal, maître de ses intentions et de ses désirs. Cet interdit, cette loi ne sont donc pas des artefacts parmi d'autres, mais la condition de possibilité d'un respect de la loi en général dans notre société. Il n'est pas sûr qu'un interdit soit

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

mauvais, il n'est pas nécessaire qu'il prenne des formes brutales, ses voies peuvent être retorses et symboliquement surdéterminées, mais on ne saurait dénier que la survie de notre culture comprend originairement cet interdit. Il appartient à son concept, etc. »

À partir du moment où l'on reconnaît le caractère institué d'un certain concept de la drogue, de la toxicomanie, du stupéfiant, du vénéneux, deux axiomatiques éthico-politiques semblent donc s'opposer. Pour le dire très vite, en un mot, je ne suis pas sûr que cette contradiction soit plus qu'une apparence. Je ne suis pas sûr que chacune des deux logiques puisse aller au bout de sa conséquence. Et je ne suis même pas sûr qu'elles s'excluent aussi radicalement. N'oublions pas qu'elles ont les mêmes prémisses, à savoir cette opposition de la nature et de l'institution. Et non pas simplement de la nature et de la loi mais déjà de deux lois, de deux mots d'ordre. Le naturalisme n'est pas plus naturel que le conventionnalisme.

Le mot toxicomanie est apparu à peu près à la fin du siècle dernier ; auparavant, les comportements qu'on appellerait aujourd'hui toxicomaniaques n'étaient pas repérés comme entité nosologique médicale. En Angleterre, il y avait le vieux terme d'addiction qui était utilisé et qui mettait l'accent sur la dépendance du sujet envers un produit, mais il n'était pas question de toxicomanie, La toxicomanie est contemporaine de la modernité, de la science moderne. Le flash *est un terme introduit par la photographie qui a été récupéré, curieusement, par les toxicomanes. Et il y a eu à un moment donné, un individu, qui, consommant des produits de façon abusive, a été appelé toxicomane.*

En effet, la dépendance à l'égard d'un produit toxique ou même d'un médicament nuisible ne relève pas, en tant que telle, de la toxicomanie, pas au regard de la loi. Mais essayons de nous arrêter un instant sur cette modernité. Comme toujours, la drogue y est l'effet d'une interprétation. La drogue est « mauvaise » mais le mal en elle n'est pas simplement une « nocivité ». L'alcool et le tabac, objets aussi artificiels en tant qu'objets de consommation, personne ne conteste plus leur nocivité. On peut prescrire, comme le font le corps médical et une partie du corps social, de s'abstenir de boire

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

(de l'alcool, surtout au volant — question décisive du *public/privé)* et de fumer (du tabac, surtout dans les lieux *publics).* Jamais on ne condamne l'alcool ou le tabac comme des stupéfiants, jamais on ne les affecte de cette valeur de malignité morale, même si on les dit « mauvais » pour la santé ou pour la sécurité routière. Le rapport à la « sécurité sociale » est donc différent.

Si on dit que le tabac ou l'alcool sont des « drogues », ce sera en y impliquant quelque ironie, comme si on soulignait là une sorte de déplacement rhétorique. Le tabac et l'alcool, pense-t-on tranquillement, ne sont pas vraiment des drogues. Leur nocivité peut sans doute faire l'objet de campagnes dissuasives, de toute une pédagogie quasi morale, mais la consommation de ces produits ne fait pas l'objet, *en elle-même,* de réprobation morale et surtout de poursuites pénales. On peut poursuivre un ivrogne parce qu'il est *aussi* un conducteur dangereux mais non parce que l'alcool aurait été « classé » (pour reprendre les termes des articles de droit définissant la *Lutte contre la toxicomanie)* comme « stupéfiant ». La prohibition (laïque) de l'alcool aura été un épisode unique et bref dans l'histoire des hommes, si je ne me trompe ; et plus inconcevable en France que partout ailleurs pour des raisons bien connues. Cela nous rappelle que le marché de la drogue, en France, à la différence de celui du vin, est alimenté par des productions en général *étrangères.* Et c'est vrai de beaucoup de pays occidentaux. Mais cela n'est sans doute pas suffisant pour expliquer la législation moderne, celle des lois de 1970 en particulier.

Quelle est donc la modernité, s'il y en a une, du phénomène de la toxicomanie, de sa définition qui est toujours, comme nous le disions à l'instant, une interprétation normative et prescriptive ? C'est une question très difficile, en fait une ruche de questions obscures. L'une d'entre elles reconduit à toute l'histoire, redoutablement enchevêtrée, du partage public/privé. Je n'ose pas m'y engager ici. Notons seulement que les lois de 1970 condamnent aussi l'*usage,* public *ou privé,* de la drogue et non seulement le trafic, ce que l'article 626 appelle la « production, le transport, l'importation, l'exportation, la détention, l'offre, la cession, l'acquisition ». On aurait pu penser que cela suffisait pour poursuivre quiconque use de stupéfiants, puisqu'on ne peut en user sans l'avoir de quelque manière « acquis ». Dans ce cas-là, le principe qui commande le respect de la vie privée et de

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

la libre disposition de soi aurait été au moins formellement et hypocritement respecté. Mais non, la loi précise aussi que l'« emploi » sera puni d'amende et d'emprisonnement. Le mot « emploi » clôt la liste des opérations que je viens de rappeler [1].

Et l'ouverture du titre VI de la loi organisant la *Lutte contre la toxicomanie* parle aussi de simple *usage* : « Toute personne usant d'une façon illicite de substances ou plantes classées comme stupéfiants est placée sous la surveillance de l'autorité sanitaire. » L'usage non illicite des substances ainsi « classées » c'est l'usage médical et contrôlé, l'autre version du même *pharmakon* (énorme problème, et plus actuel que jamais).

Une autre question se lie à celle de la technique, et de telle ou telle mutation technologique. La définition de la toxicomanie implique, vous le disiez, l'« addiction », c'est-à-dire la répétition fréquente d'une prise de drogue : non seulement un approvisionnement facile (nombreuses transformations techno-économiques du marché, du transport, de la communication internationale, etc.) mais la possibilité technique, pour l'individu, de reproduire l'acte de façon parfois solitaire (question de la seringue, par exemple, sur laquelle nous devrions revenir).

C'est ce franchissement d'un seuil quantitatif qui permet de parler d'un phénomène moderne de toxicomanie : le nombre des individus qui ont un accès facile à la possibilité de répéter ce geste, solitairement ou non, en privé ou en public et dans toute la zone où cette distinction perd sa pertinence ou sa rigueur.

Je crois qu'au moment où nous en parlons, il n'est plus possible de dissocier cette « modernité » toxicomaniaque de ce qui arrive à l'humanité comme l'un des événements majeurs, c'est-à-dire des plus révélateurs ou, ce qui revient au même, des plus « apocalyptiques » de son histoire la plus essentielle et la plus « intérieure », ce qu'on appelle le Sida. Mais nous aurons sans doute à y revenir...

1. Art. L. 626. « Seront punis d'un emprisonnement de deux mois à deux ans et d'une amende de 2 000 F à 10 000 F, ou de l'une de ces deux peines seulement, ceux qui auront contrevenu aux dispositions des règlements d'administration publique concernant la production, le transport, l'importation, l'exportation, la détention, l'offre, la cession, l'acquisition et *{'emploi* (je souligne, J.D.) des substances ou plantes ou la culture des plantes classées comme vénéneuses par voie réglementaire, *ainsi que tout acte se rapportant à ces opérations* (je souligne encore J.D.). »

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Cette modernité, vous la liez à la production en série ? à la répétition ? On retrouve un questionnement de l'écriture, du pharmakon ?

J'avais en effet essayé de relier la problématique du *pharmakon* à la « logique » si déconcertante de ce qu'on appelle tranquillement la « répétition ». Dans le *Phèdre,* l'écriture est présentée au roi, devant la loi, devant l'instance politique du pouvoir, comme un *pharmakon* bénéfique parce que, prétend Theuth, elle permet de répéter, donc de se souvenir. Ce serait une bonne répétition, au service de l'anamnèse. Mais le roi disqualifie cette répétition. Ce n'est pas la *bonne* répétition. « Ce n'est pas pour la mémoire *(mnèmè),* c'est pour la remémoration *(hypomnèsis)* que tu as découvert *un pharmakon* [1]. » Le *pharmakon* « écriture » ne sert pas la bonne mémoire, la mémoire authentique. Il est l'auxiliaire mnémotechnique d'une mauvaise mémoire. Il a plus d'affinité avec l'oubli, le simulacre, la *mauvaise* répétition, qu'avec l'anamnèse et la vérité. Ce *pharmakon* engourdit l'esprit, il perd la mémoire au lieu de la servir. C'est donc au nom de la mémoire authentique et vivante, au nom de la vérité aussi, que le pouvoir suspecte cette mauvaise drogue qu'est l'écriture, c'est-à-dire ce qui porte non seulement à l'oubli mais à l'irresponsabilité. L'écriture est l'irresponsabilité même, l'orphelinat d'un signe errant et joueur. L'écriture n'est pas seulement une drogue, c'est un jeu, *paidia,* et un mauvais jeu s'il n'est plus réglé par le souci de la vérité philosophique. Alors, dans la rhétorique d'une scène de famille, aucun père ne peut plus en répondre, aucune parole vivante, purement vivante, ne saurait l'assister. Le mauvais *pharmakon* peut toujours parasiter le bon *pharmakon,* la mauvaise répétition peut toujours parasiter la bonne. Ce parasitage est à la fois accidentel et essentiel. Comme tout bon parasite, il est à la fois dedans et dehors. Le dehors se *nourrit* du dedans. Et avec ce schème de la nourriture, nous sommes très près de ce qu'on appelle la drogue au sens courant, qui est le plus souvent « consommée ». La « déconstruction » est toujours attentive à cette indestructible logique du parasitage. En tant que

1. [Platon, *Phèdre,* texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1961, p. 88.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

discours, la déconstruction est toujours un discours sur le parasite, un dispositif lui-même parasitaire au sujet du parasite, un discours « sur-parasite ».

Cela dit, même si elle nous tente et nous instruit, la transposition de cette problématique (que je simplifie beaucoup, faute de temps) vers ce que vous appelez la « toxicomanie moderne », ses interprétations théoriques et pratiques, requiert la plus grande prudence, comme vous l'imaginez facilement...

Certains toxicomanes involontairement nous le disent, en écrivant, ils cherchent à conclure leur toxicomanie. S'ils mènent ce projet à bien, on assiste souvent à un redoublement de l'angoisse et de la toxicomanie. Mais certains psychanalystes insistent sur la fonction de l'écriture comme levée du symptôme : la toxicomanie, en s'écrivant, cesse ?

On ne peut pas se fier à l'opposition du symptôme et de sa cause, du refoulement et de sa levée, pas plus qu'à une simple opposition de la mémoire et de l'oubli, en particulier à cause des paradoxes de la répétition et du rapport à l'autre. La « bonne » répétition est toujours hantée ou contaminée par la mauvaise, tant mieux et tant pis pour elle. Le *pharmakon* sera toujours appréhendé comme remède *et* poison. Je rappelle ce que vous disiez à l'instant : le toxicomane peut chercher à la fois l'oubli et le travail d'analyse anamnésique, le refoulement et la levée du refoulement (ce qui laisse bien pressentir que la limite pertinente n'est pas celle-là, et qu'elle a d'autres formes plus retorses...) Il utilise pour cela une « technique », un supplément technique qu'il interprète aussi comme «naturel»... Un autre fil nous conduirait vers la méfiance si courante à l'endroit de la technique en général, de l'instrumentalisation de la mémoire, donc à l'endroit du *pharmakon, et* comme poison *et* comme remède, avec cette inquiétude supplémentaire qui tient à ce qui peut rester indécidable entre les deux...

On peut faire aussi le rapprochement avec le résultat de la mimesis *platonicienne qui est le produit d'une technique qui, à la fois, rappelle le modèle original et s'y oppose.*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Question de la *mimesis,* ou, si je peux risquer ce raccourci : la question de la drogue comme question - la grande question - de la vérité. Ni plus ni moins. Que reproche-t-on au toxicomane ? Ce qu'on ne reproche jamais ou jamais au même degré à l'alcoolique ou au fumeur de tabac : de s'exiler, loin de la réalité, de la réalité objective, de la cité réelle et de la communauté effective, de s'évader dans ie monde du simulacre et de la fiction. On lui reproche le goût pour quelque chose comme l'hallucination. Il faudrait sans doute distinguer entre les drogues dites hallucinogènes et les autres. Mais cette distinction s'efface dans la rhétorique du phantasme qui soutient l'interdit : la drogue ferait perdre le sens de la vraie réalité. C'est toujours au nom de cette dernière que l'interdit est prononcé, me semble-t-il, en dernière instance. Le toxicomane, on ne lui reproche pas la jouissance même, mais un plaisir pris à des expériences sans vérité. Le plaisir et le jeu (encore comme chez Platon) ne sont pas condamnés en eux-mêmes, mais seulement quand ils sont inauthentiques et privés de vérité. C'est ce système qu'il faudrait donc analyser de près et articuler avec la question politique de la fiction ou de la littérature. L'homme du simulacre, si du moins il ne soumet pas sa poétique à la philosophie et à la politique du philosophe, se voit chassé de la cité par Platon (etc.). Si, dans la « modernité », on suppose toujours quelque affinité entre, d'une part, l'expérience de la fiction (littéraire ou non, du côté des « producteurs », des agents de transmission ou des consommateurs) et, d'autre part, le monde de la toxicomanie, et cela même quand les poètes ne fréquentent pas les « paradis artificiels », l'écrivain, lui, est accepté dans la mesure où il se laisse réinstitutionnaliser. Il réintègre l'ordre normal de la production intelligible. Il produit, et sa production engendre de la valeur. Cette légitimation tient à l'évaluation d'une productivité qui est au moins interprétée comme source de vérité, même si cette vérité passe par la fiction. Le toxicomane, pense-t-on, le toxicomane en tant que tel, ne produit rien, rien de vrai ou de réel. Il n'est légitimé, dans certains cas, clandestinement, inavouablement, par certains secteurs de la société, que dans la mesure où il participe, au moins indirectement, à la production et à la consommation de biens...

Chez certains écrivains, ceux du « Grand jeu », Burroughs aujourd'hui, chez Artaud lorsqu'il était lié aux surréalistes, dans sa « Lettre aux législateurs », la drogue est avancée comme l'enjeu d'une lutte politique, la plus définitive. Chez Burroughs, elle est une « arme » au service d'une guerre terminale, comme le dernier « commerce du monde ». Ce qui n'est pas sans actualité.

Oui, pour Artaud en tout cas, il s'agissait aussi de lever un système de normes et d'interdits qui constituent la culture et d'abord la religion européennes. À la drogue mexicaine, il demandait aussi le pouvoir d'émanciper le sujet, de le désassujettir de ce qui l'avait en quelque sorte exproprié à la naissance, et d'abord du concept même de sujet. Dès la naissance, Dieu lui avait volé son corps et son nom. En finir avec le jugement de Dieu, c'était aussi l'enjeu de cette expérience. Mais on simplifie beaucoup en improvisant et je préfère renvoyer aux textes d'Artaud — à ceux qui ne sont pas écrits simplement « sous drogue », sous l'influence de la drogue, mais sont aussi des mises en question, au corps à corps, dans la langue même, des systèmes d'interprétation de la drogue. Et puis il faudrait prudemment distinguer entre les discours, les pratiques ou les expériences d'écriture, littéraire ou non, qui impliquent ou justifient ce qu'on appelle la drogue. Des abîmes les séparent souvent. Il n'y a pas *un* monde de la drogue. Le texte d'Artaud n'est pas celui de Michaux ou de Benjamin (je pense en particulier à son texte *Haschich à Marseille* [1]), qui n'est pas celui de Baudelaire qui n'était pas celui de Coleridge ou de De Quincey. Ce qui serait stupéfiant, ce serait de réduire ces différences dans une sorte de série homogène. Mais peut-on jamais interdire ou condamner sans confondre ?

On peut dater, pour ce qui est de la littérature, l'apparition du concept de toxicomanie, au sens moderne du terme, avec les Mémoires d'un mangeur d'opium *de De Quincey* [2]. *De même, l'alcoolisme est apparu dans la littérature française avec Zola.*

1. [Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften,* Bd. IV. 1, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1972, p. 409 et suiv.]
2. [Trad. de P. Leyris, Paris, Gallimard, 1990.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Cette piste mérite d'être suivie. Sous réserve de vérifier les choses de plus près, peut-être pourrait-on risquer une hypothèse. Considérons la littérature, en un sens relativement strict qui la distinguerait, en tant qu'européenne, de la poésie ou des belles lettres et ferait d'elle un phénomène moderne (XVII^{e} ou XVIII^{e} siècle). Eh bien, ne serait-elle pas contemporaine d'une certaine toxicomanie européenne ? D'une toxicomanie tolérée, justement ? Vous évoquiez De Quincey. Il y a aussi Coleridge. Ajoutons cette fois, pour une fois, le café ou le tabac : on devrait consacrer des thèses et même des départements de littérature (générale ou comparée) au café ou au tabac dans nos littératures. Pensez à Balzac ou à Valéry. Deux cas d'ailleurs très différents, inutile d'insister. N'aurait-on pas quelque peine à trouver quelque chose d'analogue *avant* la modernité littéraire, d'Homère à Dante ? Nous reparlerons d'Homère tout à l'heure. Mais pensez d'abord aux figures de la dictée, dans l'expérience dissymétrique de l'autre (de l'être-livré à l'autre, de l'être-en-proie à l'autre, de la quasi-possession) qui commande une certaine écriture et peut-être toute écriture, même la plus maîtrisée (les dieux, le démon, les muses, l'inspiration, etc.). Est-ce que ces formes de l'aliénation originaire, au sens le plus positif, productif et irréductible du terme, est-ce que ces figures de la *dictée* ne sont pas entraînées dans une histoire où la drogue, un jour, à la « fuite des dieux », viendrait occuper une place devenue vacante ou jouer le rôle d'un fantôme exténué ? Il s'agirait plutôt d'une provocation méthodique, d'une technique d'appel au fantôme : à l'esprit *(ghost, Geist),* à l'inspiration, à la dictée. Ou plus précisément, ce qui rend la chose encore plus retorse, il s'agirait d'une méthodologie du contre-fantôme. Qu'est-ce qu'un contre-fantôme ? Le fantôme qu'on joue contre un autre fantôme mais aussi bien le fantôme du fantôme, le fantôme alibi, l'autre fantôme. N'aurait-on le choix qu'entre des fantômes ou des simulacres de fantômes ?

Mais ne faisons pas comme si nous savions ce *qu'est* un fantôme ou un phantasme, et comme s'il suffisait de déployer les conséquences d'un tel savoir. Tant qu'on n'aura pas reconnu toute son ampleur à cette énigme (« Qu'est-ce qu'un fantôme ? » ou « Qu'est-ce qu'un phantasme ? » « Qu'est-ce que la fuite des dieux ? »), au-delà de l'opposition présence/absence, réel/imaginaire, au-delà même d'une question proprement ontologique, les « réponses » philosophiques,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

politiques, idéologiques à ce qu'on appelle « problème de la drogue » resteront des expédients incapables d'une autojustification radicale. On retrouve le problème des critères de la compétence et l'impossibilité du théorème dont nous étions partis. Les responsabilités que quiconque (et d'abord le « décideur » — législateur, éducateur, citoyen en général, etc.) doit prendre dans une telle situation d'urgence n'en sont que plus graves, plus difficiles, plus inéluctables. Selon les situations (analysées de façon macroscopique ou microscopique, et inlassablement), le discours de « l'interdit » peut *aussi bien ou aussi mal* se justifier que le discours libéral. La pratique répressive (avec toutes ses variantes brutales ou sophistiquées, punitives ou rééducatives) peut aussi bien ou aussi mal se justifier que la pratique laxiste (avec toutes ses ruses). Comme il est impossible de rendre absolument raison de l'une ou de l'autre, on ne peut condamner absolument ni l'une ni l'autre. Dans l'urgence, cela ne peut donner lieu qu'à des réponses mixtes, des négociations, des compromis instables. Ils devraient être guidés, dans des situations données, et toujours évolutives, à la fois par une analyse sociopolitique aussi large mais aussi fine que possible et par une attention à la singularité de chaque expérience individuelle. Je ne fais pas là une « réponse de Normand », pas plus que je ne plaide pour le relativisme ou l'opportunisme. Je décris l'état des lieux dans lequel des décisions doivent être prises alors que les ressorts ultimes du problème ne sont pas analysés ou pensés.

Cet « état des lieux », ces mixtes de discours incapables de se justifier radicalement, c'est cela même qu'on peut observer aussi bien dans les discours que dans les pratiques qui dominent notre société aujourd'hui. La seule attitude (la seule politique - judiciaire, médicale, pédagogique, etc.) qui me paraisse condamnable *absolument* serait celle qui, directement ou indirectement, forclôt la possibilité d'un questionnement par essence interminable, d'un questionnement effectif et donc transformateur.

Par questionnement effectif et transformateur, j'entends certes le travail analytique (dans toutes les directions, de la psychanalyse à l'étude socio-économico-politique des conditions de la toxicomanie : le chômage, la géo-politique des marchés, l'état « réel » de ce qu'on appelle la démocratie, la police, l'état des lois pénales et des institutions médicales, etc.) mais aussi la réflexion pensante sur les axiomes

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

de cette problématique et de tous les discours qui l'informent. Nous venons de parler du fantôme et de l'ontologie, tout à l'heure nous parlions du simulacre, de la vérité ou de la répétition. Il y va donc aussi de la généalogie d'un grand nombre d'oppositions conceptuelles, nature/culture ou nature/convention, nature/technique, émancipation/aliénation, public/privé, etc.

Pour suivre ce que nous disions à l'instant de la transe inspiratrice dans ce qu'on appelle couramment l'écriture, ne faudrait-il pas tenter une sorte d'histoire de la dictée, et plus précisément de ce qu'on appelle l'*inspiration* : littéralement, si c'est possible, c'est-à-dire « physiquement » (par exemple l'inhalation), ou par figure ? Qu'est-ce qui est encore « inspiré », *qu'est-ce* qui « inspire », *qui est-ce* qui « inspire » au sens propre ou figuré, dans l'expérience de la drogue ? Où passe ici la limite entre la poésie et la prose, puis entre la poésie et le roman, puis entre plusieurs types de romans et plusieurs structures de fictionnalité, etc. ?

Certains diraient, non sans « bon sens » : quand le ciel des transcendances vient à se dépeupler, et non seulement des Dieux mais de tout Autre, une sorte de rhétorique fatale supplée cette vacance, et c'est le fétichisme toxicomaniaque. Non pas la religion comme opium du peuple, mais la drogue comme religion des poètes athées - et de quelques autres, plus ou moins athées, plus ou moins poètes...

Nous n'en avons ni le temps ni la place, mais si on suivait ce fil, on retrouverait peut-être les questions effleurées tout à l'heure, celles de la nature et de la production. Ces deux concepts appartiennent aussi à une série d'oppositions et renvoient à leur « histoire ». Laissons cela pour l'instant, cela ne s'improvise pas (court-traité, entre parenthèses, sur la question : drogue et improvisation, dans les arts et ailleurs). On imagine que le toxicomane-écrivain tente de retrouver une sorte d'inspiration gracieuse, une passivité accueillante à ce qu'un refoulement ou une répression aurait inhibé : « Grâce à la violence technique ou artificielle et toujours *intériorisante* d'une injection, d'une inhalation ou d'une ingestion, en prenant en moi, au-dedans de moi, un corps étranger, voire une nourriture, je vais provoquer un état de réceptivité productrice : la parole reçue et à la fois émise, dans une sorte de spontanéité créatrice ou d'imagination transcendantale, je vais ainsi la laisser passer, la violence aura mis fin à la violence. La réappropriation serait induite par le corps étranger. La

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

production se ferait sans travail, etc. » Ce discours transcendantalo-imaginaire (imaginaire pour celui qui le tiendrait ou pour ceux qui croient le déceler), voilà ce qui est condamné par une société du travail et du sujet responsable comme sujet. Un poème doit être le produit d'un travail *effectif* même si les traces du labeur y sont effacées. C'est toujours le non-travail qu'on disqualifie. L'œuvre authentique, comme son nom semble l'indiquer, doit être le résultat d'un travail (avec mérite et récompense), et d'un travail responsable, jusqu'à cette limite même où le travail s'efface, efface ses traces ou s'efface devant ce qui lui est donné. Et même si l'œuvre est d'un travail sans travail, soumis à la dictée de l'autre, encore faut-il que cette altérité soit authentique et non factice, non simulée ou stimulée par des projections artificielles. C'est au nom de cette authenticité que la toxicomanie est condamnée ou déplorée. Cette authenticité peut être *appropriée* simultanément (dans la confusion) ou successivement (dans la dénégation) aux valeurs de normalité naturelle ou de normalité symbolique, de vérité, de rapport effectif à la réalité vraie, de subjectivité libre et responsable, de productivité, etc. Elle *s'approprie* d'autant mieux *à* ces valeurs si différentes qu'elle est constituée par la valeur même de *propriété*, d'appropriation, de réappropriation de soi. Elle est la propriation du propre même en tant qu'il s'oppose à l'hétérogénéité de l'im-propre, à tous les modes d'extranéation ou d'aliénation qu'on croit reconnaître dans le recours à la drogue. Cette valeur peut soutenir aussi bien le discours d'une politique de droite que celui d'une politique de gauche, et aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest...

Cette spécularité ne vous surprendra pas. Elle est inépuisable. Une certaine toxicomanie peut d'ailleurs, elle aussi, réfléchir le même phantasme de réappropriation. Elle peut le faire de façon naïve ou de façon très « cultivée », rêver aussi d'émancipation et de restauration d'un « moi » ou d'un corps propre, voire d'un sujet enfin repris aux puissances aliénantes, à la répression et au refoulement, à la loi qui parle dans la religion, la métaphysique, la politique, la famille, etc.

Si paradoxale et retorse que soit cette « logique » de la réappropriation, surtout quand le simulacre s'en mêle, on n'y échappe jamais totalement. Elle n'est sans doute pas absente de certains textes d'Artaud, par exemple. Elle compose avec une pensée ou une expérience du propre qui l'emporte sans doute au-delà d'elle-même, qui

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

s'emporte et s'exproprie autrement. Les limites ne passent pas ici entre deux camps opposés ou entre deux métaphysiques dont nous voyons bien tout ce qu'elles ont en commun. Elles ne passent pas entre « refoulement » et « levée du refoulement », entre répression et non-répression mais entre un nombre non fini d'*expériences*, même si elles peuvent ou doivent se prêter, jusqu'à un certain point, à des typologies plus ou moins raffinées.

Je ne trouve pas de meilleur mot que *expérience*, à savoir le voyage qui passe la limite. Expérience *entre* deux expériences : *d'une part* la traversée, l'odyssée, avec ou sans *nostalgie* — vous connaissez peut-être le texte d'Adorno et de Horkheimer sur les Lotophages et ce *nostos* homérique [1] -, l'errance dont on peut ne pas revenir, autant de possibilités enveloppées dans une certaine étymologie du mot

1. « L'une des premières aventures du véritable *nostos* remonte [...] bien plus loin que l'époque barbare des caricatures de démons et de divinités magiques. Il s'agit de l'épisode des Mangeurs de Lotus, les Lotophages. Celui qui mange leur nourriture succombe comme celui qui écoute les Sirènes ou celui qui a été touché par la baguette de Circé. Mais ceux qui deviennent ainsi des victimes ne meurent pas : " Les Mangeurs de Lotus ne firent aucun mal à nos compagnons. " Les seuls risques qu'ils encourent sont l'oubli et l'annihilation de leur volonté. La damnation les condamne uniquement à rester dans leur état primitif sans avoir à travailler et à lutter dans la " campagne fertile " : " Tous ceux qui mangèrent le lotus plus doux que le miel, ne songèrent ni à nous en faire le récit, ni à revenir ; ils tentèrent de rester parmi les Mangeurs de Lotus, à cueillir des lotus, oubliant leur pays. " » Anéantissement de la volonté, improductivité (société de cueilleurs), non-travail, oubli comme oubli de la cité. Adorno et Horkheimer nouent fortement et justement tous ces motifs entre eux et par opposition, à l'histoire de la vérité ou de la rationalité occidentale. Ils en proposent aussi une lecture politique moderne : « Une telle idylle, qui nous fait penser au bonheur que procurent les stupéfiants dont usent dans les systèmes sociaux figés les membres des couches opprimées afin d'être en mesure de supporter l'intolérable, est inadmissible pour les partisans d'une raison autoconservatrice. Ce bonheur n'est en effet qu'une illusion, un état apathique et végétatif, misérable comme la vie des animaux et, dans le meilleur des cas, l'absence de conscience du malheur. Mais le bonheur recèle la vérité ; il est essentiellement un résultat. Il se développe dans le dépassement de la misère. C'est ainsi que le héros malheureux qui ne peut accepter de rester chez les Lotophages est dans son droit. Il leur oppose ce qui est leur propre cause, la réalisation de l'utopie à travers le travail historique [...] » *(La Dialectique de la raison*, trad. fr. E. Kaufholz, Gallimard, 1974, p. 75-76). Une telle lecture me paraît convaincante, du moins à l'intérieur de la perspective générale du livre qui appellerait d'autres types de questions dans lesquelles je ne peux m'engager ici.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

« expérience » et qu'on associe parfois, comme le « trip », à l'expérience de la « drogue », le rapport à l'autre et l'ouverture au monde en général ; et *d'autre part* l'expérimentation organisée, l'*expérimental* comme « voyage organisé ». Que signifie cet *entre* ? *L'entre* signifie peut-être que l'expérience à laquelle je me réfère, la pensée de cette expérience, ou cette expérience comme pensée, ne se laisse pas encore déterminer à partir des oppositions reçues, par exemple nature/technique, nature/artifice, non-travail/travail, expérience naturelle/expérimentation artificielle, etc. Je ne parle donc pas seulement d'expériences de la drogue ou d'expériences de la non-drogue (qui n'existe pas plus, n'est-ce pas, dans la nature que la drogue), mais d'expériences qualitativement très différenciées, parfois pour le même « individu », et qu'on ne pourrait évoquer sans multiplier les qualifications et les points de vue. Tous les noms et tous les concepts dont on peut se servir pour définir ces critères, qualifications et points de vue, sont pris dans des séquences discursives très contraignantes. Elles répondent toutes à un programme fortement stabilisé, difficile à défaire. Il s'agit d'une charge métaphysique et d'une histoire qu'il ne faudrait jamais cesser d'interroger. Il y va, rien de moins, du moi, de la conscience, de la raison, de la liberté, du sujet responsable, de l'aliénation, du corps propre ou du corps étranger, de la différence sexuelle, de l'inconscient, du refoulement ou de la répression, des différentes « parties » du corps, de l'injection, de l'introjection et de l'incorporation (orale ou non), du rapport à la mort (le deuil et l'intériorisation), de l'idéalisation, de la sublimation, du réel et de la loi, bon, je m'arrête...

Les toxicomanes racontent, tous, un corps perdu ou un corps à retrouver, un corps idéal, un corps parfait ?

Là encore, l'opposition entre les discours *dominants* ou *canoniques* n'est pas radicale. Elle paraît secondaire au regard d'une axiomatique qui reste commune à la majorité de ceux qui parlent ou agissent *contre* la toxicomanie *et* de ceux qui plaident ou agissent *pour* elle - ou en tout cas ceux qui essaient de détourner l'interdiction vers des formes plus libérales, plus douces (la vente libre des drogues « douces », par exemple) ou plus intelligentes, de compromis, de

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

médiations, de négociations (car ceux qui recommandent publiquement la toxicomanie comme telle sont plutôt rares dans nos sociétés). Du côté de l'interdicteur, en effet, on entend protéger la société contre tout ce qu'on associe à la toxicomanie : l'irresponsabilité, le non-travail, l'irrationalité, l'improductivité, la délinquance - sexuelle ou non —, la maladie et les dépenses sociales qu'elle entraîne, et d'une manière générale la destruction même du *lien social.* Mais cette protection du lien social, et donc d'une certaine symbolicité, voire de la rationalité en général, se présente presque toujours comme la protection d'une normalité « naturelle » du corps, du corps social et du corps de l'individu-membre.

C'est au nom de cette naturalité organique et originaire du corps qu'on parle et lutte contre la toxicomanie, contre ces agressions étrangères, artificielles et pathogènes. Là aussi, on veut reconstituer ce que vous venez de nommer le « corps idéal », le « corps parfait ». Mais, vous le rappeliez aussi à l'instant, de l'autre côté, si on peut dire (mais vous voyez que cette opposition reste problématique), les « produits » considérés comme dangereux et non naturels sont souvent considérés comme propres à libérer le même « corps idéal » ou « parfait » de l'oppression sociale, de la répression, du refoulement ou de la violence réactive qui réduit les forces ou le désir originaires, voire les « processus primaires ». Et c'est la même métaphysique naturaliste qui, pour restaurer un tel corps « antérieur » — on pourrait presque dire antérieur à la chute - se traduit à travers des codes parfois différents (de type vaguement « nietzschéen », « freudien », « artaldien », « marcusien », etc.).

En schématisant cette fausse opposition et en grossissant ses traits, j'ai parlé de discours *canoniques* ou *dominants.* En analysant les ressorts communs de ces discours, comme je propose de le faire, il faut aussi se demander comment et pourquoi ils sont devenus « canoniques et dominants », justement. D'où vient leur force ou leur autorité ? Quel contrat les lie l'un à l'autre ? Qu'excluent-ils ensemble, etc. ? Quelles contradictions ou tensions sont au travail à l'intérieur même du canonique ? Voilà à mes yeux les questions, ou plutôt, du même coup, les gestes « philosophico-politiques » les plus indispensables. Leur nécessité ne peut d'ailleurs manquer de se faire sentir à travers toutes les « crises » ou les « symptômes » de « crise », comme on dit, que nos sociétés traversent en ce moment.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Aucun des deux « canons » adverses ne tient compte de ce qu'on pourrait appeler la *condition technologique* : il n'y a pas de corps naturel et originaire, et la technique ne vient pas s'ajouter, du dehors ou après coup, comme un corps étranger. Du moins ce supplément étranger ou dangereux est-il « originairement » à l'œuvre et en place dans la prétendue intériorité idéale des « corps et âme ». Il est au cœur du cœur.

Pour faire vite, je dirais que ce qui, sans être absolument nouveau, prend des formes particulières et macroscopiques aujourd'hui, c'est le paradoxe d'une « crise », comme on dit superficiellement, de la naturalité. Cette prétendue « crise » se manifeste aussi, par exemple, à travers tous les problèmes biotechnologiques, à travers toutes les nouvelles possibilités dites « artificielles » de traiter la vie, de la naissance à la mort, comme si une naturalité avait jamais eu cours et comme si la limite entre la nature et son autre pouvait se laisser objectiver. Soit dit au passage, certains recours à l'expérimentation risquée de ce qu'on appelle « drogue », dans certaines conditions toujours singulières, peuvent être guidés par le désir de penser des deux côtés à la fois de cette prétendue limite, et donc de penser cette limite comme telle, d'en approcher en tout cas la formation ou la simulation, le simulacre en formation (puisque cette limite n'existe pas, n'est jamais *présente* et n'a aucune essence). Cette expérience (à laquelle se livrent parfois des « artistes » ou des « penseurs » mais qui n'est nullement réservée à ceux qui se confèrent, ou auxquels on reconnaît, ce statut) peut se tenter avec ou sans ce qu'on appelle la « drogue », du moins sans le « stupéfiant » « classé » comme tel par la loi. Il y aura toujours des suppléments de drogue ou de stupéfiant non classés, non classables. Au fond, chacun a les siens, et je ne parle pas nécessairement de choses manifestement injectables, respirables ou comestibles. L'introjection ou l'incorporation de l'autre, vous le savez, a tant d'autres ressources, de ruses, de détours... Elle peut inventer tant d'orifices, au-delà de ceux dont on croit disposer naturellement, comme par exemple la bouche. D'ailleurs l'oralité ne s'ouvre pas seulement pour recevoir, elle peut émettre, comme on dit, et il faudrait se demander si la toxicomanie consiste seulement et essentiellement à recevoir, à prendre en soi plutôt qu'à « exprimer » au-dehors, par exemple à parler ou à chanter d'une certaine manière, en buvant ou sans boire ce qu'on « crache ». Il y a sans doute, pour

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

l'oralité au moins, pour l'ouïe et le s'entendre-parler, une zone d'expérience où le recevoir et le donner, l'inspiration et l'expiration, l'impression et l'expression, la passivité et l'activité se laissent difficilement opposer, voire distinguer ; et puis la consommation orale, à supposer qu'on puisse la délimiter, ne s'arrête pas plus à tel ou tel stupéfiant classé qu'à tel objet d'ingestion compulsive et non classé, comme le chocolat ou la pâte d'amande, les alcools, le café ou le tabac.

Puisque je viens de nommer le café ou le tabac, rappelez-vous : tel écrivain - au fond très « français » et très « cartésien » - qui fut aussi un philosophe de la vigilance et de la liberté, de la volonté, de la conscience de soi, de la maîtrise de soi dans la pensée et dans l'écriture, j'ai nommé Valéry, organisait tous les jours, à l'aube, ses transes de lucidité et d'écriture dans un temple laïque dédié au culte de la cigarette et du café. Un autre écrivain — au fond très « français » et très « cartésien » —, qui fut lui aussi un philosophe de la vigilance, de la liberté, de la volonté, de la conscience de soi, etc., j'ai nommé Sartre, fut grand consommateur, dit-on, à un moment donné, de drogues pharmaceutiques non « classées », etc., et il en aurait « abusé » pour écrire... Bon, laissons cela, mais vous voyez que cette *coincidentia oppositorum* reconduit toujours à la question de la conscience, de la raison et du travail, de la vérité, de la bonne mémoire, de l'anamnèse de processus prétendument primaires ou naturels. À terme, à très long terme (mais il n'y aura pas de terme absolu par définition), une pensée et une politique de la chose nommée « drogue » concerneraient le déplacement de ces deux « idéologies » adverses *à la fois*, en leur commune métaphysique.

Ne me demandez pas si je suis pour ou contre l'une des deux à ce point précis. Aujourd'hui, ici, maintenant, dans ma vie privée-publique et dans la situation déterminée de « notre » société, je me sens plutôt porté vers un *ethos*, disons, qui serait interprété, selon les codes dominants, comme *plutôt* répressif et interdicteur, du moins au regard des drogues « classées ». (Comme je le suggérais tout à 1 heure, on peut aussi étendre le concept et l'expérience de la drogue bien au-delà de sa définition médico-légale et aménager, dans un espace à la fois public et idiosyncrasique, toutes sortes de pratiques, de jouissances ou de souffrances dont personne ne pourra démontrer en toute rigueur qu'elles n'ont aucune analogie avec la toxicomanie.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Les possibilités sont ici en nombre non fini et quasi idiomatiques. Chaque organisation fantasmatique, individuelle ou collective, est l'invention d'une drogue, ou d'une rhétorique de la drogue, aphrodisiaque ou non, avec production, consommation, semi-clandestinité et marché semi-privé...) Mais pour tenter de justifier l'*ethos* qui me porterait vers une attitude d'apparence « répressive » (au regard des drogues « classées »), je ne devrais recourir, en dernière analyse, à aucun des discours, à aucune des axiomatiques dont je viens d'esquisser l'analyse. Ce serait nécessaire en toute rigueur, mais si difficile ! Ce n'est donc pas au cours d'un entretien improvisé ou en quelques pages que je pourrais faire droit, si on peut dire, à cette justification. C'est pourtant sa nécessité — ou sa difficulté — qui m'importe le plus, comme vous le devinez, et qui me guide dans tout ce que je peux dire et faire, en « public » ou en « privé », même quand apparemment il n'est pas question de la drogue comme telle. Si vous ajoutez à cela que je ne crois ni à la pertinence infaillible de la distinction public/privé (menacée par la structure même du langage et, avant même le langage, par l'itérabilité de toute marque) ni à l'essence simple de l'aphrodisiaque (l'économie du plaisir est si retorse...), vous comprendrez mieux ma réserve...

La logique de la *supplémentarité technologique* n'est bien tolérée d'aucun des deux côtés, par aucun des deux « canons », comme nous disions. Le « nouveau », ici (nouvelle pensée, nouvelle pratique, nouvelle politique) suppose une formalisation assez puissante pour permettre de comprendre *les deux canons à la fois* en déplaçant l'axiomatique qui leur reste commune. On peut avoir au sujet de cette nouveauté deux sentiments contradictoires. *D'une part*, comme on dit, « c'est pas demain la veille ». Une telle formalisation ne sera jamais pleinement accessible. C'est vrai, mais « pleinement accessible », la plénitude et l'accès absolu, n'est-ce pas encore le langage de ces deux « canons », le désir commun du toxicomane et de l'antidrogue ? D'autre part, et ce n'est pas moins évident, cette formalisation et ce déplacement sont *pratiquement* en cours, un cours laborieux, turbulent, apparemment chaotique ; c'est l'expérience même de la « crise » actuelle. Si aujourd'hui tant de problèmes socio-éthico-politiques se croisent et se condensent dans celui de la drogue, ce n'est pas seulement à cause de la technologie moderne que nous évoquions tout à l'heure. L'indissociabilité de toutes ces urgences,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

l'impossibilité d'isoler un « problème de la drogue », apparaît de mieux en mieux, et du même coup la nécessité de traiter comme telle une « logique générale » des discours au sujet de la drogue *et* simultanément de l'insémination artificielle, des banques de sperme *et* du commerce des mères porteuses, *et* de la greffe d'organe, et des euthanasies, *et* du changement de sexe, *et* du dopage sportif, *et surtout, surtout,* du Sida dont il faudrait que nous parlions enfin. N'est-ce pas désormais un accès privilégié et inévitable à toutes ces questions ?

C'est une situation ironique : les sportifs donnés en modèles à notre jeunesse se retrouvent avec le dopage en première ligne du problème de la toxicomanie. Un coureur cycliste vous dit qu'il se dope pour arriver le premier en haut d'un col, mais les toxicomanes ne disent-ils pas qu'ils veulent arriver, sinon les premiers, en tout cas en haut d'un col qui serait la vie ?

Oui, au fond, à mesure que nous avançons, la question de la drogue ne nous paraît pas seulement indissociable des immenses questions intitulées « le concept », « la raison », « la vérité », « la mémoire », « le travail », etc., mais de foyers d'urgence où toutes les choses semblent se rassembler de façon symptomatique ; par exemple : qu'est-ce qu'une société fait de la littérature ? de la naissance et de la mort, du Sida ? et, oui, vous avez raison, du sport ? etc. Tout ce qui concerne la politique du sport aujourd'hui (discours, marché, spectacle, etc.) ouvre une autre voie royale à l'analyse du lien social. Et on n'y évitera jamais le problème du dopage : où ça commence ? Comment classer et dépister les produits ? Au nom de quoi condamne-t-on le dopage et telle ou telle prothèse chimique ? Et la pratique des athlètes femmes qui provoquent une grossesse dont les effets endocriniens sont « dopants » et qui avortent après l'épreuve ? En tout cas, au principe de la condamnation, on suppose encore que le héros sportif doit traiter son corps de façon *naturelle.* Il le fait travailler comme tel, dans une production qui n'est pas seulement individuelle. À travers la socialisation du sport, qu'elle soit professionnelle ou non, ce travail dit désintéressé met en jeu tout ce qui concourt à l'éducation. Et d'abord à l'éducation de la volonté comme

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

dépassement de soi en soi : en ce sens, le sport ne doit pas seulement échapper à la drogue, il est l'anti-drogue même, l'antidote de la drogue, le *pharmakon du pharmakon,* cela même qui doit être tenu à l'abri de la drogue, loin de toute contamination possible. Voilà donc, rien n'était plus prévisible, la zone la plus proche du mal, la plus « analogue », la plus exposée à ce qu'elle exclut. Non seulement parce que le sport, dans sa pratique ou dans son spectacle, peut devenir proprement stupéfiant et dépolitisant (lieu d'une certaine ivresse, si vous préférez) — et il est aussi manipulable, comme tel, par des pouvoirs politiques. Mais parce que la compétition cherche à étendre, précisément par le dopage, les limites de puissances dites « naturelles » du corps (et de l'âme : pas de sport sans âme ! je parie que quelqu'un aura reconnu dans le sport le propre de l'homme. L'homme, cet animal rationnel qui est un animal politique auquel seraient aussi réservés le langage, le rire, l'expérience de la mort et autres « propres de l'homme » — dont la drogue ! -, n'oublions pas que c'est aussi un animal sportif). En cherchant à étendre les limites des puissances « naturelles », il est tout à fait naturel, je veux dire inévitable, qu'on pense à recourir à des moyens artificiellement naturels pour passer l'homme : vers le héros, le surhomme et autres figures d'un homme qui serait plus homme, et plus homme que l'homme... Le dopage sportif est condamné parce qu'il triche avec la nature mais aussi avec une certaine idée de la justice (l'égalité de tous les concurrents devant l'épreuve). L'intégrité à maintenir n'est pas seulement celle du corps naturel, c'est aussi celle de la bonne volonté, de la conscience, de l'esprit, qui manœuvrent le corps dans le travail sportif, dans ce travail gratuit ou dans ce jeu politiquement sain qu'est la compétition sportive, de Platon à nos jours.

Mais ceux qui défendent un certain dopage, dans des conditions prescrites, allégueront que de toute façon il ne corrompt pas une volonté indépendante : ce n'est donc pas une toxicomanie. D'autant plus que l'anabolisant ne procure aucune jouissance en tant que telle, aucune jouissance individuelle et désocialisante. D'ailleurs, je crois que nous l'avons dit, la drogue en général n'est pas condamnée parce qu'elle procure du plaisir mais parce que cet aphrodisiaque n'est pas le bon : il engendre la souffrance et la déstructuration du moi, il désocialise. Il appartient à ce couple diabolique du plaisir et de la souffrance que dénonce tout réquisitoire contre la drogue. La hiérar-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

chie des plaisirs va de pair avec cette métaphysique du travail et de l'activité (pratique ou théorique, donc parfois contemplative) qui se confond avec l'histoire de la raison occidentale. Là aussi, Adorno et Horkheimer ont justement rappelé qu'on a toujours associé la culture de la drogue avec l'autre de l'Occident, avec les éthiques ou les religions orientales [1].

On ne peut donc pas dire que la jouissance toxicomaniaque soit interdite en tant que telle. On interdit une jouissance qui est à la fois solitaire, désocialisante et pourtant contaminante pour le *socius*. On feint de croire que si elle était purement privée, si le toxicomane usait seulement du droit sacré de propriété sur son corps et son âme, alors la jouissance, et même la plus menaçante, serait licite. Mais cette hypothèse est exclue *a priori* : le consommateur est un acquéreur, il participe donc au trafic, au marché et par là au discours public. Vous pourriez dire de l'acte toxicomaniaque, d'ailleurs, qu'il est structuré comme un langage. Il ne saurait donc être purement privé. Il menacerait ainsi d'entrée de jeu le lien social. On retrouve toujours, cette fois au moment même où elle est franchie de façon plutôt obscure et dogmatique, la précarité problématique de la limite entre le privé et le public. Les Lumières de la Raison *(Aufklärung)*, définies par le motif de la publicité, par le caractère public de tous les actes de raison, sont d'elles-mêmes une déclaration de guerre contre la drogue.

En apparence, la limite privé/public se situerait autrement pour ce qu'on appelle la perversion sexuelle. En fait, les choses sont là aussi très retorses, mais puisque vous m'interrogiez tout à l'heure sur une certaine modernité du problème, limitons-nous en tout cas à une donnée que je crois absolument originale et ineffaçable de notre temps : l'apparition du Sida. Il ne s'agit pas seulement d'un événement affectant l'humanité sans limite, je veux dire à la surface de la terre, mais aussi dans l'expérience du lien social. Les modes, le temps et l'espace de cette contagion de la mort nous privent désormais de tout ce que le rapport à l'autre, et d'abord le désir, pouvait inventer pour protéger l'intégrité et donc l'identité inaliénable de quelque chose comme un sujet : dans son « corps » bien sûr, mais

1. *Op. cit.*, p. 76.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

aussi dans toute son organisation symbolique, le moi et l'inconscient, le *sujet* dans sa séparation et son secret absolu. Le virus (qui n'est ni de la vie ni de la mort) peut avoir *toujours déjà* entamé n'importe quel trajet «intersubjectif». Étant donné le temps et l'espace, la structure des délais et des relais, aucun être humain n'est à l'abri du Sida. Cette possibilité est donc installée au cœur du lien social comme intersubjectivité. Il inscrit au cœur de ce qui voudrait se garder comme intersubjectivité duelle la trace mortelle et indestructible du tiers. Non pas du tiers comme condition du symbolique et de la loi mais du tiers comme structuration déstructurante du lien social. Comme déliaison sociale et même comme déliaison de l'interruption, du « sans rapport » qui pouvait constituer le rapport à l'autre dans sa prétendue normalité. Le tiers lui-même n'est plus un tiers et l'histoire de cette normalité exhibe mieux ses simulacres, comme si le Sida faisait tableau de son écorché. Vous me direz qu'il en a toujours été ainsi et je le crois. Mais le Sida assure une *lisibilité* massive, effective, quotidienne — sur tableau, justement ou sur écran géant - à ce que les discours canoniques dont nous parlions plus haut devaient dénier, étaient en vérité destinés à dénier, construits qu'ils étaient par cette dénégation même. Si j'ai parlé à l'instant d'événement et d'indestructibilité, c'est parce que nous savons déjà, dès l'aube de cette chose très nouvelle et si ancienne, que même si dans l'avenir (il y faudra au moins une génération) l'humanité contrôle le Sida, le traumatisme a irréversiblement affecté, jusque dans ses zones symboliques les plus inconscientes, l'expérience du désir et de ce qu'on appelle tranquillement l'intersubjectivité, le rapport à l'*alter ego*, etc.

Bon, j'interromps cette digression, vous pourriez me dire que là n'est pas notre sujet. Justement, s'il n'y a pas de théorème pour la drogue, c'est qu'il n'y a plus ici de *sujet* purement identifiable et délimitable. Retenons au moins ceci : le problème moderne de la drogue était déjà jugé indissociable, dans sa genèse et donc dans son traitement, du problème de la délinquance en général (et non seulement de la délinquance *comme* toxicomanie). Il est désormais indissociablement lié — et subordonné — à celui du Sida. Si on tient compte du fait que le phénomène du Sida ne pouvait être contenu, comme certains l'ont cru ou espéré, à la marge de la société (délinquance, homosexualité, toxicomanie), on a là, au-dedans du lien

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

social, quelque chose qu'on voudrait encore considérer comme une poly-perversion déstructurante et dépolitisante. Un nœud ou un dénouement historique (historial !) sans doute original. Dans ces situations, les réactions (restructurantes et prétendument repolitisantes) sont dans une large mesure imprévisibles et peuvent reproduire les pires violences politiques.

En tout cas, si nous tentons de faire l'impossible et de limiter notre discussion à la drogue, vous savez que désormais, pour traiter tous ces problèmes, comme on doit le faire, simultanément et de façon coordonnée, on peut hiérarchiser, jouer le mal contre le pire, libéraliser la vente des seringues pour lutter contre la propagation du Sida, libéraliser l'éducation sexuelle comme on ne l'avait jamais fait auparavant, en *préservatifiant* tout le champ de visibilité sociale, à commencer par l'école et les media. Le Sida est en train de déplacer le front politique, le front du politique, les structures de la société civile et de l'État au moment où les gouvernements croyaient pouvoir s'organiser contre un ennemi identifiable, le contre-État international de la drogue. Et cela tient, en particulier mais non seulement, à ce fait que, comme je le lisais récemment dans *Libération*, « Le Sida s'accroche aux toxicos ».

On voit en Amérique latine, par exemple, des trafiquants de drogue organisés comme un État dans l'État. On entend les maires des grandes villes américaines, pour faire face à la délinquance, parler de « tolérance ». Nous y revenons, tout cela est évoqué en termes de guerre, les grands trafiquants sont notoirement liés à l'extrême droite. Curieux paradoxe avec le toxicomane présenté comme marginal. La vente libre de la came ? L'État dealer ?

Une remarque très brève. On en parle peu, mais l'opposition entre les régimes et les types de société devient ici plus paradoxale que jamais. Dans les sociétés dites socialistes, fondées sur la philosophie du travail et l'idéal de sa réappropriation par le travailleur, on doit masquer certaines formes de chômage ou d'improductivité mais aussi dissimuler les phénomènes de la drogue. Un livre écrit en Tchécoslovaquie révélait récemment l'étendue de la toxicomanie à l'Est, malgré la dureté des lois et des poursuites pénales (quand, à Prague,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

on avait fourré et fait semblant de découvrir de la drogue dans ma valise, à mon retour d'un séminaire interdit, j'ai appris en prison, après inculpation, qu'on ne s'en tirait jamais avec moins de deux ans d'incarcération ferme au *moindre contact* avec le monde de la drogue). Le Sida ne connaissant aucune frontière, comment feront ces régimes quand il leur faudra bien, comme en Occident, se montrer plus libéraux d'un côté pour mieux se défendre de l'autre, par exemple en libéralisant la vente des seringues ? Et quand il leur faudra lier leurs polices, sur cette double filière, à la police internationale ? Si on combine maintenant le virus du Sida avec celui des ordinateurs [1], vous imaginez ce qui peut arriver demain sur les

1. Je propose d'appeler *télérhétorique* ou *métatélérhétorique* l'espace général, et plus que général, dans lequel ces choses seraient traitées. Par exemple : l'usage du mot « virus », dans le cas des ordinateurs, correspond-il à une simple métaphore ? La même question peut se poser pour l'usage du mot « parasite ». Le *préalable* à une telle problématique devrait concerner la rhétorique elle-même, comme structure parasitique ou virale : originairement et en général. Tout ce qui vient affecter le propre ou le littéral n'a-t-il pas, de près ou de loin, la forme du parasite ou du virus (ni vivant ni mort, ni humain ni réappropriable par le « propre de l'homme », ni subjectivable en général) ? La rhétorique n'obéit-elle pas toujours à une logique du parasitage ? ou plutôt : le parasite ne perturbe-t-il pas logiquement et normalement la logique ? Si la rhétorique est virale ou parasitaire (sans être le Sida du langage, elle ouvre au moins la possibilité d'une telle affection), comment s'interroger sur la dérive rhétorique de mots tels que « virus », « parasite », etc. ? D'autant plus que le virus informatique, comme l'autre, attaque aussi, et téléphoniquement, quelque chose comme le « code génétique » de l'ordinateur (Fabien Gruhier, « Votre Ordinateur a la vérole », *Le Nouvel Observateur*, 18-24 novembre 1988. L'auteur rappelle que les virus informatiques sont « contagieux » et « voyagent à la vitesse de l'électron dans les lignes téléphoniques... Il suffit d'être abonné à un réseau de télé-informatique pour se faire contaminer par un ordinateur d'Amérique, d'Asie... ou de Levallois-Perret »). On construit maintenant des «logiciels vaccins». Encore la question du *pharmakon* comme scène de famille et question du père : c'est un étudiant de l'université de Cornell, le fils d'un haut responsable de la sécurité électronique, qui a mis au point le virus « coupable » de cette « infection » (allons-nous mettre partout des guillemets, ces préservatifs du *speech act*, pour protéger notre langage contre la contamination ?). Ladite infection computérale qui, greffée sur un Sida lui-même enté sur la drogue, est plus qu'une figure mondiale et moderne de la peste ; nous savons qu'elle mobilise aujourd'hui tous les services de sécurité américains, y compris le FBI. Et aussi la DST et aussi la DGSE... Ceci pour relancer notre échange initial sur la délimitation des compétences. Qui délimitera la pertinence de ces questions ? Au nom de quoi ? Selon quels critères ? Ces questions devraient

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

computers de l'Interpol et l'inconscient de la géopolitique. Que deviendra le métier de diplomate ? Et d'espion ? Ne parlons pas du soldat, nous ne pouvons pas plus distinguer aujourd'hui le militaire du civil que le privé du public.

Petite contradiction désormais secondaire : la production et le trafic de la drogue sont d'abord organisés, certes, par des régimes ou des forces de droite, par une certaine forme de capitalisme. Mais, en Europe occidentale, la consommation et un certain culte de la drogue se lient souvent à une idéologie confusément contestataire, voire gauchisante, alors que la brutalité de la politique répressive a en général les traits de la droite, voire de l'extrême droite. On peut, en principe, rendre compte de tous ces phénomènes. Ils ne sont déroutants qu'au premier abord. Dans ses donnes et dans ses limites, le code de ces paradoxes est promis à un séisme. Il y est en vérité déjà soumis. Mais par l'enregistrement, la traduction, la transcription d'un tel séisme, on ne peut que tenter, bien sûr, d'en amortir la menace. D'en faire l'économie. C'est toujours possible, ça marche toujours : dans une certaine mesure. Si irruptif que soit cet événement, il s'est annoncé avant même que nous puissions parler d'histoire et de mémoire. Le virus n'a pas d'âge.

affecter en retour tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la toxicomanie. Je me permets de renvoyer à de nombreux lieux où j'ai tenté de traiter de l'*alogique* du parasite (par exemple : *De la grammatologie,* « La pharmacie de Platon », dans *La dissémination.* « Signature Événement Contexte », dans *Marges de la philosophie, Limited Inc abc...* [dans *Limited Inc.,* Paris, Galilée, 1990] et *passim).*

« Il faut bien manger » ou le calcul du sujet*

Dans la question qui introduit à cette discussion, on peut relever deux formules :

1. *« Qui vient après le sujet ? »*, le « qui » faisant déjà signe, peut-être, vers une grammaire qui ne serait plus assujettie au « sujet ».
2. *« Un discours, répandu dans une époque récente, conclut à sa simple liquidation. »*

(Termes de ta lettre d'invitation.)

* [Entretien avec Jean-Luc Nancy paru dans *Cahiers Confrontation,* 20, hiver 1989 : « Après le sujet qui vient. » La notice de présentation précisait : « Jacques Derrida n avait pu rédiger à temps un texte pour *Topoi* [Revue de langue anglaise dans laquelle cet entretien a été publié d'abord, en octobre 1988 : « Who is coming after the subject ? », Dordrecht et Boston, Reidel.] Il avait proposé la formule d'un entretien. Celui-ci, néanmoins, avait eu lieu trop tard pour pouvoir être transcrit et traduit intégralement dans *Topoi,* qui n'a pu en publier environ que la moitié. Il figure ici presque en entier (non sans l'abandon de certains développements dont les thèmes étaient pourtant annoncés dans *Topoi* : l'ensemble eût été à la fois trop long et parfois trop écarté du thème directeur). »].

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Or ne faut-il pas prendre une première précaution à l'égard de la *doxa,* qui commande en quelque sorte la formulation même de la question ? Cette précaution ne serait pas une critique. Il est sans doute nécessaire de se référer à une telle *doxa* ; ne serait-ce que pour l'analyser et éventuellement la disqualifier. La question « Qui vient *après* le sujet ? » (cette fois je souligne « après ») suppose que, pour une certaine opinion philosophique, aujourd'hui, dans sa configuration la plus visible, quelque chose nommé « sujet » peut être identifié, comme pourrait être identifié son prétendu dépassement dans des pensées ou des discours identifiables. Cette « opinion » est confuse. La confusion consiste au moins à mélanger grossièrement un grand nombre de stratégies discursives. Si au cours des vingt-cinq dernières années, en France, les plus notoires de ces stratégies ont en effet procédé à une sorte d'explication avec « la question du sujet », aucune d'elles n'a cherché à « liquider » quoi que ce soit (je ne sais d'ailleurs pas à quel concept philosophique peut correspondre ce mot, que je comprends mieux dans d'autres codes : finances, banditisme, terrorisme, criminalité civile ou politique ; et on ne parle donc de « liquidation » que dans la position de la loi, voire de la police). Le diagnostic de « liquidation » dénonce en général une illusion et une faute, il accuse : on a voulu « liquider », on a cru pouvoir le faire, nous ne laisserons pas faire. Le diagnostic implique donc une promesse : nous allons faire justice, nous allons sauver ou réhabiliter le sujet. Mot d'ordre, donc : retour au sujet, retour du sujet. Il faudrait d'ailleurs, soit dit par ellipse, se demander si la structure de tout sujet ne se constitue pas dans la possibilité de cette forme de répétition qu'on appelle *retour,* et si, plus sérieusement, elle n'est pas essentiellement *devant la loi,* le rapport à la loi et l'expérience même, s'il en est, de la loi, mais laissons. Prenons quelques exemples de cette confusion, en nous aidant de noms propres comme d'indices. Lacan a-t-il « liquidé » le sujet ? Non. Le « sujet » décentré dont il parle n'a sans doute pas les traits du sujet classique (et encore, faudrait voir de plus près...), il reste pourtant indispensable à l'économie de la théorie lacanienne. Il est aussi un corrélat de la loi.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Mais Lacan est peut-être le seul à avoir tenu à garder le nom...

Peut-être pas le seul, justement. Nous reparlerons plus tard de Philippe Lacoue-Labarthe, mais notons déjà que la théorie althussérienne, par exemple, ne cherche à discréditer une certaine autorité du sujet qu'en reconnaissant à l'instance du « sujet » une place irréductible dans une théorie de l'idéologie, idéologie qui est aussi irréductible, *mutatis mutandis*, que l'illusion transcendantale dans la dialectique kantienne. Cette place est celle d'un sujet constitué par l'interpellation, par son être-interpellé (encore l'être-devant-la-loi, le sujet comme sujet assujetti à la loi et responsable devant elle). Sur le discours de Foucault, il y aurait des choses différenciées à dire selon les moments de son développement. Il s'agit peut-être là d'une histoire de la subjectivité qui, malgré certaines déclarations massives sur l'effacement de la figure de l'homme, n'a certainement pas consisté à « liquider » Le Sujet. Et dans sa phase ultime, là encore, retour de la morale et d'un certain sujet éthique. Pour ces trois discours (Lacan, Althusser, Foucault), pour certaines des pensées qu'ils privilégient (Freud, Marx, Nietzsche), le sujet est peut-être réinterprété, resitué, réinscrit, il n'est certainement pas « liquidé ». La question « qui ? », notamment chez Nietzsche, y insiste avec d'autant plus de force. C'est aussi vrai de Heidegger, référence ou cible fondamentale de la *doxa* dont nous parlons. Le questionnement ontologique qui porte sur le *subjectum* dans ses formes cartésienne et post-cartésienne est tout sauf une liquidation.

Cependant, pour Heidegger, l'époque qui se clôt comme époque de la métaphysique, qui clôt peut-être l'époqualité comme telle, c'est l'époque de la métaphysique de la subjectivité, et la fin de la philosophie, c'est la sortie de la métaphysique de la subjectivité...

Mais cette « sortie » n'est pas une sortie, elle ne se laisse pas assimiler à un passage au-delà, à une péremption, encore moins à une « liquidation ».

Non, mais je ne vois pas chez Heidegger, positivement ou affirmativement, quel fil serait encore à tirer de la thématique ou de la problématique du sujet alors que je peux le voir s'il s'agit de la vérité, s'il s'agit de la manifestation, s'il s'agit du phénomène...

Oui. Mais deux choses. Le développement très sommaire que je viens de risquer répondait vite à ce qu'il peut y avoir de sommaire, justement, dans cette *doxa* qui ne se donne pas la peine d'analyser de près, de façon différentielle, les stratégies différenciées de tous ces traitements du « sujet ». Nous aurions pu prendre des exemples plus proches de nous, mais laissons. L'effet doxique consiste à dire : tous ces philosophes croient avoir mis le sujet derrière eux...

Donc, il s'agirait maintenant d'y revenir, et ça, c'est un mot d'ordre.

C'est cet effet de mot d'ordre que je visais. Deuxième chose : ce que tu appelais le « fil à tirer », chez Heidegger, suit peut-être, entre autres voies, celles d'une *analogie* (à traiter très prudemment) entre la fonction du *Dasein* dans *Sein und Zeit* et celle du sujet dans un dispositif ontologico-transcendantal, voire éthico-juridique. Le *Dasein* est irréductible à une subjectivité, certes, mais l'analytique existentiale conserve encore les traits formels de toute analytique transcendantale. Le *Dasein* et ce qui y répond à la question « qui ? » vient, en déplaçant certes beaucoup de choses, occuper la place du « sujet », du *cogito* ou du *« Ich denke »* classique. Il en garde certains traits essentiels (liberté, décision-résolue, pour reprendre cette vieille traduction, rapport ou présence à soi, « appel » *(Ruf)* vers la conscience morale, responsabilité, imputabilité ou culpabilité originaire *(Schuldigsein)*, etc.). Et quels qu'aient été les mouvements de la pensée de Heidegger après *« Sein und Zeit »* et « après » l'analytique existentiale, ils n'ont rien laissé « derrière », rien « liquidé ».

Tu vises donc, dans ma question, le « venir après » comme induisant quelque chose de faux, ou de dangereux...

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Ta question se fait l'écho, pour des raisons stratégiques légitimes, d'un discours d'« opinion » qu'il faut commencer, me semble-t-il, par critiquer ou déconstruire. Je n'accepterais pas d'entrer dans une discussion au cours de laquelle on supposerait savoir ce qu'est le sujet, ce « personnage » dont il irait de soi qu'il est le même pour Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser et quelques autres, qui tous s'entendraient à le « liquider ». La discussion commencerait à m'intéresser au moment où, au-delà de la confusion intéressée de cette *doxa,* on en viendrait à une question plus sérieuse, plus nécessaire. Par exemple : si, à travers toutes ces stratégies différenciées, le « sujet », sans avoir été « liquidé », s'est trouvé réinterprété, déplacé, décentré, réinscrit, alors 1. qu'advient-il des problématiques qui semblaient présupposer une détermination classique du sujet (objectivité scientifique ou autre, éthique, droit, politique, etc.) et 2. qui ou qu'est-ce qui « répond » à la question « qui » ?

Pour moi, « qui » désignait une place, *cette place « du sujet » qui apparaît justement par sa déconstruction même. Quelle est la place que le* Dasein, *par exemple, vient occuper ?*

Pour élaborer cette question d'allure topologique (« Quelle est la place du sujet ? »), peut-être faut-il renoncer à l'impossible, c'est-à-dire à reconstituer ou à reconstruire ce qui aurait été déconstruit (et qui se serait d'ailleurs déconstruit « de lui-même », offert depuis toujours à la déconstruction « de soi-même », expression dans laquelle se concentre toute la difficulté) et plutôt se demander ceci : qu'est-ce que, dans une tradition qu'il faudrait identifier de façon rigoureuse (disons pour l'instant celle qui va de Descartes à Kant et à Husserl), on désigne sous le concept de sujet, de telle sorte qu'une fois certains prédicats déconstruits, l'unité du concept et du nom en soit radicalement affectée ? Ces prédicats seraient par exemple la structure subjective comme *être-jeté* - ou posé-dessous - de la substance ou du substrat, de l'*hypokeimenon,* avec ses qualités de stance ou de stabilité, de présence permanente, de maintenance dans le rapport à soi, ce qui lie le « sujet » à la conscience, à l'humanité, à l'histoire... et surtout à la loi, comme sujet assujetti à la loi, sujet soumis à la

loi dans son autonomie même, à la loi éthique ou juridique, à la loi ou au pouvoir politique, à l'ordre (symbolique ou non)...

Est-ce que tu proposes de reformuler la question en gardant, dans un usage positif, le nom de « sujet » ?

Pas nécessairement, je garde provisoirement le nom comme index dans la discussion mais je ne vois pas la nécessité de garder à tout prix le mot de sujet, surtout si le contexte et les conventions du discours risquent de réintroduire ce qui est justement en question.

Je vois mal comment garder ce nom sans des malentendus énormes. Mais à la place du « sujet », il y a quelque chose comme un lieu, un point de passage singulier. C'est comme l'écrivain pour Blancbot : lieu de passage, d'émission d'une voix qui capte la « rumeur » et se détache d'elle, mais qui n'est pas un «auteur» au sens classique. Ce lieu, comment le nommer ? La question « qui ? » semble garder quelque chose du sujet, peut-être...

Oui.

Mais le « quoi » ne convient pas mieux, par exemple le « processus », le « fonctionnement », le « texte » ?

Dans le cas du texte, je ne dirais pas un « quoi »...

Peux-tu préciser ?

Oui, un peu plus tard, ça peut attendre. Je supposais naïvement que nous devions éviter de parler du « sujet » comme nous l'avons fait ou le ferions, toi ou moi, mais c'est idiot. Nous y ferons allusion plus tard. Oui, c'est idiot. D'ailleurs, on pourrait mettre en scène le sujet, *soumettre* en scène le sujet dans sa subjectivité comme *l'idiot* même (l'innocent, le propre, le vierge, l'originaire, le natif, le naïf, le grand commençant : aussi grand, érigé, autonome que *soumis,* etc.).

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Dans le texte ou l'écriture, tels du moins que j'ai essayé de les interroger, il y a, je ne dirai pas une place (et c'est toute une question, cette topologie d'une certaine non-place assignable, à la fois nécessaire et introuvable) mais une instance (sans stance, d'un « sans » sans négativité) pour du « qui », un « qui » assiégé par la problématique de la trace et de la différance, de l'affirmation, de la signature et du nom dit propre, du *jet* (avant tout sujet, objet, projet) comme *destinerrance* des envois. J'ai essayé d'élaborer cette problématique sur de nombreux exemples.

Revenons un peu en arrière et repartons de la question « qui ? » (je note d'abord, comme entre parenthèses, qu'il ne suffit peut-être pas de substituer un « qui » très indéterminé à un « sujet » trop lourdement chargé de déterminations métaphysiques pour opérer un déplacement décisif. Dans l'expression la *« question " qui ? " »*, l'accent pourrait aussi se porter plus tard sur le mot *« question »*. Non seulement pour se demander *qui* pose la question ou *au sujet de qui* se pose la question (autant de syntaxes qui décident déjà de la réponse), mais s'il y a du sujet, non, du « qui » avant le pouvoir de questionner. Je ne sais pas encore qui peut se demander cela et comment. Mais on voit déjà s'ouvrir plusieurs possibilités : le « qui » peut être là avant et comme le pouvoir de questionner (c'est ainsi, finalement, que Heidegger identifie le *Dasein* et le choisit comme fil conducteur exemplaire dans la question de l'être) ou bien il peut être, et cela revient au même, ce qui est rendu possible par le pouvoir de questionner à son sujet (qui est qui ? qui est-ce ?). Mais il y a une autre possibilité, qui m'intéresserait davantage à ce point : elle déborde la question même, réinscrit celle-ci dans l'expérience d'une « affirmation », d'un « oui » ou d'un « en-gage » (c'est le mot dont je me sers dans *De l'esprit* pour décrire la *Zusage*, cet acquiescement au langage, à la marque, que suppose la question la plus originaire), ce « oui, oui » [1] qui répond avant même de pouvoir former une question, qui est responsable sans autonomie, avant et en vue de toute autonomie possible du qui-sujet, etc. Le rapport à soi ne peut être, dans cette situation, que de différance, c'est-à-dire d'altérité ou de trace. Non seulement l'obligation ne s'y atténue pas mais elle y

1. Cf. *Éperons, Parages, Préjugés* [dans *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985], *Ulysse Gramophone, De l'esprit.* « Nombre de Oui » dans *Psyché...* et *passim.*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

trouve au contraire sa seule possibilité, qui n'est ni subjective ni humaine. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit inhumaine ou sans sujet mais que c'est à partir de cette *affirmation* disloquée (donc sans « fermeté » ni « fermeture ») que quelque chose comme le sujet, l'homme ou qui que ce soit, peut prendre figure. Je ferme cette longue parenthèse.).

Revenons en arrière. Que visons-nous à travers les déconstructions du « sujet » en nous demandant ce qui, dans la structure du sujet classique, continue d'être requis par la question « qui ? »

À ce que nous venons de nommer (nom propre en exappropriation, signature ou affirmation sans fermeté, trace, différance de soi, destinerrance, etc.), j'ajouterai ce qui reste à la fois requis par la définition du sujet classique et par ces derniers motifs non classiques, à savoir une certaine *responsabilité.* La singularité du « qui » n'est pas l'individualité d'une chose identique à elle-même, ce n'est pas un atome. Elle se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l'autre, dont l'appel précède en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu'à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre « non » (j'essaie d'expliquer ça ailleurs, notamment dans *Ulysse Gramophone).* Voilà sans doute le lien avec les grandes questions de la responsabilité éthique, juridique, politique autour desquelles s'est constituée la métaphysique de la subjectivité. Mais si l'on veut éviter de reconstituer trop vite le programme de cette métaphysique et d'en subir les contraintes subreptices, mieux vaut procéder plus lentement et ne pas se précipiter vers ces mots...

Pour moi, le sujet est avant tout, comme chez Hegel, « ce qui peut retenir en soi sa propre contradiction ». Dans la déconstruction de cette « propriété », il me semble que le « ce qui », le « quoi » du « soi », fait apparaître la place, et la question, d'un qui, *qui ne serait plus « à soi » de cette façon. Un* qui *n'ayant plus* cette *propriété, et pourtant, un* qui. *C'est sur « lui » que j'interroge.*

Toujours à titre préliminaire, n'oublions pas les mises en garde de Nietzsche devant ce qui peut lier la métaphysique et la grammaire. Ces mises en garde doivent être ajustées, problématisées à leur tour

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

mais elles restent nécessaires. Ce que nous cherchons à travers la « question " qui ? " » ne relève peut-être plus de la grammaire, voire d'un pronom relatif ou interrogatif qui renvoie toujours à la fonction grammaticale de sujet. Comment se défaire de ce contrat entre la grammaire du sujet ou du substantif et l'ontologie de la substance ou du sujet ? La singularité différante que j'ai nommée ne répond peut-être même pas à la forme grammaticale « qui » dans une phrase selon laquelle « qui » est le sujet d'un verbe *qui vient, lui, après le sujet,* etc. D'autre part, si la pensée freudienne n'a pas été pour rien dans le décentrement du sujet dont on a beaucoup parlé ces dernières années, le « moi » est-il le seul, dans les éléments de la topique ou dans la distribution des positions de l'inconscient, à répondre à la question « qui ? » ? Et si oui, quelles en seraient les conséquences ?

Dès lors, si la « singularité » est un motif que nous retenons pour l'instant, il n'est pas sûr ni *a priori* nécessaire que « singularité » se traduise par « qui » ou reste un privilège du « qui ». Au moment même où ils ont marqué, disons, de la méfiance pour la métaphysique substantialiste ou subjectiviste, Nietzsche et Heidegger, quelles que soient entre eux les différences les plus graves, ont continué à accréditer la question « qui ? » et ont soustrait le « qui » à la déconstruction du sujet. Mais nous pouvons encore nous demander jusqu'à quel point c'est légitime. *Inversement,* et pour multiplier encore les précautions préliminaires et ne pas négliger l'enchevêtrement essentiel de cette étrange histoire, comment oublier que même dans l'idéalisme transcendantal le plus caractérisé, celui de Husserl, même là où l'origine du monde est décrite après la réduction phénoménologique, comme conscience originaire dans la forme de l'ego, même dans une phénoménologie qui détermine l'être de l'étant comme objet en général pour un sujet en général, même dans cette grande philosophie du sujet transcendantal, les interminables analyses génétiques (dites passives) de *l'ego,* du temps et de l'*alter ego* reconduisent à une zone pré-égologique et pré-subjective. Il y a donc là, au cœur de ce qui passe et se donne pour un idéalisme transcendantal, un horizon de questionnement qui n'est plus commandé par la forme égologique de la subjectivité ou de l'intersubjectivité.

Dans la conjoncture philosophique française, le moment où une certaine hégémonie centrale du sujet se trouvait remise en question, dans les années soixante, ce fut aussi le moment où, la phénomé-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

nologie étant encore très présente, on commençait à s'intéresser à ces lieux du discours husserlien dans lesquels la forme égologique et plus généralement subjective de l'expérience transcendantale paraissait plus *constituée* que *constituante,* en somme aussi fondée que précaire. La question du temps et de l'autre se liait à celle de cette genèse transcendantale passive...

C'est quand même en pénétrant dans *la constitution busserlienne, en la «forçant», que tu as entamé ton propre travail...*

C'est à l'intérieur, si on peut dire (mais justement il y va d'une effraction de l'intérieur) du présent vivant, cette *Urform* de l'expérience transcendantale, que le sujet compose avec du non-sujet ou que *l'ego* se trouve marqué, sans pouvoir en faire l'expérience originaire et présentative, par du *non-ego* et surtout de l'*alter ego.* L*'alter ego* ne peut pas se présenter, devenir une présence originaire pour *l'ego.* Il y a seulement une apprésentation analogique de *l'aller ego.* Celui-ci ne peut jamais être donné « en personne », il résiste au principe des principes de la phénoménologie, à savoir la donnée intuitive de la présence originaire. Cette dislocation du sujet absolu depuis l'autre et depuis le temps ne se produit pas, ne conduit pas *au-delà* de la phénoménologie, mais, sinon en elle, du moins sur son bord, sur la ligne même de sa possibilité. C'est au moment où l'on s'est intéressé à ces difficultés, de manière fort différente (Lévinas, Tran-Duc-Thao, moi-même [1]) que, suivant aussi d'autres trajets (Marx, Nietzsche,

1. Cf., par exemple, *La voix et le phénomène* (PUF, 1967, p. 94, n. 1). Cette longue note développe les implications de telle phrase de Husserl : « Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : *ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué,* mais il n'est rien de temporellement " objectif". C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme " flux ", quelque chose qui jaillit " maintenant ", en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité, nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissements. Pour tout cela, les noms nous font défaut. » La suite de la note décrit cet être-hors-de-soi du temps comme espacement, et je conclus ainsi : « Il n'y a pas de subjectivité constituante. Et il faut déconstruire jusqu'au concept de constitution. »

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Freud, Heidegger), dans les années cinquante-soixante, on a commencé à déplacer la centralité du sujet et à élaborer à son endroit ce discours du « soupçon », comme certains disaient alors. Mais si certaines prémisses se trouvent « dans » Husserl, je suis sûr qu'on pourrait en faire une démonstration analogue chez Descartes, Kant, Hegel. A propos de Descartes, on pourrait découvrir, par exemple dans la direction de ton travail *(Ego Sum,* Paris, 1979), des paradoxes, des apories, des fictions ou des affabulations analogues. Non pas identiques mais analogues. Cela aurait au moins la vertu de désimplifier, de « déshomogénéiser » la référence à quelque chose comme le Sujet. Il n'y a jamais eu pour personne Le Sujet, voilà ce que je voulais commencer par dire. Le sujet est une fable, tu l'as très bien montré, et ce n'est pas cesser de le prendre au sérieux (il est le sérieux même) que de s'intéresser à ce qu'une telle fable suppose de parole et de fiction *convenue...*

Tout ce que tu rappelles revient à souligner qu'il n'y a pas et qu'il n'y a jamais eu de présence-à-soi qui ne mette pas en jeu l'écart *du soi que cette présence demande, en somme, « Déconstruire », ici, revient à montrer cet écart au sein de la présence, et du même coup, cela empêche de séparer simplement une « métaphysique du sujet » périmée, et une autre pensée, qui serait, d'un seul coup, ailleurs. Cependant,* il s'est passé quelque chose, *il y a une* histoire *et de la pensée du sujet, et de sa déconstruction. Ce que Heidegger détermine comme « époque » de la subjectivité, cela a-t-il eu lieu, ou bien « le sujet » a-t-il toujours été seulement effet de surface, retombée qu'on ne peut pas imputer aux penseurs ? Mais dans ce cas, de quoi parle Heidegger ?*

Enorme question. Je ne suis pas sûr de pouvoir l'aborder de front. A quelque degré que je puisse souscrire au discours heideggerien au sujet du sujet, j'ai toujours été un peu gêné par la délimitation heideggerienne de l'époque de la subjectivité. Ses questions sur l'insuffisance ontologique de la position cartésienne de la subjectivité me paraissent sans doute nécessaires mais insuffisantes, notamment dans ce qui lierait la subjectivité à la *représentation,* et le couple sujet-objet aux présuppositions du principe de raison dans sa formulation leibnizienne. J'ai essayé de l'expliquer ailleurs. La forclusion

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

de Spinoza me paraît signifiante. Voilà un grand rationalisme qui ne s'appuie pas sur le principe de raison (en tant que celui-ci privilégie chez Leibniz et la cause finale et la représentation). Le substantialisme rationaliste de Spinoza critique radicalement et le finalisme et la détermination représentative (cartésienne) de l'idée ; ce n'est donc pas une métaphysique du cogito ou de la subjectivité absolue. L'enjeu de cette forclusion est d'autant plus grave et signifiant que l'époque de la subjectivité déterminée par Heidegger est aussi celle de la rationalité ou du rationalisme techno-scientifique de la métaphysique moderne...

Mais si la forclusion de Spinoza tient précisément à ce que Spinoza se sépare de ce qui domine ailleurs, cela ne confirme-t-il pas cette domination ?

Ce n'est pas seulement le cas de Spinoza qui m'importe ici. Heidegger définit une hégémonie moderne du sujet de la représentation et du principe de raison. Or si sa délimitation opère par forclusion injustifiée, c'est l'interprétation de l'époque qui risque de devenir problématique. Tout alors le devient dans ce discours.

Et je greffe une autre remarque en ce lieu. Nous parlions de la déhiscence, de la dislocation intrinsèque, de la différance, de la destinerrance, etc. Certains pourraient dire : mais justement, ce que nous appelons « sujet », ce n'est pas l'origine absolue, la volonté pure, l'identité à soi ou la présence à soi d'une conscience mais bien cette non-coïncidence avec soi. Voilà une riposte à laquelle il nous faudrait revenir. De quel droit appeler cela sujet ? De quel droit, inversement, interdirait-on d'appeler cela « sujet » ? Je pense à ceux qui voudraient reconstruire aujourd'hui un discours sur le sujet qui ne soit pas pré-déconstructif, sur un sujet qui n'ait plus la figure de la maîtrise de soi, de l'adéquation à soi, centre et origine du monde, etc., mais définirait plutôt le sujet comme l'expérience finie de la non-identité à soi, de l'interpellation indérivable en tant qu'elle vient de l'autre, de la trace de l'autre, avec les paradoxes ou les apories de l'être-devant-la-loi, etc. On retrouvera peut-être ce fil plus tard. Pour l'instant, puisque nous parlons de Heidegger, laisse-moi

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

ajouter ceci. Je crois à la force et à la nécessité (donc aussi à une certaine irréversibilité) du geste par lequel Heidegger *substitue* un certain concept de *Dasein* à un concept de sujet encore trop marqué par les traits de l'étant *vorhanden, donc par une interprétation du temps,* et insuffisamment interrogé dans sa structure ontologique. Les conséquences de ce déplacement sont immenses. On n'en a sans doute pas encore pris toute la mesure. Pas question de les déployer ici en improvisant, mais je voulais seulement marquer ceci : le temps et l'espace de ce déplacement ouvraient un hiatus, marquaient une béance, ils laissaient fragiles ou rappelaient à leur fragilité ontologique essentielle les fondements éthiques, juridiques, politiques de la démocratie et de tous les discours qu'on peut opposer au national-socialisme sous toutes ses formes (les « pires » ou celles que Heidegger et d'autres ont pu rêver de leur opposer). Ces fondements étaient et restent scellés pour l'essentiel dans une philosophie du sujet. On aperçoit très vite la question, qui pourrait être aussi la tâche : peut-on prendre en compte la nécessité de l'analytique existentiale dans ce qu'elle ébranle du « sujet » et s'orienter vers une éthique, un droit, une politique (ces mots conviendront-ils encore ?) voire une « autre » démocratie (sera-ce encore une démocratie ?), en tout cas vers un autre type de responsabilité qui garde contre ce que j'appelais très vite le « pire » il y a un instant ? N'attends pas de moi une réponse à la dimension d'une formule. Je crois que nous sommes un certain nombre à ne travailler qu'à cela, à nous laisser travailler par cela, qui ne peut avoir lieu que lors d'un long et lent trajet. Cela ne dépend pas d'un décret spéculatif, encore moins d'une opinion. Peut-être même pas seulement de la discursivité philosophique. Cela dit, quelles que soient la force, la nécessité ou l'irréversibilité du geste heideggerien, le point de départ de l'analytique existentiale reste tributaire de cela même qu'il met en question. Tributaire en ceci, que j'isole du réseau de difficultés que j'y avais associées au début de *De l'esprit* (sur la question de la question, la technique, 1 animalité et l'épochalité) et qui se lie plus étroitement à l'axiomatique du sujet : le point de départ choisi, l'étant exemplaire pour une « lecture » du sens de l'être, c'est l'étant que *nous* sommes, nous les êtres *questionnants,* nous qui, en tant qu'ouverts à la question de l'être et de l'être de l'étant que nous sommes, avons ce rapport de présence ou de proximité, ce rapport à soi, en tout

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

cas, qui manque à tout ce qui n'est pas *Dasein.* Même si le *Dasein* n'est pas le sujet, ce point de départ (d'ailleurs assumé par Heidegger comme ontologico-phénoménologique) reste analogue, dans sa « logique », à ce dont il hérite en entreprenant de le déconstruire ; ce n'est pas une faute, c'est sans doute une phase indispensable, mais maintenant...

Je voudrais te faire remarquer ceci : tout à l'heure, tu faisais tout pour écarter, pour disperser l'idée d'une *problématique « classique » du sujet. À présent, tu vises chez Heidegger ce qui resterait tributaire de la pensée ou de la position classique du sujet. Cela me paraît un peu contradictoire.*

Je n'ai pas dit « il n'y a pas de problématique du sujet », mais : « elle ne se laisse pas réduire à l'homogénéité ». Cela ne doit pas interdire, au contraire, de chercher à définir, pourvu qu'on tienne compte des différences, certaines analogies ou ressources communes. Par exemple le point de départ dans une structure de *rapport à soi comme tel et de réappropriation* me paraît commun aussi bien à l'idéalisme transcendantal, à l'idéalisme spéculatif comme pensée de la subjectivité absolue, qu'à l'analytique existentiale qui en propose la déconstruction. *Sein und Zeit* concerne toujours les possibilités les plus propres du *Dasein* dans son *Eigentlichkeit,* quelle que soit la singularité de cette « propriation » qui n'est pas, en effet, une subjectivation. De plus, le point de départ de l'analytique existentiale dans le *Dasein* ne privilégie pas seulement le rapport à soi, mais le pouvoir de questionner. Or j'ai essayé de montrer *(De l'esprit,* p. 147, n.l. sq.) ce que cela supposait et ce qui pouvait se passer, chez Heidegger même, quand ce privilège de la question se compliquait ou se déplaçait. Pour faire vite, je dirais que c'est dans le rapport au « oui » ou à la *Zusage* présupposés par toute question qu'il faut chercher une nouvelle détermination (post-déconstructive) de la responsabilité du « sujet ». Mais il m'a toujours semblé qu'il valait mieux, une fois ce chemin frayé, oublier un peu le mot. Non pas l'oublier, il est inoubliable, mais le ranger, l'assujettir aux lois d'un contexte qu'il ne domine plus depuis le centre. Autrement dit, ne

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

plus en parler, mais l'écrire, écrire « sur » lui, comme sur le « subjectile » par exemple [1].

En insistant sur le *comme tel,* je désigne de loin l'inévitable retour d'une distinction dogmatique entre le rapport à soi *humain,* c'est-à-dire d'un étant capable de conscience, de langage, d'un rapport à la mort comme telle, etc., et un rapport à soi *non humain,* incapable du *comme tel* phénoménologique - et c'est encore la question de l'animal qui revient [2]. Jamais la distinction entre l'animal (qui n'a ou n'est pas un *Dasein)* et l'homme n'a été aussi radicale ni aussi rigoureuse, dans la tradition philosophique occidentale, que chez Heidegger. L'animal ne sera jamais ni sujet ni *Dasein.* Il n'a pas non plus d'insconscient (Freud) ni de rapport à l'autre comme autre, pas plus qu'il n'y a de visage animal (Lévinas). C'est à partir du *Dasein* que Heidegger détermine l'humanité de l'homme.

Pourquoi ai-je rarement parlé de « sujet » ou de « subjectivité », mais seulement, ici ou là, d'« effet de subjectivité » ? Parce que le discours sur le sujet, là même où il reconnaît la différence, l'inadéquation, la déhiscence dans l'auto-affection, etc., continue à lier la subjectivité à l'homme. Même s'il reconnaît que l'« animal » est capable d'auto-affection (etc.), ce discours ne lui accorde évidemment pas la subjectivité - et ce concept reste alors marqué par toutes les présuppositions que je viens de rappeler. Il y va aussi, bien sûr, de la responsabilité, de la liberté, de la vérité, de l'éthique et du droit.

La « logique » de la trace ou de la différance détermine la réappropriation comme une ex-appropriation. La ré-appropriation produit nécessairement le contraire de ce qu'apparemment elle vise. L'ex-appropriation n'est pas le propre de l'homme. On peut en reconnaître les figures différentielles dès qu'il y a rapport à soi dans sa forme la plus « élémentaire » (mais il n'y a pas d'élémentaire pour cette raison même).

Dès lors que tu ne veux pas limiter une éventuelle « subjectivité » à l'homme, pourquoi te limiter à l'animal ?

1. Cf. « Forcener le subjectile », dans *Artaud, Dessins et Portraits,* Paris, Gallimard, 1986.

2. Cf. *De l'esprit,* Paris, Galilée, 1987, p. 27, 75 et *Psyché,* Galilée, 1987, p. 415.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

On ne doit rien exclure. J'ai dit « animal » par commodité et pour me servir d'un index aussi classique que dogmatique. La différence entre l'« animal » et le « végétal » reste aussi problématique. Bien entendu, le rapport à soi dans l'ex-appropriation est radicalement différent (et c'est pourquoi il s'agit d'une pensée de la différance, non de l'opposition) s'il s'agit de ce qu'on appelle le « non-vivant », le « végétal », l'« animal », l'« homme » ou « Dieu ». La question revient toujours à la différence entre le vivant et le non-vivant. J'avais essayé de marquer la difficulté qu'elle présente aussi bien chez Hegel et chez Husserl, que chez Freud ou Heidegger...

Pour ma part, en travaillant sur la liberté, j'ai été conduit à me demander si la répartition heideggerienne entre Dasein, *d'un côté, et* Vor- *ou* Zu-handensein *de l'autre côté, ne reconstituait pas, pour le tout de l'étant, une espèce de distinction sujet-objet.*

Les catégories de *Vorhandenheit* et de *Zuhandenheit* sont aussi destinées à éviter celles d'objet (corrélat du sujet) et d'instrument. Le *Dasein* est d'abord jeté. Ce qui relierait l'analytique du *Dasein* à l'héritage du sujet, ce serait peut-être davantage la détermination du *Dasein* comme *Geworfenheit,* son être-jeté originaire : non pas celle d'un *sujet* qui viendrait à être *jeté,* mais un être-jeté plus originaire que la subjectivité et donc aussi que l'objectivité. Passivité plus originaire que la passivité traditionnelle et que le *Gegenstand {Gegenwurf,* le vieux mot allemand pour *objet* garde cette référence au jeter sans la stabiliser encore dans la stance d'un *stehen.* (Je me permets de renvoyer ici à ce que je dis de la désistance du sujet selon Philippe Lacoue-Labarthe, in *Psyché...)).* J'essaie de penser cette expérience du jeter/être jeté du subjectile hors des protocoles heideggeriens dont je parlais tout à l'heure et en la reliant à une autre pensée de la destination, du hasard et de la destinerrance (cf. encore, par exemple, « Mes chances », dans *Confrontation* n° 19 [1] ; j'y situe un rapport forclos entre Heidegger et une pensée de type démocritéen).

1. [Paris, Aubier, 1988.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Que devient le qui *de la question, dans cet être-jeté ?*

Dès la « naissance », sans doute avant elle, l'être-jeté se réapproprie, ou plutôt s'ex-approprie dans des formes qui ne sont pas encore celles du *sujet* ou du *projet.* La question « qui ? » devient alors « qui (est) jeté ? », « qui » devient « qui » depuis la destinerrance de l'être-jeté ? Qu'il s'agisse toujours de la trace, mais aussi d'itérabilité *(Limited Inc.),* cela signifie que cette ex-appropriation ne peut pas se stabiliser absolument dans la forme du sujet. Celui-ci suppose la présence, c'est-à-dire la substance, la stase, la stance. Ne pas pouvoir se stabiliser *absolument,* cela signifierait pouvoir *seulement* se stabiliser : relative stabilisation de ce qui reste *instable,* ou plutôt *non stable.* L'ex-appropriation ne se ferme plus, elle ne se totalise jamais. Il ne faudrait pas prendre ces figures pour des métaphores (la métaphoricité suppose l'ex-appropriation) ni les déterminer selon l'opposition grammaticale actif/passif. Entre le jeté et la chute *(Verfallen)* il y a là aussi un lieu de passage possible. Pourquoi la *Geworfenheit,* sans être remise en question, se laisse-t-elle marginaliser ensuite dans la pensée de Heidegger, c'est ce qu'il faut continuer à interroger. Et l'ex-appropriation n'est pas une limite, si on entend sous ce mot une fermeture ou une négativité. Elle suppose l'irréductibilité du rapport à l'autre. L'autre résiste à toute subjectivation, et même à l'intériorisation-idéalisation de ce qu'on appelle le travail du deuil. Le non-subjectivable dans l'expérience du deuil, c'est ce que j'ai tenté de décrire dans *Glas* ou dans *Mémoires (pour Paul de Man* [1]). Il y a dans ce que tu décris comme une expérience de la liberté, dans ton dernier livre [2], une ouverture qui résiste aussi à la subjectivation, c'est-à-dire à ce concept moderne de la liberté comme liberté subjective. Je pense que nous devrons y revenir.

Dans ce que tu appelles ex-appropriation, en tant qu'elle ne se ferme pas et bien qu'elle *ne se ferme pas (disons dans et malgré la « passivité ») n'y a-t-il pas aussi nécessairement quelque chose de l'ordre de la*

1. [Paris, Galilée, 1986.]
2. *L'expérience de la liberté,* Paris, Galilée, 1988.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

singularité ? *C'est en tout cas quelque chose de l'ordre du singulier que j'ai visé avec la question* qui ?

Sous le titre de *Jemeinigkeit,* au-delà ou en deçà du « moi » subjectif ou de la personne, il y a pour Heidegger une singularité, une irremplaçabilité, du non-substituable dans la structure du *Dasein.*

Singularité ou solitude irréductible dans le *Mitsein* (condition aussi du *Mitsein),* mais ce n'est pas celle de l'individu. Ce dernier concept risque toujours de faire signe et vers *l'ego* et vers une indivisibilité organique ou atomique. Le *Da* du *Dasein* se singularise sans être réductible à aucune des catégories de la subjectivité humaine (moi, être raisonnable, conscience, personne), précisément parce que celles-ci le présupposent.

Tu vas au-devant de la question « qui vient après le sujet ? » retournée sous la forme « qui vient avant le sujet ? ».

Oui, mais « avant » n'a plus de sens chronologique, logique, ni même ontologico-transcendantal si on tient compte, comme j'ai essayé de le faire, de ce qui résiste ici aux schèmes traditionnels des questions ontologico-transcendantales.

Mais je ne saisis pas encore si tu laisses ou non une place à la question qui ? *Si tu lui reconnais une pertinence, ou si au contraire tu ne veux pas la poser, si tu veux passer ici à côté de toute question.*

Ce par quoi je me trouve non pas installé, mais inquiété, commandé aussi, c'est la nécessité de repérer, partout où on répond à la question « qui ? », non seulement en termes de sujet mais aussi de *Dasein,* des oppositions conceptuelles qui n'ont pas encore été suffisamment interrogées, y compris par Heidegger. J'y faisais allusion tout à l'heure et c'est ce que j'ai tenté dans toutes mes références à Heidegger. On ne pourra refondre, sinon refonder de façon rigoureuse un discours sur le « sujet », sur ce qui tiendra la place (ou remplacera la place) du sujet (du droit, de la morale, de la politique, autant de catégories soumises à la même turbulence) qu'à travers l'expérience

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

d'une déconstruction dont il faut rappeler une fois de plus à ceux qui ne veulent pas lire qu'elle n'est ni négative, ni nihiliste, pas même d'un nihilisme pieux, comme j'ai entendu dire. Un concept (c'est-à-dire aussi une expérience) de la responsabilité est à ce prix. Nous n'avons pas fini de le payer. Je parle d'une responsabilité qui ne soit pas sourde aux injonctions de la pensée. Comme tu l'as dit un jour, il y a du devoir dans la déconstruction. Cela doit être ainsi, s'il y en a, du devoir, s'il doit y en avoir. Le sujet, s'il doit y en avoir, vient *après*.

Après : non qu'il faille attendre la fin si improbable d'une déconstruction pour prendre des responsabilités ! Mais pour décrire l'origine, le sens ou le statut de ces responsabilités, le concept de sujet reste encore problématique. Ce qui me gêne, ce n'est pas qu'il soit inadéquat : sans doute ne peut-il ou ne doit-il y avoir aucun concept adéquat à ce qu'on appelle la responsabilité. Celle-ci porte en elle, et doit le faire, une démesure essentielle. Elle ne se règle ni sur le principe de raison ni sur une comptabilité quelconque. Je dirais de façon un peu abrupte que le sujet est aussi un principe de calculabilité - dans le politique (et jusque dans le concept actuel de la démocratie, qui est moins clair, homogène, donné qu'on ne croit ou fait semblant de le croire, qui demande sans doute à être repensé, radicalisé, comme une chose de l'avenir), dans le droit (et je dirais des droits de l'homme ce que je viens de dire de la démocratie) et dans la morale. Il faut du calcul et je n'ai jamais eu contre le calcul, tu le sais, la réticence condescendante, la hauteur « heideggerienne ». Mais le calcul est le calcul. Et si je parle si souvent de l'incalculable ou de l'indécidable, ce n'est pas par simple goût du jeu ou pour neutraliser la décision, au contraire : je crois qu'il n'y a ni responsabilité ni décision éthico-politique qui ne doive traverser l'épreuve de l'incalculable ou de l'indécidable. Il n'y aurait autrement que calcul, programme, causalité, au mieux « impératif hypothétique ».

C'est donc plutôt une certaine fermeture — saturée ou suturée — de l'identité à soi, une structure encore trop étroite de l'identification à soi qui confère aujourd'hui au concept de sujet son effet dogmatique. A une distance qu'il ne faut jamais négliger, quelque chose d'analogue se produit peut-être, me semble-t-il, pour le concept de *Dasein*. Malgré tout ce qu'il ouvre et donne à penser, à questionner, à redistribuer, ce concept occupe encore une place analogue à celle du

sujet transcendantal. Et il se détermine, dans *Sein und Zeit*, à partir d'oppositions encore insuffisamment interrogées, me semble-t-il. On retrouve ici la question de l'homme. À l'homme seul - et c'est en somme sa définition pour Heidegger - est reconnue la possibilité pour le « qui » indéterminé de devenir-sujet ou, plus originairement, de devenir *Dasein* et *Dasein* jeté *(geworfen)* dans le monde. Cela par opposition à toute autre forme de rapport à soi, par exemple ce qu'on appelle le vivant en général, notion encore très obscure, pour les raisons mêmes dont nous parlons. Tant qu'on n'a pas déconstruit ces oppositions - et elles sont fortes, subtiles, parfois très implicites - on reconstitue sous le nom de sujet, voire sous le nom de *Dasein*, une identité *illégitimement* délimitée. Illégitimement, mais souvent au nom du droit, justement ! d'un certain droit, car c'est pour arrêter un certain droit, un certain calcul juridico-politique qu'on interrompt ainsi le questionnement. La déconstruction en appelle donc à un autre droit ou plutôt se laisse appeler par lui, un droit plus exigeant encore, prescrivant, autrement, plus de responsabilité.

Il ne s'agit donc pas d'opposer à cette énorme multiplicité de discours traditionnels sur l'homme, l'animal, la plante ou la pierre, un autre discours sur les mêmes « choses », mais d'analyser sans fin et dans ses intérêts toute la machinerie conceptuelle qui a permis de parler de « sujet » jusqu'ici. Et l'analyse est toujours plus et autre chose qu'une analyse. Elle transforme - ou traduit une transformation en cours. La traduction est transformatrice. Cela explique la nervosité ou la crispation de ceux qui veulent maintenir tous ces thèmes, tous ces « mots » (l'« homme », le « sujet », etc.) à l'abri de toute question et manipulent le soupçon éthico-politique à l'endroit de la déconstruction.

Si nous voulons encore parler du sujet - juridique, éthique, politique, psychologique, etc. —, et de ce qui en fait communiquer la sémantique avec celle du sujet de la proposition (distingué des qualités, des attributs ou encore, comme la substance, des phénomènes, etc.) ou avec le thème ou la thèse (le sujet d'un discours ou d'un livre), il faut d'abord soumettre à l'épreuve des questions les prédicats essentiels dont tous ces sujets sont le sujet. Ils sont nombreux et divers selon le type ou l'ordre des sujets, mais tous ordonnés autour de l'étant-présent : présence à soi — ce qui implique donc une certaine interprétation de la temporalité —, identité à soi, positionnalité, propriété, personnalité, ego, conscience, volonté, inten-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

tionnalité, liberté, humanité, etc. Il faut questionner cette autorité de l'étant-présent, mais la question elle-même n'est ni le premier ni le dernier mot, j'ai tenté de le montrer dans *De l'esprit,* par exemple, mais aussi partout où j'ai parlé du « oui, oui », du « Viens » ou de l'affirmation qui ne s'adresse pas d'abord à du sujet. Cet au-delà ou cette veille de la question est tout sauf pré-critique. Au-delà même de la critique, elle situe une responsabilité aussi irréductible que rebelle à la catégorie traditionnelle de « sujet ». C'est ce qui conduit à reconnaître les processus de la différance, de la trace, de l'itérabilité, de l'ex-appropriation, etc. Ils sont à l'œuvre partout, c'est-à-dire bien au-delà de l'humanité. Un discours ainsi restructuré peut tenter de situer autrement la question de ce qu'est, peut être, doit être un sujet humain, une morale, un droit, une politique du sujet humain. Cette tâche reste à venir, très loin devant nous. Elle passe - notamment - par la grande question phénoméno-ontologique du *comme tel,* de l'apparaître comme tel dont on pense qu'en dernière analyse il distingue ledit sujet humain ou le *Dasein* de toute autre forme de rapport à soi ou à l'autre *comme tel.* L'expérience ou l'ouverture du *comme tel* onto-phénoménologique n'est peut-être pas seulement ce dont seraient privés la pierre ou l'animal, c'est aussi ce à quoi on *ne peut ni ne doit* soumettre l'autre en général, le « qui » de l'autre qui ne pourrait jamais apparaître absolument *comme tel* qu'en disparaissant comme autre. Les grandes questions du sujet, comme questions du droit, de l'éthique et de la politique reconduisent toujours en ce lieu.

Si l'on revient à cette sémantique du jeter ou du « subjectile » qui institue le concept de sujet, on doit remarquer que la *Geworfenheit* (l'être-jeté) du *Dasein,* avant même d'être subjectivité, ne caractérise pas simplement un état, un fait, l'être-jeté dans le monde à la naissance. Elle peut aussi décrire une manière d'être jeté, livré, exposé à l'appel *(Ruf).* Rappelle-toi l'analyse du *Gewissen* et du *Schuldigsein* originaire. Heidegger démontre en particulier ce qu'a d'insuffisant, du point de vue anthropologico-ontologique, aussi bien l'image *(Bild)* du tribunal kantien que le recours à des facultés psychiques ou à des actes personnels pour décrire l'appel et la « conscience morale ». Mais la traduction reste équivoque. *Gewissen* n'est pas encore la « conscience morale » qu'elle rend possible, pas plus que le *Schuldigsein* n'est une culpabilité : plutôt la possibilité d'être coupable,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

la passibilité ou l'imputabilité. Je serais tenté de mettre en rapport cet appel avec ce que Heidegger dit de façon énigmatique et elliptique de la « voix de l'ami », de l'« entente » de cette voix, que tout *Dasein* « porte en lui » [1]. J'y reviens ailleurs, dans un texte à paraître [2], Mais je remarque déjà ceci : le « qui » de l'amitié, la voix de l'ami ainsi décrite appartient donc à la structure existentiale du *Dasein.* Ce n'est pas une passion ou un affect parmi d'autres. Le « qui » de l'amitié précède toute détermination subjectale, comme l'appel *(Ruf)* qui provoque ou convoque la « conscience » et ouvre donc la responsabilité. C'est à l'ouverture indéfinie de cette question que je serais tenté de te lire dans *La Communauté désœuvrée,* ou de lire *La Communauté inavouable* ou encore ces quelques lignes de *L'amitié* de Blanchot : « Et lorsque nous nous posons la question : " Qui fut le sujet de cette expérience ? ", cette question fait peut-être déjà réponse, si, à celui même qui l'a conduite, c'est sous cette forme interrogative qu'elle s'est affirmée en lui, en substituant au " Je " fermé et unique l'ouverture d'un " Qui ? " sans réponse ; non que cela signifie qu'il lui ait fallu seulement se demander : " Quel est ce moi que je suis ? ", mais bien plus radicalement se ressaisir sans relâche, non plus comme " Je " mais comme un " Qui ? ", l'être inconnu et glissant d'un " Qui ? " indéfini [3]. »

L'origine de l'appel qui ne vient de nulle part, dont l'origine en tout cas n'est pas encore un « sujet » divin ou humain, institue une responsabilité qui se trouve à la racine de toutes les responsabilités ultérieures (morale, juridique, politique), de tout impératif catégorique. Dire de cette responsabilité, et même de cette amitié, qu'elle n'est pas « humaine », pas plus que « divine », ce n'est pas la dire simplement inhumaine. Cela dit, peut-être est-il plus « digne » de l'humanité d'en maintenir une certaine inhumanité, la rigueur d'une certaine inhumanité. De toute façon, le choix ne nous est pas laissé par cette loi-là. Quelque chose de cet appel de l'autre doit rester non réappropriable, non subjectivable, d'une certaine manière non identifiable, supposition sans suppôt, pour rester *de l'autre,* appel

1. [Cf. *Sein und Zeit,* Halle, Max Niemeyer, 1927, p. 271 et 163.]

2. [Cf. « The Politics of Friendship», dans *The Journal of Philosophy,* N° 11, novembre 1988.]

3. [Maurice Blanchot, *L'amitié,* Paris, Gallimard, 1971, p. 328.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

singulier à la réponse ou à la responsabilité. C'est pourquoi la détermination du « Qui » singulier, en tout cas sa détermination en sujet, reste toujours problématique. Et *doit* le rester. Ce devoir n'est pas seulement un impératif théorique.

Dans ce sens, en effet, la détermination de « qui » est problématique. Mais en un autre sens, le « qui ? » interrogatif — celui que j'ai employé pour formuler ma question — n'est-il pas déterminant ? Je veux dire qu'il prédétermine — comme toute question prédétermine le régime de sa réponse - la réponse de quelqu'un, de quelque un. *C'est* un répondant *qui est prédéterminé, c'est-à-dire aussi, appelé. Je retrouverais ainsi, me semble-t-il, quelque chose du fil conducteur de ta réponse. Mais je constate alors que d'un même geste, ou du moins dans ce même entretien, tu tiens à l'écart, sous méfiance, la question « qui ? », et tu valides de plus en plus le « qui ? ». Tu le valides, en supprimant ce qui,* a priori, *restreindrait la question à l'humanité.*

Oui, ce qui la restreindrait à une grammaire réglée non seulement par un langage dit occidental mais par ce qu'on croit être l'humanité même du langage.

Je fais une remarque incidente. Dans le cours de Heidegger auquel tu te réfères à propos de l'animal, il y a tout de même quelque chose d'étrange, si mon souvenir est exact : vers la fin de l'analyse de l'animal, Heidegger attribue à celui-ci une tristesse, *une tristesse liée à son « manque de monde ». Par cette seule indication, est-ce que Heidegger ne contredit pas une partie de ce qu'il a dit auparavant ? Comment la tristesse serait-elle simplement non humaine ? Ou bien, comment une telle tristesse ne témoignerait-elle pas malgré tout d'un rapport à un monde ?*

Le discours heideggerien sur l'animal est violent et embarrassé, parfois contradictoire. Heidegger ne dit pas simplement « l'animal est pauvre en monde *(weltarm)* », car à la différence de la pierre, il a un monde. Il dit : l'animal *a* un monde sur le mode du *ne-pas-avoir*. Mais ce ne-pas-avoir n'est pas non plus à ses yeux une indigence, le *manque* d'un monde qui serait humain. Alors pourquoi cette déter-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

mination négative ? D'où vient-elle ? Il n'y a pas de catégorie d'existence originale pour l'animal : il n'est évidemment pas *Dasein* (l'être ne peut apparaître, être ni être interrogé comme tel *(als)* pour l'animal) ni *vorhanden* ni *zuhanden.* Sa simple existence introduit un principe de désordre ou de limitation dans la conceptualité de *Sein und Zeit.* Pour revenir à ta remarque, peut-être l'animal est-il triste, peut-être paraît-il triste parce qu'il a un monde, certes, au sens où Heidegger parle d'un monde comme monde de l'esprit, et parce qu'il y a une ouverture de ce monde pour lui, mais une ouverture sans ouverture, un avoir (le monde) sans l'avoir. D'où l'impression de tristesse - pour l'homme ou par rapport à l'homme, dans la société de l'homme. D'une tristesse déterminée dans sa *phénoménologie,* comme si l'animal restait un homme enveloppé, souffrant, privé de ne pas avoir accès au monde de l'homme qu'il pressent pourtant, ni à la vérité, à la parole, à la mort, à l'être de l'étant comme tel. Heidegger a beau se défendre de cette interprétation anthropo-téléologique, elle me paraît réclamée par ce qu'il y a de plus aigu en sa description de l'avoir-sur-le-mode-du-ne-pas-avoir-un-monde. Essayons, dans cette logique, quelques questions. Par exemple, l'animal entend-il cet appel dont nous parlions plus haut, à l'origine de la responsabilité ? L'animal répond-il ? Questionne-t-il ? Et surtout l'appel que le *Dasein* entend peut-il, en son origine, venir à l'animal ou venir de l'animal ? Y a-t-il une venue de l'animal ? La voix de l'ami peut-elle être celle d'un animal ? Y a-t-il de l'amitié possible pour l'animal, entre animaux ? Comme Aristote, Heidegger dirait : non. A-t-on une responsabilité à l'égard du vivant en général ? La réponse est toujours non, et la question est formée, posée de telle façon que la réponse soit nécessairement « non » dans tout le discours canonisé ou hégémonique des métaphysiques ou des religions occidentales, y compris dans les formes les plus originales qu'il peut prendre aujourd'hui, par exemple chez Heidegger ou Lévinas.

Je ne rappelle pas cela pour aller au secours d'un végétarianisme, de l'écologisme ou des sociétés protectrices des animaux — ce que je pourrais aussi vouloir faire, et nous accéderions ainsi au centre du sujet. Je voudrais surtout mettre en lumière, en suivant cette nécessité, la structure *sacrificielle* des discours auxquels je suis en train de me référer. Je ne sais pas si « structure sacrificielle » est l'expression la plus juste. Il s'agit en tout cas de reconnaître une place laissée libre,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

dans la structure même de ces discours qui sont aussi des « cultures », pour une mise à mort non criminelle : avec ingestion, incorporation ou introjection du cadavre. Opération réelle, mais aussi symbolique quand le cadavre est « animal » (et à qui fera-t-on croire que nos cultures sont carnivores parce que les protéines animales seraient irremplaçables ?), opération symbolique quand le cadavre est « humain ». Mais le « symbolique » est très difficile, en vérité impossible à délimiter dans ce cas, d'où l'énormité de la tâche, sa démesure essentielle, une certaine anomie ou monstruosité de ce *dont* il faut ici répondre, ou *devant* quoi (qui ? quoi ?) il faut répondre.

En nous en tenant à des possibilités typiques originales, prenons les choses d'un autre côté : non plus celui de Heidegger, mais celui de Levinas pour qui la subjectivité, dont il parle beaucoup d'une manière insolite, nouvelle et forte, se constitue d'abord comme celle de l'*otage*. Ainsi repensé, celui-ci serait livré à l'autre dans l'ouverture sainte de l'éthique, à l'origine de la sainteté même. Le sujet est responsable de l'autre avant de l'être de lui-même comme « moi ». Cette responsabilité de l'autre, pour l'autre, lui advient par exemple (mais ce n'est plus un exemple parmi d'autres) dans le « Tu ne tueras point ». Tu ne tueras point ton prochain. Toutes les conséquences s'enchaînent, et doivent le faire de façon continue : tu ne le feras pas souffrir, ce qui est parfois pire que la mort, tu ne lui feras pas du mal, tu ne le mangeras pas, pas même un petit peu, etc. L'autre, le prochain, l'ami (Nietzsche essaie de dissocier ces deux valeurs dans *Zarathoustra*, mais laissons, j'essaierai d'y revenir ailleurs), est sans doute dans l'éloignement infini de la transcendance. Mais le « Tu ne tueras point » s'adresse à lui et le suppose. Il se destine à cela même qu'il institue, l'autre comme homme. C'est de lui que le sujet est d'abord l'otage. Le « Tu ne tueras point » - avec toute sa conséquence, qui est sans limite — n'a jamais été entendu dans la tradition judéo-chrétienne, ni apparemment par Levinas, comme un « tu ne mettras pas à mort le vivant en général ». Il a pris sens dans des cultures religieuses pour lesquelles le sacrifice carnivore est essentiel, comme l'être-chair. L'autre, tel qu'il se laisse penser selon 1 impératif de la transcendance éthique, c'est bien l'autre homme : 1 homme comme l'autre, l'autre comme homme. Humanisme de 1 autre homme, c'est un titre dans lequel Lévinas suspend justement la hiérarchie de l'attribut et du sujet. Mais l'autre-homme est le sujet.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Des discours aussi originaux que ceux de Heidegger et de Lévinas bouleversent, certes, un certain humanisme traditionnel. Ce sont néanmoins des humanismes profonds, et tous les deux le sont, malgré les différences qui les séparent, *en tant qu'ils ne sacrifient pas le sacrifice.* Le sujet (au sens de Lévinas) et le *Dasein* sont des « hommes » dans un monde où le sacrifice est possible et où il n'est pas interdit d'attenter à la vie en général, seulement à la vie de l'homme, de l'autre prochain, de l'autre comme *Dasein.* Heidegger ne le dit pas ainsi. Mais ce qu'il place à l'origine de la conscience morale (ou plutôt du *Gewissen)* est évidemment refusé à l'animal. Pas plus que le *Dasein,* le *Mitsein* n'est accordé, si on peut dire, au vivant en général. Mais seulement à cet être-pour-la-mort qui fait aussi du *Dasein* autre chose, plus et mieux qu'un vivant. Si justifiée qu'elle soit d'un certain point de vue, la critique obstinée du vitalisme ou des philosophies de la vie par Heidegger, mais aussi de toute prise en considération de la vie dans la structure du *Dasein,* n'est pas sans rapport avec ce que j'appelle ici la « structure sacrificielle ». Celle-ci me paraît (c'est en tout cas pour l'instant une hypothèse que j'essaie d'articuler avec ce que j'ai appelé ailleurs la structure « phallogocentrique ») définir le contour invisible de toutes ces pensées, quel que soit l'écart marqué par celle de Lévinas au regard de l'ontologie (au nom de ce qu'il appelle métaphysique) ou par celle de Heidegger au regard de la métaphysique onto-théologique. En allant ici beaucoup trop vite, j'essaierais de relier la question du « qui » à la question du « sacrifice ».

[Il ne s'agirait pas seulement de rappeler la structure phallogocentrique du concept de sujet, du moins en son *schème* dominant. Je voudrais un jour démontrer que ce *scheme* implique la virilité— Carnivore. Je parlerais d'un *carno-phallogocentrisme* si ce n'était là une sorte de tautologie ou plutôt d'hétéro-tautologie comme synthèse *a priori,* tu pourrais traduire par «idéalisme spéculatif», «devenir-sujet de la substance », « savoir absolu » passant par le « vendredi saint spéculatif» : il suffit de prendre au sérieux l'intériorisation idéalisante du phallus et la nécessité de son passage par la bouche, qu'il s'agisse des mots ou des choses, des phrases, du pain ou du vin quotidien, de la langue, des lèvres ou du sein de l'autre. On va protester : il y a (reconnus depuis peu, tu le sais bien) des sujets éthiques, juridiques, politiques, des citoyens à part (presque) entière

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

qui sont aussi des femmes et/ou des végétariens ! Mais cela n'est admis dans le concept, et en droit, que depuis peu et justement au moment où le concept de sujet entre en déconstruction. Est-ce fortuit ? Et ce que j'appelle ici *schème* ou image, ce qui lie le concept à l'intuition, installe la figure virile au centre déterminant du sujet. L'autorité et l'autonomie (car même si celle-ci se soumet à la loi, cet assujettissement est liberté) sont, par ce schème, plutôt accordées à l'homme *(homo et vir)* qu'à la femme, et plutôt à la femme qu'à l'animal. Et bien entendu à l'adulte plutôt qu'à l'enfant. La force virile du mâle adulte, père, mari ou frère (le canon de l'amitié, je le montrerai ailleurs ', privilégie le schème fraternel) appartient au schème qui domine le concept de sujet. Celui-ci ne se veut pas seulement maître et possesseur actif de la nature. Dans nos cultures, il accepte le sacrifice et mange de la chair. Comme nous n'avons pas beaucoup de temps ni de place, et au risque de faire hurler (là, on sait à peu près qui), je te demande : dans nos contrées, qui aurait quelque chance de devenir un chef d'État, et d'accéder ainsi « à la tête », en se déclarant publiquement, et donc exemplairement, végétarien [2] ? Le chef doit être mangeur de chair (en vue d'être d'ailleurs lui-même « symboliquement » — voir plus haut — mangé). Pour ne rien dire du célibat, de l'homosexualité, et même de la féminité (qui n'est admise pour l'instant, et si rarement, à la tête de quoi que ce soit, et surtout de l'État, que si elle se laisse traduire dans un schème viril et héroïque. Contrairement à ce qu'on croit souvent, la « condition féminine », notamment du point de vue du droit, s'est détériorée du XIV^e^ au XIX^e^ siècle en Europe, atteignant le pire au moment où le code napoléonien inscrivait dans le droit positif le concept de sujet dont nous parlons.).

En répondant à ces questions, tu n'auras pas seulement un schème

1. [Cf. note 2, p. 290.]

2. Hitler lui-même n'a pas donné sa pratique végétarienne en exemple. Cette fascinante exception peut d'ailleurs être intégrée à l'hypothèse que j'évoque ici. Un certain végétarianisme réactionnel et compulsif s'inscrit toujours, au titre de la dénégation, de l'inversion ou du refoulement, dans l'histoire du cannibalisme. Quelle est la limite entre coprophagie et la coprophilie notoire de Hitler ? (Helm Stierlin, *Adolf Hitler, psychologie du groupe familial,* trad. fr., Paris, P.U.F., 1975, p. 41.) Je renvoie ici aux précieuses indications de René Major *(De l'élection,* Paris, Aubier, 1986, p. 166, note 1).

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

du *dominant,* du dénominateur commun du dominant, aujourd'hui encore, dans l'ordre du politique ou de l'Etat, du droit ou de la morale, tu auras le schème dominant de la subjectivité même. C'est le même. Si maintenant la limite entre le vivant et le non-vivant paraît aussi peu sûre, du moins comme limite oppositionelle, que celle de 1'« homme » et de 1'« animal », et si dans l'expérience (symbolique ou réelle) du « manger-parler-intérioriser », la frontière éthique ne passe plus rigoureusement entre le « tu ne tueras point » (l'homme, ton prochain) et le « tu ne mettras pas à mort le vivant en général », mais entre plusieurs modes, infiniment différents, de la conception-appropriation-assimilation de l'autre, alors, quant au « Bien » de toutes les morales, la question reviendra à déterminer la meilleure manière, la plus respectueuse et la plus reconnaissante, la plus donnante aussi de se rapporter à l'autre et de rapporter l'autre à soi. Pour tout ce qui se passe au bord des orifices (de l'oralité mais aussi de l'oreille, de l'œil - et de tous les « sens » en général) la métonymie du « bien manger » serait toujours la règle. La question n'est plus de savoir s'il est « bon » ou « bien » de « manger » l'autre, et quel autre. On le mange de toute façon et on se laisse manger par lui. Les cultures dites non anthropophagiques pratiquent l'anthropophagie symbolique et construisent même leur socius le plus élevé, voire la sublimité de leur morale, de leur politique et de leur droit, sur cette anthropophagie. Les végétariens eux aussi mangent de l'animal et même de l'homme. Ils pratiquent un autre mode de dénégation. La question morale n'est donc pas, n'a jamais été : faut-il manger ou ne pas manger, manger ceci et non cela, du vivant ou du non-vivant, de l'homme ou de l'animal, mais puisqu'il *faut bien* manger de toute façon et que c'est bien, et que c'est bon, et qu'il n'y a pas d'autre définition du bien, *comment* faut-il *bien manger* ? Et qu'est-ce que cela implique ? Qu'est-ce que manger ? Comment régler cette métonymie de l'introjection ? Et en quoi la formulation même de ces questions dans le langage donne-t-elle encore à manger ? En quoi la question, si tu veux, est-elle encore carnivore ? La question infiniment métonymique au sujet du « il faut bien manger » ne doit pas être nourrissante seulement pour moi, pour un moi, qui alors mangerait mal, elle doit être *partagée,* comme tu le dirais peut-être, et non seulement dans la langue. « Il faut bien manger » ne veut pas d'abord dire prendre et comprendre en

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

soi, mais *apprendre* et *donner* à manger, apprendre-à-donner-à-manger-à-l'autre. On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du « il faut bien manger ». C'est une loi de l'hospitalité infinie. Et toutes les différences, les ruptures, les guerres (on peut même dire les guerres de religion) ont ce « bien manger » pour enjeu. Aujourd'hui plus que jamais. Il faut bien manger, voilà une maxime dont il suffirait de faire varier les modalités et les contenus. À l'infini. Elle dit la loi, le besoin *ou* le désir (je n'ai jamais cru à la radicalité de cette distinction parfois utile), l'*orexis*, la faim et la soif (« il faut », « il faut bien »), le respect de l'autre au moment même où, en en faisant l'expérience (je parle ici du « manger » métonymique comme du concept même de l'expérience), on doit commencer à s'identifier à lui, à l'assimiler, l'intérioriser, le comprendre idéalement (ce qu'on ne peut jamais faire absolument sans *s'adresser à l'autre* et sans limiter absolument la compréhension même, l'appropriation identifiante), lui parler dans des mots qui passent aussi dans la bouche, l'oreille et la vue, respecter la loi qui est à la fois une voix et un tribunal (elle s'entend, elle est *en nous* qui sommes *devant elle).* Le raffinement sublime dans le respect de l'autre est aussi une manière de « bien Manger » ou de « le Bien manger ». Le Bien se mange aussi. Il faut le bien manger.] Je ne sais pas, à ce point, qui est « qui » ni davantage ce que veut dire « sacrifice » ; pour déterminer ce dernier mot, je retiens seulement cet indice : le besoin, le désir, l'autorisation, la justification de la mise à mort, la mort donnée comme dénégation du meurtre. La mise à mort de l'animal, dit cette dénégation, ne serait pas un meurtre. Et je relierais cette « dénégation » à l'institution violente du « qui » comme sujet. Inutile de le souligner, cette question du sujet et du « qui » vivant est au centre des inquiétudes les plus pressantes des sociétés modernes, qu'il s'agisse de la naissance ou de la mort, de l'axiomatique à l'œuvre dans le traitement du sperme ou de l'ovule, des mères porteuses, du génie génétique, de ladite bioéthique ou biopolitique (quel doit être le rôle de l'État dans la détermination ou la protection d'un sujet vivant ?), dans la critériologie accréditée pour la détermination, voire la provocation « euthanasique » de la mort (comment justifier la référence dominante à la conscience, au vouloir, au cortex ?), dans le prélèvement et la greffe d'organes, etc. (je rappelle au

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

passage que la question de la greffe en général a toujours été — et thématiquement dès le commencement — essentielle à la déconstruction du phallogocentrisme).

Revenons un peu en arrière : par rapport à qui, à quel autre, le sujet est-il d'abord jeté *(geworfen)* ou exposé comme otage ? Qui est le « prochain » dans la proximité même de la transcendance, celle de Heidegger ou celle de Lévinas ? Ces deux pensées de la transcendance sont aussi différentes qu'on voudra, aussi différentes ou semblables que l'être et l'autre, mais elles me paraissent fidèles au même schème. Ce qui reste à venir ou ce qui reste enfoui dans une mémoire presque inaccessible, c'est la pensée d'une responsabilité qui ne s'arrête pas encore à *cette* détermination du prochain, au schème dominant de cette détermination. On pourrait, si on le voulait, montrer que les inquiétudes ou les questions que je formule ici ne concernent pas seulement les métaphysiques, les onto-théologies et certaines pensées qui prétendent les excéder, mais l'ethnologie des espaces religieux dans lesquels ces pensées se sont « présentées ». J'avais essayé de suggérer, notamment dans *De l'esprit,* que malgré tant de dénégations, Heidegger était un penseur judéo-chrétien. (Toutefois une « ethnologie » ou une sociologie des religions ne serait à la mesure de ces problèmes que si elle n'était plus elle-même dominée, comme science régionale, par la conceptualité héritée de ces métaphysiques ou onto-théologies. Une telle ethnologie aurait en particulier à séjourner auprès de l'histoire si complexe de la culture hindouiste qui représente peut-être la confirmation la plus subtile et la plus décisive de ce schème. Est-ce qu'elle n'oppose pas, justement, la hiérarchie politique - ou l'exercice du pouvoir - à la hiérarchie religieuse, celle-ci s'interdisant, celle-là s'accordant, voire s'imposant la nourriture carnée ? Pour en rester au plus sommaire, on peut penser à la hiérarchie des *varna,* sinon des castes, et à la distinction entre les prêtres Brahmanes, qui sont devenus végétariens et les guerriers Kshatriyas qui ne le sont pas)...

Je te coupe, parce que je voudrais pouvoir encore, dans le temps qui nous reste, te poser quelques questions. Celle-ci d'abord : dans le déplacement, que tu juges nécessaire, de l'homme à l'animal - pour m'exprimer très vite et grossièrement — qu'arrive-t-il au langage ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

L'idée selon laquelle l'homme est le seul être parlant, dans sa forme traditionnelle ou dans sa forme heideggerienne, me paraît à la fois indéplaçable et hautement problématique. Bien entendu, si on définit le langage de telle sorte qu'il soit réservé à ce qu'on appelle l'homme, que dire ? Mais si on réinscrit le langage dans un réseau de possibilités qui ne l'entourent pas seulement mais le marquent irréductiblement de l'intérieur, tout change. Je pense en particulier à la marque en général, à la trace, à l'itérabilité, à la différance, autant de possibilités ou de nécessités sans lesquelles il n'y aurait pas de langage et *qui ne sont pas seulement humaines.* Il ne s'agit pas d'effacer les ruptures et les hétérogénéités. Je conteste seulement qu'elles donnent lieu à une seule limite oppositionelle, linéaire, indivisible, à une opposition binaire entre l'humain et l'infra-humain. Et ce que j'avance ici doit permettre de rendre compte du savoir scientifique sur la complexité des « langages animaux », le codage génétique, toutes les formes de marquage à l'intérieur desquelles le langage dit humain, si original qu'il soit, ne permet pas de « couper », une seule fois, là où l'on voudrait couper en général. Tu sais que, malgré l'apparence, je parle ici de problèmes très « concrets » et très « actuels » : l'éthique et la politique du vivant. On sait moins que jamais où couper — et à la naissance et à la mort. Et cela veut dire aussi qu'on ne sait jamais, on n'a jamais su comment *découper* un sujet. Moins que jamais aujourd'hui. Si nous en avions le temps et la place, j'aurais aimé parler ici du *Sida,* événement que l'on pourrait dire *historial* dans *l'époque* de la *subjectivité* si on faisait encore crédit à *l'historialité,* à l'*époqualité* et à la *subjectivité.*

Deuxième question : puisque, dans la logique que tu as déployée, tu réserves, pour dans très longtemps la possibilité d'en revenir ou d'en venir enfin à interroger le sujet de la responsabilité éthique, juridique, politique, etc., que dire de cette ou de ces responsabilités maintenant ? Ne pourrait-on en parler qu'au titre d'une « morale par provision » ? Qu'est-ce que cela voudrait dire ? Et j'y joindrais la question de ce qui est peut-être aujourd'hui reconnu comme « la » question, ou comme « la » figure de la responsabilité, celle d'Auschwitz. Là où un consensus à peu près général reconnaît une responsabilité absolue, et appelle à être responsable pour que cela ne se reproduise pas, dis-tu la même chose —

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

par provision ou non *—, ou dis-tu qu'il faut différer la réponse à cette question ?*

Je ne souscrirais pas à l'expression de « morale par provision ». La responsabilité la plus exigeante commande au moins de ne pas se fier aveuglément aux axiomes dont nous venons de parler. Ils limitent encore le concept de responsabilité dans des frontières dont ils ne permettent pas de répondre et ils constituent, eux, en schèmes provisoires, les modèles mêmes de la morale et du droit traditionnels. Mais pour ce surcroît de responsabilité qu'appelle ou qui appelle le geste déconstructeur dont je parle, aucune attente n'est possible ni légitime. L'explication déconstructive avec les prescriptions provisoires peut demander la patience infatigable du re-commencement, mais l'affirmation qui motive la déconstruction est inconditionnelle, impérative et immédiate - en un sens qui n'est pas nécessairement ou seulement kantien et même si cette affirmation, parce qu'elle est double, comme j'ai tenté de le montrer, reste sans cesse menacée. C'est pourquoi elle ne laisse aucun répit, aucun repos. Elle peut toujours déranger, du moins, le rythme institué de toutes les pauses (et le sujet est une pause, une stance, l'arrêt stabilisateur, la thèse ou plutôt l'hypothèse dont on aura toujours besoin), elle peut toujours troubler les samedis, les dimanches... et les vendredis... je te laisse compléter cette phrase monothéiste, c'est un peu fatigant.

Penserais-tu, ainsi, que le silence de Heidegger sur les camps — ce silence quasiment total, à la différence de ce que fut son silence relatif sur son propre nazisme —, penserais-tu que ce silence aurait pu relever d'une telle « explication déconstructive », différente mais comparable, et qu'il aurait tenté de mener en silence, sans arriver à s'en expliquer ? (Je pourrais poser cette question à propos d'autres, de Bataille par exemple, mais restons-en à Heidegger pour aujourd'hui.)

Oui et non. Le surcroît de responsabilité dont je viens de parler n'autorisera jamais aucun silence. Je répète : la responsabilité est excessive ou n'est pas une responsabilité. Une responsabilité limitée, mesurée, calculable, rationnellement distribuable, c'est déjà le devenir-droit de la morale ; c'est parfois aussi le rêve de toutes les bonnes

consciences, dans la meilleure hypothèse, des petits ou des grands inquisiteurs dans la pire hypothèse. Je suppose, j'espère que tu n'attends pas de moi que je dise seulement « Je condamne Auschwitz » ou «Je condamne tout silence sur Auschwitz». S'agissant de cette dernière phrase ou de ses équivalents, je trouve un peu indécente, voire obscène, la mécanique des procès improvisés contre tous ceux qu'on croit pouvoir accuser de n'avoir pas nommé ou pensé « Auschwitz ». Compulsion au discours sentencieux, exploitation stratégique, éloquence de la dénonciation : tout cela serait moins grave si on commençait par dire rigoureusement ce qu'on nomme « Auschwitz » et ce qu'on en *pense*, si on en pense quelque chose. Quel est ici le référent ? Fait-on un usage métonymique de ce nom propre ? Si oui, qu'est-ce qui le règle ? Pourquoi ce nom plutôt que celui d'un autre camp, d'autres exterminations de masse, etc. (et qui a répondu sérieusement à ces questions) ? Si non, pourquoi cette restriction oublieuse et tout aussi grave ? Si on admet - et cette concession me paraît lisible partout - que la chose reste impensable, qu'on n'a pas encore de discours à sa mesure, si on reconnaît qu'on n'a rien à dire sur les victimes réelles d'Auschwitz, celles-là même qu'on s'autorise pourtant à traiter par métonymie ou à nommer *via negativa*, alors qu'on cesse de diagnostiquer les prétendus silences, de faire avouer les « résistances » ou les « impensés » de tous les autres à la cantonade. Bien sûr, le silence sur Auschwitz ne sera jamais justifiable, mais non davantage qu'on en parle de façon aussi instrumentale et pour n'en rien dire, n'en rien dire qui n'aille de soi, trivialement, et ne serve d'abord à se donner bonne conscience, pour ne pas être le dernier à accuser, à donner des leçons, à prendre des positions ou à parader. Quant à ce que tu appelles le fameux « silence » de Heidegger, je crois que pour l'interpréter ou pour le juger - ce qui ne revient pas toujours au même —, il faudrait *au moins* tenir compte, et ce n'est pas facile à circonscrire et cela demanderait plus de temps et de place, de ce que nous avons dit jusqu'ici du sujet, de l'homme, de l'animal mais aussi du sacrifice. C'est-à-dire de tant d'autres choses. Condition nécessaire, qui appellerait déjà de longs discours. Quant à aller au-delà de cette condition nécessaire mais insuffisante, je préfère que nous attendions, disons, *un autre moment*, l'occasion d une autre discussion : un autre rythme et une autre forme.

*Che cos'è la poesia * ?*

Pour répondre à une telle question - *en deux mots, n'est-ce pas ?* - on te demande de savoir renoncer au savoir. Et de bien le savoir, sans jamais l'oublier : démobilise la culture mais ce que tu sacrifies en route, en traversant la route, ne l'oublie jamais dans ta docte ignorance.

Qui ose me demander cela ? Même s'il n'en paraît rien, car disparaître est sa loi, la réponse *se voit dictée*. Je suis *une* dictée,

* [Publié d'abord dans *Poesia*, I, 11, novembre 1988, puis dans *Po&sie*, 50, automne 1989, où il fut précédé par la notice suivante :

« La revue italienne *Poesia,* où ce texte parut en novembre 1988 (traduit par Maurizio Ferraris), ouvre chacun de ses numéros par la tentative ou le simulacre d une réponse, en quelques lignes, à la question *che cos'è la poesia ?*. Elle est posée à un vivant, la réponse à la question *che cos'era la poesia ?* revenant à un mort, dans ce cas à l'*Odradek* de Kafka. Au moment où il écrit, le vivant ignore la réponse du mort : elle vient en fin de revue et c'est le choix des éditeurs.

Destinée à paraître en italien, cette « réponse »-ci s'expose au passage, parfois littéralement, dans les lettres ou les syllabes, le mot et la chose ISTRICE (prononcer ISTRRITCHÉ), ce qui aura donné, dans une correspondance française, le hérisson. »]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

prononce la poésie, apprends-moi par cœur, recopie, veille et garde-moi, regarde-moi, dictée, sous les yeux : bande-son, *wake*, sillage de lumière, photographie de la fête en deuil.

Elle se voit dictée, la réponse, d'être poétique. Et pour cela tenue de s'adresser à quelqu'un, singulièrement à toi mais comme à l'être perdu dans l'anonymat, entre ville et nature, un secret partagé, à la fois public et privé, *absolument* l'un et l'autre, absous de dehors et de dedans, ni l'un ni l'autre, l'animal jeté sur la route, absolu, solitaire, roulé en boule *auprès de soi.* Il peut se faire écraser, *justement,* pour cela même, le hérisson, *istrice.*

Et si tu réponds autrement selon les cas, compte tenu de l'espace et du temps qui te sont *donnés* avec cette *demande* (déjà tu parles italien), par elle-même, selon *cette* économie mais aussi dans l'imminence de quelque traversée *hors de chez soi,* risquée vers la langue de l'autre en vue d'une traduction impossible ou refusée, nécessaire mais désirée comme une mort, qu'est-ce que tout cela, cela même où tu viens déjà de te délirer, aurait à voir, dès lors, avec la poésie ? Avec le *poétique,* plutôt, car tu entends parler d'une *expérience,* autre mot pour voyage, ici la randonnée aléatoire d'un trajet, la strophe qui tourne mais jamais ne reconduit au discours, ni chez soi, jamais du moins ne se réduit à la poésie - écrite, parlée, même chantée.

Voici donc, tout de suite, *en deux mots,* pour ne pas oublier.

1. *L'économie de la mémoire :* un poème doit être bref, par vocation elliptique, quelle qu'en soit l'étendue objective ou apparente. Docte inconscient de la *Verdichtung* et du retrait.

2. Le cœur. Non pas le cœur au milieu des phrases qui circulent sans risque sur les échangeurs et s'y laissent traduire en toutes langues. Non pas simplement le cœur des archives cardiographiques, l'objet des savoirs ou des techniques, des philosophies et des discours bio-éthico-juridiques. Peut-être pas le cœur des Ecritures ou de Pascal, ni même, c'est moins sûr, celui que leur préfère Heidegger. Non, une histoire de « cœur » poétiquement enveloppée dans l'idiome « apprendre par cœur », celui de ma langue ou d'une autre, l'anglaise *(to learn by heart),* ou d'une autre encore, l'arabe *(hafiza a'n zahri kalb)* — un seul trajet à plusieurs voies.

Deux en un : le second axiome s'enroule dans le premier. Le poétique, disons-le, serait ce que tu désires apprendre, mais de l'autre, grâce à l'autre et sous dictée, par cœur : *imparare a memoria.* N'est-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

ce pas déjà cela, le poème, lorsqu'un gage est donné, la venue d'un événement, à l'instant où la traversée de la route nommée traduction reste aussi improbable qu'un accident, intensément rêvée pourtant, requise là où ce qu'elle promet toujours laisse à désirer ? Une reconnaissance va vers cela même et prévient ici la connaissance : ta bénédiction avant le savoir.

Fable que tu pourrais raconter comme le don du poème, c'est une histoire emblématique : quelqu'un /'écrit, à toi, de toi, sur toi. Non, une marque à toi adressée, laissée, confiée, s'accompagne d'une injonction, en vérité s'institue en cet ordre même qui à son tour te constitue, assignant ton origine ou te donnant lieu : détruis-moi, ou plutôt rends mon support invisible au-dehors, dans le monde (voilà déjà le trait de toutes les dissociations, l'histoire des transcendances), fais en sorte en tout cas que la provenance de la marque reste désormais introuvable ou méconnaissable. Promets-le : qu'elle se défigure, transfigure ou indétermine en son *port,* et tu entendras sous ce mot la rive du départ aussi bien que le référent vers lequel une translation se porte. Mange, bois, avale ma lettre, porte-la, transporte-la en toi, comme la loi d'une écriture devenue ton corps : *l'écriture en soi.* La ruse de l'injonction peut d'abord se laisser inspirer par la simple possibilité de la mort, par le danger que fait courir un véhicule à tout être fini. Tu entends venir la catastrophe. Dès lors imprimé à même le trait, venu du cœur, le désir du mortel éveille en toi le mouvement (contradictoire, tu me suis bien, double astreinte, contrainte aporétique) de garder de l'oubli cette chose qui du même coup s'expose à la mort et se protège — en un mot, l'adresse, le retrait du hérisson, comme sur l'autoroute un animal roulé en boule. On voudrait le prendre dans ses mains, l'apprendre et le comprendre, le garder pour soi, auprès de soi.

Tu aimes — garder cela dans sa forme singulière, on dirait dans l'irremplaçable *littéralité du vocable* si on parlait de la poésie et non seulement du poétique en général. Mais notre poème ne tient pas en place dans des noms, ni même dans des mots. Il est d'abord jeté sur les routes et dans les champs, chose au-delà des langues, même s'il lui arrive de s'y rappeler lorsqu'il se rassemble, roulé en boule auprès de soi, plus menacé que jamais dans sa retraite : il croit alors se défendre, il se perd.

Littéralement : tu voudrais retenir par cœur une forme absolument

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

unique, un événement dont l'intangible singularité ne sépare plus l'idéalité, le sens idéal, comme on dit, du corps de la lettre. Le désir de cette inséparation absolue, le non-absolu absolu, tu y respires l'origine du poétique. D'où la résistance infinie au transfert de la lettre que l'animal, en son nom, réclame pourtant. C'est la détresse du hérisson. Que veut la détresse, le *stress* même ? *stricto sensu* mettre en garde. D'où la prophétie : traduis-moi, veille, garde-moi encore un peu, sauve-toi, quittons l'autoroute.

Ainsi se lève en toi le rêve *d'apprendre par cœur*. De te laisser traverser le cœur par la dictée. D'un seul trait, et c'est l'impossible et c'est l'expérience poématique. Tu ne savais pas encore le cœur, tu l'apprends ainsi. De cette expérience et de cette expression. J'appelle poème cela même qui apprend le cœur, ce qui invente le cœur, enfin *ce que* le mot de cœur semble vouloir dire et que dans ma langue je discerne mal du mot cœur. *Cœur*, dans le poème « apprendre par cœur » (à apprendre par cœur), ne nomme plus seulement la pure intériorité, la spontanéité indépendante, la liberté de s'affecter activement en reproduisant la trace aimée. La mémoire du « par cœur » se confie comme une prière, c'est plus sûr, à une certaine extériorité de l'automate, aux lois de la mnémotechnique, à cette liturgie qui mime en surface la mécanique, à l'automobile qui surprend ta passion et vient sur toi comme du dehors : *auswendig*, « par cœur » en allemand.

Donc : le cœur te bat, naissance du rythme, au-delà des oppositions, du dedans et du dehors, de la représentation consciente et de l'archive abandonnée. Un cœur là-bas, entre les sentiers ou les autostrades, hors de ta présence, humble, près de la terre, tout bas. Réitère en murmurant : ne répète jamais... Dans un seul chiffre, le poème (l'apprendre par cœur) scelle ensemble le sens et la lettre, comme un rythme espaçant le temps.

Pour répondre en deux mots, *ellipse*, par exemple, ou *élection*, *cœur* ou *hérisson*, il t'aura fallu désemparer la mémoire, désarmer la culture, savoir oublier le savoir, incendier la bibliothèque des poétiques. L'unicité du poème est à cette condition. Il te faut célébrer, tu dois commémorer l'amnésie, la sauvagerie, voire la bêtise du « par cœur » : le hérisson. Il s'aveugle. Roulé en boule, hérissé de piquants, vulnérable et dangereux, calculateur et inadapté (parce qu'il se met en boule, sentant le danger sur l'autoroute, il s'expose à l'accident).

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Pas de poème sans accident, pas de poème qui ne s'ouvre comme une blessure, mais qui ne soit aussi blessant. Tu appelleras poème une incantation silencieuse, la blessure aphone que de toi je désire apprendre par cœur. Il a donc lieu, pour l'essentiel, sans qu'on ait à le faire : il se *laisse* faire, sans activité, sans travail, dans le plus sobre *pathos,* étranger à toute production, surtout à la création. Le poème échoit, bénédiction, venue de l'autre. Rythme mais dissymétrie. Il n'y a jamais que du poème, avant toute poièse. Quand, au lieu de « poésie », nous avons dit « poétique », nous aurions dû préciser : « poématique ». Surtout ne laisse pas reconduire le hérisson dans le cirque ou dans le manège de la *poiesis* : rien à faire *(poiein),* ni « poésie pure », ni rhétorique pure, ni *reine Sprache,* ni « mise-en-œuvre-de-la-vérité ». Seulement une contamination, telle, et tel carrefour, cet accident-ci. Ce tour, le retournement de *cette* catastrophe. Le don du poème ne cite rien, il n'a aucun titre, il n'histrionne plus, il survient sans que tu t'y attendes, coupant le souffle, coupant avec la poésie discursive, et surtout littéraire. Dans les cendres mêmes de cette généalogie. Pas le phénix, pas l'aigle, le hérisson, très bas, tout bas, près de la terre. Ni sublime, ni incorporel, angélique peut-être, et pour un temps.

Tu appelleras désormais poème une certaine passion de la marque singulière, la signature qui répète sa dispersion, chaque fois au-delà du *logos,* anhumaine, domestique à peine, ni réappropriable dans la famille du sujet : un animal converti, roulé en boule, tourné vers l'autre et vers soi, une chose en somme, et modeste, discrète, près de la terre, l'humilité que tu *surnommes,* te portant ainsi dans le nom au-delà du nom, un hérisson catachrétique, toutes flèches dehors, quand cet aveugle sans âge entend mais ne voit pas venir la mort.

Le poème peut se rouler en boule mais c'est encore pour tourner ses signes aigus vers le dehors. Il peut certes réfléchir la langue ou dire la poésie mais il ne se rapporte jamais à lui-même, il ne se meut jamais de lui-même comme ces engins porteurs de mort. Son événement interrompt toujours ou dévoie le savoir absolu, l'être auprès de soi dans l'autotélie. Ce « démon du cœur » jamais ne se rassemble, il s'égare plutôt (délire ou manie), il s'expose à la chance, il se laisserait plutôt déchiqueter par ce qui vient sur lui.

Sans sujet : il y a peut-être du poème et qui *se laisse,* mais je n'en écris jamais. Un poème je ne le signe jamais. L'autre signe. Le

je n'est qu'à la venue de ce désir : apprendre par cœur. Tendu pour se résumer à son propre support, donc sans support extérieur, sans substance, sans sujet, absolu de l'écriture en soi, le « par cœur » se laisse élire au-delà du corps, du sexe, de la bouche et des yeux, il efface les bords, il échappe aux mains, tu l'entends à peine, mais il nous apprend le cœur. Filiation, gage d'élection confié en héritage, il peut se prendre à n'importe quel mot, à la chose, vivante ou non, au nom de hérisson par exemple, entre vie et mort, à la tombée de la nuit ou au petit jour, apocalypse distraite, propre et commune, publique et secrète.

- Mais le poème dont tu parles, tu t'égares, on ne l'a jamais nommé ainsi, ni aussi arbitrairement.

— Tu viens de le dire. Ce qu'il fallait démontrer. Rappelle-toi la question : « Qu'est-ce que... ? » *(ti esti, was ist..., istoria, episteme, philosopbia).* « Qu'est-ce que... ? » pleure la disparition du poème - une autre catastrophe. En annonçant ce qui est tel qu'il est, une question salue la naissance de la prose.

Istrice 2. Ick bünn all hier *

« Surtout ne laisse pas reconduire le hérisson dans le cirque ou dans le manège de la poiesis : rien à faire [poiein], *ni " poésie pure ", ni rhétorique pure, ni* reine Sprache, *ni " mise-en-œuvre-de-la-vérité " [1]. » Dans* l'Origine de l'œuvre d'art, *et à travers l'idée de l'œuvre comme mise-en-œuvre-de-la-vérité, Heidegger accentue le côté sérieux de la poésie qui la mettrait à l'abri de l'irresponsabilité caractéristique de la littérature et de l'imagination : « Mais le Poème, ce n'est pas un quelconque vagabondage de l'esprit inventant çà et là ce qui lui plaît ; ce n'est pas un laisser-aller de la représentation et de l'imagination aboutissant à l'irréel [...] C'est ici, à partir du regard essentiel sur*

[Entretien avec Maurizio Ferraris, publié dans *Aut aut,* 235, janvier-février 1990, à la suite de la publication de « Che cos'è la poesia ? Risponde Jacques Derrida » (Cf. *supra,* p. 303 et suiv.). Nous remercions Charles Alunni pour la traduction de 1 italien des questions de M. Ferraris].

1. « Che cos'è la poesia ? », dans ce volume, p. 307.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

l'essence de l'œuvre et son rapport à l'avènement de la vérité de l'étant, que l'on peut se demander si l'essence du Poème - et ceci veut dire en même temps : du projet — peut être pensée avec une portée suffisante quand on la dérive de l'imagination dans ses divers degrés d'intensité [1]. »

Projet, poétique et politique sont réunis de la façon la plus étroite grâce à cette définition de l'art comme mise-en-œuvre-de-la-vérité et à un abaissement de l'esthétique comme jeu. On n'est pas si loin, me semble-t-il, de ce passage du Discours de rectorat *que vous citez dans* De l'esprit *et où Heidegger écrit que l'« "esprit ", ce n'est ni la sagacité vide, ni le jeu gratuit de la plaisanterie* (das unverbindliche Spiel des Witzes), *ni le travail d'analyse illimité de l'entendement, ni même la raison du monde, mais l'esprit est l'être-résolu à l'essence de l'être* [2] *». Ainsi que l'Esprit, la poésie promeut une* Versammlung, *un recueil pensant qui va au-delà de la dispersion, de la lettre et de l'irresponsabilité ; car le* logos *n'est tel que dans la mesure où il recueille (et Heidegger souligne dans* Identité et différence *que le* logos *est très précisément ce qui réunit tout dans l'universel ; dans* Qu'est-ce que la métaphysique ? *et ailleurs, il spécifie spéculairement que la science, qui ne pense pas, et partage précisément une certaine irresponsabilité du* unverbindliche Spiel des Witzes, *est désormais complètement dispersée, tenue seulement de manière formelle par l'organisation des facultés. Et c'est cette dissolution, qu'on doit prendre à la lettre comme une absence de lien, qui est à l'origine de la crise.).*

Il y avait un hérisson dans votre toute première phrase, il est passé très vite à l'ouverture de cet entretien. En mémoire de ce hérisson, que naguère vous aviez bien voulu provoquer et traduire, permettez-moi d'abord une parenthèse. Elle concerne justement la mémoire du hérisson. Dans *Che cos'è la poesia,* la figure de cet animal semble annoncer, comme en silence, quelque chose du « par cœur » et de la mémoire. Or assez longtemps après avoir publié ce texte, j'ai dû me rendre à une étrange évidence : si ce hérisson avait paru surgir devant moi, unique, jeune comme à la création du monde,

1. *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 57.

2. *L'auto-affirmation de l'université allemande,* traduction par Gérard Granel, T.E.R., bilingue, 1982, p. 14.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

mais aussi donné en secret pour la première fois, un présent incomparable, en vérité j'avais dû le croiser au moins deux fois. Dans des textes qui comptent beaucoup pour moi. Or je ne m'en suis pas souvenu un seul instant au moment d'écrire. Je n'ai même pas eu le sentiment lointain d'autres hérissons possibles — dans ma mémoire ou dans la littérature. Devant l'épaisseur de cet oubli, qui effaça jusqu'au support du message, je me demande si j'avais même entrapercu au cours de lectures peut-être distraites, les deux autres hérissons qui font maintenant retour comme des revenants, ou bien si une opération de censure efficace ne leur avait déjà imposé en moi l'accident dont ce texte parle. Peu importe. Et il est vrai que sous le même nom, ces deux hérissons n'ont pas grand rapport avec le « mien », ils n'appartiennent pas à la même famille, à la même espèce ou au même genre, encore que ce non-rapport dise quelque chose d'une affinité généalogique profonde, mais dans l'antagonisme, dans la contre-généalogie. Au regard de ces deux hérissons, qui se trouvent être d'ailleurs des hérissons allemands, portant un nom allemand *(Igel),* celui qui m'est venu est une sorte de contre-hérisson solitaire, d'abord italien ou français.

Qui sont les deux Allemands ? Il y a d'abord Schlegel, que je lis ou relis dans *L'absolu littéraire (Théorie de la littérature du romantisme allemand),* ce très beau livre de P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy [1]. Il s'agit d'un fragment (206) sur le fragment : « Pareil à une petite œuvre d'art, un fragment doit être totalement détaché du monde environnant, et clos sur lui-même comme un hérisson [2]. » Dans leur *Ouverture,* et précisément au chapitre intitulé « L'exigence fragmentaire », Lacoue-Labarthe et Nancy soulignent le motif de la totalité indivisible, donc individuelle, la logique de la cohésion cohérente qui commande ce concept du fragment. Leurs propositions me font encore mieux comprendre pourquoi j'ai toujours gardé des réserves à l'égard d'un certain culte du fragment et surtout de *l'œuvre* fragmentaire qui en appelle toujours à une surenchère d'autorité et de totalité monumentale. Lacoue-Labarthe et Nancy parlent d'une « logique du hérisson » : « La totalité fragmentaire, conformément à ce qu'il faudrait plutôt se risquer à appeler la logique du hérisson,

1. Paris, Seuil, 1978.
2.[*Ibid.*, p. 126.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

ne peut être située en aucun point : elle est simultanément dans le tout et dans chaque partie. Chaque fragment vaut pour lui-même et pour ce dont il se détache. La totalité c'est le fragment lui-même dans son individualité achevée. » Plus haut, ce hérisson romantique avait des traits kantiens : « Son devoir-être, sinon son être (mais ne faut-il pas entendre qu'il n'a d'être qu'un devoir-être, et que ce hérisson est un animal kantien ?), est bien formé par l'intégrité et l'intégralité de l'individualité organique '. »

Au regard de ce hérisson et de ce qu'il configure (œuvre, individualité organique, fragment total, poésie), celui qui me fut donné à la traversée de cette lettre *(Che cos'è la poesia ?)* paraît bien solitaire et sans famille, il n'a pas la même généalogie. Il n'appartient pas à l'espèce ou au genre, à la généralité de la *gens* « hérisson ». D'abord parce que, indissolublement lié à l'aléa d'une langue et de signifiants qui jouent le rôle de nom propre passager (d'abord *Istrice* et puis sa traduction fragile en *hérisson),* venu à l'être par une lettre, ce hérisson « catachrétique » est à peine un nom, il ne porte pas son nom, il joue avec des syllabes, mais ce n'est en tout cas ni un concept ni une chose. En tant que « poématique » et non « poétique », il reste profondément étranger à l'œuvre et à la mise en œuvre de la vérité. Humble et près de la terre, il ne peut que s'exposer à l'accident en cherchant à se sauver, d'abord à se sauver de son nom et à sauver sa venue. Il n'a aucun rapport à soi - c'est-à-dire d'individualité totalisante - qui ne l'expose encore davantage à la mort et à l'être-déchiqueté. Autre logique. Ou plutôt : ce hérisson tout jeune est plus vieux que la « logique ». La « logique du hérisson » est un des pièges possible dans l'aventure de cet autre hérisson, de son nom et de son envoi.

Il y a aussi Heidegger. La silhouette d'un *Ige/* passe encore plus vite vers la fin de *Identität und Differenz,* dans *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* [2]. Heidegger mime alors l'objection de

1. *[Ibid.,* p. 63 et 64.]

2. [Cf. « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », dans *Questions I,* Paris, Gallimard, 1968, p. 296-297. Édition allemande : *Identität und Differenz,* Pfullingen, Neske, 1967, p. 60.] Je ne sais pas si le hérisson de *Ecce Homo* appartient à la même famille : à celle de Schlegel, à celle dont parle Heidegger, et surtout à mon humble *Istrice.* J'en doute, malgré un certain air de famille, en effet, malgré le goût du « oui » et le « oui » au goût, et en dépit de ses origines italiennes. Sa venue dans le texte s'annonce par un discours sur le choix de la nourriture, du lieu

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

quelqu'un qui lui reprocherait de prétendre apporter quelque chose avec la différence entre l'être et l'étant, alors que l'être et l'étant dans leur différence sont toujours déjà *(immer schon)* là, là-bas où l'on croit arriver, là-bas qui est déjà un « ici » *(Ick bünn all hier)*, ici où l'on fait semblant de parvenir enfin jusqu'à eux. Heidegger fait parler l'objecteur : « Tout se passe comme dans le conte de Grimm *Le Lièvre et le Hérisson :* " Je suis là " *(Es ist hier wie im Grimmschen Märchen vom Hasen und Igel : " Ick bünn all hier ".)* » Le conte de Grimm met en effet en scène un hérisson qui, pour être sûr de l'emporter et de gagner la course, délègue sa femelle hérissonne à l'arrivée. L'un ou l'autre pourra toujours crier « je suis là », déjà là, au moment où quelque lièvre aura cru naïvement les précéder à l'arrivée. Le concept, la figure, le sens du hérisson, dans ce cas, quelle que soit sa langue et quel que soit son nom, signifient le « toujours-déjà-là », la structure ou la logique du « toujours déjà » (et qui osera prétendre que cette « objection » à Heidegger est aussi naïve qu'elle paraît quand il s'agit de la mise en œuvre de la vérité ?), du « je

et du climat, sur l'instinct de conservation *(Selbsterhaltung)* qui incline à la défense de soi *(Selbstverteidigung).* Il faut savoir ne pas voir, ne pas entendre beaucoup de choses *(Vieles nicht sehn, nicht hören),* il faut savoir ne pas les laisser venir à soi *(nicht an sich herankommen lassen).* Voilà la sagesse, voilà aussi le « goût », la preuve qu'on n'est pas un « hasard » mais une « nécessité ». Elle commande non seulement de dire « non », quand le « oui » serait une marque de désintéressement altruiste ou d'abnégation *(Selbstlosigkeit),* mais de dire « non » le moins souvent possible. Il faut, pour économiser ses forces, se séparer de ce qui pousse à dire « non » et qui gaspille 1 énergie. Nietzsche alors écrit *depuis Turin,* il décrit, nomme et date en somme *son hérisson* de Turin : « Supposez qu'en sortant de chez moi, je trouve, au lieu du calme et aristocratique Turin, la petite ville allemande : mon instinct m'obligerait à me replier sur moi-même pour repousser l'envahissement de tout ce plat et lâche monde. Ou encore, je serais en face de la grande ville allemande, ce stupre en pierre de taille, ce sol où rien ne pousse, où tout s'emporte, bien et mal. Comment ne pas s'y transformer en *hérisson* (Nietzsche souligne : *Müsste ich nicht darüber zum* Igel *werden ?)* ? — Mais les piquants sont un gaspillage, un double luxe, alors qu'il est loisible non seulement de n'en point avoir mais de tenir les mains *ouvertes.* » (« Pourquoi j'en sais si long », VIII, tr. A. Vialatte, Gallimard, 1942, p. 61.)

(Réponse à Maurizio Ferraris, après l'entretien, en *aparte,* en forme de remerciement et en souvenir de nos rencontres italiennes - à Turin où surgit d'abord la question *« Che cos'è la poesia ?* » et où il me mit tant de fois déjà sur les traces de Nietzsche, à Naples aussi, plus d'une fois, à Palerme, à Lerici et ailleurs. J.D. le •5 juillet 1992.)

suis toujours déjà arrivé », ici ou là, ici comme là, *« Ick bünn all hier », « Ick bünn all da ».* Le *Da* ou le *Fort-Da* du *Dasein* appartiendrait à cette « logique » de la destination qui permettrait de dire partout et toujours, « je suis toujours déjà arrivé à destination ». Il y aurait beaucoup à dire de la manœuvre ou de la mise en œuvre du *couple* dans cette stratégie : délégation de la femelle à la fin, à la place de l'arrivée, au terme d'une course ou d'une concurrence qui est d'abord celle du mâle. Mais on ne sait pas quelle voix dit « je suis là ». Lui ou elle ? Quel est le *Geschlecht* de cette voix triomphante ? *L'Istrice* qui m'est venu peut à peine dire *« Ich »,* et surtout pas *« bünn »,* et encore moins *« hier »* et *« da ».* Il attend encore, et n'est assuré d'aucun « toujours déjà ». Ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, qu'il soit privé de parole, d'être-pour-la-mort, d'être-jeté (par exemple sur l'autoroute), de *Geworfenheit,* etc. C'est à peine un hérisson, à proprement parler, ce n'est ni une œuvre ni de la poésie, ni la vérité, seulement une lettre et quelques syllabes promises à la mort par accident. Il n'y a pas, à la fin, de *cogito* ni d'œuvre pour ce hérisson qui ne saurait se rassembler ou se ressembler assez pour dire *« Ich bin hier »* ou *« ergo sum », « immer schon da »...*

La phrase que vous citiez fait en effet allusion, entre autres choses, à ce que Heidegger dit de la « mise en œuvre de la vérité ». Il s'agirait ainsi de soustraire ce que j'appelle le *poème* (ou les *poiemata)* au manège ou au cirque qui les reconduit circulairement au *poiein,* à leur source poétique, à l'acte ou à l'expérience de leur mise en œuvre dans la poésie ou dans le poétique. En dissociant le poématique du poétique, on le soustrait, on fait droit à l'expérience au cours de laquelle il se soustrait à l'initiative de la mise en œuvre, de la *poiesis,* tradition dans laquelle s'inscrit, je crois, *L'Origine de l'œuvre d'art.* Mais je ne dois pas surcharger de signification cette *lettre sur la lettre en istrice :* elle doit rester elliptique, à peine sérieuse, poématique à certains égards, à la manière du poème dont elle *s'entretient elle-même,* c'est-à-dire aveugle (comme il est dit de ce hérisson qui se rappelle Homère), privée de sens et de responsabilité.

Si l'on remet en question l'interprétation du poème comme « mise en œuvre de la vérité », si on y juge irréductible un certain aléa de la lettre qui expose le hérisson à la catastrophe, cela en effet met du même coup en question le motif de la *Versammlung.* Que ce soit chez Schlegel ou chez Heidegger, il s'agit toujours de ce rassemble-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

ment, de cet être-un avec soi, dans toutes ces histoires de hérisson, d'individualité indivisible ou d'être toujours déjà avec soi, dès l'origine ou à l'arrivée de quelque *Bestimmung.* Je reconnais la force et la nécessité de ce motif de la *Versammlung* chez Heidegger, d'autant plus qu'il n'exclut jamais la différence, au contraire. Mais aussi tous les enjeux se rassemblent là. Là où la *Versammlung* ne l'emporte pas, où la force, le *Verwalten* de la *Versammlung* ne l'emporte pas, il y a du hérisson et un hérisson solitaire qui n'appartient plus à la famille de Grimm, Schlegel ou Heidegger. A propos de Trakl, Heidegger reconnaît certes le caractère plurivoque *(mehrdeutig)* de la langue poétique ; mais cette plurivocité doit se rassembler dans une univocité supérieure, c'est la condition de la grande poésie. Et Heidegger se montre alors assez méprisant pour les petits poètes qui jouent de la plurivocité. On est un peu surpris de le voir faire l'éloge de la sécurité ou d'une assurance *(Sicherheit)* garantie par l'univocité *(Eindeutigkeit* [1]). C'est-à-dire par la force du rassemblement. Heidegger considérerait sans doute comme un effet de *Witz* la dissémination du sens dans l'écriture, au-delà de cette polysémie dominée qu'il recommande en somme. Je ne tiens pas un discours en faveur du *Witz.* Mais l'écrit-hérisson lie à l'aléa l'essence du poématique, non seulement à l'aléa de la langue ou de la nomination, mais à l'aléa de la marque, et c'est ce qui le voue à un « apprendre-par-cœur » dont la lettre n'est pas de part en part nominale, discursive ou linguistique. Dans tout cela, une grande proximité par rapport à Heidegger n'exclut pas quelque inquiétude au sujet de ce qui n'est rien de moins que poésie et vérité *(Dichtung und Wahrheit) :* les choses se jouent entre la *Versammlung* (c'est-à-dire aussi le *logos,* pour Heidegger) et la dissémination. Vous avez eu raison de rappeler la condamnation de l'*unverbindliche Spiel* des *Witzes* par rapport au sérieux du sacrifice et de l'action fondatrice - par exemple de l'Etat...

Permettez-moi de citer le passage complet de /'Origine de l'œuvre d'art *auquel je faisais allusion à propos du sacrifice et de la fondation, du sacrifice comme fondation : « Une manière essentielle dont la vérité*

1. [Cf. *Acheminement vers la parole,* Paris, Gallimard, 1976, p. 77.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

s'institue dans l'étant qu'elle a ouvert elle-même, c'est la vérité se mettant elle-même en œuvre. Une autre manière dont la vérité déploie sa présence, c'est le geste qui fonde une cité. Une autre manière encore pour la vérité de venir à l'éclat, c'est la proximité de ce qui n'est tout bonnement un étant, mais le plus étant des étants. Une nouvelle manière pour la vérité de fonder son séjour, c'est le sacrifice essentiel. Une dernière manière enfin pour la vérité de devenir, c'est le questionnement de la pensée qui, en tant que pensée de l'être, nomme celui-ci en sa dignité de question. La science, au contraire, n'est pas un avènement inaugural de la vérité, mais toujours le développement et l'exploitation d'une région du vrai déjà ouverte [1]*. »*

Le thème du sacrifice joue dans la pensée de Heidegger un rôle dont on n'a peut-être pas encore mesuré l'enjeu. Il apparaît, de façon discrète mais déterminante, dans *l'Origine de l'œuvre d'art*, dans certains séminaires sur Hölderlin *(Germanien* et *Der Rhein)* et dans *Identité et Différence*. Dans le premier contexte, « le sacrifice essentiel » *(das wesentliche Opfer)* est un des quatre modes selon lesquels « la vérité se fonde » *(sich gründet)*. Dans le séminaire sur Hölderlin, et en accord avec le propos de *l'Introduction à la métaphysique*, il s'agit du sacrifice inévitable des fondateurs. Les fondateurs *(Dichter, Denker, Staatsmann)* sont ceux qui entendent l'inouï du *polemos* originaire. Or à leur tour ils ne peuvent être entendus ni tolérés. Ils sont exclus et sacrifiés (le mot « sacrifice » est prononcé au sujet de Hölderlin) par ceux-là mêmes ou par cela même qu'ils fondent. La surdité n'est pas accidentelle mais structurelle. Le fondateur est exclu du fondé, par le fondé même, qui ne peut tolérer le vide abyssal et donc la violence sur lesquels reposent ou plutôt sont suspendues les fondations. Enfin beaucoup plus tard, dans *Identité et Différence (La constitution onto-théologique de la métaphysique)*, quelques pages après l'allusion au hérisson de Grimm, Heidegger définit le dieu des philosophes, la *causa sui* de l'onto-théologie, comme un Dieu qu'on ne prie pas et auquel on n'offre pas de sacrifice [2]. Ce qui laisse entendre qu'on doit s'adresser par la prière

1. *[Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit.,* p. 48.]
2. *[Op. cit.,* p. 306, éd. allemande, p. 70.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

et par le sacrifice au Dieu qui vient ou qui s'annonce au-delà de l'onto-théologie métaphysique.

Ick bünn all hier : *ici encore c'est Heidegger qui est le premier des* Zu-kiinftigen *qui sache écouter la voix du Dieu, l'athlète qui reprend le flambeau. Si Œdipe avait un œil de trop, le* Denker *sacrifié a pour sa part une oreille un peu trop fine. Or, en tant qu'actes de fondation, l'action qui fonde un État, la prière, le sacrifice essentiel et la poésie s'avèrent interchangeables. D'où il s'ensuit peut-être que, sur le plan biographique, le sacrifice — ainsi que l'emphase sur la poésie — représentent la consolation ou le succédané spéculatifs de la faillite politique du rectorat. Une faillite due à l'inaptitude pratique de Heidegger et à son isolement, au sein du parti, au profit d'un Rosenberg ou d'un Bäumler. C'est à partir de ce moment-là qu'il commence à se penser comme un héros sacrifié.*

Oui, il se présente, implicitement, comme une victime sacrificielle. Il dit en somme aux Allemands : « Vous sacrifiez Hölderlin, quand l'entendrez-vous enfin ? » Cela donne immanquablement à entendre : « Quand entendrez-vous celui qui vous dit cela ? Quand cesserez-vous de sacrifier l'intercesseur qui vous rappelle à la parole historiale de Hölderlin ? » Cette scène sacrificielle dont la victime est le penseur, sinon le poète historial, s'organise dès 1933-1935.

// *me semble que ce mouvement trouve une confirmation très claire dans les* Beiträge [1] *des années 1936-1938 où s'entame, en particulier, un processus d'identification avec Nietzsche, cet autre penseur sacrifié. La forme littéraire, organisée en aphorismes subdivisés en vastes chapitres thématiques, est comme telle nietzschéenne : elle mime aussi la structure qu'Elisabeth Förster-Nietzsche avait donnée à sa reconstruction conjecturale du* Wille zur Macht : *celle qu'avait connue le jeune Heidegger*

1. [Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis),* éd. F.W.v. Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1989.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

(en particulier à travers la seconde édition augmentée de 1911) et qui continuera à l'impressionner jusqu'à la fin de sa vie (qu'on songe simplement à cette évidence massive : le seul Nietzsche qui compte vraiment aux yeux de Heidegger, c'est le Nietzsche de la volonté de puissance entendue comme couronnement du nihilisme européen). Et cette identification n'est certes pas seulement littéraire. Gadamer aime à rappeler que Heidegger disait à ses proches — qui peut-être ne le comprenaient pas, comme les Allemands avec Hölderlin, ou la mère et la sœur avec Nietzsche — que Nietzsche l'avait anéanti en dévastant son expérience de penseur. Et l'on pourrait se demander si Heidegger n'est pas allé jusqu'à interpréter la dépression psychique qui le frappera après 1945 comme une forme d'identification à l'effondrement nietzschéen ou à la folie douce du dernier Hölderlin ; car les aventures d'une psyché *ne sont jamais réductibles à une affaire de vicissitudes individuelles, et elles ont toujours quelque chose à voir avec la* Seinsgeschichte...

C'est investir de signification destinale toute espèce d'accident. La mort du hérisson « poématique », si on le distingue du hérisson poétique, du fragment total (Schlegel) ou de la mise en œuvre de la vérité (Heidegger), peut ne pas être même un sacrifice. Le sacrifice prend toujours sens dans la vérité d'une destinée historiale, dans une sur-téléologie époquale. Il n'est jamais accidentel. Quand il y a sacrifice, la victime rituelle n'est pas broyée par l'histoire de façon accidentelle, comme sur une autoroute. Même s'il accepte de déclarer qu'il a été « bête », qu'il a fait une bêtise *(Dummheit)* au moment du nazisme, Heidegger croit encore à la grandeur sacrificielle de son erreur ou de son errance. C'est le sens de sa lettre à Kommerell au sujet de Hölderlin, au moment même où pourtant Heidegger se distingue de Hölderlin. Le désastre de l'accident est encore magnifié ou sublimé, dans un mouvement de dénégation : par la pensée, et comme désastre de la pensée : « Vous avez raison. Cet écrit [celui de Heidegger au sujet de Hölderlin] est un désastre *(Unglück). Sein und Zeit* fut aussi un accident désastreux. Et toute présentation immédiate de ma pensée serait aujourd'hui le plus grand des désastres. Peut-être y a-t-il là un premier témoignage du fait que mes tentatives parviennent parfois dans la proximité d'une vraie pensée. Toute *pensée* droite est, à la différence des poètes, dans son effet immédiat un accident désastreux. Par là vous voyez que je ne *peux* pas m'iden-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

tifier à Hölderlin, et cela nulle part. Ici est en cours l'exposition d'une pensée à un poète ou l'ex-position va même jusqu'à d'abord poser ce qui est opposé. Est-ce arbitraire ou suprême liberté ' ? » Cette propension à magnifier l'accident désastreux est étrangère à ce que j'ai appelé l'humilité du hérisson poématique : bas, tout bas, près de la terre, humble *(humilis).*

La notion de Kehre, *telle qu'elle apparaît dans le texte aussi névralgique que la* Lettre sur l'humanisme *(1946) est exemplaire de cette attitude qui tend à imputer au destin et à la grandiloquence de l'histoire de l'être les faits biographiques ainsi que les choix d'un homme. Le tournant, et Heidegger ne se lasse pas de le répéter, ne concerne pas sa vie ; le tournant advient dans l'être. Dans la* Lettre à Richardson *(1962), il insistera encore sur le fait que le tournant s'opère au cœur même de la question, de la* Seinsfrage, *et qu'il n'a donc pas pu l'inventer, puisqu'elle concerne quelque chose qui dépasse le cadre de sa rupture et simple pensée (de la vie, moins que tout).*

Quand advient-il ? La chronologie semble bel et bien confirmer le lien poésie-et-sacrifice. Toujours dans sa Lettre à Richardson, *Heidegger soutient qu'il s'est opéré dix ans avant la* Lettre sur l'humanisme — *et par conséquent à l'époque de l'échec politique et de la rédaction des* Beiträge. *Ce qui en un sens est encore plus impressionnant, puisque le tournant chez Heidegger (c'est-à-dire dans l'être) ne semble pas induit par la guerre, la défaite et surtout Auschwitz — mais plutôt par la faillite de son projet pédagogico-politique tel que nous le trouvons exposé dans la période qui s'étend de* Qu'est-ce que la métaphysique ? *(1929) à* Introduction à la métaphysique *(1935) : en se fondant sur ce concept de* paideia *(qui traverse* La doctrine de Platon sur la vérité), *la pensée trouve sa réalisation dans la politique, et la tâche du philosophe n'est plus simplement de contempler le soleil des idées, mais de redescendre dans la caverne pour* le combat *en son sein — catabase ou anabase où s'accomplit le mythe platonicien. Ça n'est d'ailleurs pas un hasard si, venant après l'expérience du rectorat,* /'Introduction à la métaphysique *est déjà traversée par un appel répété à la crise dont le* Zusammenbruch

1. Tr. M. Crépon, in *Philosophie,* 16, automne 1987, p. 16.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

de l'idéalisme transcendantal aurait été le symptôme le plus manifeste. C'est au moment précis où la pédagogie politique échoue et finit, que Heidegger se met à parler du tournant, de la poésie, de l'événement et du dernier Dieu. Mais là encore, il s'agit toujours d'une théologie et d'une poétologie en quelque sorte politiques : une théologie politique à la fois négative et résignée, et une poétologie qui vient prendre la place des aspirations actives d'une pensée qui, dans Etre et temps *avait révélé certains traits d'un pragmatisme évident.*

Sans même revenir au « biographique », l'histoire, l'« actualité » de notre temps se trouve toujours par Heidegger réinscrite dans l'histoire de l'être. Selon un motif présent depuis 1935 au moins, *Zur Seinsfrage* (1955) rappelle le fameux fragment 53 d'Heraclite sur le *polemos,* un fragment qu'il évoque dans une correspondance de 1933 avec C. Schmitt et qu'il n'a cessé de re-traduire en le désanthropologisant et en le dé-théologisant. Le *polemos* surgit à l'origine des dieux et des hommes, des hommes libres et des esclaves, toujours déjà avant eux. Eh bien, dit-il en 1955, l'écoute juste de ce fragment sur le *polemos* est plus décisive que les guerres mondiales, l'affrontement atomique, etc.

Je cite à nouveau l'Origine de l'œuvre d'art : *« La vérité s'institue dans l'œuvre. La vérité ne déploie son être que comme combat entre éclaircie et réserve, dans l'opposition du monde et de la terre. La vérité veut être érigée dans l'œuvre, en tant que combat entre monde et terre. Le combat ne demande pas à être surmonté dans un étant produit expressément à cet effet ; il ne demande pas non plus à y être simplement mis à l'abri ; mais il veut précisément être institué, inauguré, ouvert à partir de cet étant. Cet étant doit donc avoir en lui les traits essentiels du combat. Dans le combat est conquise l'unité du monde et de la terre. Lorsque s'ouvre un monde, une humanité historiale est appelée à la victoire ou à la défaite, à la bénédiction ou à la malédiction, à la domination ou à la servitude* [1]*. » Cela ne vaut pas seulement pour l'ouverture d'un monde historique, mais aussi pour l'acte final, pour la*

1. *Op. cit.,* p. 49.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

mort, qui ne s'apprend pas par exemple à la guerre, mais est bien plutôt comprise véritablement, en même temps que la guerre, à travers une expérience plus originaire que toute expérimentation empirique : « Aussi les jeunes Allemands qui avaient connaissance de Hölderlin ont-ils pensé et vécu en face de la mort Autre chose que ce que l'opinion publique a prétendu être le point de vue allemand [1]. »

II

Ick bünn all hier. *Revenons au hérisson et à tout ce qui le caractérise. Peut-être trouve-t-on un hérisson jusque dans* /'Origine de l'œuvre d'art, *là où Heidegger déclare : « L'homme n'est pas une chose. Il est vrai qu'il nous arrive d'appeler une jeune fille qui entreprend une tâche qui la dépasse* ein zu junges Ding *(une trop jeune chose), mais c'est parce que, dans ce cas, nous passons à côté de l'humain, en imaginant y trouver plutôt le côté chose de toute chose. Nous hésitons même à appeler chose le chevreuil dans la clairière, le hanneton dans l'herbe, le brin d'herbe lui-même [2]. »*

L'accident du hérisson est bien peu destinai, et représente un être-pour-la-mort pour le moins anormal.

Je ne voudrais pas re-sémantiser cette lettre. Elle doit rester de peu de sens. Sans secret mais scellée. Il convient aussi de ne pas gorger de vitamines polysémiques un humble et petit mammifère. Ne lui confions aucun message, ce n'est pas un pigeon voyageur qui emporterait très haut, sous bague, un ordre crypté, une loi du cœur ou des renseignements stratégiques. Mais vous avez raison, s'il y a un être-pour-la-mort, c'est pour la mort d'un animal, de quel-qu'« un » qu'on appréhende, sans trop savoir ce que cela veut dire, comme un animal, fût-il, comme ce hérisson-là, catachrétique. Chez Heidegger l'être-pour-la-mort, si étrange que cela paraisse, n'est pas 1 être d'un vivant. La mort n'arrive pas à un vivant. L'être pour la mort est réservé à un *Dasein* dont le phénomène comme tel n'ap-

1. «Lettre sur l'humanisme», dans *Questions III,* Paris, Gallimard, 1966, tr. française, R. Munier, p. 115.
2. *[Op. cit., p.* 14-15.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

partient pas essentiellement à l'être-en-vie. Le *Dasein* n'est pas un animal, pas même, pour l'essentiel, un *animal rationale* ou un *zoon logon ekhon.* La catachrèse du hérisson, dans l'aléa même de la lettre et de son nom pour moi, c'est la figure d'un être-pour-la-mort *comme vivant,* l'irrecevable, me semble-t-il, dans le discours dominant de Heidegger. On retrouve ici les difficultés que celui-ci rencontre avec l'animalité. J'en ai parlé dans *De l'esprit* ou ailleurs. Je dis « discours dominant » car nous ne devons jamais exclure que des propositions contraires, plus discrètes ou encore implicites, viennent travailler un discours nécessairement hétérogène. Heidegger, certes, fait place à l'accident dans l'impossible possibilité de la mort. Mais cet accident n'est à ses yeux anticipé, appréhendé comme tel que par le *Dasein* humain auquel est réservée l'expérience de la finitude dans le rapport à la mort. Heidegger dirait : le hérisson ne voit pas venir la mort, la mort ne lui arrive pas. Je le dis aussi d'une autre façon : le hérisson « entend mais ne voit pas venir la mort », il est aussi aveugle qu'Homère mais où passe ici la limite ? est-on sûr que le *Dasein* humain voit venir la mort *comme telle* ? Qu'est-ce que le « comme tel » dans le cas de la mort ? Et comment soutenir que le hérisson n'a aucune appréhension de la mort quand il se roule en boule ? Il y a donc dans ce passage du hérisson catachrétique un *Gespräch* virtuel avec l'analytique existentiale du *Dasein* comme être-pour-la-mort. Pour ce hérisson-ci, il y a du poème. Pour le *Dasein* tel que Heidegger le délimite, nul poème, seulement de la *Dichtung* comme mise en œuvre de la vérité. Peut-être de la poésie, du poétique, mais pas de poématique, au sens que j'ai distingué au plus près du hérisson dans sa lettre et dans son terre-à-terre. Il faut choisir, ou plutôt, être attentif à la limite d'un choix que nous n'avons même plus à faire. Le poème, l'expérience poématique, celle dont il est dit « un poème, je ne le signe jamais », le poème sans poésie, seul un hérisson de catachrèse peut encore s'y livrer.

Cela passe encore tout près de Heidegger. Cela traverse la grande autoroute que reparcourt ou ré-inaugure *l' Origine de l'œuvre d'art,* cette immense répétition de la grande poétique occidentale. Le hérisson poématique traverse l'autoroute au risque de se faire broyer par un grand discours auquel il ne résiste pas...

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Il s'agit là d'une autoroute Grèce-Allemagne, Patmos-Messkirch. Ou peut-être s'agit-il de l'une de ces autoroutes que les Allemands avaient fait construire en Normandie, et qui suscitaient — comme elle a pu le raconter elle-même — l'orgueil d'Elfriede Heidegger en août 1955 ; d'ailleurs la conférence que Heidegger prononça à cette occasion à Cerisy, qui s'intitule Was ist das - die Philosophie *?, souligne avec force le lien entre* Dichten *et* Denken. *Or, pour autant qu'elle est reliée au déploiement complet de la poétique, il me semble que la réflexion heideggerienne sur la poésie est électivement liée au discours de l'idéalisme allemand (excellence de la parole sur tous les autres arts ; lien poésie-pensée qui fonde aussi bien le décret hégélien sur l'art comme chose du passé que l'annonce heideggerienne de l'art comme mise-en-œuvre-de-la-vérité etc.). Mais cette poétique n'est pas entièrement assimilable aux poétiques de la Renaissance ou de l'époque baroque qui se tournent résolument vers un au-delà de la pensée au moment même où elles insistent obstinément sur l'imitation, et donc sur quelque chose qui n'a rien d'originaire ni de fondamental. Je ne dis pas que ça n'est pas une autoroute mais il me semble qu'il s'agit là d'une autoroute différente.*

C'est une autre autoroute mais elle est encore reliée au réseau général par un grand échangeur. La critique de l'imitation par Heidegger est nécessaire, légitime, mais elle répète le fondement le plus originaire de cette *mimesis.*

Est-il toutefois imaginable que les analyses de Heidegger puissent fonctionner de la même manière et sur le même registre si elles s'exerçaient, admettons, sur le Tasse ? D'ailleurs, le canon germano-romantique sur lequel travaille de préférence Heidegger est beaucoup plus dispersé que ce qui ressort de ses lectures de Rilke, de Trakl, de Hebel ou de Hölderlin, qui finalement se ressemblent toutes, non pas à cause d'une répétitivité empirique, mais à cause d'une coercition transcendantale du recueil de pensées communes *- et ce malgré l'affirmation heideggerienne d'une antithèse radicale de la pensée de l'ouvert chez Rilke et chez Hölderlin. On dirait finalement que la façon dont Heidegger interprète les poètes renvoie à une critique thématique élevée (fondamentalement spirituelle) grâce à laquelle on retrouve toujours la même chose dans des textes et des auteurs pourtant différents - y retrouvant en effet l'idée*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

ou l'esprit qui unifie et efface la lettre : donc, si l'on veut (et Heidegger ne l'aurait certes jamais voulu), l'art comme chose du passé, ce Igel- *Hegel toujours déjà sur la ligne d'arrivée de l'interprétation qui affirme :* Ick bünn all hier. *Je ne désire pas par là porter le blâme sur la critique thématique, mais simplement me limiter à observer que ce thématisme implique une très puissante* Versammlung *du texte poétique, qui à son tour, comme vous l'avez vous-mêmes rappelé, trouve son excellence dans la* Eindeutigkeit. *Et c'est ainsi que dans* Andenken, *Heidegger souligne avec emphase que les variantes de* undichtrischen *sont :* unendlichen, unfriedlichen, unbündigen, unbändigen [1] — *variantes qui reconduisent paradoxalement à l'unité pour faire de l'union harmonieuse et du recueillement extrême les synonymes ou les symboles de la poésie.*

La tendance thématiste est indéniable chez Heidegger. Mais même si on le voulait, on ne peut jamais annuler une telle tendance. Heidegger prête aussi une attention inlassable à l'idiome allemand du poète. Cela résiste à la sémantisation ou à la thématisation et rend ses textes si difficiles et si provocants pour un traducteur. Ce qui se dit du « par cœur » dans *Che cos'è la poesia* pourrait s'accorder avec un certain propos heideggerien. L'irréductibilité du chant ou de la consonance dans le poème *(Gesang),* c'est le caractère non sémantique, non substituable de la lettre, en un mot de ce qui doit s'apprendre par cœur. Cela peut consonner avec ce que Heidegger dit de ce lieu où se rassemblent le cœur, la mémoire et la pensée. Mais une autre dimension du « par cœur » *(auswendig),* le « par cœur » de l'extériorité, du machinique, de l'automaticité — et que je ne dissocie pas de l'autre -, Heidegger l'accepterait plus difficilement. Il y verrait l'autre de la pensée. Tout se joue ici entre deux expériences du cœur et du par cœur. L'une très proche de la pensée - du don, de la venue ou de l'événement, de la mémoire ou de la reconnaissance -, l'autre, que Heidegger assimilerait à l'automaticité ou à la technicité, en tout cas à l'animalité, chose qu'il voudrait tenir à l'extérieur de la *Dichtung* et de la mémoire pensante. Pour aller très vite, nous retrouverions ici les éléments d'une certaine problématique

1. [Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* II.4 : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* Frankfurt/M., Klostermann 1981, p. 127 ; *Approche de Hölderlin,* Paris, Gallimard 1973, p. 162.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

demanienne que j'ai tenté d'interpréter dans *Mémoires,* l'opposition entre *Erinnerung* et *Gedächtnis* [1]. Dans la mesure où cette opposition serait pertinente, c'est plutôt dans le voisinage de *{'Erinnerung* que se situe l'interprétation heideggerienne de la mémoire qui ne place jamais *Gedächtnis* du côté de cette mémoire involontaire que de Man voulait y voir dans une certaine tradition hégélienne.

A partir de la brève allusion que j'y fais dans *Che cos'è la poesia,* on doit se rappeler la critique heideggerienne de Pascal dans *Was heisst Denken* ? Pascal aurait interprété le cœur à l'intérieur d'une pensée de la science, depuis le projet d'une fondation de la raison scientifique. Et il est vrai que Pascal assigne au cœur la connaissance immédiate des premiers principes mathématiques, c'est-à-dire un rôle fondateur dans l'exercice de cette raison scientifique (« Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours (Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit le double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent ; et le tout avec certitude, quoique par différentes voies) [2]. ») Et puis Pascal était français. Il n'a pas de chance aux yeux de Heidegger, pas plus que Descartes ou Bergson.

Des Français qui appartiennent donc au peuple des Lettres, *éloignés de l'esprit et dispersés dans cette technique dont ils ne parviennent pas à penser l'essence. Mais qu'est-ce alors que l'esprit d'une interprétation ? Et que veut dire « interpréter selon l'esprit » ? Comme vous le rappelez dans* Mémoires, *De Man avait lui-même écrit dans l'un de ses premiers essais* (Les exégèses de Hölderlin par Martin Heidegger, *1955), à propos de* Andenken, *que « Hölderlin dit exactement le contraire de ce que Heidegger lui fait dire ». C'est là le thème du* close reading *et de la fidélité à la lettre, qui n'est pas la littéralité, et qui commande la méthode de De Man. Ce que De Man reproche à Heidegger n'est autre qu'une certaine* hybris *herméneutique qui, à mon avis, dépasse une*

1. Cf. « Sign and Symbol in Hegel's *Aesthetics », Critical Inquiry,* été 1982 [voir *Mémoires pour Paul de Man,* Paris, Galillée, 1988, p. 54 et suiv.].
2. Pascal, *Pensées,* § 282, Paris, Hachette, 1912, p. 459-460.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

attention à la lettre qui reste indubitable pour se porter de manière hyperbolique vers l'esprit conçu comme recueillement. Et cela ne concerne pas seulement les poètes : il n'est qu'à penser à l'interprétation de Nietzsche à propos de laquelle Heidegger affirme explicitement [1] *que seuls les profanes peuvent invoquer une prétendue littéralité. Sur le fond, Heidegger a certainement raison, car la notion de sens littéral n'est pas moins invraisemblable et idéaliste que celle, par exemple, de lecteur originaire. Il faut se maintenir dans le cercle de la manière juste. Il semblerait pourtant que cet acharnement contre les profanes vise à les stigmatiser comme des faibles d'esprit, suivant ainsi une voie qui n'est pas moins idéaliste que celle de lecteur originaire, d'intention de l'auteur, ou de sens littéral, etc.*

À cet égard on peut citer un exemple très significatif. Il concerne le commentaire heideggerien à « Wie wenn am Feiertage », *et il est rapporté par von Herrmann dans sa postface aux* Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [2].

Répondant à une lettre de Detlev Lüders, Heidegger conclut : « La question reste cependant ouverte de savoir ce qu'est " un texte ", comment il faut le lire et quand *il est, en tant que texte, totalement approprié. Ces questions sont si essentiellement liées à la question de l'essence de la langue* (Sprache) *et de la tradition de la langue que je me suis toujours limité au plus nécessaire quand il y avait quelque chose à noter au sujet de l'interprétation* (Interpretation), *des élucidations* (Erläuterungen), *etc.* [...] *Y a-t-il un texte en soi ? »*

On peut comprendre l'importance, mais aussi la profondeur des questions herméneutiques ainsi évoquées par Heidegger dans cette réponse, par ailleurs si prompte. Mais la question n'en demeure pas moins : non seulement la question « qu'est-ce qu'un texte ? », mais également celle de la position exégétique de Heidegger, qui finit par faire dépendre la lettre de l'esprit dans la mesure où la première n'existe que pour se résoudre — une fois bien comprise - dans le second. Si dans l'ordre des vérités de fait, c'est la lettre qui se présente d'abord, l'esprit, qui est l'origine, n'en constitue pas moins la vérité de droit — cette téléologie qui fait transcendantalement fonction d'archéologie. Or, il me semble

1. Cf. « La sentence de Nietzsche " Dieu est mort " », dans *Chemins..., op. cit.*, p. 176.

2. *[Op. cit.,* p. 206 et suiv.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

que cet appel à l'esprit vivant et à son pouvoir de Versammlung *qui surmonte la dispersion de la lettre, traverse toute la philosophie classique allemande, des leçons fichtéennes* Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabes in der Philosophie *(1794 : et nous songeons à la demande d'interpréter Kant selon l'esprit et non selon la lettre) jusqu'aux* Erläuterungen *de Heidegger, en passant par Schelling, Hegel, Dilthey, Yorck von Wartenburg, Husserl...*

Il faut en excepter le Nietzsche amoureux des Italiens et des Français. Mais il y en a un autre...

Par exemple le Nietzsche qui écrit à Wagner : « C'est à vous et à Schopenhauer que je dois aujourd'hui d'être resté fidèle au sérieux germanique de la vie, à une considération approfondie de cette existence si énigmatique et si problématique. » Ce sérieux germanique n'est-il pas peut-être celui que Heidegger exigera de la critique du unverbindliche Spiel des Witzes ? // *ne s'agit pas de mettre en accusation l'« esprit allemand » ou n'importe quelle autre abstraction qui impliquerait une* Versammlung *encore plus ambiguë que celle qu'on prétend blâmer. Il me semble que si Heidegger et le jeune Nietzsche invoquent ce sérieux germanique, ce n'est pas tant par nationalisme, que parce qu'ils sont classiques — avec tout ce que le classicisme implique, en termes de vitalisme, de sérieux, d'humanisme et de soupçon à l'égard des lettres {Marx n'a jamais su combien il avait raison en affirmant que Feuerbach représentait la fin de la philosophie* classique *allemande ; si ce n'est que ce classicisme ne s'arrête pas avec Feuerbach, ni même avec Marx). Pourquoi dis-je « classicisme » ? Dans le* Timée, *le prêtre de Sais, l'Egyptien, s'adresse à Solon et lui dit que les Grecs sont toujours jeunes, car ils ne sont pas entés sur une civilisation où, comme la civilisation égyptienne, tout est écrit. Avec une parfaite ironie, Platon dégage ce que nous pourrions appeler la scène du classicisme : le classique, c'est l'esprit vivant et toujours actuel qui opère à travers le dialogue et la dialectique, sans être grevé du poids du souvenir et des antiquités immémorables qui retireraient précisément toute actualité au dialogue en en faisant une pure répétition de lettres, de citations et d'éléments non présents à l'esprit. Ce sont tous ces aspects que vous avez admirablement analysés dans la* Pharmacie de Platon. *Or, ces traits du*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

classicisme dessinent la physionomie et la prosopopée de la philosophie, dans la mesure où Platon fait fonction de héros éponyme tant du classicisme que de la métaphysique. Il n'y a alors rien de surprenant à ce qu'un auteur aussi hellénisant que le premier Nietzsche ait pu soutenir, dans sa Seconde Inactuelle, *mais finalement dans tous ses écrits de jeunesse, que la grandeur du monde grec consistait précisément dans le fait d'avoir su dépasser le marasme de l'Orient, la masse de lettres et de cultes démesurés, pour en arriver à une amnésie fondamentale : les Grecs justement sont toujours jeunes, ne sont pas cultivés au sens du XIXe siècle, précisément parce qu'ils disposent d'un savoir toujours actuel ; ils ne présupposent rien et ne sont écrasés ni par les lettres, ni par le passé. Ce qui fait que ça n'est pas un hasard si* /'Inactuelle *de 1874 se termine par une allocution à la jeunesse appelée à devenir grecque et à se débarrasser de cette lourde hérédité d'une tradition que l'historicisme a rendue colossale. Il est alors moins que jamais surprenant que Heidegger referme son Discours de rectorat en se réclamant à son tour de* die junge und jüngste Kraft des Volkes, *qui s'est mobilisée et mise en route avec cette extraordinaire révolution classiciste. Voilà pourquoi la* Lettre sur l'humanisme *blâme la civilisation romaine, reprise par les peuples des lettres, précisément du fait que le point de départ de l'humanisme romain n'est pas la jeunesse absolue des Grecs classiques, maïs plutôt la vieillesse alexandrine, ou encore la Grèce déplacée en Egypte qui s'est décrépie et lettrée, c'est-à-dire dénuée de toute actualité : l'humanisme c'est toujours l'hellénisme au sens de Droysen qui a à voir avec cette antiquité déclinante dont - pour le Nietzsche de 1874 - les philosophes se font les disciples. Hölderlin échappe à cet humanisme qui — d'après le Heidegger du* Brief - *s'exténue encore chez Lessing et chez Goethe (ces deux cosmopolites au sens des Romains antiques), en pensant une classicité encore plus originaire, c'est-à-dire authentiquement grecque, grâce à son enracinement orgueilleux dans le sol souabe. Hölderlin, c'est-à-dire tout aussi bien Heidegger, si nous suivons ce procès d'identification sacrificielle sur lequel vous avez déjà insisté, Le classicisme de Platon, maïs aussi celui de Nietzsche, de Heidegger ou de Husserl (et vous l'avez montré dans* La Voix et le phénomène), *le paradigme du classique et de la métaphysique ne sont autres que la conscience présente à elle-même, monologiquement consciente-de-soi, que rien - ni les lettres, ni les traditions, ni les index, ni les listes, c'est-à-dire tout ce qui est de l'ordre de la lettre écrite sur le*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

papier mais non dans l'âme — ne saurait déporter loin de soi. C'est la raison pour laquelle Hegel accorde un rôle aussi important à la victoire d'Œdipe sur le Sphinx, symbole de l'Orient, de la vieillesse, d'une conscience qui n'arrive pas à entrer en possession de soi, pour donner finalement un visage d'homme prisonnier d'un corps animal (Il est certain ici aussi que l'animal joue un rôle qui est loin d'être secondaire. Hegel, toujours lui, montre en effet que la naissance du classique comme conscience-de-soi humaine, statue d'homme qui se connaît lui-même, implique la dégradation de l'animal en chasse, sacrifices et métamorphoses — car, en Grèce, l'animal est infiniment inférieur à l'homme conscient-de-soi, ce qui n'était pas le cas de l'Egypte où l'on pouvait, dans une pyramide, enterrer indifféremment un bœuf ou un souverain.). On assiste dès lors à la formation de deux séries : d'un côté, il y a l'esprit, la jeunesse, l'homme, la vie, la Grèce ; de l'autre, il y a la lettre, la vieillesse, l'animal, la mort, et l'Egypte comme royaume de la mort *(que la logique elle-même soit, pour Hegel, un* royaume des ombres *est une autre question qui mériterait peut-être un développement à part).*

Pardonnez-moi cette longue digression, et j'en arrive tout de suite à la question. Pour autant qu'il y ait chez Heidegger, comme vous l'avez vous-même rappelé, une attention constante portée à la lettre ; et encore que par ailleurs, toute la poétique s'inscrive à l'intérieur d'un cercle classiciste qui semble bien être sans issue — je suis néanmoins persuadé que Heidegger n'aurait jamais pu commenter une poésie comme Spleen *(«J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans », «* [...] *mon triste cerveau. / C'est une pyramide, un immense caveau, / Qui contient plus de morts que la fosse commune », « Désormais tu n'es plus, ô matière vivante ! / Qu'un granit entouré d'une vague épouvante, / Assoupi dans le fond d'un Saharah brumeux ; / Un vieux sphinx ignoré du monde insoucieux, / Oublié sur la carte* [...] », *etc.). Il l'aurait tout au plus définie — à l'instar de Lukács - comme le signe d'une* culture moribonde prête à s'effondrer sur soi *(c'est là une expression tirée du Discours de rectorat à propos de la crise moderne) : à juste titre d'ailleurs, puisque l'idée de Baudelaire, ou celle de Flaubert, n'est rien d'autre.*

Mais soyons prudents, évitons de construire entre nous un axe franco-italien ou une autoroute du sud...

III

« Si la mort arrive à l'autre et nous arrive par l'autre, l'ami n'est plus qu'en nous, entre nous. *En lui-même, par lui-même, de lui-même, il n'est plus, plus rien. Il ne vit qu'en nous. Mais* nous *ne sommes jamais* nous-mêmes, *et entre nous, identiques à nous, un " moi " n'est jamais en lui-même, identique à lui-même, cette réflexion spéculaire ne se ferme jamais sur elle-même, elle n'apparaît pas* avant *cette* possibilité *du deuil, avant et hors de cette structure d'allégorie et de prosopopée qui constitue d'avance tout " être-en-nous ", " en-moi ", entre nous ou entre soi. [...]*

« Et tout ce que nous inscrivons dans le présent vivant de notre rapport aux autres porte déjà, toujours, une signature de mémoires d'outre-tombe [1]. *» Ce superbe passage d'un de vos derniers livres semble souder la réflexion sur la lettre aux thèmes qui pourraient d'une façon ou d'une autre se rattacher à la philosophie de l'existence. Nous ne sommes en nous-mêmes que comme* Andenken, *comme lettre morte venue de l'autre ; avant tout acte vivant, et avant même la position du* cogito *(et déjà dans* La Voix et le phénomène *vous rappeliez que* Je suis *signifie avant-tout : je suis mortel), nous sommes sollicités ou interpellés par une lettre morte qui nous est adressée — que ce soient les générations qui nous ont précédés, la caducité du langage, ou l'opacité de l'histoire. Cependant, par rapport aux analyses d'*Etre et temps, *il me semble que cet être-pour-la-mort présente une différence importante : tandis que dans la perspective du deuil, la mort se présente avant tout comme l'expérience d'une expropriation, où l'autre vit en nous, mais où nous sommes déportés de l'autre, et, par conséquent, finalement à moitié morts — chez Heidegger, la mort a une dimension strictement personnelle. C'est là la plus inaliénable des propriétés, car personne ne peut mourir à la place d'un autre, personne ne peut en assumer la mort* (Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen) [2], *ce qui constitue le sceau le plus certain du caractère toujours-mien de l'existence.*

1. [J. Derrick, *Mémoires pour Paul de Man, op. cit.,* p. 49.]
2. [Cf. *Sein und Zeit,* p. 240.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Ce qui est dit de la mort de l'autre dans *Mémoires* ne contredit pas nécessairement l'analyse heideggerienne. L'autre meurt de sa propre mort, la substitution est ici impossible, personne ne peut mourir à la place de l'autre, même dans le sacrifice. La différence tiendrait peut-être à l'approche du deuil. Les textes de Heidegger sur le deuil sont très forts et très beaux (non pas dans *Sein und Zeit* mais dans le séminaire sur *Germanien,* par exemple, autour du « deuil sacré » [1]). Mais parce qu'elle suppose une réélaboration, plutôt que la simple disqualification du concept de « sujet », la pensée post-freudienne du deuil comme importation de l'autre en moi (selon une tout autre topique et une autre « rhétorique ») a peu de chance aux yeux de Heidegger. Cette portée de l'autre mortel « en moi hors de moi » instruit ou institue mon « moi » et mon rapport à « moi » dès avant la mort de l'autre. Cette problématique, que j'essaie d'articuler, notamment dans *Glas* et dans *Mémoires,* n'a qu'une affinité très limitée avec celle de Heidegger, je le crois. Je parle du deuil comme de la tentative, toujours vouée à l'échec, un échec constitutif, justement, pour incorporer, intérioriser, introjecter, subjectiver l'autre en moi. Avant même la mort de l'autre, l'inscription en moi de sa mortalité me constitue. Je suis endeuillé donc je suis, je suis - mort de la mort de l'autre, mon rapport à moi est d'abord endeuillé, d'un deuil d'ailleurs impossible. C'est aussi ce que j'appelle l'ex-appropriation, l'appropriation prise dans un *double bind :* je dois et je ne dois pas prendre l'autre en moi ; le deuil est une fidélité infidèle s'il réussit à intérioriser l'autre idéalement en moi, c'est-à-dire à ne pas respecter son extériorité infinie. J'explique cela plus clairement dans *Fors,* la Préface au *Verbier de l'homme aux loups,* de Abraham et Torok [2]. J'y suggère que l'opposition entre incorporation et introjection, si féconde qu'elle puisse être, reste limitée dans sa pertinence. Le deuil fidèle de l'autre doit échouer *à réussir* (échouer, justement, s'il réussissait ! échouer pour cause de réussite !). Il n'y a pas d'introjection réussie, il n'y a pas d'incorporation pure et simple. Si on veut reconstruire un concept de sujet « après décons-

1. [Cf. *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin,* Paris, Gallimard, 1988, p. 88 et suiv.]

2. [Paris, Aubier-Flammarion, 1976.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

truction », il faut en tenir compte, former pour cela une logique et une topique assez fortes, souples, articulées, donc désarticulables.

Sans doute la mort de l'autre est-elle irremplaçable. Je ne meurs pas à la place de l'autre qui ne meurt pas à ma place. Mais cette expérience de « ma propre mort », je ne peux la faire en me rapportant à moi-même que dans l'expérience impossible, l'expérience du deuil impossible à la mort de l'autre. C'est parce que je « sais » l'autre mortel que j'essaie de le garder en moi, dans la mémoire. Mais à partir de ce moment, il n'est plus radicalement autre. Dans l'expérience du deuil fatal, originaire et impossible, j'anticipe ma propre mort, je me rapporte à moi comme mortel. Même si je suis seul à mourir, j'appréhende cette solitude à partir de ce deuil impossible. Je ne sais pas si cette « logique » est très heideggerienne. Elle devrait conduire à dire que mon être-pour-la-mort est toujours médiatisé (mais le mot n'est pas très bon, il faudrait dire immédiatement médiatisable) : non seulement par le spectacle ou la perception de la mort de l'autre mais dans l'expérience ou dans la structure « inexpérimentable » du deuil impossible. Le deuil serait plus originaire que mon être pour la mort.

Ici aussi, Nietzsche est allé très loin lorsqu'il affirme dans Ecce Homo : *« Comme mon père je suis déjà mort, comme ma mère je vis encore et je vieillis. » Telle est la fatalité de son existence qui le rend expert en décadence et quant à ces symptômes, grâce à ce père qui était «plutôt un souvenir bienveillant de la vie que la vie elle-même ». Mais revenons à Heidegger, point exactement à la mort et au deuil, mais à la mémoire et au vestige.* « Was bleibet aber stiften die Dichter » : *Heidegger reste ambigu quant à ce reste suspendu entre l'éternel et l'éphémère. Quel rapport cela a-t-il avec le reste auquel vous renvoyez dans vos textes ?*

Tel que je l'écris, le mot de « reste » est plus proche du *Rest* allemand, au sens de « résidu », de déchet ou de trace que de *bleiben,* au sens de la permanence. Le reste n'« est » pas, parce qu'il n'est pas ce qui demeure, dans la stance, la substance, la stabilité. Ce que j'appelle la restance ne vient plus modifier l'être ou la présence de l'être. Cela indique une répétition, une itérabilité plutôt, qui ne

s'annonce plus seulement à partir de l'être ou de l'étantité. D'où la estion de la cendre, une cendre sans esprit, sans phénix, sans renaissance et sans destin : peut-être la mort du hérisson, son exposition à la disparition sans reste. Mais entre le reste et le sans-reste, ou entre les deux sens du reste il n'y a plus d'*opposition.* Le rapport est autre. C'est le motif de *Glas* ou de *Feu la cendre* : le reste, c'« est » toujours ce qui peut disparaître radicalement, sans reste au sens de ce qui resterait en permanence (la mémoire, le souvenir, le vestige, le monument). Le reste peut toujours ne pas rester au sens classique du terme, au sens de la substance. C'est à cette condition qu'il y a du reste. À la condition qu'il puisse ne pas rester, qu'il puisse lui arriver de ne pas rester. Un reste est fini - ou ce n'est pas un reste.

On pourrait se demander quel motif peut bien conduire à préférer le hérisson au phénix, l'Egypte à la Grèce, l'écriture à la voix, etc., et exposer la logique formelle de l'opposition — si ce n'est un certain ethos, pour le formuler en termes benjaminiens, en faveur des rejetés, c'est-à-dire des rejets de l'histoire, de la société, etc.

Par souci de penser le couple - et donc de le remarquer depuis son retrait, son re-trait. Par souci d'explorer ce que vous appelez la logique formelle de la chose, le fonctionnement du couple, pour rejoindre ce point depuis lequel une formalisation reste nécessairement incomplète, ouverte à ce qui vient. Un hérisson peut toujours arriver, il peut toujours m'être donné. Il y a du non-formalisable et le souci vient de là, justement. C'est pour cela même qu'il y a du souci, de 1 intérêt, du désir, de la non-indifférence. On ne peut pas rester dans le couple, ni dans la dialectique, ni dans le tiers. Souci peut-être « éthique », en effet ; en tout cas le désir intéressé vient d'un lieu qui n'appartient plus au couple ni au cercle. Dans la mesure du moins où ils seraient pris dans le couple, voire dans le cercle, aucun des noms ne conviendrait plus, l'écriture pas plus que la voix, l'Egypte pas plus que la Grèce.

À nouveau sur le passage de Heidegger à la poésie dans le cadre d'une perspective sacrificielle. Au fond, avant son expérience politique, Heidegger s'était bien peu occupé de poésie ; à l'exception, si je ne m'abuse, de Wozu Dichter ? *de 1946. En tout état de cause, il ne s'en est pas occupé* en tant que philosophe, *au point de déclarer que Rilke, Trakl et Hölderlin auraient été absolument essentiels à sa formation. On a d'ailleurs vu dans quelles circonstances cet intérêt plus ou moins privé deviendra public ; pardonnez-moi la trivialité de ma question qui me semble pourtant inévitable dans une réflexion sur Heidegger et la poésie : le Heidegger déçu et vaincu par la politique qui met les voiles vers la poétique pour trouver en Arcadie un port beaucoup plus sûr n'offre-t-il pas une image conventionnelle et finalement misérable ?*

Ce passage vers la poétique fait voile, comme vous le dites, vers une poétique qui est aussi une attache, un port d'attache politique, le Hölderlin du *Rhin* et de *Germanie.* Et ce passage se fait sur fond de deuil, sur le thème du deuil sacré, et dans une scène de sacrifice. Qu'il s'agisse de ce Hölderlin-là ou de ce Heidegger-ci, il y a toujours quelque adresse au peuple allemand, sinon un discours à la nation allemande. Une adresse qui cherche à instituer son destinataire autant qu'à le révéler à lui-même.

Un discours, écrit - comme c'est le cas du commentaire à /'Andenken *- en 1943, et qui confère une tonalité livide aux flammes nationalistes du Hölderlin de 1801 et à sa navigation fluviale : l'esprit allemand comme capacité de recueillement, l'esprit qui aime la colonie, qui a poussé jusqu'à Bordeaux où il a connu la chaleur des Grecs, et qui — suivant en cela la découverte des langues indo-européennes — s'est mis en route vers l'Inde comme origine des Germains. L'esprit est feu, répète inlassablement le Heidegger de* Andenken *suivant Hölderlin. Mais dans ces mêmes pages on lit aussi que l'esprit est ombre, ombre profonde qui sauve la parole poétique de l'excessive lueur du feu céleste. Il me semble que s'enregistre ici une duplicité analogue au combat entre Monde et Terre dans* /'Origine de l'œuvre d'art : *l'art n'est pas seulement institution et ouverture historique, mais également terre, silence, retrait face aux réalisations historiques d'un peuple, de telle façon que, loin*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

de confirmer la rhétorique du sang et de la terre, cet appel à la Terre en constitue une contestation puissante. Et il faudrait se demander si une telle opposition ne vaudrait pas aussi — si l'on tient compte de la perspective sacrificielle dans laquelle Heidegger s'auto-situe — pour ces deux « voisins » que sont Dichten *et* Denken *- où la poésie, comme la terre, serait finalement le signe d'un retrait face à l'incendie de l'esprit.*

L'opposition de la Terre et du Monde, c'est aussi l'opposition entre ce qui se cache et ce qui s'expose, l'abri et l'ouverture. Avec le hérisson catachrétique ou poématique, le *topos* de la terre est marqué sous l'espèce du « bas ». Un bas sans opposition à la hauteur. Est-ce possible ? Est-ce encore un ici-bas, mais cette fois un ici-bas sans au-delà ? Non, cela doit être autre chose. Un bas qui s'enlèverait — pour tomber, puis retomber — sur le fond du Très haut ou de l'Au-delà, un tel bas ne serait jamais très bas, un très-bas, absolument bas. Un hérisson est bas, très-bas, « humble », humilié peut-être, ce qui veut dire près de la terre, terre-à-terre, mais le bas aussi comme « signifiant », prononcé tout bas, à voix basse, presque sans voix, et puis le cœur qui bat, là-bas, au loin. Le hérisson, tout bas, c'est quelque chose de la terre qui ne s'ouvre pas, pas au « comme tel », une terre sans vérité au sens de la verticalité du ciel et de l'ouvert. Elle peut toujours ne pas s'ouvrir. Cette terre ne s'inscrit pas forcément dans l'opposition Terre/Monde. Non que le hérisson n'ait pas de monde, au sens où Heidegger dit de l'animal qu'il est privé de monde ou qu'il en a peu. Oui, si on peut dire, le hérisson est pauvre en monde puisqu'il est tout bas, près de la terre, mais l'homme aussi. Et l'homme aussi est plus ou moins riche, donc plus ou moins pauvre en monde. Mais c'est vrai, c'est la vérité même, on pourra toujours reconduire ce hérisson dans la logique heideggerienne. Nous l'avons déjà vu, cela peut toujours lui arriver comme un de ses accidents. Comme sa perte. Son salut est sa perte. Plus rien de fortuit a cela et il reste à tirer les conséquences de cette étrange proposition.

Quant au thème du voisinage entre *Dichten* et *Denken,* au sens des « parallèles » qui se coupent, il me semble plus tardif. Mais s'il est explicite dans *Unterwegs zur Sprache,* ce motif est déjà annoncé dans *l' Origine de l'œuvre d'art.* Se tourner vers le poète, s'adresser à lui dans un *Gespräch,* c'est un geste à la fois motivé, semble-t-il, par l'histoire politique et par l'aporie de *Sein und Zeit,* une aporie

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

qui pourtant n'enferme jamais dans l'impasse. Ce qui reste ouvert, c'est la langue...

Même une langue de feu, brasier ou allumette ; il y a ici une histoire de cendres et de flammes qui mériterait peut-être d'être évoquée. En 1927, Heidegger laisse Etre et temps *inachevé* ; *le texte publié consiste en les deux premières parties de la première section, qui aurait dû comprendre une troisième partie,* Temps et être. *Des nombreux éléments à notre disposition, on est en droit de supposer que Heidegger avait prévu d'affronter les thèmes de la troisième partie dans ses* Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, *ce cours professé à Marburg au semestre d'été de 1927, tout de suite après la publication de* Etre et temps — *et auquel Heidegger attribua toujours un rôle central, au point de le faire sortir comme premier volume de la* Gesamtausgabe. *Devons-nous considérer ce cours comme le texte de* Temps et être ? *Non, ou du moins, pas d'après Heidegger. Dans sa note philologique à* Etre et temps *de l'édition critique (1976), von Herrmann écrit que, comme Heidegger le lui avait confié de vive voix, le véritable* Temps et être *avait été écrit, puis immédiatement brûlé. Cela vient peut-être du fait, bien que cela paraisse peu vraisemblable, qu'en l'espace d'une année Heidegger aurait pu écrire* Etre et temps, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, *et un troisième ouvrage sur* Temps et être.

Je ne vois pas Heidegger brûler un manuscrit, mais je me trompe peut-être et il est intéressant qu'il en parle. Quand il s'agit de brûler, la différence entre le faire et le dire est plus brûlante que jamais.

Derechef, du droit à la philosophie

Jacques Derrida, vous êtes un philosophe qu'on imagine tout occupé à faire des livres et à produire une philosophie. Il peut sembler étonnant que, depuis toujours, vous vous soyez intéressé, de manière parfois militante, aux problèmes de l'enseignement de la philosophie dans les lycées, aux institutions, aux programmes des classes terminales, aux heures de cours de philosophie dans les sections techniques, etc.

Pourquoi serait-ce « étonnant » ? Avant même de parler de structures visibles ou massives (l'école, l'université, l'autorité, les titres de légitimité), il y a l'expérience même du discours et de la langue : l'intérêt pour la philosophie s'y trouve déjà engagé dans des institutions. Partout et depuis toujours, elles articulent l'enseignement et

[Entretien avec Robert Maggiori paru sous le titre « Le programme philosophique de Derrida» dans *Libération,* 15 novembre 1990. Le sous-titre présentait ainsi l'entretien : «Remis à Lionel Jospin en 1989, le rapport de Jacques Derrida et Jacques Bouveresse sur le contenu de l'enseignement de la philosophie suscite débats et polémiques. L'auteur de *Du droit à la philosophie* s'explique. »]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

la recherche, elles tentent de dicter la rhétorique, les procédures de démonstration, notre manière de parler, d'écrire, de s'adresser à l'autre. Ceux qui croient se tenir à l'écart des institutions sont parfois ceux qui en intériorisent le plus docilement les normes et les programmes. Questionnant, critique ou déconstructif, le rapport à soi de la philosophie, c'est l'épreuve de l'institution, de ses paradoxes aussi, car j'essaie de montrer néanmoins ce qu'il y a d'unique et d'intenable, au fond, dans l'institution philosophique : c'est ou cela doit être une contre-institution qui peut aller jusqu'à rompre, de façon dissymétrique, tous les contrats, et suspecter le concept même d'institution. Et puis, si intenable qu'elle soit, c'est en elle que, pour une bonne part, si je puis dire, de ma vie, j'habite : dans ses « corporations », dans son corps et dans sa langue. Ne pas le dénier, c'est à mes yeux un devoir, d'abord un devoir philosophique. Puis, qu'on y participe ou qu'on l'observe, l'institution philosophique *française* est un phénomène dont la singularité me paraît de plus en plus étrange et passionnante. Enfin, parmi tous les thèmes que vous avez nommés, permettez-moi de sélectionner celui des « sections techniques ». Depuis quelques années (le Groupe de recherche et d'études philosophiques, le Greph, n'y est pas pour rien [1]), un enseignement philosophique y est dispensé : c'est aujourd'hui le lieu de la plus grande concentration (historique, sociale, politique) pour toutes les épreuves que traverse la philosophie. C'est pourquoi nous devons tous y être très sensibles.

Vous avez présidé avec Jacques Bouveresse la commission « Philosophie et Épistémologie », et vous avez remis un rapport au ministre en juin 1989 [2]. *D'autre part, vous publiez* Du droit à la philosophie, *qui rassemble tous les textes que, depuis 1974, vous avez consacrés à l'enseignement de la philosophie, à l'école, aux institutions. Avez-vous, en le composant, songé qu'il pourrait vous servir de... casemate, de bouclier, contre les attaques de tous ceux qui ont « mal vu » qu'on vous charge de rédiger un rapport dont va dépendre pour une bonne part l'avenir de l'enseignement philosophique en France ?*

1. [Cf. *Du droit à la philosophie,* Paris, Galilée, 1990, p. 146 et suiv.]
2. [Publié *ibid.,* p. 619 et suiv.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Non, vraiment, ni « bouclier » ni « casemate ». À moins qu'il ne faille désormais s'exclamer contre les livres longs (mais personne n'est obligé de lire) et qu'il ne faille s'en défendre en les accusant d'être eux-mêmes défensifs. Le Rapport auquel vous faites allusion n'occupe que les 25 dernières pages de l'annexe : c'est le dernier et le plus récent épisode d'un trajet de plus de quinze ans. J'espère que la continuité n'est pas inconséquente, même si une certaine cohérence se distribue de façon différenciée selon les lieux et les moments du discours ou des initiatives institutionnelles. La carte filmée de cet itinéraire (suivie de quelques archives en « annexes ») pourrait aussi être lue comme un document de travail et de discussion : non pas seulement sur ce que j'ai pu écrire alors, bien entendu, mais sur certains mouvements collectifs auxquels j'ai participé, que j'en aie pris ou non l'initiative (Greph, États généraux, Collège International de Philosophie, Commission de philosophie et d'épistémologie).

Quant aux « attaques » auxquelles vous faites allusion, elles sont bien le fait de ceux qui ont en effet, comme vous dites si bien, « mal vu » - et surtout mal ou peu lu. Personne ne m'a « chargé » de rien, et surtout pas, je vous cite, de « rédiger un rapport dont va dépendre pour une bonne part l'avenir de l'enseignement philosophique en France ». Bourdieu et Gros nous ont courtoisement invités, Bouveresse et moi, à former un groupe de réflexion et de proposition : en toute liberté, sans que cela nous engage auprès de quelque pouvoir que ce soit, la réciproque étant aussi rigoureusement vraie. Le gouvernement n'est pas tenu de suivre nos conseils (hélas, dirais-je, et diront peut-être un jour aussi nos adversaires). Après des mois de travail et de consultation (très large : *tous* les syndicats, *toutes* les corporations, l'Inspection générale, et tant d'autres...), ces réflexions et ces propositions ont été offertes, comme elles y étaient destinées, a la lecture et à la discussion de *tous* - et non seulement du gouvernement. Attaquer un tel texte, car il y a eu en effet des « attaques », c'est un peu comme si on lançait des invectives, organisait une campagne, invitait à descendre dans la rue contre une réflexion. Invectiver, dénoncer et faire signer une pétition là où il s'agit de discuter des propositions ou de faire des contre-propositions, ce n'est pas seulement se tromper de cible, être incapable de lire et de reconnaître le statut d'un texte, c'est donner un exemple désas-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

treux, qu'il s'agisse de philosophie ou de politique. Surtout si, comme c'est le cas, on crie pour sauver le *statu quo,* si on n'a rien à dire de nouveau, de positif et de constructif alors que, dans une situation où tout le monde admet que l'enseignement philosophique est aujourd'hui difficile et douloureux pour beaucoup, on doit bien reconnaître (comme le fit publiquement le représentant le plus nerveux de cette « attaque ») que tous les « principes » de notre Rapport sont, je cite, « excellents ».

Le Rapport est donc *destiné,* et nous le voulions ainsi, à être discuté et même critiqué. Il est là pour ouvrir et élargir un débat. Je m'élève seulement contre les falsifications dans la présentation du texte, les obstacles à la lecture, les dénonciations injurieuses ou les procès d'intention. Si les « attaques » sous la forme d'une campagne de signatures (organisée avant même la publication du Rapport et dans des conditions dont des témoins de plus en plus nombreux nous incitent à nous inquiéter) ont été plus bruyantes que les critiques réfléchies, en revanche, les marques d'intérêt ou d'approbation, tout compte fait, ont été plus nombreuses, plus sérieuses, plus responsables, et à mes yeux plus intéressantes. Elles compteront plus à terme, j'en suis sûr. Comme vous le signalez, la véritable discussion est en train de commencer partout en France. C'était notre premier souci. Si, comme je le vois, une très large majorité de philosophes est d'accord sur les principes que nous formulons, et s'il fallait compliquer, améliorer ou reconsidérer les conséquences pratiques que nous proposons d'en tirer, la réflexion ainsi ouverte n'aura pas seulement été *inaugurale* (en particulier pour les sections techniques, l'extension de la philosophie en première et à l'Université, comme sur tant d'autres points), mais *bénéfique.* Alors non, ce livre ne pouvait pas être un « bouclier » ou une « casemate » dont je me serais prémuni depuis quinze ans contre quelques collègues qui, ces derniers mois, ont « mal vu » : ce serait un peu disproportionné, avouez-le...

Fidèle à ce que vous disiez déjà il y a presque quinze ans, au moment de la fondation du Greph, vous proposez que la philosophie s'enseigne en trois temps, un temps d'approfondissement, à l'Université, un temps fort de formation, en classe terminale, et, nouveauté, un temps d'initiation en classe de première. Quels seraient les avantages d'un tel enseignement

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

« en amont » ? Et vous paraît-il réaliste » de le proposer quand on songe que les programmes sont déjà très chargés, qu'aucune discipline n'est prête à « faire de la place », qu'il faudrait des milliers de professeurs supplémentaires ?

Oui, il faudra plus de mille professeurs supplémentaires, et qualifiés, et qui enseignent la philosophie dans sa spécificité la plus rigoureuse (« unité » et « spécificité » sont les leitmotive du Rapport). Nous le réclamons et continuerons de le faire. Sans cela, sans la diminution du nombre d'élèves par classe, du nombre de classes par professeur, sans le maintien (en terminale) ou l'augmentation ailleurs du nombre des heures de philosophie (autant de revendications fermes et claires dans notre Rapport), aucune amélioration n'est possible et ne peut même être conçue. Permettez-moi de citer un passage parmi d'autres de ce Rapport, que certains ont tenté de soustraire à la lecture : « ...les conditions concrètes et intolérables qui sont faites actuellement à tant de professeurs de philosophie (nombre excessif de classes à horaire réduit, nombre excessif d'élèves par classe, etc.) devraient être profondément transformées. Les propositions que nous faisons n'auraient aucun sens, aucun intérêt, aucune chance, elles rencontreraient une opposition légitime de la part de tous les professeurs si elles n'étaient pas mises en oeuvre dans un contexte nouveau. Parmi tous les éléments de cette nouveauté, une priorité absolue revient donc à ces deux conditions : allègement des classes [...] ou du nombre maximal des classes à la charge d'un enseignant [1] ». Cela vaut pour l'introduction de la philosophie en première. C'est un *compromis réaliste* à mes yeux, car je crois qu'il faudrait commencer encore plus tôt. Cette idée proposée il y a quinze ans par le Greph et acceptée aujourd'hui par beaucoup paraît s'imposer pour trois types de raisons.

1. Parmi les disciplines qu'on s'accorde à dire « fondamentales », pourquoi la philosophie serait-elle soumise à une sorte de « loi d exception » ? Pourquoi serait-elle la seule à se trouver confinée, sans progression possible, dans le temps de quelques mois ? Pourquoi une seule classe ? Nous avons analysé depuis quinze ans les racines de ce

1.[*Ibid.*, p. 628.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

préjugé et les conséquences néfastes de ce vieil artefact qui, de surcroît, a privé de philosophie des générations de jeunes gens, tous ceux et toutes celles qui pour des raisons souvent sociales n'accèdent pas à la terminale. 2. L'expérience montre que c'est seulement au bout de quelques mois, donc à l'approche du bac, que les élèves commencent à comprendre, dans le meilleur des cas, ce qu'est l'exigence philosophique et ce qu'on attend d'eux. Pourquoi ne pas les y préparer plus tôt? 3. Un grand nombre d'élèves le demandent et y sont prêts. Cette extension nécessaire ne consiste pas à « faire de la place » ou à prendre de la place : nous proposons - c'est sans doute ce qui fait peur à certains — de transformer l'espace et d'inventer des modalités d'enseignement qui permettent de ne pas poser le problème en ces termes. Tout en veillant à la *spécificité* de l'enseignement philosophique (notre Rapport y insiste à chaque pas), nous croyons que le rapport aux autres disciplines doit être changé. Mais n'oublions pas que cette question de la spécificité du philosophique (« Qu'est-ce que la philosophie ? ») est un essaim de paradoxes redoutables. La philosophie n'est que « conflit d'interprétations » à ce sujet. Les philosophes professionnels doivent le savoir mieux que d'autres. Ce n'est pas en quelques mots que nous la traiterons ici. C'est le thème principal de ce « gros ouvrage » !

Est-ce que vous reprendriez à votre compte aujourd'hui, et en quel sens, le mot de Diderot : « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire ? »

Oui, à la condition qu'on me permette, dans un journal, de développer toutes les analyses et toutes les réserves que ce motif du « populaire » me paraît appeler, et auxquelles j'ai consacré des centaines de pages dans ce dernier livre. Comme il n'est pas question *ici* (c'est tout le problème) de rouvrir ce débat (majeur à mes yeux) des media, de la démocratie à venir et de la philosophie, je me contente de rappeler ceci : le Rapport auquel vous limitez vos questions tente de répondre aux problèmes de la démocratisation de l'enseignement, et de se mesurer à cet énorme enjeu. Une certaine démocratisation est en cours, elle est largement insuffisante, mais si on ne tient pas compte des conditions et des *données* de ce processus

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

(non pour s'y ajuster, comme on nous en accuse parfois bêtement, mais pour en tirer le meilleur parti), on l'empêchera ou on la conduira à l'échec. Et je le répète, tenir compte des faits (sociaux, linguistiques, etc.), cela ne consiste pas à se contenter de les enregistrer. Dire à quelqu'un « Ah, vous tenez compte des différences sociales et des origines des élèves, ou de leurs " capacités rhétoriques ", donc vous voulez les y maintenir et y adapter la philosophie », c'est aussi primitif que de reprocher à quelqu'un de chercher à se faire comprendre ou à comprendre quelqu'un dont, au départ, il ne partage pas pleinement la langue. Aucune pédagogie n'a d'ailleurs jamais été possible sans la prise en charge de ces différences : autrement, l'enseignement serait dans l'attitude rigide et ridicule de qui persisterait à parler sa langue dans un pays étranger sous prétexte qu'il ne veut pas céder aux « conditions de fait », et refuse de s'« adapter » à la langue de l'autre, pour ne pas trahir sa propre langue et sa noble rhétorique ! Ce n'est qu'une analogie, mais je pourrais la pousser très loin.

La présence de la philosophie dans les sections techniques représente, selon vous, une « chance historique ». Pourtant, prenant acte de la difficulté que représente dans ces sections la maîtrise d'un exercice écrit comme la dissertation, vous proposez, pour le bac, une épreuve orale. N'est-ce pas faire de nécessité vertu, et n'y a-t-il pas là danger de consacrer une inégalité ?

Notre proposition est plus compliquée, elle laisse un choix ouvert : *ou bien* le « contrôle continu » (qui n'exclut ni l'écrit ni la dissertation, comme certains ont tenté de le faire croire, et ne laisse aucune place à la « lèche » - je cite une objection -, pour peu que le professeur ait un sens rigoureux de ses responsabilités) *ou bien* une épreuve orale obligatoire au cours de laquelle, dit notre Rapport, *« le candidat présenterait et défendrait »* un « dossier » constitué pendant l'année sur des questions philosophiques et dans des conditions que nous décrivons. Ce dossier, comme tout dossier, implique un travail de recherche et *d'écriture* (je réponds à l'accusation grotesque selon laquelle nous serions, je serais contre l'« écriture »). Certes, la diversification des types d'exercices, sans être dirigée contre la dissertation

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

qui garde ses vertus, relativise et dé-fétichise un certain modèle de rhétorique et de démonstration dont l'histoire (en particulier l'histoire socio-politique) est singulière, et appelle des analyses prudentes. Nous pensons qu'il faut, sans le détruire, accompagner le modèle de la dissertation traditionnelle d'autres types d'exercices écrits et oraux. Cette proposition raisonnable ne devrait pas provoquer de panique, à moins qu'on ne voie aucun salut pour l'argumentation philosophique (et pour soi) hors de la sacro-sainte dissertation. D'autre part vous savez que déjà, en fait, bien des professeurs recourent à 1'« interrogation écrite » sans que personne ait jamais songé à le leur reprocher.

Vous souhaitez qu'à côté de la classique (et infaisable ?) dissertation soit proposée aux candidats au bac une série d'épreuves, peut-être plus « objectivement » évaluable, attestant l'acquisition de connaissances bien précises. On a parfois caricaturé ce projet en disant qu'il aboutissait à des « questionnaires à choix multiples » (Nietzsche est-il l'auteur de : 1) la Divine Comédie, *2)* Le Contrat social, *3)* la Généalogie de la morale). *Un manuel est déjà sur le marché, qui, en guise d'« exercices », propose de trouver le mot manquant dans une citation, ou de «rendre les mots ci-dessous» (« pulsion », «attraction universelle») à « ceux qui les ont créés » (L'abbé Grégoire ? Marx ? Newton ?), Comment ce que vous envisagez évitera-t-il ces « dérives » ?*

Ce n'est même pas une caricature, cette ineptie n'a aucun rapport avec ce que nous proposons et qui est plutôt fait pour éviter cela. Car cela, c'est ce qui est déjà depuis longtemps sur un certain marché, parfois alimenté, chacun le sait, par tel ou tel de ceux qui hurlent contre un Rapport peu propice, justement, à une certaine industrie du baccalauréat. Je ne peux pas rappeler toutes les propositions concrètes que nous faisons quant aux contrats entre les professeurs et leurs élèves, quant à la différenciation des programmes (nationaux et académiques), quant à la liberté d'initiative accrue de chaque professeur et de chaque lycée, etc. : elles contribuent toutes à éviter cette mécanisation ridicule. Mais à un certain point, cela ne se prescrit plus, c'est la responsabilité de chacun qui se trouve engagée. Certains transformeront toujours la philosophie en mots croisés, d'autres ne

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

le feront jamais. Avec ce que nous proposons, je crois que le désir et la probabilité des mots croisés seront plus rares. Cela dit, ne l'oublions jamais (c'est un problème actuellement très grave, certains le dénient), il vaut toujours mieux savoir qui est l'auteur du *Contrat social* ou qui a parlé d'« attraction universelle » ! Cela vaut mieux en général, cela vaut mieux pour la philosophie. Il faut tout faire pour que cela se sache sans chercher à ridiculiser cette exigence de savoir et sans tourner en dérision ceux qui la soutiennent. Il y a pour dispenser et vérifier ce savoir d'autres moyens que les « pense-bêtes ».

Qui a jamais appris le latin en apprenant les déclinaisons latines ? Mais il faut les connaître, en particulier si l'on veut apprendre à lire le latin et maintenir l'esprit critique dans la lecture des textes écrits en latin - comme le sont, par exemple, de grands textes philosophiques. Je ne sais pas ce que peut être un esprit critique allégé de savoir, et qui s'exercerait sans savoir. Mais je m'explique de façon un peu plus compliquée sur cette question dans la préface du livre.

Dans tout ce débat qui se déroule actuellement à propos de la philosophie, avez-vous jamais soupçonné, derrière des positions théoriques, et même de pouvoir, des conservatismes, des corporatismes, des desseins qui pourraient être, comme il a été dit dans un journal, ceux de « n'importe quel lobby betteravier » ?

Non. Sans doute certains conservatismes et corporatismes se sont-ils conjugués dans la réaction passionnelle à notre Rapport (réaction organisée, organique, compulsive, que je distingue encore une fois de la critique argumentée, pour laquelle j'ai le plus grand respect). Mais parler ici d'un « lobby betteravier », c'est une exagération injurieuse, qui non seulement néglige des différences essentielles entre plusieurs protectionnismes, mais rappelle le climat inquiétant dans lequel certains membres de la corporation ont voulu installer la lecture et la réception de ce Rapport.

Si l'on vous proposait, comme... Dion à Platon, de mettre la main à la pâte et de vous occuper de la mise en place institutionnelle d'une

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

réforme de l'enseignement philosophique, accepteriez-vous, quitte à sacrifier votre travail théorique ?

Vous vous moquez de moi, ou bien vous multipliez généreusement les anachronies. S'il s'agissait de cesser d'enseigner ou d'écrire pour assumer des responsabilités strictement institutionnelles, si intéressantes soient-elles, ma réponse serait ce qu'elle a toujours été : non, tout simplement non. Non pas pour éviter un « sacrifice », mais parce que je n'ai ni le goût ni le talent de ces engagements. Je ne les ai jamais acceptés, dans la modeste mesure où je l'ai fait, pour le temps le plus bref, que dans la crispation du « devoir » (éthico-politique, si vous voulez, ou philosophique). Il me reste à espérer que, par l'enseignement et les publications, je prends aussi une petite part à des transformations en cours dans l'enseignement philosophique.

Certains syndicats ont accusé le Conseil national des programmes, mis en place en vue de la réforme des lycées, d'envisager la réduction d'horaires pour certaines disciplines, dont, précisément, la philosophie. Dans votre rapport, vous insistez au contraire sur le fait qu'en aucun cas les heures actuelles de philosophie ne pouvaient être réduites, dans aucune section. Est-ce à dire qu'au ministère on fait peu de cas de vos propositions, dans lesquelles les professeurs de philosophie voyaient déjà, eux, des directives, voire des «faits acquis » ? Êtes-vous consulté par le CNP, et vous sent(ir)ez-vous responsable de ce qui sortira de la future réforme ?

Non, le CNP ne me consulte pas. Rien ne l'oblige à le faire. Le rôle de notre Commission s'est achevé le jour où nous avons publié notre Rapport. Le CNP travaille en toute liberté, comme nous l'avons fait nous-mêmes. Pas plus que quiconque il n'est tenu de se régler sur notre Rapport. Il est vrai que le CNP peut, s'il le souhaite, au cours du travail considérable qui reste à faire, nous consulter informellement et, sans suivre la lettre de nos propositions, assurer la tradition d'un certain esprit qui fut le nôtre. J'espère que ce sera le cas. Mais la seule collègue qui représente la philosophie au CNP nous est inconnue, elle a été nommée sans aucune consultation de

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

notre Commission, et si certains membres du « groupe technique » (philosophique) y ont été appelés sur notre suggestion et parce que nous avons confiance en eux, ils constituent une *petite minorité* dans un ensemble très diversifié. Et rien ne permet d'en soupçonner aucun de vouloir du mal à la philosophie ! Mais leur pouvoir reste consultatif. Des décisions peuvent être prises qui contredisent leurs recommandations.

Nous n'avons pas seulement souligné, à plusieurs reprises, que l'horaire *« ne devrait être en aucun cas inférieur à l'horaire actuel »*. Nous avons demandé de l'étendre, et en vérité d'introduire de la philosophie là où il n'y en avait pas auparavant : en amont et en aval de la terminale. Je n'ai cessé de rappeler, à chaque occasion, que si diminution d'horaire il y avait (et c'est en effet, on ne peut l'ignorer, la perspective *générale* de la réforme qui s'annonce et qui tendrait à réduire le volume des cours magistraux), *elle ne devrait en aucun cas affecter la philosophie*, précisément à cause des limites qui l'enferment dans une classe, puis, nous l'espérons, bien que ce soit encore insuffisant, dans deux classes. Toute réduction d'horaire irait évidemment *contre nos propositions les plus claires et les plus fermes*. Nous aurions donc protesté d'avance et cela ne nous empêcherait pas de protester encore vigoureusement. Je n'exclus pas que nous ayons à le faire, et cela suffirait à rendre ridicule et indécente, si c'était encore nécessaire, l'hypothèse selon laquelle notre projet serait, comme une collègue égarée n'a pas craint de le crier publiquement, une « commande » du gouvernement.

Le problème de l'horaire n'est pas le seul. Il y a aussi celui de la formation des maîtres. Nous avons fait beaucoup de recommandations précises à ce sujet (je ne peux les rappeler ici), en particulier en vue d'associer étroitement la philosophie à la formation des maîtres de toutes les disciplines et de tous les niveaux, comme elle l'est à la formation des instituteurs. Si les nouveaux Instituts universitaires de formation des maîtres ne faisaient pas à la philosophie la place qui lui revient, comme il y a malheureusement quelques raisons de le craindre, cela irait évidemment contre l'esprit et contre la lettre de notre Rapport. Nous nous sentirions libres une fois de plus de mettre en garde et de protester énergiquement. Tous les maîtres du premier comme du second degré, avons-nous dit, quelles que soient les disciplines qu'ils se préparent à enseigner, *« devraient bénéficier*,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

dans leurs années de formation, d'un enseignement de philosophie ». Cette extension « horizontale », en quelque sorte, correspond d'ailleurs à une demande venant d'autres disciplines, et des plus scientifiques d'entre elles. C'est d'ailleurs dans cet esprit que nous avons fondé le Collège international de philosophie : depuis sept ans, de nombreux professeurs du secondaire (philosophes ou non) y conduisent des travaux d'enseignement et de recherche.

En quoi cette réflexion sur l'enseignement de la philosophie peut-elle ne pas concerner uniquement les élèves et les professeurs de philosophie ?

La question est trop ample. Permettez-moi d'y faire une réponse minimale et maximale à la fois. Qu'il s'agisse du Rapport de la commission ou du livre que je viens de publier, l'hypothèse, c'est que les questions de l'enseignement de la philosophie sont inséparables de celles de l'enseignement et de la recherche dans toutes les disciplines et à tous les niveaux. Et elles sont indissociables de la grande question de la *démocratie à venir* (en Europe et ailleurs).

« Une " folie " doit veiller sur la pensée » *

Imaginons votre futur biographe. On peut penser qu'il écrira, reprenant paresseusement la date de l'état civil : Jacques Derrida est né le 15 juillet 1930 à El-Biar, près d'Alger. Il vous revient peut-être d'opposer, à cette naissance biologique, votre vraie naissance, celle qui procéderait de cet événement privé ou public où vous seriez vraiment devenu vous-même.

Vous y allez un peu fort pour commencer. Vous osez dire : « il vous revient » de dire quand vous êtes né. Non, si quelque chose ne peut pas me revenir, c'est bien ça, qu'il s'agisse de ce que vous appelez la « naissance biologique », transférée à l'objectivité de l'état civil, ou de la «vraie naissance». «Je suis né», n'est-ce pas, voilà une des plus singulières expressions que je connaisse, dans sa gram-

* [Entretien avec François Ewald paru dans un numéro du *Magazine littéraire* consacré à Jacques Derrida, 286, mars 1991. Un sous-titre présentait l'entretien : « Refusant de bâtir un système philosophique, Derrida privilégie l'expérience et écrit par " compulsion ". Dialogue autour de traces et de déconstructions. »]

maire française en particulier. Si le genre de l'entretien s'y prêtait, je préférerais, au lieu de vous répondre directement, amorcer l'analyse interminable de cette phrase : « je, je suis, je suis né » — pour laquelle le temps n'est pas donné. L'inquiétude ne s'apaisera jamais à ce sujet. Car l'événement ainsi désigné ne peut s'annoncer en moi qu'au futur « Je [ne] suis [pas encore] né », mais au futur dans la forme d'un passé auquel je n'aurai jamais assisté et qui pour cette raison reste toujours promis — et du reste aussi multiple. Qui a dit qu'on naissait une fois ? Mais comment dénier qu'à travers toutes les naissances promises c'est une seule et même fois, l'unique, qui insiste et se répète à jamais ? C'est un peu ce qui se raconte dans *Circonfession* [1]. « Je ne suis pas encore né » parce que le moment où il a été décidé de mon identité nommable m'a été dérobé. Tout est *disposé* pour qu'il en soit ainsi, c'est ce qu'on appelle la culture. Alors, à travers tant de relais, on ne peut qu'essayer de ressaisir ce vol ou cette institution qui a pu, qui a *dû,* avoir lieu plus d'une fois. Mais tout itérable et divisible qu'il reste, le « une seule fois » résiste.

Voulez-vous dire que vous ne voulez pas avoir d'identité ?

Si, comme tout le monde. Mais en tournant autour d'une chose impossible et à laquelle sans doute je résiste aussi, le « je » constitue la forme même de la résistance. Chaque fois que cette identité s'annonce, chaque fois qu'une appartenance me circonscrit, si je puis dire, quelqu'un ou quelque chose crie : attention, le piège, tu es pris. Dégage, dégage-toi. Ton engagement est ailleurs. Pas très original, si ?

Le travail que vous faites est-il pour retrouver cette identité ?

Sans doute mais le geste qui cherche à retrouver éloigne *de lui-même,* il s'éloigne encore. On doit pouvoir formaliser la loi de cet écart infranchissable. C'est un peu ce que je fais toujours. L'identi-

1. [Dans : G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida,* Paris, Seuil, 1991]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

fication est une différence à soi, une différence (d')avec soi. Donc *avec, sans* et *sauf* soi-même. Le cercle du retour à la naissance ne peut que rester ouvert, mais à la fois comme une chance, un signe de vie et une blessure. S'il se fermait sur la naissance, sur une plénitude de l'énoncé ou du savoir qui dit « je suis né », ce serait la mort.

Dans Circonfession *vous accordez une place fondamentale au fait de votre circoncision. Est-ce votre mystère aujourd'hui ?*

Sous le nom de circoncision, je me demande souvent (et *Circonfession* est aussi le trajet de cette question ou de cette demande) s'il y a un événement « réel » que je peux tenter, non pas de me rappeler, bien sûr, mais de réélaborer, de réactiver dans une sorte de mémoire sans représentation — ou si c'est un leurre, un simulacre (mais alors d'où viendrait son privilège ?), un écran destiné à la projection figurée de tant d'autres événements du même type, pour m'égarer autant que pour me guider. La circoncision signifie, entre autres choses, une certaine marque qui, venue des autres, et subie dans la passivité absolue, reste dans le corps, et visible, indissociable sans doute du nom propre alors également reçu de l'autre. C'est aussi le moment de la signature (de l'autre autant que de soi) par laquelle on se laisse inscrire dans une communauté ou dans une alliance ineffaçable : naissance du sujet, comme vous le suggériez tout à l'heure, plutôt que naissance « biologique », mais il y faut du corps et de la marque indestructible. Chaque fois qu'il y a cette marque et ce nom (et cela ne se limite pas aux cultures qui pratiquent la circoncision dite « réelle »), la *figure* au moins d'une circoncision s'impose à moi. Que veut dire ici « figure » ? c'est ce autour de quoi tourne *Circonfession*...

Quel rapport faire entre cette première naissance et cette autre naissance que sera votre arrivée en France, vos études au lycée Louis-le-Grand, la khâgne, une inscription dans un tout autre monde ?

En Algérie, disons que j'avais commencé à « entrer » en littérature et en philosophie. Je rêvais d'écrire - et déjà des modèles ins-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

truisaient le rêve, une certaine langue le gouvernait, et des figures et des noms. C'est comme la circoncision, vous savez, ça commence avant vous. Très tôt j'ai lu Gide, Nietzsche, Valéry, en quatrième ou en troisième. Gide encore plus *tôt* sans doute : admiration, fascination, culte, fétichisme. Je ne sais plus ce qu'il en reste. Je me rappelle un jeune professeur, il était roux, il s'appelait Lefèvre, il venait de la Métropole, ce qui le rendait un peu ridicule et naïf aux yeux des jeunes pieds-noirs un peu voyous que nous étions. Il a fait un éloge de l'état amoureux et des *Nourritures terrestres.* J'aurais appris ce livre par cœur. Sans doute comme tout adolescent, j'aimais sa ferveur, le lyrisme de ses déclarations de guerre à la religion et aux familles (j'ai toujours dû traduire le «Je haïssais les foyers, les familles, tout lieu où l'homme pense trouver un repos » en un simple « je ne suis pas de la famille »). C'était pour moi un manifeste ou une bible : à la fois religieuse et néo-nietzschéenne, sensualiste, immoraliste, et surtout très algérienne, comme vous savez, je me rappelle l'hymne au Sahel, à Blida et aux fruits du jardin d'Essai. J'ai lu tout Gide, *l'Immoraliste* m'a sans doute précipité vers Nietzsche que je comprenais sûrement très mal, et Nietzsche m'a curieusement tourné vers Rousseau, le Rousseau des *Rêveries.* Je me rappelle m'être transformé en théâtre de la grande dispute entre Nietzsche et Rousseau dont j'étais le figurant prêt à assumer tous les rôles. J'aimais justement ce que Gide dit de Protée, je m'identifiais naïvement à lui qui s'identifiait, si c'est possible, à Protée. C'était la fin de la guerre (au fond « mon » Algérie a été de façon presque constante en guerre, puisque dès la fin de la seconde guerre mondiale ont été réprimés les premiers soulèvements qui annonçaient la guerre d'Algérie). En 1943-1944, Paris étant occupé, Alger libérée était devenue une sorte de capitale littéraire, Gide était souvent en Afrique du Nord, on parlait beaucoup de Camus, les revues littéraires et les nouveaux éditeurs s'y multipliaient. Tout cela me fascinait, j'écrivais de mauvais petits poèmes que je publiais dans des revues nord-africaines, je tenais un « journal intime ». Mais tout en me repliant sur ces lectures ou activités solitaires, eh bien, de façon dissociée, juxtaposée, je menais aussi la vie d'une sorte de jeune voyou, dans une « bande » qui s'intéressait plus au football ou à la course à pied qu'aux études. En première et en classe de philo, j'ai commencé à lire Bergson

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

et Sartre, qui ont beaucoup compté dans ce qu'on appellerait une « formation » philosophique, en tout cas dans ses commencements.

Est-ce vous qui vouliez rentrer à l'École normale ou vos parents ?

Mes parents ne savaient pas ce que c'était. Moi non plus, même quand je me suis inscrit en hypokhâgne. L'année suivante, quand je suis entré en khâgne à Louis-le-Grand, ce fut tout simplement, à dix-neuf ans, le premier voyage de ma vie. Je n'avais jamais quitté El-Biar, dans la banlieue d'Alger. L'internat parisien fut une expérience très dure, je l'ai très mal supportée. J'étais constamment malade, ou en tout cas fragile, au bord de l'effondrement nerveux.

Jusqu'à l'École normale ?

Oui. Ce furent les années les plus dures, les plus menaçantes. Cela tenait pour une part à une sorte d'exil, pour une autre à la torture monstrueuse des compétitions nationales dans le système français. Avec des concours comme celui de l'École normale ou de l'agrégation, beaucoup de ceux qui se trouvaient dans ma situation avaient l'impression de tout risquer dans cette horrible machine ou d'en attendre un verdict de vie ou de mort. En cas d'échec, c'était un retour à Alger dans un état de précarité absolue - et je ne voulais pas revenir en Algérie de façon définitive (à la fois parce que j'avais l'impression que je ne pourrais jamais « écrire » en vivant « chez moi » et déjà pour des raisons politiques. Dès le début des années cinquante, la politique et d'abord la société coloniales m'étaient devenues insupportables). Ces années de khâgne et d'École normale ont donc été des années d'épreuve (découragement, désespoir - échecs aux concours eux-mêmes : rien ne m'y fut donné du premier coup).

Pourtant vous êtes resté longtemps à l'École normale ?

Ce paradoxe ne vous a pas échappé, on doit pouvoir lui faire dire beaucoup. J'ai toujours eu le « mal de l'école », comme on dirait le

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

mal de mer. J'ai pleuré aux rentrées scolaires bien au-delà de l'âge où il est décent de le faire. Aujourd'hui encore, je ne peux pas franchir le seuil d'une institution d'enseignement (par exemple l'ENS où j'ai enseigné pendant vingt ans ou l'EHESS où j'enseigne depuis six ans) sans des signes physiques (je parle de la poitrine et du ventre) de malaise ou d'angoisse. Et pourtant, c'est vrai, je n'ai jamais quitté l'école en général, l'École normale pendant à peu près trente ans au total. Je dois souffrir aussi du « mal de l'école », *cette* fois au sens du « mal du pays ».

Vous vous appelez Jackie. Est-ce vous-même qui avez changé de prénom ?

Vous me posez là une question au fond très grave. Oui, j'ai changé de prénom quand j'ai commencé à publier ; au moment d'entrer dans l'espace, en somme, de la légitimation littéraire ou philosophique, dont j'observais à ma manière les « bienséances ». En trouvant que Jackie n'était pas un prénom d'auteur possible, en choisissant en quelque sorte un demi-pseudonyme, proche du vrai prénom, certes, mais très français, chrétien, simple, j'ai dû effacer plus de choses que je ne pourrais le dire en deux mots (il faudrait analyser, encore interminablement, les conditions dans lesquelles telle communauté - juive d'Algérie — choisissait parfois, dans les années trente, des prénoms américains, parfois ceux de vedettes ou de héros de cinéma, William, Jackie, etc.). Mais jamais je n'aurais touché à mon nom, Derrida, que j'ai toujours trouvé très beau, vous ne pensez pas ? Il résonne bien en moi - mais justement comme celui d'un autre en somme, et très rare. C'est lui qui me permet de parler ainsi, et d'en parler si librement. J'aurais voulu l'inventer et je dois rêver de le servir. Avec modestie et abnégation, vous voyez ce que je veux dire, et par devoir, mais j'éviterai d'en traiter ici sur un autre registre. Le temps est compté.

Dans Circonfession *vous indiquez que vous aviez un deuxième prénom, Élie.*

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Qui n'est pas inscrit à l'état civil, je ne sais pas pourquoi. J'ai quelques hypothèses. C'est tout une autre histoire, celle autour de laquelle, à peu près, tourne *Circonfession,* je ne saurais pas en parler ici sur ce mode...

Cela semble jouer un grand rôle pour vous.

Peut-être, je ne sais pas, je ne sais pas si c'est vrai, spontané ou si je l'ai peu à peu réinventé, si j'ai fabulé, si je me suis raconté une histoire à ce sujet, et assez tard en somme, pas avant ces dix ou quinze dernières années.

Vos deux premiers livres, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl *(1954),* L'Origine de la géométrie *(1962) portent sur Husserl. Aviez-vous déjà votre projet philosophique ?*

Une thématique obsédante organisait déjà tout un espace de questions et d'interprétations : celle de l'écriture, entre littérature, philosophie et science. Ce souci est au cœur de l'*Introduction à l'Origine de la géométrie,* texte que j'avais choisi de traduire en particulier parce que Husserl y *bute* sur l'écriture. J'avais alors insisté sur le statut de la chose écrite dans l'histoire de la science. Pourquoi la constitution même des objets idéaux, et exemplairement des objets mathématiques, requiert-elle, comme Husserl le dit sans en tirer toutes les conséquences, l'incorporation dans ce qu'il appelle le « corps spirituel » de l'écrit ? Le passage par Husserl n'a pas été seulement un détour. Mais il est vrai que, injustement, je le crois de plus en plus, je m'en suis aussi détourné. Les textes qui ont suivi l'*Introduction à l'Origine de la géométrie* ou *La voix et le phénomène* restent néanmoins orientés par cette problématique de l'écriture, telle que je l'ai, jusqu'à un certain point, systématisée et formalisée dans *De la grammatologie.*

Votre problème était donc : qu'est-ce que la littérature ?

Par exemple, mais dans la mesure où cette question débordait le sens que lui donnait Sartre. J'avais beaucoup appris de *Qu'est-ce que la littérature ?* et de *Situations* qui m'a introduit à des œuvres que je n'ai cessé d'admirer (Ponge, Blanchot, Bataille) mais au début des années soixante, cela ne me satisfaisait plus.

Comment vous formuliez-vous la question ?

Je trouve la question sartrienne nécessaire mais insuffisante, à la fois trop socio-historique et trop métaphysique, extérieure à la spécificité de la structure littéraire que Sartre n'interroge pas, ou qu'il pré-interprète à partir de modèles littéraires très déterminés (dans la méconnaissance aussi d'écritures littéraires de ce siècle, soit qu'il n'en parle à peu près jamais - Joyce, Artaud -, soit qu'il en parle de façon, je crois, très courte — Mallarmé, Genet —, pour ne rien dire des trois que j'ai nommés plus haut). Pour donner leur mesure à des questions socio-politiques ou socio-historiques sur la littérature (quelle est la fonction de la littérature ? Que fait l'écrivain dans la société ? etc.), il faut lire la littérature autrement et construire une autre axiomatique. Ne me demandez pas laquelle, c'est ce que je ne pourrais faire dans ces conditions mais c'est tout ce que j'essaie de faire ailleurs, à peu près dans chacun de mes textes.

Pourquoi la littérature constituait-elle pour vous un objet aussi important ?

Ce qui m'importait (mais pourquoi est-ce que vous me faites parler au passé ?), c'est l'acte d'écrire ou plutôt, car ce n'est peut-être pas tout à fait un acte, l'expérience de l'écrire : laisser une trace qui se passe, qui est même destinée à se passer du présent de son inscription originaire, de son « auteur » comme on dirait de façon insuffisante. Cela donne mieux que jamais à penser le présent et l'origine, la mort, la vie ou la survie. Une trace n'étant jamais présente sans se diviser en renvoyant à un autre présent, alors que veut dire l'être-présent, la présence du présent ? La possibilité de cette trace porte sans doute au-delà de ce qu'on appelle l'art ou la

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

littérature, au-delà en tout cas des institutions identifiables sous ce nom. Pas plus que la philosophie ou la science, la littérature n'est une institution parmi d'autres ; elle est à la fois institution et contre-institution, placée à *l'écart* de l'institution, à l'angle que l'institution fait avec elle-même pour *s'écarter d'elle-même.* Et si la littérature garde ici quelque privilège à mes yeux, c'est d'une part en raison de ce qu'elle thématise de l'événement d'écriture et d'autre part de ce qui, dans son histoire politique, la lie à cette autorisation principielle de « tout dire » qui la rapporte de façon unique à ce qu'on appelle la vérité, la fiction, le simulacre, la science, la philosophie, la loi, le droit, la démocratie.

Quel était l'enjeu de ces descriptions ?

Peut-être, entre autres choses, un enjeu économique dans une stratégie de formalisation — et de formalisation impossible. Peut-être même l'enjeu de l'économie elle-même et de la limite de toute formalisation. C'était tenter de penser une grande structure dominante dans un ensemble nommé philosophie. Pourquoi la trace (ni présence ni absence, l'au-delà de l'étant, donc, voire de l'être — et c'est tout le bord des théologies négatives qui m'a toujours intéressé, notamment dans *Comment ne pas parler (Psyché))* « est »-elle ce qui met la philosophie en mouvement et par là même se refuse à elle, résiste à la *compréhension proprement ontologique, transcendantale ou philosophique,* en général ? Sans être étrangère à la philosophie, cette tentative n'était ni philosophique ni seulement théorique ou critique, elle *promettait* (elle était cette promesse même), elle engageait de nouveaux corps d'écriture, les gages d'autres signatures, de nouveaux corps dans lesquels ni la philosophie, ni la littérature, ni peut-être en général le savoir ne rassembleraient leur image ou leur histoire. « Autobiographie » n'est certainement qu'un vieux nom pour désigner 1 un des corps ainsi gagés.

Mais pourquoi est-ce que c'est si important d'écrire ? Qu'est-ce qu'on engage de soi-même quand on écrit ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Je viens de dire « gage » ou « engagement » de *soi* dans une étrange autobiographie, oui, mais le moi n'existe pas, il n'est pas présent à lui-même avant ce qui l'engage ainsi, et qui n'est pas lui. Il n'y a pas un sujet constitué qui s'engage à un moment donné dans l'écriture pour telle ou telle raison. Il est par elle, par l'autre *donné : né* comme nous disions bizarrement tout à l'heure, né d'être donné, livré, offert et trahi à la fois. Et cette *vérité* est affaire d'amour et de police, de jouissance et de loi — à la fois. L'événement est à la fois grave et microscopique. C'est toute l'énigme d'une vérité *à faire.* Saint Augustin parle souvent de « faire la vérité » dans une confession. J'essaie dans *Cïrconfession,* en le citant beaucoup, de penser ce que cette vérité a de rebelle au regard de la vérité philosophique - d'une vérité d'adéquation ou de révélation.

En 68, vous enseignez à l'École normale, baut lieu de la contestation. Les événements de mai ont-ils eu de l'importance pour vous ?

Je n'ai pas été ce qu'on appelle un « soixante-huitard ». Bien que j'aie à ce moment-là participé aux défilés ou organisé la première assemblée générale du moment à la rue d'Ulm, j'étais réservé, inquiet même devant une certaine euphorie spontanéiste, fusionniste, anti-syndicaliste, devant l'enthousiasme de la parole enfin « libérée », de la « transparence » restaurée, etc. Je ne crois jamais à ces choses...

Vous trouviez ça un peu naïf ?

Je n'étais pas contre mais j'ai toujours du mal à vibrer à l'unisson. Je n'avais pas le sentiment de participer à un grand ébranlement. Mais je crois maintenant que dans cette liesse pour laquelle j'avais peu de goût, quelque chose d'autre arrivait.

Quoi donc ?

Je ne saurai pas le nommer, une secousse sismique venue de loin et portant très loin. Dans la culture et dans l'université, ces ondes

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

de choc ne sont pas encore stabilisées. J'y ai été plus sensible après coup, au spectacle du ressentiment et de la reprise en main par les forces les plus conservatrices, voire rétrogrades, notamment dans l'université. C'est dans *cet* après-coup que j'ai commencé à donner une forme plus visiblement, disons, « militante » à mon travail d'enseignant. La formation du Greph date de ces années-là...

Qu'est-ce que c'était, 68 ? Qu'est-ce que c'est que cet événement qui n'en finit pas ? Qu'est-ce qu'il fallait suturer? Pourquoi est-ce que certains ont eu si peur ?

À travers le spontanéisme et un certain utopisme naturaliste, on prenait sans doute conscience du caractère artificiel, artefactuel des institutions. On n'a pas attendu 68 pour le savoir, certes, mais peut-être pour en prendre une conscience plus pratique, plus effective : parce que ces choses non naturelles, fondées, historiques, à l'évidence ne fonctionnaient plus. C'est la panne, comme d'habitude, qui met à nu le fonctionnement de la machine comme telle. Et du coup, parce que ces institutions non naturelles, historiques, fondées, ne marchaient plus, on ne les trouvait plus fondées du tout, fondées en droit, légitimes. Ajoutez à cela le fait que les media et avec eux toute la culture prenaient des formes et des dimensions qui marquaient une véritable mutation, jusque dans la production même de 1« événement » 68. Cela libérait toute sorte de questions sur la légitimité et l'origine des pouvoirs : de sanction, d'évaluation, de publication, de communication, etc.

Est-ce que Mai 68 désigne un événement philosophique ?

Sans doute, sans doute un de ces événements philosophiques qui ne prennent pas la forme d'une œuvre ou d'un traité mais qui *portent*, comportent toujours les événements philosophiques identifiables grâce à des titres ou à des noms d'auteur. Questionner pratiquement, en l'ébranlant ou en participant à sa transformation, un état social ou discursif que certains avaient intérêt à naturaliser, à déshistoriciser, poser la question de l'historicité de ces structures, c'est aussi un

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

événement ou une promesse d'événement philosophique. Qu'on le sache, le veuille ou non, cela change les choses en philosophie. Les trajets et les répercussions sont difficiles à suivre, il y faudrait d'autres catégories et d'autres instruments historiographiques. Pour ne considérer que les manifestations les plus courantes du travail philosophique, on n'écrit plus aujourd'hui les livres de philosophie de la même manière. Sauf exception. On n'enseigne plus, on ne parle plus aux étudiants, et surtout avec eux, comme autrefois. Ils ne parlent pas entre eux de la même manière. Cela n'a pas changé en un jour, en un mois, mais sans doute dans la vague de fond qui s'est comme rassemblée sur la crête de sa manifestation, dans le déferlement de Mai 68, en France et ailleurs.

Glas, *qui paraît en 1974, fut un livre, dans sa facture au moins, à la fois très neuf et très déroutant. Quel était le projet, l'enjeu d'une entreprise comme* Glas?

Sans renoncer aux normes et aux exigences classiques de la lecture philosophique, pour lesquelles j'ai toujours gardé le plus grand respect, il s'agissait dans *Glas* de traiter sérieusement certains thèmes, sans doute (la famille, le nom propre, la religion, la dialectique, le savoir absolu, le deuil - et donc quelques autres), mais en juxtaposant, colonne contre colonne, l'interprétation d'un grand corpus canonique de la philosophie, celui de Hegel, et la réécriture d'un poète écrivain plus ou moins hors la loi, peu recevable, Genet. Hegel et Genet en même temps, face à face, l'un dans l'autre, l'un devant ou derrière l'autre à la fois, si la géométrie ou la mobilité de cette posture est possible. Plus tard, la question de ce qu'est la bienséance se posera encore avec les positions de Socrate, bien assis et écrivant *devant* Platon debout et pointant du doigt, dans *La Carte postale.* Cette contamination d'un grand discours philosophique par un texte littéraire qui passe pour scandaleux ou obscène, et de plusieurs normes ou espèces d'écriture entre elles pouvait paraître violente - déjà dans sa « mise en page ». Mais elle rejoignait ou réveillait aussi une tradition bien ancienne : celle d'une page autrement ordonnée dans ses blocs de textes, d'interprétation, de marges intérieures. Et donc d'un autre espace, d'une autre pratique de la lecture, de l'écriture,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

de l'exégèse. C'était pour moi une manière d'assumer pratiquement les conséquences de certaines propositions de *De la grammatologie* quant au livre et à la linéarité de l'écriture. Et de faire tout autre chose, contrairement à ce qu'on dit parfois sans lire, que de mélanger la littérature et la philosophie.

Quand vous écrivez un livre comme celui-là, vous écrivez dans un rapport à vous-même ou vous adressez-vous à un certain public ?

Je m'adresse sans doute à des lecteurs dont je présume qu'ils pourront m'aider, m'accompagner, reconnaître, répondre. La silhouette typique d'un lecteur possible s'annonce dans les exemples de lecteurs existants (parfois un seul, une seule suffit). Peut-être, mais de façon toujours ambiguë, espère-t-on en entraîner d'autres : plutôt en découvrir ou en inventer d'autres qui n'existent pas encore — mais qui pourtant en savent déjà, en sauront plus que soi-même. Nous sommes là dans la topologie la plus obscure et la plus déroutante, déroutée, dans la déroute de la destination : de ce qu'il m'a paru commode de surnommer la *destinerrance* ou la *clandestination.*

Le livre induit donc certains modes de lecture ?

Peut-être aussi mais sans former ou fermer un programme de lecture, sans suturer un système de règles formalisables. C'est toujours une *ouverture,* à la fois au sens du système non clos, de l'ouverture *laissée* à la liberté de l'autre mais aussi de l'ouverture, de l'avance ou de l'invitation *faite à* l'autre. L'intervention de l'autre, qu'il ne faut peut-être plus appeler seulement « lecteur » est une contre-signature indispensable mais toujours *improbable.* Elle doit rester inanticipable. La chance de l'événement absolu, un fond sans fond d'initiative lui reste toujours, elle doit toujours lui revenir.

Cela revient-il à instituer un groupe ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Plutôt une « quasi »-communauté *ouverte* de gens qui, *«* aimant ça », en accusant réception, s'en vont aussi ailleurs, lisent et écrivent à leur tour tout autrement. C'est la réponse généreuse, toujours plus fidèle et plus ingrate à la fois.

Avez-vous trouvé cette communauté ?

Ça ne se trouve jamais, on ne sait jamais si ça existe, et compte tenu de l'ouverture dont je parlais tout à l'heure, le geste par lequel on croirait l'avoir trouvée ne serait pas seulement mystifié, il la perdrait, il la détruirait sur-le-champ. Une telle communauté est toujours à venir, elle a un rapport essentiel à la singularité de l'événement, à ce qui vient mais (donc) « n'est pas arrivé ».

// semble pourtant qu'aux États-Unis, il y ait autour de vous un certain nombre de lecteurs qui sont parvenus à formaliser cette pratique de la lecture et de l'écriture.

Il s'est passé des choses bien intéressantes à cet égard aux États-Unis. Cela demanderait de longues analyses - que j'ai amorcées ici ou là. Mais j'ai beaucoup de soupçons à l'endroit de ce calcul si fréquent et si intéressé qui consiste à me renvoyer aux États-Unis ou à m'assigner à résidence américaine. Que cherche-t-on à faire ou à défendre ainsi ? Je vous laisse imaginer. Non, je ne passe que quelques jours, quelques semaines aux États-Unis par an. Quelles que soient l'intensité de cette expérience, la générosité mais aussi l'agressivité (vous n'imaginez pas) que j'y rencontre, les choses qui comptent pour mon travail se passent aussi ailleurs, hors d'Europe, en Europe, et par exemple, mais oui, en France.

Votre œuvre publiée est considérable. Quel rapport y a-t-il entre un livre et l'autre ? Votre objectif est-il à chaque fois de réinventer, de quitter la trace précédente pour en produire une autre ? Ou y a-t-il continuité ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Je dois vous faire une réponse contradictoire mais typique et sans originalité : « Quelque chose » insiste, certes, et se reconnaît d'un livre à l'autre, c'est indéniable et d'ailleurs je dois le vouloir ainsi. Pourtant chaque texte appartient à une tout autre histoire : discontinuité du ton, du vocabulaire, de la phrase même, et au fond de l'adresse. C'est vraiment comme si je n'avais encore jamais écrit, ni même su écrire (je veux dire, très sincèrement, de la façon la plus élémentaire et quasi grammaticale) : chaque fois que je commence un nouveau texte, si modeste soit-il, c'est la déroute devant l'inconnu ou l'inaccessible, un sentiment écrasant de maladresse, d'inexpérimentation, d'impuissance. Ce que j'avais déjà écrit est à l'instant anéanti ou plutôt comme jeté par-dessus bord.

Comment vous vient l'idée d'un livre ou d'un article ?

Une sorte de mouvement animal cherche à s'approprier ce qui vient toujours, toujours d'une provocation *extérieure.* En répondant à quelque demande, invitation ou commande, une invention doit pourtant se chercher qui à la fois défie un programme donné, un système d'attentes, et finalement *me* surprenne moi-même - me surprenne d'être soudain devenue pour moi impérieuse, impérative, inflexible même, comme une loi très dure. Plus la forme est singulière, s'approchant de ce qu'on appelle de façon sans doute inappropriée « fiction » et « autobiographie », comme dans *Glas, La Carte postale* ou *Circonfession,* plus cette compulsion me surprend. Mais tous ces livres racontent aussi à leur manière, et chaque fois se décrit une scène nouvelle, l'histoire jouée de leur formation. Ensuite j'oublie à peu près tout du moment où cette contrainte « intérieure » m'a plié, fait plier sous elle.

Une contrainte intérieure, cela veut dire que ce n'est pas une contrainte culturelle ou une contrainte politique.

On calcule toujours avec ce qu'on perçoit du champ culturel. Mais même si ce calcul négocie de façon très rusée, il se met toujours au service d'un désir plus sauvage, plus désarmé, plus naïf, en tout cas

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

d'une autre culture qui ne calcule plus, et certainement plus selon les normes de la culture ou de la politique « présentes ». On s'explique avec quelqu'un, avec quelqu'un *d'autre, mort ou vivant, avec quelques-uns* qui n'ont aucune identité sur cette scène culturelle.

En même temps que la sollicitation qui vous donne l'incitation, il y a aussi un fait remarquable : tous les textes que vous écrivez sont indexés à de grandes références, Husserl, Platon, Heidegger, Hegel, Rousseau, Jabès, Celan. La liste est considérable.

Il y a toujours quelqu'un d'autre, vous savez. L'autobiographie la plus privée s'explique avec de grandes figures transférentielles, qui sont *elles-mêmes,* et elles-mêmes *plus* quelqu'un d'autre (par exemple Platon, Socrate et quelques autres dans *La Carte postale,* Genet, Hegel, saint Augustin et tant d'autres dans *Glas* ou *Circonfession,* etc.). Même pour parler de la chose la plus intime, par exemple de sa « propre » circoncision, il vaut mieux savoir qu'une exégèse *est* en cours, que vous en portez le détour, le contour et la mémoire inscrits dans la culture de votre corps, par exemple, tenez, un exemple entre mille autres, et dont je n'ai jamais parlé, une explication avec Maître Eckart rapportant ce que Maimonide en avait dit avec autant de science que de naïveté, à savoir que « le prépuce qu'on retranchait servait plutôt à la concupiscence et au plaisir de la chair qu'à la génération. C'est pourquoi, comme le dit cet auteur, c'était à peine si on pouvait séparer une femme d'un homme incirconcis. D'où l'on voit que le commandement de Dieu ordonnant de circoncire le mâle prévenait en la femme le superflu, c'est-à-dire l'excès de concupiscence charnelle ». Ne me demandez pas, au détour de tous ces détours, pourquoi Heidegger qui a lu Eckart toute sa vie comme un maître, ne parle jamais ni de circoncision ni de Maimonide, c'est un autre chapitre. Je voulais seulement suggérer que ces grilles de lecture, ces plis, ces chicanes, ces références et transférences, nous les avons comme dans la peau, à même le sexe, au moment où nous prétendons traiter notre « propre circoncision ». Bref, parce qu'il n'y a pas de nature sauvage ni d'opposition qui tienne entre nature et culture, seulement la *différance* de l'une à l'autre, eh bien, un texte dans lequel le nom de l'autre serait absent ressemble toujours à une dissimulation, à un

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

effacement, voire à une censure. Violente, ingénue - ou les deux à la fois. Même si le nom de l'autre n'apparaît pas, même s'il reste secret, il est là, il grouille et manœuvre, il hurle parfois, il se fait d'autant plus autoritaire. Il vaut mieux le savoir et le dire. Et puis les autres sont tellement plus intéressants. À qui s'intéresser autrement, dites-moi ? Même en soi ?

Quel est le rapport de tous ces textes entre eux ? Forment-Us une œuvre ?

Qu'est-ce qu'une œuvre ?

Un ensemble de textes, de livres, liés par une identité.

Du point de vue socio-juridique, c'est peu contestable. Il y a un dépôt légal et un état civil, des textes signés du même nom, un droit, une responsabilité, une propriété, des assurances. Cela m'intéresse beaucoup. Mais ce n'est qu'une strate de la chose ou de l'aventure singulière appelée œuvre, et que je sens tout le temps en train de se défaire, de s'exproprier, de tomber en morceaux sans se rassembler jamais dans sa signature. Du vieux concept d'œuvre je serais tenté de retenir la valeur de singularité et non celle d'identité à soi ou de rassemblement. S'il y a quelque chose qui se répète en moi de façon obsessionnelle, c'est ce paradoxe : il y a de la singularité mais ça ne se rassemble pas, ça « consiste » à ne pas se rassembler. Vous me direz peut-être qu'il y a une manière de ne pas se rassembler qui se ressemble, on disait naguère un « style ».

Pouvez-vous dire en quoi ça se ressemble ?

Cela ne peut être perçu que par l'autre. L'idiome, s'il y en a, ce à quoi on reconnaît une signature, cela ne se réapproprie pas, si paradoxal que cela paraisse. Cela ne peut être appréhendé que par l'autre, livré à l'autre. Bien sûr, je peux croire me reconnaître, identifier ma signature ou ma phrase, mais seulement à partir de

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

l'expérience et d'un exercice en lequel je me serai engagé, entraîné *comme autre,* la possibilité de la répétition et donc de l'imitation, du simulacre, étant inscrite à l'origine même de cette singularité.

Vous invitez à deux choses : à déplacer les pratiques de la lecture et à créer une sorte de communauté de vos lecteurs.

Je n'aime pas beaucoup le mot de communauté, je ne suis même pas sûr d'aimer la chose.

C'est vous qui l'avez utilisé.

Si par communauté on sous-entend, comme souvent, un ensemble harmonieux, le consensus et l'accord fondamental sous des phénomènes de discordance ou de guerre, je n'y crois pas trop et j'y pressens autant de menaces que de promesses.

Je pense au travail de Roger Chartier sur la lecture, lorsqu'il explique que le sens d'un livre est lié aux pratiques de la lecture qu'on entretient avec lui. Je me demandais si on ne pouvait pas dire que le travail de votre écriture est d'induire ces pratiques de la lecture qui seront elles-mêmes productrices du sens ?

Il y a sans doute ce désir irrépressible qu'une « communauté » se forme mais aussi qu'elle sache sa limite — et que sa limite est son *ouverture* : une fois qu'elle croit avoir compris, recueilli, interprété, *gardé* le texte, alors quelque chose de celui-ci, quelque chose en lui de tout *autre* lui échappe ou lui résiste, qui appelle une autre communauté, qui ne se laisse jamais totalement intérioriser dans la mémoire d'une communauté présente. Expérience de deuil et de promesse qui institue la communauté mais aussi lui interdit de se rassembler, garde en elle la réserve d'une autre communauté qui signera, autrement, de tout autres contrats.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

« Une "folie" doit veiller sur la pensée »

Quelque chose risque d'étonner dans notre discussion : nous n'avons pas parlé de la « déconstruction ».

Ce n'est jamais indispensable, je n'y tiens pas du tout.

Le terme de déconstruction désigne-t-il votre projet fondamental ?

Je n'ai jamais eu de « projet fondamental ». Et « déconstructions », que je préfère dire au pluriel, n'a sans doute jamais nommé un projet, une méthode ou un système. Surtout pas un système philosophique. Dans des contextes toujours très déterminés, c'est l'un des noms possibles pour désigner, par métonymie en somme, ce qui arrive ou n'arrive pas à arriver, à savoir une certaine dislocation qui en effet se répète régulièrement - et partout où il y a quelque chose plutôt que rien : dans ce qu'on appelle classiquement les textes de philosophie classique, bien sûr et par exemple, mais aussi dans tout « texte », au sens général que j'essaie de justifier pour ce mot, c'est-à-dire dans l'expérience tout court, dans la « réalité » sociale, historique, économique, technique, militaire, etc. L'événement de la guerre dite du Golfe, par exemple, est une puissante, spectaculaire et tragique condensation de ces déconstructions. Dans la même conflagration, dans le même séisme tremble la généalogie clivée de toutes les structures et de toutes les fondations dont je viens de parler : l'Occident et l'histoire de la philosophie, ce qui la lie à plusieurs grands monothéismes irréconciliables (quoi qu'on dise) d'une part, à des langues naturelles et à des affects nationaux, à l'idée de la démocratie et au théologico-politique d'autre part, au progrès infini d'une idée du droit international, enfin, dont les limites apparaissent mieux que jamais : non seulement parce que ceux qui le représentent ou s'en réclament l'arraisonnent toujours au profit d'hégémonies déterminées et ne peuvent d'ailleurs que s'en approcher inadéquatement à l'infini, mais aussi parce qu'il est fondé (et par là limité) sur des concepts de la modernité philosophique européenne (nation, Etat, démocratie, rapports de démocratie parlementaire entre les États, qu ils soient ou non démocratiques, etc.) — sans parler de ce qui lie la science, la technique et l'armée, de l'intérieur, à ces redoutables problèmes. Ces déconstructions violentes sont en cours, *ça arrive*,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

cela n'attend pas que soit achevée l'analyse philosophico-théorique de tout ce que je viens d'évoquer d'un mot : celle-ci est nécessaire mais infinie et la lecture que ces lézardes rendent possible ne surplombera jamais l'événement ; elle y intervient seulement, elle y est inscrite.

Entre déconstruction et critique quelle est la relation ?

L'idée *critique,* à laquelle je crois qu'il ne faut jamais renoncer, a une histoire et des présuppositions dont l'analyse déconstructive est aussi nécessaire. Dans le style des Lumières, de Kant ou de Marx, mais aussi au sens de l'évaluation (esthétique ou littéraire), la *critique* suppose le jugement, la décision volontaire ou le choix entre deux termes, et à l'idée du *krinein,* de la *krisis,* elle attache une certaine négativité. Dire que tout cela est déconstructible ne revient pas à disqualifier, à nier, dénier ou dépasser, à faire la *critique de la critique* (comme on a écrit des critiques de la critique kantienne dès qu'elle est apparue), mais à en penser la possibilité depuis un autre bord, depuis la généalogie du jugement, de la volonté, de la conscience ou de l'activité, de la structure binaire, etc. Cette pensée transforme peut-être l'espace et laisse apparaître, à travers des apories, l'affirmation (non positive) présupposée par toute critique et toute négativité. J'essaie de dire quelque chose de cette nécessaire aporétique dans *De l'esprit* et dans *l'Autre cap* [1], à propos de l'Europe.

Est-ce que l'on pourrait dire que les techniques que vous utilisez pour lire et écrire, c'est ça la déconstruction ?

Je dirais plutôt une de ses formes ou manifestations. Cette forme reste nécessairement limitée, déterminée par un ensemble de traits contextuels ouverts (la langue, l'histoire, la scène européenne dans laquelle j'écris ou suis inscrit avec toute sorte de données plus ou moins aléatoires qui tiennent à ma petite histoire, etc.). Mais je vous

1. [Paris, Minuit, 1991.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

le disais, il y a de la déconstruction, des déconstructions partout. Ce qui, en France ou en Occident, dans des recherches philosophiques, juridico-politiques, esthétiques, etc., prend la forme de techniques, de règles, de procédures, c'est une configuration très délimitée ; elle est portée — et donc débordée - par des processus beaucoup plus amples, obscurs et puissants, entre la terre et le monde.

La déconstruction n'est donc pas seulement l'activité critique d'un professeur de littérature ou de philosophie dans une université. C'est un mouvement historique. Kant caractérisait son époque comme celle de la critique. Peut-on dire qu'on est dans l'âge de la déconstruction ?

Plutôt l'âge d'une certaine *thématique* de la déconstruction, qui reçoit en effet un certain nom et peut se formaliser jusqu'à un certain point dans des méthodes et des modes de reproduction. Mais les déconstructions ne commencent ni ne finissent là. Il est certes nécessaire mais encore bien difficile de rendre compte de cette intensification et de ce passage au thème et au nom, à ce commencement de formalisation.

Quel serait le balisage historique convenable ?

Je ne sais pas. On ne devrait certes jamais renoncer à la reconnaissance historique de ces repères, mais je me demande si quelque chose peut prendre ici la forme d'un seul « balisage historique », si même la question peut être ainsi posée sans impliquer justement une axiomatique historiographique qu'il faudrait peut-être suspendre, trop liée qu'elle est à des philosophèmes déconstructibles. Les choses dont nous parlons (les « déconstructions », si vous voulez) n'arrivent pas au-dedans de ce qui serait reconnaissable sous le nom d'« histoire », une histoire orientable avec des périodes, des époques ou des revolutions, des mutations, des émergences, des ruptures, des coupures, des *épistémè,* des paradigmes, des *themata* (pour répondre selon les codes historiographiques les plus divers et les plus connus). Chaque lecture « déconstructrice » propose un autre de ces « balisages » multiples, mais je ne sais pas autour de quel grand axe les

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

orienter. Si, comme c'est mon cas, on a aussi des réserves sur l'histoire ou l'époqualité de l'être, au sens de Heidegger, qu'est-ce qui reste ? Cela dit, d'un point de vue phénoménal et même trivial, l'intensification et la thématisation dont nous parlions sont bien « contemporaines » de la double après-guerre mondiale, de ce qui arrive à l'Europe, clive l'Europe et la rapporte violemment à un autre qui n'est même plus *son* autre. Là encore je me permets de vous renvoyer à ce que j'essaie de suggérer dans *De l'esprit* et dans *L'autre cap*...

Vous voulez parler des conséquences de l'anthropologie ?

L'anthropologie comme projet scientifique n'est certainement pas une cause, pas plus qu'aucun savoir en lui-même. Le savoir ethnologique serait plutôt une des portées, fort signifiante en effet, de cet ébranlement général. Il réfléchit à tous les sens de ce mot l'histoire (européenne) de la culture comme colonisation et décolonisation, mission au sens large, import-export de modèles nationaux ou étatiques, ex-appropriations, crise d'identification, etc.

Tout ça va vers quoi ? Nous sommes dans une période où personne ne sait plus ce qu'il doit vouloir, dans une période de nihilisme très achevé, très consommé. Tout le monde est en attente de savoir où on va, vers quoi on se dirige, vers quoi on doit se diriger, se conduire. Un travail comme le vôtre, vers quoi va-t-il ?

Je ne sais pas. Ou plutôt : je crois que cela n'est pas de l'ordre du savoir, ce qui ne veut pas dire qu'il faille renoncer au savoir et se résigner à l'obscur. Il y va de responsabilités qui, pour donner lieu à des décisions et à des événements, ne doivent pas suivre le savoir, découler du savoir comme des conséquences ou des effets. Autrement on déroulerait un programme et on se conduirait, au mieux, comme des missiles « intelligents ». Ces responsabilités, qui détermineront «où ça va», comme vous dites, sont hétérogènes à l'ordre du savoir formalisable et sans doute à tous les concepts sur lesquels on a construit, je dirais même *arrêté* l'idée de responsabilité ou de décision (moi conscient, volonté, intentionnalité, autono-

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

mie, etc.). Chaque fois qu'une responsabilité (éthique ou politique) est à prendre, il faut passer par des injonctions antinomiques, de forme aporétique, par une sorte d'expérience de l'impossible, sans quoi l'application d'une règle par un sujet conscient et identique à soi, subsumant objectivement un cas sous la généralité d'une loi donnée en vient à *irresponsabiliser* au contraire, au moins à manquer la singularité toujours inouïe de la décision à prendre.

L'événement étant chaque fois singulier, à la mesure de l'altérité de l'autre, il faut chaque fois *inventer,* non pas sans concept mais en débordant chaque fois le concept, sans assurance ni certitude. L'obligation ne peut être que double, contradictoire ou conflictuelle, dès lors qu'elle appelle à une responsabilité et non à une technique morale ou politique. Par exemple, comment, *d'une part,* réaffirmer la singularité de l'idiome (national ou non), les droits des minorités, la différence linguistique et culturelle, etc. ? Comment résister à l'uniformisation, à l'homogénéisation, au nivellement culturel ou linguistico-médiatique, à son ordre de représentation et de rentabilité spectaculaire ? Mais, *d'autre part,* comment lutter pour cela sans sacrifier la communication la plus univoque possible, la traduction, l'information, la discussion démocratique et la loi de la majorité ? Il faut chaque fois *inventer* pour trahir le moins possible et l'une et l'autre — *sans aucune assurance* préalable de succès. Autre exemple : ne pas renoncer à l'idée de droit international, au progrès incontestable qu'elle a fait en s'incarnant dans des institutions, réaffirmer cette immense idée de façon effective et conséquente, mais ne pas cesser d'analyser et de critiquer (de façon non seulement théorique mais effective) toutes les prémisses qui ont motivé telle ou telle mise en œuvre dudit droit international, les mystifications des références qu'on peut y faire, son détournement au profit d'intérêts déterminés, voire, je le suggérais tout à l'heure, *déconstruire {aussi, ensuite* d'une certaine manière mais *déjà* et sans attendre d'une autre manière) les limites conceptuelles et historiques de *cette* institution du droit international, je parle de l'ONU et du Conseil de sécurité, bien sûr.

Mais naturellement, une fois que ce double impératif (lourd de tant de contradictions) a été reconnu, une fois engagée la critique implacable des politiques, de *toutes* les politiques qui ont, dans le passé lointain ou immédiat, constitué les prémisses de cette guerre, la décision qui restait à prendre ne pouvait être qu'un terrible pari

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

stratégique, misant sur la possibilité, une fois la tragédie apaisée (et rien ne compensera jamais les morts qu'elle aura coûtés), de pouvoir garder la mémoire, tirer des leçons et mieux répondre à ce double impératif. Et une décision (par exemple en politique) se prend toujours à un moment où l'analyse théorique la plus critique ne peut plus modifier des prémisses irréversibles. On a beau faire le procès le plus nécessaire et le plus rigoureux des politiques occidentales, israélienne et arabo-islamiques (il y en a plus d'une sous chaque catégorie, d'ailleurs), on a beau remonter aussi loin qu'on voudra et *devra* dans ce procès (et il faut remonter très, très loin, par étapes articulées), la décision à prendre (embargo ou non, guerre ou non, tel ou tel « but de guerre ») doit se prendre en un « aujourd'hui », à un moment unique où aucune faute passée n'est plus effaçable, sinon réparable. Le terrifiant pari stratégique ne peut être d'avance garanti par rien, pas même par la supputation (toujours nécessairement spéculative) qu'un pari opposé eût conduit au pire. Je pense qu'on peut facilement traduire ces schémas abstraits aujourd'hui, n'est-ce pas. (Il faudra dater cet intretien : à la veille de la phase dite étrangement « terrestre » de la guerre.) Je voulais seulement suggérer que toute présomption d'assurance et de non-contradiction dans une situation aussi paroxystique (mais cela vaut de chaque situation) est une gesticulation optimiste, bonne conscience et irresponsabilité : et donc indécision, *inactivité* profonde sous l'apparence de l'activisme ou de la résolution.

On peut dire les choses autrement : y a-t-il une philosophie de Jacques Derrida ?

Non.

Il n'y a donc pas un message.

Non.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Y a-t-il du normatif ?

Bien sûr, il y en a, il n'y a que ça. Mais si vous me demandez implicitement si ce que je dis là est normatif au sens courant du terme, j'aurais plus de mal à vous répondre. Pourquoi est-ce que je n'aime pas beaucoup ce mot de « normatif » dans ce contexte ? Ce que je viens de suggérer de la responsabilité fait plutôt signe vers une loi, vers une injonction impérative à laquelle il faut répondre finalement *sans norme,* sans normativité ou normalité actuellement présentable, sans rien qui soit finalement objet de savoir, appartenant à un ordre de l'être ou de la valeur. Je ne suis même pas sûr que le concept de *devoir* (ou en tout cas de *devoir-être)* puisse s'y mesurer. On sera sans doute tenté de répliquer : de toutes ces propositions apparemment négatives et abstraites il est difficile de déduire une politique, une morale ou un droit. Je pense le contraire. Si elles font l'économie de ces doutes, questions, réserves, clauses de non-savoir, apories, etc., la politique, la morale et le droit (que je ne confonds pas ici avec la justice) s'assurent et se rassurent dans le leurre et la bonne conscience — et ne sont jamais loin d'être ou de faire *autre chose* que de la morale, de la politique et du droit.

Cela, le tirez-vous de votre philosophie ?

Qu'entendez-vous par « tirer » ? Puiser ? Trouver ? Déduire ? Induire ? Tirer des conséquences ? Conclure ? Quant à quelque philosophie qui serait « la mienne », je vous ai déjà dit non. Je préfère parler *d'expérience,* ce mot qui signifie à la fois traversée, voyage, épreuve, à la fois *médiatisée* (culture, lecture, interprétation, travail, généralités, règles et concepts) et *singulière* — je ne dis pas immédiate (« affect », langue, nom propre intraduisibles, etc.). Pour reprendre votre mot, ce que j'ai suggéré tout à l'heure se « tire » (sans jamais s'en tirer !) de cette expérience, plus précisément *là où elle croise,* où se croisent le travail et la singularité, l'universalité et cette *préférence* de la singularité à laquelle il ne peut être question de renoncer, à laquelle il serait même immoral de renoncer. Ce n'est pas une préférence que je préfère mais la préférence *dans laquelle* je me trouve inscrit et qui donne corps à la décision ou à la responsabilité singulière

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

sans lesquelles il n'y aurait ni morale, ni droit, ni politique. Il se trouve (avec beaucoup de complications dans lesquelles ce n'est pas le lieu et nous n'avons pas le temps d'entrer - j'en parle ailleurs et plus récemment dans *Du droit à la philosophie, Circonfession* et *L'Autre cap), il se trouve,* donc, que je suis *né,* comme nous disions, *dans la préférence* européenne, dans la préférence de la langue, de la nation, ou de la citoyenneté françaises, pour ne prendre que cet exemple, et puis dans la préférence de ce temps, de ceux que j'aime, de ma famille, de mes amis - de mes ennemis aussi, bien sûr, *etc.* Ces préférences peuvent à chaque instant, c'est l'expérience quotidienne, contredire et menacer les impératifs du respect universel de l'autre, mais leur neutralisation ou leur dénégation serait aussi contraire à tout mobile éthico-politique. Tout se « tire » pour moi de l'expérience (vive, quotidienne, naïve ou réfléchie, toujours jetée contre l'impossible), *de* cette « préférence » qu'il *me faut à la fois affirmer et sacrifier.* Il y a toujours pour moi, et je crois qu'il *doit y avoir plus d'une* langue, la mienne et l'autre (je simplifie beaucoup) et il me faut essayer d'écrire de telle sorte que la langue de l'autre ne souffre pas de la mienne, me souffre sans en souffrir, reçoive l'hospitalité de la mienne sans s'y perdre ou intégrer. Et réciproquement, mais la réciprocité n'est pas la symétrie - et d'abord parce que nous n'avons ici aucune mesure neutre, aucune *commune mesure* donnée par un tiers. Cela doit s'inventer à chaque instant, à chaque phrase, sans assurance, sans garde-fou absolu. Autant dire que la folie, une certaine « folie », *doit* guetter chaque pas, et au fond veiller sur la pensée, comme le fait aussi la raison.

Est-ce qu'on pourrait dire aussi qu'entre le travail philosophique, et le travail d'écriture qui sont les vôtres, et la politique, il n'y a pas à vouloir établir des liens ?

Les liens ne sont pas immédiatement identifiables, selon les codes en vigueur. Il y a des liens, bien sûr, vous n'en doutez pas, mais ils peuvent ici ou là passer par des trajets qui ne sont pas signalés sur la carte du politique. Ils politisent à leur tour des zones discursives, des corpus, des lieux d'expérience qui passent généralement pour a-politiques ou politiquement neutres. Il y a des discours et des gestes

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

dont le code et la rhétorique sont en apparence hautement politiques mais dont la soumission prévisible à des programmes épuisés me paraît gravement apolitique ou dépolitisante. Et *vice versa,* si vous voulez...

Certains diront que par rapport à une certaine tradition de la philosophie qui avait toujours sa partie morale, votre pratique de la philosophie est un peu décevante.

Eh bien, si c'est vrai, laissez-moi espérer en cette « déception ». Qu'est-ce qu'une déception ? Cela pousse au moins à se demander pourquoi on attendait, pourquoi on attendait ceci ou cela, de ceci ou de cela, de celui-ci ou de celle-là. C'est toujours la meilleure incitation aux questions et aux réflexions. Pourquoi attend-on une philosophie là où on explique qu'il doit s'agir aussi d'autre chose au sujet de la philosophie ? Pourquoi a-t-on cru que la morale était une partie de la philosophie ? Était-il justifié, justifié moralement, par exemple, de croire qu'une philosophie devait comporter une « partie », une région ou une conséquence morale, la conséquence d'un savoir philosophique ? Or je l'ai dit tout à l'heure, il n'y a pas en effet une philosophie ni une philosophie de la philosophie qui s'appellerait la déconstruction et qui déduirait d'elle-même une « partie morale ». Mais cela ne veut pas dire que l'expérience déconstructrice ne soit, n'exerce ou ne déploie en elle-même aucune responsabilité, ni même aucune responsabilité éthico-politique. En questionnant la philosophie sur son traitement de l'éthique, de la politique, du concept de responsabilité, je ne dirai pas que la déconstruction se règle sur un concept *plus haut* encore de la responsabilité, parce que je me méfie, nous avons appris à nous méfier aussi de cette valeur de hauteur ou de profondeur (altitude de l'*altus)* mais sur une exigence que je crois plus *intraitable* de la réponse et de la responsabilité. Sans laquelle à mes yeux aucune question éthico-politique n'a chance de s'ouvrir ou de se réveiller aujourd'hui. Je ne me risquerai pas à dire qu'il s'agit là d'une « radicalisation » hyper-éthique ou hyper-politique, ni même, cela nous entraînerait trop loin aujourd'hui, si les mots « éthique » et « politique » sont toujours les plus appropriés pour nommer cette autre exigence, douce ou intraitable, cette exigence justement intraitable de l'autre...

Contresignatures *

Quelle a été pour vous, Jacques Derrida, la force révélatrice du poème pongien, lorsque vous l'avez découvert, quelle en a été la nouveauté ?

D'où êtes-vous parti quand vous avez écrit votre texte : « Signé Ponge » ? Vous aviez des repères...

Les premiers repères, les premiers fils conducteurs, plutôt, allaient vers la dissémination de tous les éléments de son nom propre dans son œuvre. Je partais du prénom, du F.R., la francité, la fresque, la valeur de franchise très affirmée dans son œuvre. Et Ponge : tout le jeu avec « éponge ». D'ailleurs un texte de Ponge s'appelle : « La Serviette éponge ». Toutes les éponges, donc, tout ce qu'on fait avec la chose éponge, la chose et le mot, le jeu entre la chose (l'éponge comme chose) et le mot (« éponge »). Ce filet du prénom et du nom de famille prend un grand nombre de textes de Ponge. Souvent

* [Entretien avec Jean Daive paru dans FIG. 5, Paris, 1991. C'est en vérité le fragment d'un entretien radiophonique diffusé auparavant.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

d'une manière délibérée. C'est une manière d'inscrire sa signature à même le texte. Et cela développe une logique de la signature qui m'intéresse beaucoup. Quand un nom propre est inscrit à même le texte, à l'intérieur du texte, évidemment, ce n'est pas une signature : c'est une manière de faire du nom une œuvre, de faire œuvre du nom, mais sans que l'inscription du nom propre ait valeur de droit de propriété en quelque sorte. D'où le double rapport au nom et à la perte du nom : en inscrivant le nom dans la chose même, qu'il s'agisse du poème ou du poème devenu chose ou de la chose devenue poème, en inscrivant le nom dans la chose, d'un côté je perds la signature, mais, d'un autre côté, je monumentalise le nom, je transforme le nom en chose : comme une pierre, comme un monument. Vous savez à quel point Ponge s'est intéressé aux gravures, aux lithographies, aux sculptures et aux inscriptions des noms à même la pierre. Il faut perdre le nom pour le faire devenir chose, pour lui gagner en quelque sorte une valeur de chose, c'est-à-dire aussi une survie. Et cette double contrainte est lisible dans tous les textes de Ponge. Explication avec la langue : explication entre le nom propre et la langue. Entre la francité de la langue (vous pensez au « Malherbe » naturellement) et la francité de son nom propre ou la latinité de son nom propre, il y a toute la généalogie inscrite dans ces deux noms. A partir de quoi la chose elle-même devient l'enjeu, la chose comme lieu où le nom propre doit s'inscrire, doit d'une certaine manière contresigner le poème. La chose n'est plus, comme on le disait du point de vue phénoménologique, ce qui doit se laisser dévoiler, qui doit être, qu'on doit laisser être ce qu'elle est. La chose est l'Autre qu'il faut forcer à contresigner en quelque sorte le poème. Et à partir de ce fil conducteur, on reconnaît un certain nombre de textes où cette scène de la signature est un jeu et où il s'agit de forcer l'Autre, qui peut être un animal, qui peut être une « chose », qui peut être une hirondelle, qui peut être le pré, à contresigner le poème. Je pense à ce passage du *Pour un Malherbe* [1] où Ponge écrit ceci : « À tort ou à raison et je ne sais pas pourquoi, j'ai toujours considéré depuis mon enfance que les seuls textes valables étaient ceux qui pourraient être inscrits dans la pierre. Les seuls textes que

1. [Paris, Gallimard, 1965.]

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

je puisse dignement accepter de signer (ou contresigner). » Les textes sont déjà signés dans la pierre, et lui, il les contresigne, mais en même temps il veut faire contresigner son texte par la nature, « les seuls textes que je puisse dignement accepter de signer (ou contre-signer), sont ceux qui pourraient ne pas être signés du tout ». Ainsi ils sont tellement signés qu'ils se passent à la limite de signature. Ils sont tellement ce qu'ils sont, indépendants d'une initiative, de l'accompagnement du poète vivant, qu'ils se passent de signature. « Ceux qui tiendraient encore comme des objets de la nature, en plein air, au soleil, sous la pluie, dans le vent, c'est exactement le propre des inscriptions. »

Un peu plus loin : « En somme, j'approuve la nature », j'approuve la nature, je contresigne l'œuvre du temps.

Cette approbation de la nature a un sens philosophique général que Ponge lui-même définit souvent comme un épicurisme, une grande sagesse. Mais en même temps cette approbation de la nature est une manière de contresigner : je prouve et je signe, n'est-ce pas, je contresigne, je dis : oui, je dis oui à la nature, et mon œuvre consiste en ce oui qui contresigne l'œuvre, l'œuvre du temps ou l'œuvre de la nature.

Cet effet de contresignature on le retrouve partout. Il décrit souvent la chose, qui peut être un animal, une scène humaine, une forme anthropomorphe quand il les décrit elles-mêmes comme des scènes d'écriture ou de signature. Par exemple, dans les hirondelles ou dans le style des hirondelles, c'est-à-dire dans l'écriture des hirondelles, c'est un vol de signatures qu'il décrit. Je cite : « Chaque hirondelle, inlassablement se précipite, infailliblement elle s'exerce, à la signature, selon son espèce, des cieux. Plume acérée, trempée dans l'encre bleu-noir, tu /'écris vite si trace n'en demeure. » Et le « tu /'écris » (le *t* apostrophe est en italique) est donc la marque d'une réflexion, d'une auto-référence qui signale qu'il s'agit d'une écriture signante, qui en écrivant renvoie à elle-même ; et pourtant la référence s'est envolée dans le trafic aérien, dans cette mise en orbite de la chose, « chacune » dit Ponge, « chacune à corps perdu lancée parmi l'espace, passe signer l'espace, passe à signer l'espace le plus clair de son temps. Elles

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

partent de nous et ne partent pas de nous. Pas d'illusions ». « Elles partent de nous » : c'est-à-dire qu'elles s'éloignent de nous mais en même temps elles procèdent de nous dans ce moment de signature. Et elles ne partent pas de nous : c'est-à-dire qu'elles ne procèdent pas de nous mais en même temps elles ne nous quittent pas et il y a là de nouveau la double contrainte. C'est quand elles procèdent de nous, quand elles partent de nous qu'elles nous quittent sans retour, et c'est quand elles ne partent pas de nous, ne procédant pas de nous, qu'elles nous restent le mieux attachées.

Cette scène, on la retrouve avec *la Guêpe*, dans *l'Avant-Printemps* avec les Poiriers, on la retrouve avec les Mimosas, c'est toujours mais toujours de façon singulière, chaque fois de façon irréductiblement originale, la même scène de signature. Je dirais que je *pars* du nom propre de Ponge : c'est pourquoi tout n'y revient pas, c'est pourquoi je ne voudrais pas laisser croire que, en m'intéressant à son nom propre d'état civil, j'ai voulu tout en déduire. D'ailleurs, dans ce texte je prends des précautions à ce sujet : il ne s'agit pas de tout déduire du nom propre patronymique, ni même de tout déduire de la signature du nom propre. Tout *part* de son nom propre, c'est-à-dire en procède, et en même temps s'en éloigne, s'en détache. Et c'est ce détachement-là qui fait œuvre en quelque sorte.

Vous vous préoccupez de l'inscription oraculaire, définitive. Or est poète celui qui a vécu l'envers de la parole, avec l'ébauche, le balbutiement, la « tentative orale », l'aphasie.

Oui vous avez raison, « l'envers de la parole ». Tous les très grands écrivains sont aphasiques d'une certaine manière. Je me trompe peut-être mais j'imagine mal quelqu'un vivant, dans l'intensité qui est celle de Ponge, une explication avec sa propre langue, et qui soit en même temps un parleur, un orateur, un causeur. C'est dans une certaine difficulté d'élocution que l'écriture travaille. Et Ponge a tenu le registre de ce travail. Il nous en a laissé avec la Table, le Pré, la Fabrique du Pré toutes les traces d'une explication, d'un corps à corps avec la langue. C'est quelque chose de lent, de laborieux, de difficultueux et qui compose avec une extraordinaire grâce. Il y a les deux, n'est-ce pas. Quand on lit les esquisses, les projets, les brouillons,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

nous voyons la lenteur, la précaution, la circonspection, la difficulté à avancer et puis en même temps, dans le rapport à la langue, une agilité, une souplesse, un savoir-bondir en quelque sorte qui en sont inséparables. Oui, c'est ce que j'admire le plus chez Ponge et puis cette préparation de l'œuvre, ce « pré » de l'œuvre en quelque sorte, il en a fait une œuvre. Nous ne savons plus maintenant séparer, si nous devons pouvoir séparer un poème comme le Pré de la Fabrique du Pré, la Table d'une certaine fabrique de la Table. Nous devons pouvoir les séparer et pourtant la fabrique est une œuvre à elle seule. Il a réussi à incorporer le « pré » du travail, la préparation du travail dans l'œuvre.

Mais vous ne trouvez pas que la fabrique dévore le Pré ?

Non. Le Pré tient tout seul, si je peux dire. Le poème est d'une économie admirable, il n'a pas besoin de la Fabrique. Néanmoins lire la Fabrique, qui elle-même, d'une certaine manière, pourrait se passer du poème, a une vertu d'élucidation extraordinaire pour le poème lui-même. Et pourtant ils se passent très bien l'un de l'autre. Enfin ils *partent* l'un de l'autre. Ce sont deux départs et deux partitions : dissociables et inséparables. Je dirai pour re-citer ce passage « ils partent l'un de l'autre », c'est-à-dire qu'ils en procèdent et en même temps ils s'en séparent très bien. Ils s'aiment, ils se séparent absolument sans se séparer jamais. Parmi les choses que j'admire le plus de Ponge il y a le Pré, il y a le Soleil. Évidemment il y a beaucoup d'autres choses.

A *travers l'Histoire, souvent le philosophe vient en complément du poète : Hegel et Hölderlin, Jacques Derrida et Francis Ponge.*

Je crois que votre...

Il y a d'autres exemples : Heidegger et Trakl.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

...votre série... là, est impertinente... à tant d'égards.

Il y a quand même un indispensable rapprochement comme celui du poète et du peintre.

Dans tous les cas que vous avez cités, ceux de Hölderlin et Hegel et de Trakl et Heidegger, les rapports sont très différents. Il n'y a pas chez Hegel, me semble-t-il, de prise en compte de cette relation-là, entre le philosophe et le poète. Il y en a une évidemment chez Heidegger, et dans les textes sur Trakl, justement, dans ce qu'il dit du *Dichter* et du *Denker,* Il insiste sur la différence entre les deux, sur le fait que la lecture du penseur ne peut pas se substituer à la lecture poétique du poète. Seul un poète peut parler d'un poète. Heidegger l'affirme dans un texte sur Trakl. Seul un poète peut parler proprement d'un poète. Mais, et voilà ce qui m'intéresse ici, que je rapprocherais de Ponge, de ce qui nous arrive avec Ponge, ils ne partagent rien de commun, mais ils se partagent sur des parallèles, n'est-ce pas (quelque part Heidegger dit que le penseur et le poète sont sur des parallèles, l'un à côté de l'autre, mais ce sont des parallèles qui se croisent quelque part, ce sont des parallèles qui se croisent pour se blesser, se faire une espèce d'entame, d'entaille) ; ce qu'ils ont en parallèle justement, sinon en commun, c'est que, pour tous les deux (il ne dit pas le philosophe, il dit : le penseur et le poète), tous les deux, leur affaire c'est : l'essence de la langue. Alors pour moi Ponge est un poète-penseur de l'essence de la langue. Et de la langue française, car l'essence de la langue s'inscrit toujours dans une langue unique. Comme la langue ne se pense pas en général, nous ne pouvons pas séparer la langue dont il est question et la langue française. Cette pensée n'est pas une pensée théorique, c'est une pensée poétique ou une explication poétique avec la langue française. Et ce n'est pas seulement un dévoilement de la langue française, c'est un *événement :* quelque chose arrive à la langue française, qui à la fois en révèle un pouvoir, des pouvoirs, des possibles, dans son lexique, sa syntaxe, son histoire, etc., et en même temps lui *fait* quelque chose... et je pense à la scène dans *le Soleil placé en abîme* où il arrive quelque chose de sexuel, où quelque chose arrive au corps de la langue, par la signature du poète. Faire

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

quelque chose à la langue et au nom de la langue : *faire l'amour*, ***faire la vérité.***

La question vous a blessé ?

Pardon ? Blessé ?

Oui. Vous avez parlé d'impertinence.

Ah ! Non, c'était d'abord une clause de... une expression de modestie. Vous me mettez en série avec Hegel, Heidegger... J'étais obligé de vous dire : non. Et parce que je pense : non.

Vous êtes quoi par rapport à Ponge si Ponge est le poète-penseur ?

Je ne sais pas. Ces schèmes-là, bien qu'ils m'intéressent beaucoup, du poète et du penseur chez Heidegger, ils ne peuvent se dire qu'une fois et en allemand. Il aurait fallu dire : il y a derrière l'histoire de Ponge non seulement la phénoménologie, il y a Heidegger aussi, il en parle. Alors ça se complique, ça s'accumule, ça se surdétermine. Je ne sais pas ce que je suis... probablement, ce que je fais dans ce texte-là, c'est essayer de signer à mon tour quelque chose à même le texte de Ponge et lui faire contresigner mon texte. Sans doute... (Ils rient)... Je suis très mécontent... Je suis très inquiet de ce que je viens de vous dire. Je ne me résignerai jamais à la radiophonie. On ne devrait jamais signer des aveux sous la torture d'un mieux.

Passages—
du traumatisme à la promesse*

Dans votre livre sur Paul Celan, Schibboleth, *vous dites que c'est « l'indécision » de la limite entre la littérature, la poésie et la philosophie qui «provoque» celle-ci «le plus à penser ». Si la philosophie « se retrouve alors dans les parages du poétique » ou de la littérature, c'est en raison de ce que vous appelez « l'*expérience philosophique *» : à savoir, « une certaine traversée questionnante des limites, l'insécurité quant à la frontière du champ philosophique - et surtout* l'expérience de la langue, *toujours aussi poétique, ou littéraire, que philosophique [1] ». Si philosopher consiste à interroger toujours de nouveau l'insécurité des limites de la philosophie, alors on pourrait décrire la philosophie comme « la mémoire acceptée d'une destination non choisie », comme il l'est dit plus tard dans ce*

* [Entretien avec Elisabeth Weber, diffusé en traduction allemande — entrecoupée d'extraits musicaux — dans une émission sur Jacques Derrida, par la radio de Hesse, Hessischer Rundfunk, le 22 mai 1990 ; paru ensuite dans *Spuren in Kunst und Gesellschaft,* 34-35, octobre-décembre 1990, Hamburg.]

1. *Schibboleth - pour Paul Celan,* Paris, Galilée, 1986, p. 80.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

livre '. *Cependant, que la philosophie ne choisisse pas sa propre destination semble faire disparaître ce qui est spécifiquement philosophique...*

Oui, la difficulté de la question ou de cette ruche de questions que vous venez de mettre en mouvement, sa difficulté, mais aussi sa nécessité, tient au fait peut-être que l'indécision quant à la limite n'est pas simplement entre la littérature et la philosophie, la poésie et la philosophie. Elle tient, cette indécision, à la limite même qui sépare par exemple la littérature de n'importe quoi ou la philosophie de n'importe quoi. Le même texte, la même phrase, peut dans des situations différentes appartenir tantôt au champ littéraire, tantôt à ce qu'on appellerait la langue ordinaire de tous les jours. Par conséquent ce n'est pas une lecture interne d'un phénomène de langage qui permet de lui assigner tel ou tel champ. La même phrase, dans des *conditions pragmatiques* différentes, compte tenu d'autres conventions, peut être une simple phrase de journal ici, et puis fragment poétique là, ou exemple philosophique encore ailleurs. Cela tient au fait que la détermination de ces champs n'est jamais décidable dans une lecture *interne* ou une expérience *interne* de la langue, enfin des énoncés linguistiques, mais à partir d'une situation dont les limites elles-mêmes sont difficiles à reconnaître et sont en tout cas très changeantes. D'où la difficulté qu'il y a tout le temps à répondre à la question : qu'est-ce que la littérature ? ou : qu'est-ce que la philosophie ? Ces limites ne sont pas naturelles. Non qu'il faille simplement se fier à la distinction entre convention et nature, ni dire par conséquent que, puisque tout est conventionnel, il n'y a rien d'intrinsèquement philosophique, rien de naturellement littéraire. C'est peut-être ce critère conceptuel qu'il faut interroger au moment où on tente de décider entre littérature, philosophie et poésie. Maintenant, si nous revenons à la philosophie, à la littérature ou à la poésie, vous avez nommé les *parages*. Les parages, cela signifie un voisinage ; c'est une métaphore qui nous vient d'un langage nautique ou maritime ; cela nomme un voisinage à une distance difficile à mesurer, ce qui n'est ni proche ni lointain. Il y a là une attraction,

1. *Ibid.*, p. 90.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

une parenté, une proximité mais sans que l'un arrive à l'autre ; et ce qui détermine ici en quelque sorte l'expérience des parages dont vous avez parlé, et qui vous fait parler d'expérience dans les deux cas, c'est justement le mot d'*expérience* : expérience philosophique, expérience de la langue. L'expérience, cela peut s'entendre de différentes manières dans la philosophie et dans la littérature. L'expérience suppose évidemment la rencontre, la réception, la perception, mais cela indique, en un sens peut-être plus rigoureux, le mouvement de la traversée. Faire l'expérience, c'est avancer en naviguant, marcher en traversant. Et en traversant par conséquent une limite ou une frontière. L'expérience de la langue devrait être une expérience commune à la poésie et à la philosophie, à la littérature et à la philosophie. En général, bien que le philosophe fasse amplement appel à l'expérience, qu'il interroge l'expérience ou que le concept d'expérience soit pour lui un problème, traditionnellement il ne thématise pas l'expérience de la langue. Que la philosophie s'écrive et s'écrive dans un idiome, cela a été longtemps en quelque sorte dénié par le philosophe, soit qu'il prétendît traverser son idiome en vue d'une sorte de langue universelle et transparente, soit, et cela revient au même, qu'il considère la langue naturelle dans laquelle il parle comme un accident empirique et non pas comme une expérience liée à l'exercice de la pensée. Mais cette dénégation n'est jamais assurée, constante, elle est, comme toute dénégation, prise dans la contradiction. Le philosophe doit bien reconnaître que la philosophie n'a pas lieu en dehors d'une langue naturelle. Les concepts dits fondamentaux de la philosophie ont été liés à l'histoire de certaines langues, la langue grecque, la langue allemande, la langue latine ; et il y a un moment où on ne peut plus dissocier le concept du mot en quelque sorte. Quelquefois ce lien entre le concept et le mot importe des métaphores, des tropes, des figures rhétoriques qui, sans être assimilables au concept philosophique, n'en continuent pas moins de le hanter, si bien que la critique philosophique peut souvent consister à se libérer de la figure de rhétorique...

et de la provenance...

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

... et de la provenance d'une langue naturelle. Mais quelle que soit la complexité du travail opéré par le philosophe dans sa langue, soit qu'il l'assume, soit qu'il la dénie, soit qu'il la transforme, l'expérience de pensée est aussi affaire de langue ; elle ne peut pas simplement feindre qu'il n'y a pas de langue en jeu dans l'expérience philosophique. A ce point évidemment il est parfois difficile de discerner entre un texte philosophique et un texte poétique ou littéraire. Pour prévenir tout malentendu, je crois que dans des situations contextuelles claires, non seulement on peut mais *on doit* discerner entre un discours philosophique, un discours poétique, un discours littéraire, et nous avons à notre disposition, de ce point de vue-là, de grandes ressources critiques, de grands appareils critériologiques pour distinguer l'un de l'autre. // *faut* le faire aussi loin que possible. Et j'insisterai autant sur cette possibilité que sur cette nécessité. Mais il y a peut-être un moment, c'est la difficulté, celle qui évidemment m'intéresse particulièrement, où discerner entre les deux expériences devient plus aventureux ; et une fois qu'on a pris conscience du fait que la philosophie habite une langue ou est habitée par une langue, le parti le plus lucide en quelque sorte et le plus libre qu'on puisse prendre, c'est de ne pas éviter ce problème, d'écrire avec cette langue, de pousser aussi loin que possible l'expérience philosophique *et* l'expérience poétique de la langue.

Dans un même texte ? Dans celui qu'on est en train d'écrire et de travailler ?

Ce n'est possible, je crois, que dans des situations historiques déterminées. On peut le faire, on doit le faire. Par exemple - et ce sont des situations dans lesquelles nous nous trouvons souvent et dans lesquelles je me suis trouvé plus d'une fois - quand on veut mettre en évidence cette ressource de la langue dans la philosophie, ou le fait que la philosophie ne peut pas traverser l'élément linguistique comme un élément diaphane ou transparent, à ce moment-là il faut écrire de telle sorte que le destinataire ou le lecteur prenne conscience des enjeux de langue dans la philosophie et inversement des enjeux de pensée ou de philosophie — on pourra peut-être distinguer entre les deux — à l'intérieur d'un discours poétique. D'où

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

la nécessité en effet de faire cohabiter ou de greffer dans un même texte des codes, des motifs, des registres, des voix, qui sont hétérogènes ; naturellement il ne faut pas le faire simplement pour le faire ou pour faire cohabiter des choses incompatibles ou pour créer des confusions - mais le faire en essayant d'articuler ces registres différents, de composer en quelque sorte le texte, pour que l'articulation entre elles des voix hétérogènes à la fois donne à penser et donne à penser la langue, ou la philosophie dans la langue.

Donc la philosophie ne détermine pas d'avance sa propre destination ? Ça nous conduirait à la deuxième partie de ma question. Car si elle accepte d'être traversée par des voix différentes qui n'appartiennent pas seulement à son domaine ou à ce qu'elle croit être son domaine, elle peut être déportée dans des contrées très différentes. Et je pense que c'est ce que vous avez mis en œuvre. Cela vous a valu maintes critiques.

Oui. La singularité de la philosophie, c'est qu'un domaine ne lui est pas donné d'avance. S'il y a de la philosophie, c'est un mode de question ou de recherche qui ne se laisse pas d'entrée de jeu enfermer dans une région du discours ou dans une région du savoir. La philosophie n'est pas une science rapportée à un domaine d'objets déterminés. Par conséquent la philosophie est toujours appelée à transgresser la frontière des régions de recherches ou de savoirs et à s'interroger sur ses propres limites, mais aussi sur sa propre destination. La philosophie ne sait pas — la philosophie de *ce point de vue-là* est un non-savoir - quelle est sa destination. C'est pourquoi elle peut aller un peu aveuglément quelquefois, mais aussi avec la plus grande liberté possible, à la rencontre d'autres types de savoir, de discours, d'écriture. La philosophie est tout le temps en train de déplacer ses limites. Et au fond, ce qu'on appelle la discussion philosophique ou l'échange entre des philosophes - que cet échange ait lieu en quelque sorte de façon synchronique, contemporaine, dans une sorte d'entretien, ou qu'il ait lieu dans l'histoire de la philosophie, quand un philosophe répond à un autre, en critique, en cite, en réfute un autre, c'est toujours une discussion au sujet de ces limites de la philosophie. Toutes les discussions philosophiques portent en elles la question : qu'est-ce que la philosophie ? où est-ce que cela

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

commence, où est-ce que cela s'arrête ? Quelle est la limite ? Même si la discussion a l'air de porter sur un objet déterminé, il suffit de la poursuivre un peu pour s'apercevoir que c'est la question de la limite du philosophique qui, chaque fois, est en jeu.

Les poèmes de Celan inscrivent en eux souvent la mémoire d'une date. *Cette date marque le poème comme l'unicité incommunicable, irréductible d'un événement, déchiffrable seulement par des témoins, des initiés, et* à la fois *comme une information qui n'est pas indispensable pour la lisibilité du poème. La date est donc à la fois essentielle et inessentielle. Vous poursuivez en décrivant la date comme une « entaille » ou une « incision que le poème porte dans son corps, telle une mémoire, parfois plusieurs mémoires en une, la marque d'une provenance, d'un lieu et d'un temps. Incision ou entaille, autant dire [...] que le poème s'y entame : il commence par se blesser à sa date [1] ». Vous dites plus loin de l'herméneutique philosophique du poème, qu'elle a « sa provenance effacée », et en quelque sorte sa condition de possibilité dans la date, dans l'événement singulier ainsi marqué. Est-ce dire que la réflexion philosophique commence aussi « par se blesser à sa date » ?*

Oui, elle commence à cette blessure assez singulière qu'est la date, justement. Blessure singulière parce qu'elle tient à la singularité, celle-ci et non une autre, à ce qui arrive à la singularité. Mais avant d'en venir là, je ferai écho à ce que vous disiez de la provenance. Tout à l'heure nous disions que, en somme, un discours ou une discussion philosophique portait toujours d'une certaine manière sur la limite du philosophique, sur la frontière entre ce qui est philosophique et ce qui ne l'est pas. On peut dire la même chose quant à la provenance. Aujourd'hui encore, mais ce n'est pas nouveau, nous ressentons vivement la gravité de la question de savoir si la philosophie est née en Grèce ou non, si elle est européenne ou non, si l'on peut parler d'une philosophie chinoise, si l'on peut parler d'une philosophie africaine ou si la destination de la philosophie est marquée par une provenance singulière, donc par une langue ou un

1. *Op. cit.*, p. 36.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

réseau de langues singulières. Cette question est toujours grave dans sa conséquence. Et d'une certaine manière, elle est la philosophie même. Ce qui fait que, à la fois, on se sent conduit à réaffirmer que *philosopha* a une provenance grecque ou gréco-européenne avec toutes les conséquences que cela comporte, sans que cela limite nécessairement pour autant son universalité ; ou inversement dès lors que la philosophie est question sur sa propre provenance, et porte la question de sa propre limite en elle-même, à ce moment-là, il n'y a pas de raison pour que justement le non-Européen non seulement n'accède pas à la philosophie mais ne soit pas le lieu de la question philosophique sur la philosophie. Eh bien, ce pli-là ou cette ambiguïté dans la question de la provenance, on en retrouve la même logique en quelque sorte dans la question de la date.

Dans les textes auxquels vous avez fait allusion, notamment sur Celan, j'essaie d'analyser la structure déroutante d'une date et la marque de la blessure, justement, quant à la date. Une date marque la singularité : ceci est arrivé en tel lieu, non seulement à tel moment mais en tel lieu. En français on dit « daté de », et cela signifie aussi l'origine locale. Donc la date est la marque d'une singularité, d'un ceci temporel et spatial. Et c'est dans la date qu'on veut garder la trace de cette unicité irremplaçable. Le fait que Celan inscrive souvent les dates de ses poèmes non seulement au bord mais quelquefois dans le corps du poème, c'est évidemment une chose très intéressante ; mais elle est intéressante en tant qu'elle re-marque ce qui se produit, je dirais, dans tout poème ou dans toute expérience, en particulier l'expérience de langage, à savoir que la référence au ceci de la date est toujours marquée d'une certaine manière ; le poétique vient ici le re-marquer, mais c'est déjà marqué. Or la structure de cette marque — je disais qu'elle est paradoxale et blessante parce qu'une date est à la fois ce qui inscrit pour la garder l'unicité du moment, mais ce qui, de ce même coup, la perd. Une date inscrit cette singularité dans une lisibilité, c'est-à-dire en référence à un calendrier, à des marques en tout cas répétables, qui sont accessibles à tout le monde. Une date ne peut pas être secrète, n'est-ce pas. Dès lors qu'elle est lue, qu'elle fasse référence au calendrier ou non, elle est immédiatement répétée et, par conséquent, dans cette itérabilité qui la rend lisible, elle perd la singularité qu'elle garde. Elle perd ce qu'elle veut garder. Elle brûle ce qu'elle veut sauver. Où qu'elle

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

advienne, la date est l'expérience d'une blessure, mais cette blessure ne vient pas en quelque sorte après l'expérience. Toute expérience étant l'expérience d'une singularité et donc désir de garder cette singularité comme telle, Je « comme telle » de la singularité, c'est-à-dire ce qui permet de la garder comme ce qu'elle est, c'est ce qui l'efface aussitôt. Et *cette* blessure ou cette douleur de l'effacement dans la mémoire même, dans le recueillement de la mémoire, est blessant, c'est une douleur réveillée en elle-même ; le poétique chez Paul Celan est aussi la chose de cette douleur-là.

C'est très net pour les poèmes et pour l'expérience du poétique sans doute, mais il me semble que dans la plupart des cas les textes philosophiques fassent tout pour cacher cette blessure initiale, si je peux dire, ou pour la dénier. Autrement dit, je pense qu'il est très rare que cette blessure, s'il y en a une, soit lisible dans un texte philosophique. Et parmi les rares exemples, il y a, à mon avis, les textes de Lévinas ou quelques textes de Lévinas, mais est-ce que vous diriez que toute pensée philosophique commence par se blesser justement à une date ? Et quelle serait cette blessure ? Est-ce qu'on peut la décrire, pour la pensée philosophique ?

Vous avez raison de façon. Le, phénomène vous donne raison si vous dites que le discours philosophique tend à effacer sa date plus que ne le ferait le discours poétique. Il faudrait néanmoins nuancer : l'inscription remarquante, en quelque sorte, celle qui explicite la date est une chose assez rare même dans la poésie, n'est-ce pas. Mais il est vrai que vouloir faire de l'inscription de la date un moment du texte même, un moment essentiel du texte, c'est encore plus difficile en philosophie qu'ailleurs. Le geste philosophique consiste précisément à tenter de se rendre universel et donc à considérer la date où il a été écrit comme un accident empirique qui peut se perdre, qui doit être effacé, qui même en tout cas ne doit jouer aucun rôle à l'intérieur de la démonstration philosophique. De ce point de vue le philosophique comme tel ressemble à l'effacement de la date. Mais comme nous l'avons dit tout à l'heure, l'effacement de la date est une chose tellement paradoxale et tellement essentielle à l'inscription de la date même, n'est-ce pas, qu'on ne peut pas dire de

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

l'effacement de la date qu'il est propre à ceci ou cela. La date s'efface toujours. Même quand on l'inscrit, elle s'efface. Le philosophique, dans sa spécificité, c'est une manière particulière d'effacer la date, et de le faire délibérément. Même dans les poèmes de Celan qui marquent une date singulière, le poème ne devient lisible que dans la mesure où il emporte cette date, où cette date elle-même ne signifie plus telle ou telle date, où le poème est donné en quelque sorte à n'importe quel lecteur qui doit s'approprier la date au point de l'effacer aussi, d'une certaine manière, en tout cas d'effacer en elle la singularité absolue. A cause de ce paradoxe dans la structure de la date, ce qui arrive en philosophie arrive aussi en poésie et réciproquement. Cela n'arrive pas de la même façon. Les régimes de la datation ou de l'effacement de la date ne sont pas les mêmes, mais il y a de l'effacement même dans un poème de Celan qui inscrit la date et il y a de la date même dans le discours philosophique. Mais simplement ils ne se lisent pas, ils ne se produisent pas de la même manière. Si nous avions le temps, il faudrait naturellement distinguer entre plusieurs types de discours philosophiques qui, chaque fois, ont un rapport différent à la date. Il est évident que les textes de Nietzsche n'ont pas le même rapport à la date que les textes de Hegel, qui n'ont pas le même rapport à la date que des textes de Platon ou des lettres de Platon, que certains textes de Rousseau, etc. Il faudrait chaque fois différencier l'inscription de la singularité autobiographique, historique, dans le texte dit philosophique.

Et pensez-vous qu'il y ait une date, une incision, pour ainsi dire, traumatique qui vous amène à philosopher ?

Moi?

Par exemple...

Non, c'est une question qui s'adresse en général, est-ce qu'un philosophe...

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Elle est à entendre de façon générale mais, évidemment, si vous pouviez dire...

Par date vous entendez un moment, une expérience singulière ?

Oui, l'expérience singulière d'une blessure, si je reprends le mot de Schibboleth, *qui déclenche ce processus d'une réflexion philosophique.*

Par exemple le livre Autrement qu'être *de Lévinas [1], est daté à sa façon. Il est daté sans être daté explicitement, mais il est daté par l'inscription de sa dédicace, une dédicace aux victimes du national-socialisme. Cette dédicace tient lieu de date, elle date une blessure à la suite de laquelle - c'est certainement très simpliste de le décrire ainsi, mais je pense que ce n'est pas tout à fait faux — à la suite de laquelle ce livre a été possible.*

Oui, un texte est toujours destiné ; ce qui arrive à sa destination par la suite, c'est autre chose ; mais en principe il se destine, et cette destination peut jouer le rôle d'une datation. En ce sens, dès lors qu'un texte est adressé à quelqu'un, à quelqu'une ou à quelques-uns, il a, il porte une date en lui-même. Mais là je distinguerais entre plusieurs blessures. Dire, comme nous l'avons fait tout à l'heure, que toute date est blessante en quelque sorte, cela vaut même pour les dates d'expérience heureuse, l'expérience du don, l'expérience de la gratitude, l'expérience de la joie. Je peux dater un texte ou une lettre, en l'enracinant dans une expérience heureuse, ou en le destinant à quelqu'un ou à quelques-uns dans un geste qui ne porte référence à aucun malheur : la date n'en sera pas moins blessante, peut-être au moins aussi blessante dès lors qu'elle marque en l'effaçant la date d'un événement heureux, ou d'un don, ou d'une gratitude, etc. La référence aux victimes du national-socialisme marque la date d'une blessure, certes, mais aussi d'une autre blessure, d'une blessure dans la blessure. Même si Lévinas s'était référé à un événement béni, à une date de bénédiction, il y aurait blessure. Il s'agit d'une autre blessure, d'une blessure qui vient re-marquer cette date. Quant à savoir si un livre de philosophie ou un discours de philosophie se

1. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

date par sa destination ou à partir d'un traumatisme, je dirais oui, nécessairement, oui *a priori*, même si la chose n'est pas remarquée par le philosophe même, et si elle n'est pas soulignée et publiée. Quant à ce traumatisme il n'est pas nécessaire qu'il arrive une fois ou une seule fois. Quand il est en quelque sorte vivant, quand il n'est pas sclérosé dans sa mécanique, le discours philosophique va de secousse en secousse, de traumatisme en traumatisme. Je ne voudrais pas donner un tour trop pathétique à cette réponse. Mais un discours philosophique qui ne serait pas provoqué ou interrompu par la violence d'un appel de l'autre, d'une expérience non dominable, ce ne serait pas un discours philosophique très questionnant, très intéressant. Cela dit, un discours peut aussi être détruit par le traumatisme. Quand le discours *tient* en quelque sorte, c'est à la fois qu'il a été ouvert à partir de quelque événement traumatisant, par une question bouleversante, qui ne laisse plus de repos, qui ne laisse plus dormir, et que néanmoins il résiste à la destruction entamée par ce traumatisme.

C'est-à-dire qu'il l'oublie...

Il faut bien qu'il « traite » si on peut dire avec le traumatisme. À la fois il le répète - un traumatisme répété, nous apprend Freud, est un traumatisme qu'on essaie de dominer - qu'il le répète comme tel, sans se laisser anéantir par lui, en gardant la parole, en gardant la parole « vivante », sans l'oublier totalement et sans se laisser totalement anéantir par lui. C'est entre ces deux périls que s'avance l'expérience philosophique.

Dans ce contexte, vous écrivez que la philosophie doit oublier cela même sans quoi elle ne serait pas. Et elle ne peut se le rappeler qu'en l'oubliant, L'effacement de la blessure, de la date, leur oubli serait selon vous la provenance, pour ne pas dire l'origine, par exemple de la philosophie. Mais vous-même, vous tentez une anamnèse de cet oubli. Est-ce que la philosophie ne doit pas se consumer dans une telle tentative d'anamnèse ?

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Oui, s'il y a anamnèse, ce n'est pas simplement un mouvement de mémoire pour retrouver enfin ce qui a été oublié, pour restaurer enfin une origine, un moment ou un passé qui aura été présent. Il faudrait naturellement distinguer entre plusieurs anamnèses. Et chaque philosophie a été dans l'histoire une interprétation de l'anamnèse. Le discours platonicien est essentiellement anabase ou anamnèse, c'est-à-dire remontée vers le lieu intelligible des idées. La conversion dans la spéléologie, dans la caverne platonicienne, est une anamnèse. Le discours hégélien est une anamnèse. La généalogie nietzschéenne est une anamnèse. La répétition de style heideggérien est une anamnèse. Aujourd'hui, vouloir se rappeler la philosophie, c'est déjà s'engager dans une mémoire interprétative de tout ce qui est arrivé à la mémoire, de tout ce qui est arrivé à l'anamnèse, de toutes les tentations anamnésiques de la philosophie. C'est une opération naturellement très compliquée, puisque ces anamnèses s'enveloppent l'une l'autre. Mais c'est aussi une opération interminable - c'est justement là un des motifs de la déconstruction, disons, pour aller vite - car si anamnèse il y a, c'est qu'il ne s'agit pas d'une mémoire tournée vers le passé, si l'on peut dire, d'une mémoire qui, au terme d'une remontée à travers toutes les autres anamnèses, atteindrait enfin un lieu originaire de la philosophie qui aurait été oublié. Le rapport entre l'oubli et la mémoire est beaucoup plus déroutant. La mémoire n'est pas simplement le contraire de l'oubli. Et donc l'anamnèse des anamnèses dont je viens de parler ne pourra jamais arracher une origine à l'oubli. Ce n'est pas du tout son mouvement. Penser la mémoire ou penser l'anamnèse, ici, *c'est* penser des choses aussi paradoxales : la mémoire d'un passé qui n'a pas été présent, la mémoire de l'avenir - le mouvement de la mémoire comme lié à l'avenir et non seulement au passé, la mémoire tournée vers la promesse, vers ce qui vient, ce qui arrive, ce qui arrive demain. Par conséquent je ne me sentirais pas, disons, à mon aise dans une expérience philosophique qui consisterait simplement à pratiquer l'anamnèse comme souvenir. Il ne s'agit pas simplement de se souvenir, mais aussi de tout autre chose.

Dans « Comment ne pas parler » vous écrivez : « Il y a nécessairement de l'engagement ou de la promesse avant même la parole, en tout cas

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

avant un événement discursif comme tel. [...] *Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le* je *qui promet de parler à l'autre* [...]. *Cette promesse est plus vieille que moi* [1]. »

J'en reviens à Lévinas, parce qu'on trouve dans son œuvre la même structure diachronique pour la responsabilité, hévinas part lui aussi du fait que le discours philosophique occidental est incapable de dire cette structure.

Je serais tenté de prendre quelques précautions préliminaires pour parler de la promesse. Tout d'abord à un niveau d'apparence immédiate, phénoménale, il y a des promesses. Il y a un langage de la promesse *à côté* d'autres langages. Dans la vie courante, je peux de temps en temps faire des promesses, de temps en temps parler autrement. Je peux dire : je promets de faire ceci ou cela, et puis à un autre moment tenir un discours qui, visiblement, n'est pas celui de la promesse. Il existe, et c'est une tentative très vivante aujourd'hui, une théorie des *speech acts* qui analyse ce caractère performatif des promesses. Un énoncé promissif est un énoncé qui ne décrit rien, qui ne constate rien, mais par lequel je fais quelque chose en parlant. Quand je dis : je promets de venir demain, je ne dis pas simplement : je viendrai demain ou il est vrai ou il est probable que je viendrai demain, ce qui est un énoncé théorique, mais : je m'engage à venir demain. Cet acte de promesse fait quelque chose. Cela, c'est l'analyse de certains événements de discours parmi d'autres. Maintenant je crois qu'on doit pouvoir dire, au-delà de ces promesses déterminées, que tous les actes de langage comportent une certaine structure de promesse, même s'ils font autre chose en même temps. Tout langage s'adresse à l'autre pour lui promettre de lui parler en quelque sorte. Même si je le fais pour menacer, pour injurier, pour tenir un discours scientifique, pour faire tout autre chose que promettre, il y a dans le simple fait que je parle à l'autre une sorte d'engagement à aller au bout de la phrase, à enchaîner, à affirmer en prenant un engagement. Cette structure générale fait qu'on ne peut pas imaginer un langage qui ne soit pas d'une certaine manière pris dans l'espace de

1. « Comment ne pas parler », *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 545 et 547.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

la promesse. Avant même de décider de ce que je vais dire, je promets de vous parler, je réponds à la promesse de parler, je réponds. Je vous réponds dès que je parle et par conséquent je m'engage. C'est ce qui me ferait dire que justement ce langage, je ne le maîtrise pas, même si je voulais faire autre chose que promettre, je promettrais. Je ne le maîtrise pas, car il est plus vieux que moi ; le langage est là avant moi et, au moment où je m'engage en lui, je *lui* dis et *vous oui* d'une certaine manière ; dire *oui,* c'est aussi promettre, promettre d'ailleurs de confirmer le *oui.* Il n'y a pas de *oui* qui ne soit pas promesse de se confirmer. Il est avant moi. Dès que je parle, je suis en lui. Quelle que soit ma maîtrise discursive, je suis soumis à la fois au langage et à la structure de promesse qui fait que le langage est adressé, et que, par conséquent, il répond à l'autre. Et c'est là que je suis responsable avant même d'avoir choisi ma responsabilité. De ce point de vue, la responsabilité n'est pas l'expérience de quelque chose qu'on choisit librement. Qu'on le veuille ou non, on est responsable. On répond à l'autre, on est responsable de l'autre, avant même toute espèce de liberté - au sens de la maîtrise.

Cette responsabilité - d'avant la liberté - est peut-être aussi ce qui me donne ma liberté.

J'aimerais parler des cheminements de votre écriture. Au cours d'un entretien vous disiez une fois que vous tentiez dans certains de vos textes, de produire un nouveau type d'écriture : « [...] le texte produit un langage à lui, en lui, qui tout en continuant à travailler à travers la tradition surgit à un moment donné comme monstre, *une mutation monstrueuse sans tradition ou modèle normatif*[1]*. »* Cela se référait à Glas *mais cela pourrait aussi se référer à des textes comme* La carte postale. // *est hors de doute que le discours philosophique fasse violence au langage. Est-ce que le « monstre » veut accuser cette violence en l'augmentant, voudrait-il même la rendre inoffensive ? Ailleurs, vous avez dit récemment que nous sommes tous « dépourvus de pouvoir ». Je me permets de vous citer encore : « De ce point de vue, la déconstruction n'est ni un outil ni un procédé technique pour maîtriser des textes ou*

1. R.Kearney (éd.), « Jacques Derrida. Deconstruction and the Other», dans *Dialogues with Contemporary Thinkers,* Manchester University Press 1984, p. 123.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

une situation ou quoi que ce soit, elle est au contraire la mémoire d'une certaine absence de pouvoir. Et même les gestes déconstructifs qui paraissent être les plus violents sont [...] *une façon de rappeler et de me rappeler à moi-même les limites du pouvoir et de la maîtrise... En cela, il y a un pouvoir* [1]. »

Quel est le rapport entre, comme vous dites, les monstres de votre écriture et la mémoire de cette absence de pouvoir ?

S'il y avait là des monstres, le fait que cette écriture soit en proie à des monstres ou à ses propres monstres marquerait du même coup l'impouvoir. Une des significations du monstrueux, c'est qu'il nous laisse sans pouvoir, qu'il est justement trop puissant ou en tout cas menaçant pour le pouvoir. Je dis bien : s'il y avait des monstres dans *cette* écriture. Mais la notion de monstre est assez difficile à apaiser, à cerner, à stabiliser. Un monstre, ça peut être évidemment une figure composite d'organismes hétérogènes qui sont greffés les uns sur les autres. Cette greffe, cette hybridation, cette composition qui met ensemble des corps hétérogènes peut être appelée un monstre. Cela arrive dans certaines écritures en effet. À ce moment-là la monstruosité peut révéler ou faire prendre conscience de ce qu'est la normalité ; devant un monstre on prend conscience de ce qu'est la norme et quand cette norme a une histoire - ce qui est le cas des normes discursives, des normes philosophiques, des normes socio-culturelles, elles ont une histoire —, toute apparition de monstruosité dans ce domaine permet une analyse de l'histoire des normes. Mais pour cela il ne faut pas seulement conduire une analyse théorique, il faut produire ce qui ressemble en effet à un monstre discursif pour que l'analyse soit un effet *pratique,* pour qu'on soit contraint à prendre conscience de l'histoire de la normalité. Mais un monstre, ce n'est pas seulement cela, ce n'est pas seulement cette figure chimérique en quelque sorte, qui greffe un animal sur un autre, un vivant sur un autre. Un monstre c'est toujours vivant, ne l'oublions pas. Les monstres, ce sont des êtres vivants. Le monstre c'est aussi ce qui simplement apparaît pour la première fois et, par conséquent,

1. «A discussion with Jacques Derrida », dans *The Writing Instructor,* 9 (1-2), automne 1989, hiver 1990 (Los Angeles), p. 18.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

n'est pas encore reconnu. Un monstre c'est une espèce pour laquelle nous n'avons pas encore de nom, ce qui ne veut pas dire que l'espèce est anormale, à savoir la composition ou l'hybridation d'espèces déjà connues. Simplement elle se *montre* — c'est ce que veut dire le mot monstre —, elle se montre dans quelque chose qui ne s'est pas encore montré et qui donc ressemble à une hallucination, vient frapper la vue, effrayer précisément parce que aucune anticipation n'était prête pour identifier cette figure. Des choses de ce type-là, on ne peut pas dire qu'elles arrivent ici ou là. Je ne crois pas par exemple que cela arrive purement et simplement dans certains de mes textes, comme vous l'avez dit, ou alors cela arrive dans beaucoup de textes. La venue du monstre est soumise à la même loi que celle dont nous avons parlé à propos de la date. Mais dès qu'on perçoit un monstre dans un monstre, on commence à le domestiquer, on commence, à cause du « comme tel », — c'est un monstre *comme* monstre —, à le comparer aux normes, à l'analyser, par conséquent, à maîtriser ce que cette figure du monstre pouvait avoir de terrifiant. Et le mouvement d'accoutumance mais aussi de légitimation et, par conséquent, de normalisation a déjà commencé. Si monstrueux que soient des événements ou des textes, à partir du moment où ils entrent dans la culture, le mouvement d'acculturation justement, de domestication, de normalisation, a déjà commencé. On commence à répéter le traumatisme qu'est la perception du monstre. Plutôt que d'écrire des textes monstrueux, je crois que j'ai, plus d'une fois, utilisé le mot de monstre pour décrire la situation dont je suis en train de parler. Je crois que quelque part dans *De la grammatologie* j'ai dit, ou à la fin de *L'Écriture et la différence*, que l'avenir est nécessairement monstrueux : la figure de l'avenir, c'est-à-dire ce qui ne peut que surprendre, ce pour quoi nous ne sommes pas préparés, n'est-ce pas, s'annonce sous les espèces du monstre. Un avenir qui ne serait pas monstrueux ne serait pas un avenir, ce serait déjà un lendemain prévisible, calculable et programmable. Toute expérience ouverte sur l'avenir est préparée ou se prépare à accueillir *{'arrivant* monstrueux, à l'accueillir c'est-à-dire à accorder l'hospitalité à ce qui est absolument étranger, mais aussi, il faut bien le dire, à essayer de le domestiquer, c'est-à-dire à le faire entrer dans la maison, et à lui faire prendre des habitudes, à nous faire prendre de nouvelles habitudes. C'est le mouvement de la culture. Les textes et les discours

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

qui provoquent au départ des réactions de rejet, qui sont dénoncés justement comme des anomalies ou des monstruosités, sont souvent des textes qui, avant d'être à leur tour appropriés, assimilés, acculturés, transforment la nature du champ de la réception, transforment la nature de l'expérience sociale et culturelle, l'expérience sociale et culturelle, l'expérience historique. Toute l'histoire a montré que chaque fois qu'un *événement* s'est produit par exemple dans la philosophie ou dans la poésie, il a pris la forme de l'inacceptable, voire de l'intolérable, de l'incompréhensible, c'est-à-dire d'une certaine monstruosité.

Le scripteur de La Carte postale *écrit une fois à sa destinataire (ou à l'une de ses destinataires) qu'il aime, que ni le rire ni le chant ne s'envoient, « ni les larmes ». Il poursuit : « Ne m'intéresse au fond que ce qui ne s'expédie pas, ne se dépêche en aucun cas [1]. » Pourrait-on enchaîner et dire : « ce qui n'est pas lisible » ? Y aurait-il un rapport avec la tradition des victimes chez Walter Benjamin, dont l'histoire n'est pas non plus lisible dans l'historiographie ? Est-ce que vous êtes engagé dans cette « méditation obsédée » sur l'écriture, parce que non seulement elle peut, comme les lettres et les larmes,* ne pas arriver, *mais aussi parce qu'elle reste d'une certaine façon illisible ? Les « monstres » revendiquent-ils le droit du rire, du chant et des larmes, mais aussi le droit des victimes ? Revendiquent-ils justement ce que la philosophie ne peut pas revendiquer dans sa conceptualité ?*

Ce dont le signataire des envois dans *La Carte postale* — celui que vous appelez le scripteur - dit que cela l'intéresse, c'est ce qui ne s'envoie pas. Et les exemples choisis sont le rire, le chant, les larmes. Qu'est-ce que le rire, le chant ou les larmes ont en commun ? Qu'est-ce qui fait dire au scripteur qu'on ne peut pas les envoyer (comme il le dit aussi de l'enfant [2]) ? Peut-être précisément, pour revenir à ce que nous disions tout à l'heure, ce qui les lie à la singularité non répétable. Un discours organisé, articulé (à des phrases, par exemple) peut s'envoyer dans la mesure où, déjà lisible dans l'élément de

1. *La Carte postale,* Paris, Flammarion, 1980, p. 19.
2. P. 29-30, 156-7, 177, 180, 235, 246, 265, 267, 271 et passim.

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

l'universalité, il a une consistance et une traductibilité. Quand on l'envoie, que l'envoi soit postal ou non, quand on l'adresse et qu'il traverse, qu'il change, en quelque sorte, de lieu et de temps, cela permet qu'il reste jusqu'à un certain point ce qu'il est précisément parce qu'il s'est délié du moment singulier et unique de son apparition. Tandis que le rire, le chant ou les larmes se détachent beaucoup plus difficilement de l'unicité de ce moment-là. D'abord on ne peut pas envoyer des larmes par la poste, on ne peut pas envoyer un éclat de rire ni un chant. Le chant est justement lié aussi à quelque chose qui dans le langage n'est pas facilement répétable, est moins répétable en tout cas que la prose, par exemple. Ce qui ne s'envoie pas, c'est ce qui d'une certaine manière ne se répète pas ou en tout cas se répète beaucoup plus difficilement. Et le signataire des envois de *La Carte postale* dit qu'il n'est intéressé au fond que par ce qui résiste à la médiation postale, en quelque sorte, par ce qui n'a lieu qu'une fois, ce qui n'est destiné qu'à un seul ou une seule et qui, dit-il alors dans une locution française qu'il est difficile de traduire, *ne se dépêche pas*. Car ce *qui* prend le temps en quelque sorte, ce *que* prend le temps, pas plus que le *temps donné*, ne s'envoie jamais. Le temps lui-même ne s'envoie pas. L'unicité du moment, c'est ce qu'on ne peut pas expliquer à un tiers, c'est ce qu'on ne peut pas mettre dans une enveloppe, ce qu'on ne peut pas envoyer très vite (et « expédier » en français cela veut dire aussi envoyer très vite). « Expédier » cela veut dire envoyer par la poste mais aussi bâcler, faire très vite, et dans un temps calculable. Tandis que ni le temps des larmes ni le temps du rire et du chant ne sont calculables et répétables. Et du même coup, évidemment, ils ne sont pas lisibles. Une larme n'est pas lisible, si par lisibilité on entend une intelligibilité qu'on peut transporter ailleurs, comme un livre devient lisible dans la mesure où on peut le lire plusieurs fois ailleurs. Une phrase est lisible quand son identité est assez fermement établie pour qu'on puisse la traduire, la transférer, la transporter. Ce n'est pas aussi simple, car il y a une certaine lisibilité des larmes ; mais si dans le moment absolument unique du chant, et des larmes et du rire, il y a déjà de la répétition, cette répétition est beaucoup moins évidemment destructrice de la singularité qu'elle ne l'est dans un discours philosophique ou journalistique, etc. Et cette différence est une différence à l'intérieur d'une loi d'analogie, une loi du semblable.

Naturellement vous avez raison d'associer à cette catégorie de l'illisible la valeur de victime. Une des significations de ce qu'on appelle une victime (une victime de quoi ou de qui que ce soit), c'est précisément d'être effacée dans sa signification de victime. La victime absolue, c'est une victime qui ne peut même pas protester. On ne peut même pas l'identifier *comme* victime. Elle ne peut même pas se présenter comme telle. Elle est totalement exclue ou recouverte par le langage, anéantie par l'histoire. C'est une victime qu'on ne peut pas identifier. Méditer l'écriture, c'est-à-dire aussi bien l'effacement - et la production d'écriture est aussi la production d'un système d'effacement, la trace est à la fois ce qui s'inscrit et ce qui s'efface —, c'est méditer constamment ce qui rend illisible ou ce qui est rendu illisible. Cette illisibilité arrive, comme la date, avec la première inscription. Mais il y a aussi l'illisibilité qui tient aux violences de la forclusion, de l'exclusion, toute l'histoire étant un champ conflictuel de forces où il s'agit de rendre illisible, d'exclure, de poser en excluant, d'imposer une force dominante en excluant, c'est-à-dire non seulement en marginalisant, en mettant de côté les victimes, en allant aussi en faisant en sorte que faisalej-0.267 (u)t
ej-0.Tc (t)n0 .400 Tc (ie3.515d)T6lg0 Tc (i)Tj0.01261-0f9j0.7pn32ant,

« Jacques Derrida on the University », avec Imre Salusinszky, *Southern Review,* 19 (1), mars 1986 (Adelaide, Australia). Repris dans *Criticism in Society,* New York / Londres, Methuen, 1987.

« Une carte postale de l'Amérique », avec V. Vasterling, *Krisis. Tijdschrift voor filosofie,* 22, mars 1986 (Amsterdam).

« Ma l'ideologia non è azione », avec Lidia Breda, *Panorama,* 8 novembre 1987 (Milano).

« Labyrinth und Archi-Textur », avec E. Meyer, *Das Abenteuer der Ideen,* Internationale Bauausstellung, Berlin, 1987.

« Les mots » auto-biographiques — pourquoi pas (why not) Sartre », avec Minatomichi (en japonais), *Revue de la pensée d'aujourd'hui,* 15-8, 1987.

« Artaud et ses doubles », avec J.-M. Olivier, *Scènes Magazines,* 5, février 1987 (Genève).

« Some Questions and Responses », *The Linguistics of writing. Arguments between Language and Literature,* éd. N. Fabb, D. Attridge, A. Durant et C. MacCabe, Manchester University Press, 1987.

« A Conversation with Jacques Derrida », avec G. Vergani, P. Shinoda et D. Kesler, *Precis,* 6. The Journal of the Columbia University Graduate School of Architecture Planning and Preservation, New York, 1987.

« Philosophic S'ouvrir aux provocations de la modernité », avec P. Chastener, *Sud-Ouest Dimanche,* Bordeaux, le 19 juin 1988.

« Abus de pouvoir à la Sorbonne », avec H. Guirchoun, *Le Nouvel Observateur,* 1255, du 24 au 30 novembre 88 (Paris).

« Controverse sur la possibilité d'une science de la philosophie », débat avec F. Laruelle, *La décision philosophique,* 5 (Paris, Osiris).

« The Derridean View », avec E. Marx, dans *BM 04,* 2 (1), septembre 88, City University of New York, Newspaper of the Students of the Graduate Center, New York.

« Le philosophe et les architectes », avec Hélène Viale, *Diagonal,* revue bimestrielle des équipes d'urbanisme publiée par le ministère de l'Equipement et du Logement, 73, août 1988 (Paris).

« Conversation avec Jacques Derrida (1). L'école a été un enfer pour moi », avec B. Defrance, *Cahiers pédagogiques,* 270, janvier 1989 (Paris).

« Conversation avec Jacques Derrida (2). Libérer la curiosité, susciter du désir», avec B. Defrance, *Cahiers pédagogiques,* 272, mars 1989 (Paris).

« Conversation with Christopher Norris », *Architectural Design, « Deconstruction II »* (video-interview, mars 1988), Londres, Academy Editions, and New York, St. Martin's Press. Repris dans A. Papadakis,

C. Cooke, A. Benjamin (dir.), *Deconstruction Omnibus Volume,* Londres, Academy Editions.

«Jacques Derrida, autor de la teoria de la " deconstruccion " : La amistad esta siempre por venir, y solo llegara con el superhombre », avec Cristina de Peretti, *El Independiente,* 12, 24 décembre 1989 (Madrid).

« Entrevista con Jacques Derrida », avec C. de Peretti, *Politica y Sociedad,* 3, Primavera 1989 (Madrid).

« Le dessein du philosophe », avec J. Coignard, *Beaux-Arts,* 85, décembre 1990 (Paris).

«Jacques Derrida, ici et ailleurs. » « Le droit à la philosophie n'est que le droit à une certaine idée de la démocratie », avec Roger-Pol Droit, *Le Monde,* 16 novembre 1990 (Paris).

« La democrazia come pensiero e promessa », avec Manlio Iofrida, *L'Unità,* 17 novembre 1990.

«A Discussion with Jacques Derrida», avec Peggy Kamuf et al., *The Writing Instructor,* 9 (1/2) automne 1989/hiver 1990 (Univ. of Southern California).

« Accecato di fronte al disegno », avec Luciana Mottola Colban, // *Giornale dell'Arte,* 82, octobre 1990 (Italie).

«Jacques Derrida on Rhetoric and Composition : A Conversation», avec Gary A. Oison, *Journal of Advanced Composition* (10.1), 1990 (Univ. of South Florida, Moscow, Idaho).

« Feminismo y de(s)construccion », avec C. de Peretti, *Debate Feminista,* 2, Mexico, 1990.

« Un penseur dans la cité. Jacques Derrida : " Le philosophe n'a pas à parler comme tout le monde... " », avec Yves Roucaute, *L'événement du jeudi,* 284, avril 1990 (Paris).

«Entretien avec Jacques Derrida», avec F. Bilbaut-Faillant, *La Sept,* 13, programme du 23 au 29 mars 1991 (Paris).

« Socrate, raccontaci una storia. Intervista con Jacques Derrida sullo stato della filosofia contemporanea », avec C. Dignola, *Avvenire,* 17 janvier 1991 (Milan).

« Conversation », avec Raoul Mortley, *French Philosophers in Conversation,* Londres / New York, Routledge and Kegan Paul.

« Otazky se nikdy nelze vzdat » [« Il ne faut jamais renoncer aux questions »], avec Karel Thein, *Pritomnost,* 3, 1991, Prague (en tchèque).

« Summary of Impromptu Remarks », « Discussion Al », « Discussion A2 », « Discussion A3 », *Anyone,* éd. C.Davidson et J. Kipnis, New York, Rizzoli, 1991.

« Guai ai nuovi dogmatismi », avec Vincenzo Vitiello, // *Mattino, 2* mars 1991 (Naples).

« This Strange Institution Called Literature », avec Derek Attridge, *Acts of Literature,* New York, Routledge and Kegan Paul 1992.

« L'atelier de Valerio Adami : Le tableau est avant tout un système de mémoire », participation à une table ronde, texte établi par Armelle Auris, *Rue Descartes,* 4, « Le théologico-politique », Paris, Albin Michel 1992.

« Autour de Paul de Man », avec Michel Deguy, Elisabeth de Fontenay, Alexander Garcia Düttmann et Marie-Louise Mallet, *Les Papiers du Collège international de philosophie,* 11, Paris, 1992.

« Conversazione », avec Maurizio Ferraris, *Aut aut,* 248-249, mars-juin 1992 (Milan).

« Le frontière di Derrida », avec Fabio Gambaro, *La Repubblica,* 8 juillet 1992 (Italie).

« Canons and Metonymies », avec Richard Rand, *Logomachia : The Conflict of Faculties,* Lincoln, University of Nebraska Press, 1992.

« Invitation to a Discussion », avec Mark Wigley, *Columbia Documents,* Graduate School of Architecture Columbia University, New York, 1992.

« Répliques » (sur Francis Ponge). Entretien avec G. Farasse (à paraître en 1992 dans la *Revue des Sciences Humaines).*

Vidéo ou télévision

« Réflexions faites : Jacques Derrida », film de D. Eribon, réalisé par Ph. Collin, GMT Productions (avec G. Bennington, H. Cixous, R. Major, G. Titus-Carmel, G. Vattimo), Scherzo éditeur, Le Sept en cassettes, 1990.

« Les Grands Entretiens : Jacques Derrida », par A. Spire, avec M. Field et P. Pachet, Socam l'ideo 1991.

« Architecture et déconstruction », Entretien avec Asada A. et Isosaki A., NH4, Tokyo, 1992.

« Interview » avec Alan Montefiore (Oxford Amnesty Lectures, 13 février 1992). Diffusé par Channel Four, publié in *Talking Liberties,* Londres, 1992.

Table des matières

Écrire à l'envers (Présentation) *par Elisabeth Weber* 7

Entre crochets (I) 13
Ja, ou le faux-bond (II) 37
« Le presque rien de l'imprésentable » 83
Chorégraphies 95
D'un certain Collège International de Philosophie encore à venir 117
Desceller («la vieille neuve langue») 123
Dialangues 141
Voice II 167
Le langage *{Le Monde* au téléphone) 183
Heidegger, l'enfer des philosophes 193
suivi de
Comment donner raison? 203
«Il n'y a pas *le* narcissisme» (autobiophotographies) 209
Y a-t-il une langue philosophique? 229
Rhétorique de la drogue 241
«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet 269
Che cos'è la poesia ? 303

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

Istrice 2. Ick bünn all hier 309
Derechef, du droit à la philosophie 337
« Une " folie " doit veiller sur la pensée» 349
Contresignatures 377
Passages — du traumatisme à la promesse 385

Bibliographie 411

DU MEME AUTEUR

Chez le même éditeur

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE (Introduction à l'ESSAI SUR L'ORIGINE DES CONNAISSANCES HUMAINES, de Condillac, 1973). Repris à part chez Gonthier-Denoël, 1976.

GLAS, 1974 (Gonthier-Denoël, 1981).

OCELLE COMME PAS UN, préface à L'ENFANT AU CHIEN ASSIS, de Jos Joliet, 1980.

D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE EN PHILOSOPHIE, 1983.

OTOBIOGRAPHIES. L'ENSEIGNEMENT DE NIETZSCHE ET LA POLITIQUE DU NOM PROPRE, 1984.

SCHIBBOLETH, POUR PAUL CELAN, 1986.

PARAGES, 1986.

ULYSSE GRAMOPHONE. DEUX MOTS POUR JOYCE, 1987.

DE L'ESPRIT, HEIDEGGER ET LA QUESTION, 1987.

PSYCHÉ. INVENTIONS DE L'AUTRE, 1987.

MÉMOIRES - POUR PAUL DE MAN, 1988.

LIMITED INC., 1990.

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, réédition, 1990.

DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.

DONNER LE TEMPS, 1. LA FAUSSE MONNAIE, 1991.

« Etre juste avec Freud », in PENSER LA FOLIE (Essais sur M. Foucault, collectif) 1992.

Chez d'autres éditeurs

L'ORIGINE DE LA GÉOMÉTRIE, de Husserl. Introduction et traduction, PUF, 1962.

L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE, Le Seuil, 1967.

LA VOIX ET LE PHÉNOMÈNE, PUF, 1967.

DE LA GRAMMATOLOGIE, Minuit, 1967.

LA DISSÉMINATION, Le Seuil, 1972.

MARGES - DE LA PHILOSOPHIE, Minuit, 1972.

POSITIONS, Minuit, 1972.

ECONOMIMESIS, in MIMESIS, Aubier-Flammarion 1975.

OÙ COMMENCE ET COMMENT FINIT UN CORPS ENSEIGNANT, in POLITIQUES DE LA PHILOSOPHIE, Grasset, 1976.

FORS, préface à LE VERBIER DE L'HOMME AUX LOUPS, de N. Abraham et M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976.

L'ÂGE DE HEGEL; LA PHILOSOPHIE ET SES CLASSES; RÉPONSES À La Nouvelle Critique, in QUI A PEUR DE LA PHILOSOPHIE? du GREPH, Flammarion, 1977.

LIMITED INC., A, B, C, The Johns Hopkins University Press. Baltimore,

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar

1977. (Édition augmentée de « Toward an Ethic of Discussion », Northwestern University Press, 1988.)

SCRIBBLE, Préface à L'ESSAI SUR LES HIÉROGLYPHES de Warburton, Aubier-Flammarion, 1978.

ÉPERONS. LES STYLES DE NIETZSCHE, Flammarion, 1978.

LA VÉRITÉ EN PEINTURE, Flammarion, 1978.

LA PHILOSOPHIE DES ÉTATS GÉNÉRAUX, in LES ÉTATS GÉNÉRAUX DE LA PHILOSOPHIE, Flammarion, 1979.

LIVING ON (SURVIVRE), in DECONSTRUCTION AND CRITICISM, Seabury Press, 1979.

LA CARTE POSTALE, DE SOCRATE À FREUD ET AU-DELÀ, Aubier-Flammarion, 1980.

L'OREILLE DE L'AUTRE. Textes et débats, éd. Cl. Lévesque et Ch. McDonald, VLB, Montréal, 1982.

SOPRA-VIVERE, Feltrinelli, Milan, 1982.

SIGNÉPONGE, Columbia University Press, 1983; Le Seuil, 1988.

LA FILOSOFIA COMO INSTITUCIÔN, Juan Granica ed., Barcelone, 1984.

POPULARITÉS. DU DROIT À LA PHILOSOPHIE DU DROIT, avant-propos à LES SAUVAGES DANS LA CITÉ. Champ-Vallon, 1985.

LECTURE DE DROIT DE REGARDS, de M.-F. Plissart, Minuit, 1985.

PRÉJUGÉS - DEVANT LA LOI, in LA FACULTÉ DE JUGER, Minuit, 1985.

DES TOURS DE BABEL (SUR WALTER BENJAMIN) in L'ART DES CONFINS, PUF, 1985.

FORCENER LE SUBJECTILE, Étude pour les DESSINS ET PORTRAITS D'ANTONIN ARTAUD, Gallimard, 1986.

MÉMOIRES, Columbia University Press, 1986.

POINT DE FOLIE - MAINTENANT L'ARCHITECTURE, in B. Tschumi, LA CASE VIDE, Architectural Association, Londres, 1986.

FEU LA CENDRE. Des femmes, 1987.

CHORA, in POIKILIA, Études offertes à Jean-Pierre Vernant, E.H.E.S.S., 1987.

MES CHANCES, in CONFRONTATION, 19, Aubier, 1988.

SOME STATEMENTS AND TRUISMS..., in THE STATES OF « THEORY », ed. D. Carroll, Columbia University Press, 1989.

LE PROBLÈME DE LA GENÈSE DANS LA PHILOSOPHIE DE HUSSERL, PUF, 1990.

MÉMOIRES D'AVEUGLE. L'AUTOPORTRAIT ET AUTRES RUINES, Louvre. Réunion des Musées Nationaux, 1990.

« INTERPRETATIONS AT WAR. Kant, le Juif, l'Allemand », Phénoménologie et politique, Mélanges offerts à J. Taminiaux, Bruxelles, Ousia, 1990.

HEIDEGGER ET LA QUESTION, Flammarion (Champs), 1990.

L'AUTRE CAP, Minuit, 1991.

CIRCONFESSION, in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, JACQUES DERRIDA, Le Seuil, 1991.

QU'EST-CE QUE LA POÉSIE? (éd. quadrilingue), Brinkmann & Bose, Berlin, 1991.

DANS LA MEME COLLECTION

Aux Éditions Galilée

Elisabeth de Fontenay
Les figures juives de Marx

Sarah Kofman
Camera obscura, de l'idéologie

Jean-Luc Nancy
La remarque spéculative

Sarah Kofman
Quatre romans analytiques

Philippe Lacoue-Labarthe
L'imitation des modernes (Typographies II)

Jacques Derrida
Parages

Jacques Derrida
Schibboleth, pour Faul Celan

Jean-Luc Nancy
L'oubli de la philosophie

Jean-François Lyotard
L'enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire

Éliane Escoubas
Imago Mundi

Jacques Derrida
Ulysse gramophone

Jacques Derrida
De l'esprit, Heidegger et la question

Jacques Derrida
Psyché, Inventions de l'autre

Jacques Derrida
Mémoires — pour Paul de Man

Jean-Luc Nancy
L'expérience de la liberté

Alexander Garcia Diitman
La parole donnée

Sarah Kofman
Socrate(s)

Paul de Man
Allégories de la lecture

Marc Froment-Meurice
Solitudes

Sarah Kofman
Séductions, de Sartre à Héraclite

Jacques Derrida
Limited Inc

Philippe Lacoue-Labarthe/Jean-Luc Nancy
Le titre de la lettre

Jacques Derrida
L'archéologie du frivole

Gérard Granel
Ecrits logiques et politiques

Jean-François Courtine
Extase de la raison

Jacques Derrida
Du droit à la philosophie

Jean-Luc Nancy
Une pensée finie

Daniel Payot
Anachronies de l'œuvre d'art

Geoffrey Bennington
Dudding, des noms de Rousseau

Jean-François Lyotard
Leçons sur l'Analytique du sublime

Jacques Derrida
Donner le temps, 1. La fausse monnaie

Peggy Kamuf
Signatures

Marc Froment-Meurice
La chose même — Solitudes II

Sylviane Agacinski
Volume

Sarah Kofman
Explosion I

Aux Éditions Aubier-Flammarion

Sylviane Agacinski, Jacques Derrida,
Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe,
Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat
Mimésis
(des articulations)

Philippe Lacoue-Labarthe
Le sujet de la philosophie
(TypographiesI)

Jean-Luc Nancy
Ego sum

Jean-Luc Nancy
L'impératifcatégorique

Mikkel Borch-Jacobsen
Le sujet freudien

Jacques Derrida
La carte postale
De Socrate à Freud et au-delà

Walter Benjamin
Origine du drame baroque allemand

Walter Benjamin
Le concept de critique d'art
dans le romantisme allemand

Nicolas Abraham
Jonas

Nicolas Abraham
Rythmes

Nicolas Abraham
De l'œuvre, de la traduction et de la psychanalyse

Jean-Luc Nancy
Le discours de la syncope
I. Logodaedalus

Nicolas Abraham
Maria Torok
Le verbier de l'Homme aux loups
(Anasémies I), précédé de *Fors,* par J. Derrida

Sylviane Agacinski
Aparté
Conceptions et morts de Sören Kierkegaard

François Lamelle
Le déclin de l'écriture

Nicolas Abraham
Maria Torok
L'écorce et le noyau
(AnasémiesII)

Sarah Kofman
Aberrations
Le devenir-femme d'Auguste Comte

CET OUVRAGE
A ÉTÉ COMPOSÉ
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS GALILÉE
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
À MAYENNE EN OCTOBRE 1992

N° d'édition : 422.
N° d'impression : 32859.
Dépôt légal : octobre 1992.
(Imprimé en France)

L'entretien, est-ce un genre ? Un genre nouveau, une autre inspiration ? Et pourquoi y abuse-t-on des points de suspension comme d'une respiration silencieuse ?

Question de confiance, d'abord : l'entretien, certes, *ne s'écritpas*, mais se parle-t-il pour autant ? Ne ménage-t-il pas une place convenue, en tout cas singulière, au *non-dit* ? Dans des conditions qui ne sont plus aujourd'hui celles du livre et changent à toute allure (l'urgence qui « commande », le nouvel espace « médiatique », la revue ou le jounal, un calcul inédit des rythmes et des modalités de la parole publique *en vue* du passage à l'imprimé, etc.), on court autrement d'autres risques. On se livre de façon en apparence plus désarmée à l'ami, au complice, au guetteur. Gomme s'il était légitime de céder à la suggestion ou à la simplification, à l'indéfinition (le crédit du *et coetera...)*, on ne va pas au bout de ses phrases, on « saute ». suspend, inachève, interrompt — et d'abord pour laisser parler l'autre, en se pliant (jusqu'à un certain point) aux demandes, pour trahir aussi le programme des questions, le temps et l'espace donnés, pour s'autoriser enfin d'autres textes — autrement écrits et publiés ailleurs. Par une sorte d'ellipse pédagogique, le suspens hésite ainsi entre les temps d'une écriture absente et qui, plus invisible que jamais, rêve de devenir ce qu'elle est après tout, enfin lisible : rappels, anticipations, ruses, naïvetés, hypothèses, sauts ou pas de côté.

Prenant ici toute l'initiative, Elisabeth Weber a choisi, en les présentant, vingt entretiens parmi tous ceux auxquels Jacques Derrida a participé depuis près de vingt ans. Elle s'est donné pour cela un certain nombre de critères, et d'abord celui de la diversité : celle des *sujets* (la question des femmes, la poésie, la drogue, le sida, l'enseignement, en particulier celui de la philosophie, et, croisant tous ces thèmes, la politique et les media), celle des *tons* (analytique ou joueur, militant ou « autobiographique »), celle des *destinataires* (en France, en Europe, Outre-Atlantique).

9 782718 604107

10 92
S 20 483 0
195 F

Derrida en castelllano http://www.jacquesderrida.com.ar