

1930-2004

# JACQUES DERRIDA

SERGE PICARD/VU

Ouvert en 1930, tout près d'Alger, le chemin de Jacques Derrida s'est interrompu, le 9 octobre au matin, à Paris. Et pourtant, dans l'itinéraire de celui qui était, hier encore, le philosophe français vivant le plus lu et le plus commenté à travers le monde, il se pourrait bien que cette terrible halte marque non pas la fin d'une trajectoire, mais quelque chose comme un nouveau départ. Un nouvel élan pour Derrida, dont la marche périlleuse tout entière fut un hommage à l'intensité subversive de la vie. Un nouveau coup d'envoi pour lui, le survivant proche et généreux, dont le parcours fut balisé par l'affirmation obsédante de la mort qui vient, toujours déjà là, impossible à anticiper – le seul événement à la fin.

La vie, la mort, la survie : Derrida n'aura jamais cessé de les méditer, en chemin. Comme tout le reste, sur le modèle du détour et de l'atermoisement, du répit et du sursis, à la manière d'un « jeu de colin-maillard » où le moindre piétinement, l'avancée la plus chancelante, constitueraient autant de pas vers une exposition radicale à autrui. C'est-à-dire à l'imprévisible, à

l'irréparable : « *La mort de l'autre, c'est la mort première* », écrivait Emmanuel Lévinas, dont Derrida a magnifiquement médité la leçon, les prières, jusqu'à élaborer, en hommage à ses anciens compagnons de route (Blanchot, Deleuze, Foucault, Sarah Kofman...), ce qu'il nommait « *un cogito de l'adieu, ce salut sans retour* ». De cette échappée belle, de cette éthique en mouvement, les pages qui suivent tentent de cerner les étapes et les mots de passe. Une possible destination, aussi, pour souligner que l'on n'a pas fini d'en mesurer les retombées, bien au-delà de la philosophie : dans l'espace de la psychanalyse, de la littérature et des arts plastiques, par exemple, mais encore et peut-être surtout à l'horizon d'une autre politique, dont chaque geste du philosophe aura manifesté la nécessité sans frontières, l'urgence planétaire.

Car Jacques Derrida ne tenait pas en place. Jusqu'à l'âge de 19 ans, certes, il n'avait guère quitté son Algérie natale. Mais par la suite, on le verra sillonner les cinq continents, et ce grand voyageur refusera à toute force de se laisser assigner à demeure. Par vocation, par filiation : le nom de sa mère, Georgette Sultana Esther Safar, accentué d'une certaine manière, signi-

fiait lui-même le « départ », le « voyage », en arabe. Et son père, qui travaillait comme représentant de commerce pour une marque d'anisette, avait passé toute sa vie au volant d'une voiture, si bien que Derrida l'appelait parfois, simplement, « *le voyageur* ».

Mais au-delà de ces aspects biographiques, c'est toute l'œuvre derridienne qui peut être lue sous ce même motif du voyage, et de ce que Heidegger appelait « *la mise en chemin* ». Depuis ses premiers textes, on peut suivre cette conception d'une pensée inséparable d'une errance perpétuelle, d'un désir sans cesse tendu vers « l'autre cap » (la « destinerrance »), bref d'une infinie pulsion de déracinement.

Et la fameuse « déconstruction », qui restera dans l'histoire comme la révolution intellectuelle attachée à son nom, peut être décrite comme une rude traversée de la tradition métaphysique occidentale, qui après cela ne sera plus jamais la même. Car au passage, Derrida aura imposé à ses concepts de multiples et subtiles réorientations, des déplacements apparemment minimes, voire microscopiques, mais où, en fait, les choses les plus graves n'en ont jamais fini de se décider. D'où cette façon bien à lui de cheminer pour

questionner, et de rôder autour de telle ou telle question (l'hospitalité, le pardon, la responsabilité...) pour les relancer, de loin en loin, à la frontière des langues et au bord – mais au bord seulement – de la vérité.

Cette embarquée a eu lieu. Les traces en sont repérables un peu partout. Quoi qu'on en veuille, il semble impensable, désormais, de ne pas s'en sentir héritiers. Entre ceux qui lisent Derrida, il y avait déjà, de façon souterraine, « *un lien d'affinité, de souffrance et d'espérance* ». Être juste avec Derrida, aujourd'hui, à l'instant de sa mort et du « pas au-delà » (Maurice Blanchot), c'est inventer une autre façon de suivre ses empreintes. C'est continuer de l'accompagner, de le porter, même, comme on porte le deuil. Responsabilité confiée, reconnaissance de dette et discussion renouvelée, telle serait alors la structure d'une « fidélité infidèle » à l'esprit Derrida – celui de l'avenir même, et qui nous regarde déjà, vigilant et murmurant : « *Je me vois mort coupé de vous en vos mémoires que j'aime* » (Jacques Derrida, avec G. Bennington, Seuil, 1991).

Jean Birnbaum



## BIBLIO

1962

*L'Origine de la géométrie de Husserl*, Introduction et traduction (PUF)

1967

*L'Écriture et la différence* (Seuil, « Tel Quel »)  
*La Voix et le phénomène* (PUF)  
*De la grammatologie* (Minuit)

1972

*La Dissémination* (Seuil, « Tel Quel »)  
*Marges – de la philosophie* (Minuit)  
*Positions* (Minuit)

1973

« L'Archéologie du frivole », introduction à *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac (Galilée)

1974

*Glas* (Galilée)

1975

« Economimesis », in *Mimesis des articulations* (Aubier-Flammarion)

1976

« Fors », préface de *Verbier de l'Homme aux loups* de Nicolas Abraham et Maria Torok (Aubier-Flammarion)

1978

*Eperons. Les styles de Nietzsche* (Flammarion)  
*La Vérité en peinture* (Flammarion)

1980

*La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Flammarion)

1982

*L'Oreille de l'autre. Textes et débats*, éd. Cl. Lévesque et Ch. McDonald, VLB, Montréal

1983

*D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Galilée)

1984

*Signsponge/Signéponge*, Columbia University Press, en bilingue, repris dans la seule version française, au Seuil en 1988  
*Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Galilée)

1985

*Lecture de Droit de regards*, de M.-F. Plissart (Minuit)  
« Préjugés: devant la loi », in *La Faculté de juger* (Minuit)

1986

*Forcener le subjectile. Etude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud* (Gallimard)  
*Mémoires – for Paul de Man* (Columbia University Press, repris et augmenté chez Galilée en 1988)  
*Parages* (Galilée)  
*Schibboleth, pour Paul Celan* (Galilée)

1987

*De l'esprit. Heidegger et la question* (Galilée)  
*Feu la cendre* (Des Femmes)  
*Psyché. Invention de l'autre* (Galilée, nouvelle édition augmentée en 1998)  
*Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (Galilée)

1990

*Le Problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl* (PUF)  
*Du droit à la philosophie* (Galilée)  
*Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* (Réunion des musées nationaux)  
*Limited Inc.* (Galilée)

1991

*L'Autre cap* (Minuit)  
*Donner le temps*  
1. *La fausse monnaie* (Galilée)

1992

*Points de suspension, entretiens* (Galilée)

Sa formidable fécondité – une cinquantaine de volumes publiés en trente-cinq ans –, la diversité des domaines qu'il a abordés, mais aussi son charisme personnel, ont contribué à sa notoriété et à son audience internationales

# « PERSONNE NE SAURA À PARTIR DE QUEL SECRET J'ÉCRIS... »



Le bureau de Jacques Derrida dans sa maison de Ris-Orangis en région parisienne en 1991

Jacques Derrida donne l'impression de n'avoir jamais été à l'aise dans un rôle simple. De mille manières, il a transformé en problèmes ce qui pouvait paraître donné et sans difficulté. Avec lui, rien n'était jamais aussi évident qu'on pouvait le croire ou qu'on feignait de le dire. Derrière nos habitudes, nos repères et nos critères les mieux assurés, il s'est attaché à débusquer des hypothèses inaperçues et des présupposés à questionner. Il fallait toujours, à ses yeux, plus d'attention, plus de temps, plus de nuances... et plus de prudence, de patience, d'audace et d'ouverture d'esprit que notre époque n'en dispose. Philosophe, il a voulu regarder la philosophie du dehors, et la questionner sans complaisance. Écrivain, il n'a cessé de greffer récit et concept, de les travailler et de les féconder l'un par l'autre. Professeur, il a continuellement interrogé les institutions d'enseignement et scruté le sens de l'université comme de l'éducation.

Citoyen, il a milité à sa façon, tout en critiquant les certitudes des démocraties actuelles. La raison de ces mille subtilités ? Pas du tout le goût de la complication, mais le souci de préserver l'avenir. Jacques Derrida voulait qu'on cessât de croire toutes les questions réglées, toutes les paroles prévues ou prévisibles, tous les régimes politiques entrevus.

L'axe principal de son œuvre : ménager la place pour l'éventualité d'un autre sens, de quelque chose d'inouï. Réserver la possibilité d'un temps, d'une écriture, d'une forme de savoir ou d'une sensibilité dont, jusqu'à présent, il ne serait pas d'exemple. S'employer pour cela à

desserrer les évidences anciennes, travailler à réintroduire du jeu dans les constructions existantes – de la métaphysique à la logique, de la psychologie à la politique – pour que l'avenir ne soit pas clos d'avance. En un temps où les diversités tendent à disparaître, où le monde semble « sans dehors » et de plus en plus dépourvu d'alternative, sa volonté constante de laisser place à un ailleurs peut expliquer son succès paradoxal : œuvre hyperélitiste, notoriété mondiale. Autrement, on ne comprendrait guère comment une prose si complexe, si exigeante, parfois même obscure, pût susciter, dans le monde entier, un tel engouement. Sans doute existe-t-il de multiples éléments de réponse.

Notamment : l'enthousiasme des littéraires américains (les philosophes anglo-saxons purs et durs ont résisté), la possibilité supposée d'appliquer une « méthode » Derrida à des domaines très divers, la fécondité de l'auteur (pas moins d'une cinquantaine de volumes publiés en 35 ans), son charisme personnel, la diversité des domaines abordés, traversés ou mis en relation (de la poésie à la photographie, de la psychanalyse au statut de l'université, de l'Europe à la différence des sexes, entre bien d'autres), tout cela a certainement contribué à sa gloire. Mais ce ne sont que des données extérieures à l'œuvre. De manière plus radicale et plus profonde, il y a eu chez Jacques Derrida un geste, un appel, une attente auxquels son époque s'est trouvée sensible. Il s'est efforcé de redonner sa chance à l'avenir, de rester attentif à l'imprévisible. Voilà pourquoi, en une vingtaine

d'années, les décennies 1970 et 1980, Derrida finit par incarner, à peu près dans le monde entier, la figure du philosophe, même aux yeux de ceux qui n'avaient pas lu une ligne de ses ouvrages, de l'Inde aux États-Unis, de l'Amérique latine à la Corée du Sud, des pays baltes à l'Afrique. Au cours de ces dernières années, l'aura s'est encore amplifiée. On a vu fleurir des romans, des nouvelles, et même

**Il voulait qu'on cessât de croire toutes les paroles prévues ou prévisibles, tous les régimes politiques entrevus**

des films, dont Derrida, ou un penseur qui lui ressemble étrangement, est un personnage. Une nébuleuse de sites Internet sont consacrés à son œuvre, ou parfois seulement à son image (une photo, quelques bribes de textes). Bref, le penseur difficile a fini par devenir une sorte de star.

Rien, pourtant, ne semble l'avoir prédisposé à cette fulgurance. Dans sa vie, le temps des commencements et des ancrages est d'abord fait d'exils et de marges. Né le 15 juillet 1930 en Algérie, à El-Biar, non loin d'Alger, Jacques Derrida est d'emblée décentré par rapport au cœur de la vie culturelle. Il ne quitte l'Algérie pour la première fois qu'à 19 ans. Enfance et adolescence algériennes lui laisse-

ront le sentiment d'être « d'ailleurs ». Sentiment redoublé par une exclusion soudaine dont la blessure ne s'efface jamais. Le jour de la rentrée scolaire, à l'automne 1942, le garçon doit entrer en classe de cinquième au lycée Ben-Aknoun, mais il est renvoyé chez lui. Le jeune juif se voit retirer la nationalité française, le régime de Vichy ayant aboli le décret Crémieux de 1870. Jusqu'au printemps 1943, il suit les cours établissement créé par les professeurs chassés de l'enseignement public par application du statut des juifs proclamé par Vichy dès le 3 octobre 1940.

Dans cette terre de soleil si douce à vivre, où l'on ne vit jamais un seul soldat allemand, l'enfant découvre donc l'arbitraire de la mise à l'écart, la menace sourde de la persécution. A son retour au lycée, il connaît une période troublée, où le sport (il rêve alors d'être footballeur professionnel) occupe plus de temps que l'étude. Il échoue une première fois au bac, en 1947, comme il échoue d'abord, devenu interne au lycée Louis-le-Grand à Paris, au concours d'entrée à l'École normale supérieure. Une fois entré rue d'Ulm, en 1952, Jacques Derrida progressivement se stabilise, travaille aux archives Husserl de Louvain (Belgique), passe l'agrégation de philosophie, décroche une bourse pour Harvard, épouse à Boston, en 1957, Marguerite Aucouturier (dont il aura deux fils, nés respectivement en 1963 et 1967) et fait son service militaire en Algérie comme enseignant à Koléa, près d'Alger, dans une école pour enfants de troupe.

Après un an passé au Lycée du Mans, Jacques Derrida commence, en 1960, à enseigner à la Sor-

bonne. Le premier moment de sa trajectoire se clôt avec l'abandon de l'Algérie, l'installation de ses parents à Nice, l'essor de ce qu'il dénomme plus tard la « nostalgie ». Tous les lieux spécifiques de son itinéraire sont déjà en place : la rue d'Ulm, où il va devenir bientôt maître assistant, Harvard, où il retournera toujours, Prague aussi, où vivent ses beaux-parents, et où il sera plus tard emprisonné. Derrida se trouve d'emblée dans une double appartenance, un ici et un ailleurs, toujours deux lieux au moins. Sans compter une sorte d'énigme revendiquée, qui ne le quitte à aucun moment : « *Personne ne saura jamais à partir de quel secret j'écris et que je te le dise n'y change rien* », écrit-il en 1991 dans *Derrida*, livre cosigné avec Geoffrey Bennington.

Vient ensuite le temps des mises en œuvre et des mises en place, qu'il s'agisse des concepts, des réseaux ou des expérimentations. En quelques années, ce nouveau venu s'impose dans le paysage intellectuel.

1962, premier travail : une traduction de *L'Origine de la géométrie de Husserl*, précédée d'une longue et très originale introduction. Jacques Derrida reçoit le prix Jean Cavailles. En 1964, il commence à enseigner à l'École normale de la rue d'Ulm (où il va rester jusqu'en 1984).

Premiers articles, vite remarqués, dans les revues *Critique* et *Tel Quel*. Liens d'amitié avec le responsable de *Tel Quel*, Philippe Sollers, en attendant, quelques années plus tard, leur rupture pour des raisons politiques, Derrida choisissant de rester proche du Parti communiste quand les écrivains de *Tel Quel* deviennent maoïstes.



Sa collection de pipes



Son bureau à Ris-Orangis

Deux séries de trois livres font reconnaître Derrida comme un philosophe d'une singulière originalité. En 1967 : *La Voix et le phénomène*, *De la grammatologie*, *L'Écriture et la différence*. En 1972 : *Positions*, *Marges – de la philosophie et La Dissémination*. L'essentiel du « programme » de Derrida, de ses thèmes et de son style d'intervention, est alors connu.

Thème 1 : primauté de l'écrit sur la parole, de la trace sur la voix, du texte sur le dire. Ou plutôt, antériorité fondatrice d'une dimension d'inscription sur toute forme de langue. Par là, Derrida s'oppose à toute une tradition métaphysique, issue des Grecs et relayée par le christianisme. Cette tradition « logocentrique » juge la voix plus présente, plus vivante, plus centrale que l'écriture, qui n'en serait que la copie, une réalité seconde et dévalorisée. Thème 2, connexe : le sens ne se sépare pas du signe, la pensée de l'écriture. Le concept n'est pas détachable des phrases où il s'inscrit, du style qui le porte et le transmet. Du coup, il convient d'être attentif à la manière dont écrivent les penseurs. Il devient possible et légitime de les interroger à partir de leurs moindres tournures de phrases et de tout ce qui, dans leurs textes, contrevient à leurs pensées explicites. Symétriquement, le travail sur l'écriture peut apparaître comme un travail sur le concept, ce qui ouvre la voie à la possibilité de ne plus distinguer, à terme, entre littérature et philosophie, théorie et fiction. Thème 3, toujours lié aux précédents : il ne peut s'agir ni de poursuivre la philosophie ni de la quitter tout à fait. La seule possibilité « impossible » est d'être à la fois dedans et dehors, d'interroger la philosophie elle-même, de « questionner la question », de mettre à jour, et de mettre en jeu, les présupposés de ce discours métaphysique qui prétend compren-

dre, ou surplomber, ou dépasser, tous les autres.

La convergence de ces thèmes conduit à la « déconstruction », terme désormais attaché au nom du penseur de manière indéfectible. Derrida refuse de la définir et préfère procéder négativement : la « déconstruction » n'est pas simplement une méthode, ni une école de pensée, encore moins un système ou une philosophie. Il s'agit plutôt, en interrogeant les présupposés d'un texte, ses catégories, ses marges, ses limites, ses blancs, de l'ouvrir à d'autres significations possibles que celles qui se sont sédimentées, par tradition, au fil des lectures et des enseignements. « Déconstruire » n'est pas détruire, ni abandonner. Ce n'est pas non plus défaire. C'est redonner du jeu, rouvrir des perspectives de mouvement, dans des pensées

l'enseignement de la philosophie).

L'année suivante débute ce qu'on a baptisé « l'École de Yale » (Paul de Man, Derrida et d'autres), et les débats américains autour de la déconstruction deviennent intenses. Durant les années très denses qui suivent se multiplient les voyages (Japon, Amérique du Nord et Amérique latine, Europe de l'Est, Israël) et se succèdent les traductions.

Derrida explore de nouvelles manières d'écrire. Il divise la page en deux colonnes, mêle références philosophiques et incantations poétiques dans *Glas*, livre construit sur les sonorités du nom de Hegel. Il agence, dans *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, les citations tronquées et les fragments autobiographiques, entre autofiction et court-circuits historiques : « Freud a branché sa

universités américaines, directement ou par le biais des professeurs qu'il avait formés.

Cette notoriété suscite des polémiques. Elles sont ravivées, en 1987, par la révélation de l'étrange et de la durée de la compromission de Heidegger avec le régime hitlérien et par des attaques, menées la même année, contre le passé politique de Paul de Man. Jacques Derrida fut profondément affecté, quoique de manière différente, par les accusations visant Heidegger, dont il n'avait cessé de se réclamer tout en critiquant, et par la campagne hostile à son ami Paul de Man. Deux livres répondirent : *De l'esprit. Heidegger et la question* et *Mémoires – pour Paul de Man*.

En dépit de son extraordinaire succès, Derrida n'a jamais fait l'unanimité sur son nom. En France, il a été tenu à l'écart des grands honneurs et des hautes charges universitaires : ni la Sorbonne ni le Collège de France ne l'ont élu. Dans le monde anglo-saxon, où sa notoriété est la plus forte, il ne manque pas d'adversaires tenaces, qui considèrent son œuvre comme un galimatias et sa pensée comme une imposture. En 1991, quand l'université de Cambridge propose de lui remettre un doctorat honoris causa, c'est une levée de boucliers. Une pétition s'organise pour l'empêcher. Derrida est reçu, mais par 302 voix contre 204.

La dernière dizaine d'années avant sa disparition marque le temps des retours. Derrida est plus souvent en France, y devient en tout cas plus visible. Il accepte d'intervenir à la télévision de temps à autre ou dans les journaux, malgré sa défiance envers le « simplisme journalistique ». C'est aussi, peut-être surtout, un retour aux questions du politique qui domine ces dernières années. Sans doute Derrida n'a-t-il jamais déserté la scène française, pas

plus que les luttes politiques. Membre de l'Association Jean Hus, qui aidait les intellectuels tchèques dissidents, il avait été arrêté à Prague en 1981, inculpé de « production et trafic de drogue » (!) et finalement relâché.

La tournure politique de ses interventions devient toutefois plus explicite et plus soutenue dans les dix dernières années. Avec *Spectres de Marx*, sous-titré *L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* et dédié à Chris Hani, héros de la lutte contre l'apartheid assassiné en tant que communiste, Derrida semble renouer sur le mode nostalgique avec les espoirs qui animèrent le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle avant d'être dévoyés. Il s'interroge essentiellement dans ce livre sur « le cadavre du politique », dont les traits constitutifs seraient en passe de disparaître. Cette réflexion se prolonge dans *Marx and sons*, où le penseur répond aux discussions ouvertes par *Spectres de Marx*. On retrouve les mêmes préoccupations politiques dans son livre d'entretiens avec Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain... ainsi que dans les deux livres où il aborde le monde de l'après-11 Septembre d'une manière très hostile à la politique américaine, *Voyous et Philosophy in the Time of Terror*.*

Ces quelques notes donnent un aperçu de l'ampleur et de la diversité des interventions de Jacques Derrida. Elles sont évidemment très loin d'en avoir fait le tour. Il n'a cessé de s'employer à ne pas être résumable. A ses yeux, finalement, ne pas pouvoir être enfermé dans une seule définition, une seule question, un seul propos, c'était bien la même chose que de préserver un avenir. Les esprits de demain se réclameront-ils de cette pensée ?

Roger-Pol Droit

**Le sens ne se sépare pas du signe, la pensée de l'écriture. Le concept n'est pas détachable des phrases où il s'inscrit, du style qui le porte et le transmet. Du coup, il convient d'être attentif à la manière dont écrivent les penseurs**

ossifiées ou figées. On retrouve la question qui ne cesse de hanter Derrida : celle de l'ouverture, du possible encore inouï, de l'avenir en réserve.

S'ouvre alors le temps des conquêtes. Jacques Derrida fonde en 1974 la collection « La philosophie en effet », où se publient les travaux de ses proches (notamment Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Sarah Kofman, Sylviane Agacinski). Il participe en même temps à la fondation du GREPH (Groupe de recherche sur

ligne sur le répondeur automatique du Philèbe et du Banquet... »

En 1983, il joue un rôle décisif dans la création du Collège International de philosophie, qui a perduré depuis comme une institution originale. Il entre, la même année, à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), où il demeure jusqu'à sa retraite. Les Etats-Unis (Yale, Harvard, Irvine en Californie) l'accueillirent plusieurs fois par an. Il exerce alors une influence croissante sur les départements de littérature des

## Entretien inédit

# QU'EST-CE QUE LA DÉCONSTRUCTION ?

Au cours d'un entretien inédit enregistré le 30 juin 1992, Jacques Derrida avait donné cette longue réponse orale

Il faut entendre ce terme de « déconstruction » non pas au sens de dissoudre ou de détruire, mais d'analyser les structures sédimentées qui forment l'élément discursif, la discursivité philosophique dans lequel nous pensons. Cela passe par la langue, par la culture occidentale, par l'ensemble de ce qui définit notre appartenance à cette histoire de la philosophie.

Le mot « déconstruction » existait déjà en français, mais son usage était très rare. Il m'a servi d'abord à traduire des mots, l'un venant de Heidegger, qui parlait de « destruction », l'autre venant de Freud, qui parlait de « dissociation ». Mais très vite, naturellement, j'ai essayé de marquer en quoi, sous le même mot, ce que j'appellais déconstruction n'était pas simplement heideggerien ni freudien. J'ai consacré pas mal de travaux à marquer à la fois une certaine dette à l'égard de Freud, de Heidegger, et une certaine inflexion de ce que j'ai appelé déconstruction.

Je ne peux donc pas expliquer ce que c'est que la déconstruction, pour moi, sans recontextualiser les choses. C'est au moment où le structuralisme était dominant que je me suis engagé dans mes tâches, et avec ce mot-là. C'était aussi une prise de position à l'égard du structuralisme, la déconstruction.

D'autre part, c'était au moment où les sciences du langage, la référence à la linguistique, le « tout est langage » étaient dominants.

C'est là, je parle des années 1960, que la déconstruction a commencé à se constituer comme... je ne dirais pas anti-structuraliste mais, en tout cas, démarquée à l'égard du structuralisme, et contestant cette autorité du langage.

C'est pourquoi je suis toujours à la fois étonné et irrité devant l'assimilation si fréquente de la déconstruction à – comment dire ? – un « omnilinguisme », à un « pantextualisme », un « pantextualisme ». La déconstruction commence par le contraire. J'ai commencé par contester l'autorité de la linguistique et du langage et du logocentrisme. Alors que tout a commencé pour moi, et a continué, par une contestation de la référence linguistique, de l'autorité du langage, du « logocentrisme » – mot que j'ai répété, martelé –, comment se fait-il qu'on accuse si souvent la déconstruction d'être une pensée pour laquelle il n'y a que du langage, que du texte, au sens étroit, et pas de réalité ? C'est un contresens incorrigible, apparemment.

Je n'ai pas renoncé au mot de « déconstruction », parce qu'il impliquait la nécessité de la mémoire, de la reconnexion, de la remembrance de l'histoire de la philosophie dans laquelle nous sommes, sans toutefois penser sortir de cette histoire. J'avais d'ailleurs très tôt distingué entre la clôture et la fin. Il

s'agit de marquer la clôture de l'histoire, non pas de la métaphysique globalement – je n'ai jamais cru qu'il y ait une métaphysique ; ça aussi, c'est un préjugé courant... L'idée qu'il y a une métaphysique est un préjugé métaphysique. Il y a une histoire et des ruptures dans cette métaphysique. Parler de sa clôture ne revient pas à dire qu'elle est finie.

Donc, la déconstruction, l'expérience déconstructive se place entre la clôture et la fin, dans la réaffirmation du philosophique, mais comme ouverture d'une question sur la philosophie elle-même. De ce point de vue, la déconstruction n'est pas simplement une philosophie, ni un ensemble de thèses, ni même la question de l'Être, au sens heideggerien. D'une certaine manière, elle n'est rien. Elle ne peut pas être une discipline ou une méthode. Souvent, on la présente comme une méthode, ou on la transforme en une méthode, avec un ensemble de règles, de procédures qu'on peut enseigner, etc.

Ce n'est pas une technique, avec des normes ou des procédures. Bien entendu, il peut y avoir des régularités dans les manières de poser un certain type de questions de style déconstructif. De ce point de vue, je crois que cela peut donner lieu à enseignement, cela peut avoir des effets de discipline, etc. Mais, en son principe même, la déconstruction n'est pas une méthode. J'ai essayé moi-même de m'interroger sur ce

qui pouvait être une méthode, au sens grec ou cartésien, au sens hégélien. Mais la déconstruction n'est pas une méthodologie, c'est-à-dire l'application de règles.

Si je voulais donner une description économique, elliptique de la déconstruction, je dirais que c'est une pensée de l'origine et des limites de la question « qu'est-ce que ?... », la question qui domine toute l'histoire de la philosophie. Chaque fois que l'on essaie de penser la possibilité du « qu'est-ce que ?... », de poser une question sur cette forme de question, ou de s'interroger sur la nécessité de ce langage dans une certaine langue, une certaine tradition, etc., ce qu'on fait à ce moment-là ne se prête que jusqu'à un certain point à la question « qu'est-ce que ? »

C'est ça, la différence de la déconstruction. Elle est en effet une interrogation sur tout ce qui est plus qu'une interrogation. C'est pour ça que j'hésite tout le temps à me servir de ce mot-là. Elle porte sur tout ce que la question « qu'est-ce que ? » a commandé dans l'histoire de l'Occident et de la philosophie occidentale, c'est-à-dire pratiquement tout, de Platon à Heidegger. De ce point de vue, en effet, on n'a plus tout à fait le droit de lui demander de répondre à la question « qu'est-ce que tu es ? », « qu'est-ce que c'est ? » sous une forme courante.

Propos recueillis par R.-P. D.

## BIBLIO

1993

*Passions* (Galilée)  
*Sauf le nom* (Galilée)  
*Khôra* (Galilée)  
*Spectres de Marx* (Galilée)  
*Prégnances* (Brandes)

1994

*Politiques de l'amitié* (Galilée)  
*Force de loi* (Galilée)

1995

*Moscou aller-retour* (L'Aube)  
*Mal d'archive* (Galilée)

1996

*Apories* (Galilée)  
*Résistances – de la psychanalyse* (Galilée)  
*Le Monolinguisme de l'autre* (Galilée)  
*Echographies – de la télévision* (Galilée)  
« Foi et savoir », in *La Religion* (Seuil)

1997

*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* (Galilée)  
*Adieu, à Emmanuel Levinas* (Galilée)  
*De l'hospitalité* (Calmann-Lévy)  
*Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Unesco/Verdier)

1998

*Demeure, Maurice Blanchot* (Galilée)  
*Voiles*, avec Hélène Cixous (Galilée)  
« L'animal que donc je suis », in *L'Animal autobiographique*, autour de Jacques Derrida (Galilée)

1999

*Donner la mort* (Galilée)  
*La Contre-allée*, avec Catherine Malabou (La Quinzaine littéraire/Louis Vuitton)

2000

*Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (Galilée)  
*États d'âme de la psychanalyse* (Galilée)  
« H.C. pour la vie, c'est à dire », in *Hélène Cixous, Croisées d'une œuvre* (Galilée)  
*Tourner les mots. Au bord d'un film*, avec Safaa Fathy (Galilée/Arte éditions)

2001

*La Connaissance des textes, lecture d'un manuscrit illisible*, avec Simon Hantaï et Jean-Luc Nancy (Galilée)  
*De quoi demain... dialogue avec Elisabeth Roudinesco* (Fayard/Galilée)  
*L'Université sans condition* (Galilée)  
*Papier machine* (Galilée)  
*Artaud le Moma* (Galilée)

2002

*Fichus* (Galilée)

2003

*Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème* (Galilée)  
*Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive* (Galilée)  
*Chaque fois unique, la fin du monde* (Galilée)

2004

*Le « concept » du 11 septembre*, avec Jürgen Habermas (Galilée)

## SUR DERRIDA

La bibliographie sur Jacques Derrida est aussi importante que la liste de ses livres. On se reportera aux ouvrages et revues suivants : *Jacques Derrida*, de Geoffrey Bennington et Jacques Derrida (Seuil, « Les Contemporains », 1991) ; *Jacques Derrida, une introduction*, de Marc Goldschmit Pocket, 2003 ; *Magazine littéraire* n° 430, avril 2004 ; *Cahier de l'Herne Derrida*, dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (n° 83, septembre 2004).



## GLOSSAIRE

Jacques Derrida fut un grand inventeur de mots. Il en forge d'inédits, ou bien en détourne d'existants. Il en conserve certains, en abandonne d'autres. Ces très brèves indications n'en éclairent que certains, parmi les plus importants.

**AUTO-IMMUNITAIRE :** D'abord formalisée dans « Foi et savoir » (in *La Religion*, Seuil, 1996), cette catégorie est devenue de plus en plus centrale dans l'œuvre de Derrida. Elle désigne d'abord « cet étrange comportement du vivant qui, de façon quasiment suicidaire, s'emploie à détruire lui-même ses propres protections ». Loi implacable que le philosophe a progressivement étendue de l'analyse du vivant à celle d'une démocratie hantée par la pulsion de mort, sans cesse tentée de se trahir elle-même, et apparemment condamnée à ne se perpétuer qu'en s'auto-détruisant, comme l'ont manifesté avec éclat les attentats du 11-Septembre.

**DIFFÉRENCE** Destiné à rassembler des significations généralement séparées du verbe « différer » (« se distinguer » et « remettre à plus tard »), ce terme a été forgé par Derrida pour rendre compte du mouvement qui espace des éléments différenciés et retarde la présence, d'une manière supposée originaire.

## DÉCONSTRUCTION

Ni méthode ni discipline, la « déconstruction » restera comme la révolution intellectuelle attachée au nom de Derrida. Déconstruire un texte, insiste-t-il souvent, ce n'est pas le détruire. C'est d'abord en réinterroger les présupposés, pour en ouvrir de nouveau les significations. Ainsi le philosophe s'est-il « expliqué » avec toute la tradition métaphysique occidentale (et d'abord avec celle de la présence et du sujet), mettant en crise ses concepts et ses catégories les plus assurés, pour en relancer le sens et la précaire vérité.

Institutionnel ou en marge des institutions, le combat de Jacques Derrida en faveur de la philosophie fut constant. Constante également sa relation étroite avec la littérature et plus critique avec la pensée freudienne

# LA PHILOSOPHIE COMME ACTE DE RÉSISTANCE

**N**otre génération de professeurs de philosophie a entretenu avec Jacques Derrida un dialogue ininterrompu. Etudiants, notre horizon avait été celui de la fin de la métaphysique. Nos aînés nous avaient fait lire Nietzsche, Marx et Freud, avec pour perspective un même diagnostic : il est désormais impossible de penser l'être comme un principe unique à partir duquel tout ce qui se manifeste pourrait devenir transparent et intelligible. Nous étions partagés entre la science et la révolte, nous revendiquions l'impureté nécessaire de la philosophie dans l'affirmation de son rapport boiteux avec ce qui n'est pas elle, singulièrement avec le politique, nous nous étions engagés avec Mai 1968 dans un rêve d'émancipation radicale, de contestation du savoir lui-même

## Verbatim

- Jacques Derrida, défendre la philosophie et projeter de la « déconstruire », n'est-ce pas contradictoire ?

- Il n'y a pas de contradiction. Il est nécessaire de soutenir l'extension et le développement de la philosophie contre quiconque tente d'en suspendre ou d'en restreindre la liberté d'exercice. Mais il est également nécessaire d'interroger la philosophie elle-même, en tentant de la penser à partir d'un bord qui n'est plus, ou qui n'est pas encore, la philosophie. Ce geste n'appartient plus tout à fait à la philosophie, mais ne constitue pas une agression contre elle.

La philosophie doit toujours être exposée au risque de se quitter, de partir d'elle-même. Le repli sur soi d'une philosophie qui, pour être assurée de son identité, redouterait toute question au sujet de son origine, de sa destination, de ses limites, signifierait sa mort. Sa chance, sa liberté de tout interroger, est en même temps toujours une menace contre elle. Au cœur de la philosophie, il y a à quelque chose qui doit continuer de l'inquiéter.

Propos recueillis par Roger-Pol Droit, « Le Monde des Livres » du 16 novembre 1990

et de résistance à tout ce qui qualifiait institutionnellement ce savoir (position de maîtrise, partage des rôles, reconnaissance académique, contrôle de la hiérarchie, certitude du vrai). Finalement nous étions devenus professeurs, et il nous fallait, à notre tour, enseigner la philosophie.

Derrida a été de tous nos combats. D'abord celui de la défense de l'enseignement philosophique, avec le Greph, dans l'idée régulatrice de faire de cette lutte un acte proprement philosophique. C'était l'occasion de repenser la transmission de la philosophie, sa destitution d'une position de couronnement des études secondaires, son extension aux élèves d'autres filières et aux plus jeunes. Dans cette logique, Derrida pouvait descendre dans la rue accompagné de François Châtelet, sous une bannière peinte par Stéphane Douailler : « Connais-toi toi-même », aux côtés des professeurs de philosophie des écoles normales d'instituteurs, les plus radicaux de l'époque, qui publiaient, outre la revue *Le Doctrinal de sagesse*, *La Philosophie dans le mouvoir*, *Les Crimes de la philosophie* et *La Grève des philosophes*. Il avait même préfacé ce dernier pamphlet, avec un texte-manifeste : « Les antinomies de la discipline philosophique ». Il s'y interrogeait, avec nous, sur le lien entre le philosophe, la philosophie et la discipline, et sur le lien entre la nécessité d'une écriture déconstructrice et, d'autre part, la réaffirmation de la philosophie. Une réaffirmation qui avait fait, en 1978, les beaux jours des Etats généraux de la philosophie, cet improbable événement historique qui rassembla à la Sorbonne et dans le polémisme notre communauté philosophique, certes pour la philosophie, mais aussi pour une interrogation inédite sur elle-même.

Plus encore que les Etats généraux, c'est d'une inspiration derridienne que procède la fondation du Collège international de philosophie en 1983. En témoignera un jour, si elle est narrée, la chronique des controverses philosophiques du Collège provisoire, dont les membres (Christine Buciu-Glucksmann, Françoise Carasso, François Châtelet, Elisabeth de Fontenay, Jacques Derrida, Pierre-Jean Labarrière, Dominique Lecourt, Marie-Louise Mallet,



MARTINE FRANKY/MAGNUM PHOTOS

Francine Markovits, Jean-Claude Milner, Jean-Luc Nancy, Patrice Vermeren) élaborèrent pendant deux ans les statuts de la nouvelle institution, contre d'autres paradigmes, tel celui de Jean-Pierre Faye. C'est Derrida qui revient sans cesse sur une collégialité sous condition de l'égalité, sur une internationalité qui abolisse les frontières de la tradition universitaire française et sur une philosophie qui se tienne sur les bords de ce qui n'est pas elle et n'empêche

personne de contribuer aux débats de cette scène philosophique inédite.

Derrida n'a jamais cessé de réitérer l'impératif du « droit à la philosophie », dans une interrogation sur les lieux, assignés ou inassignables, de cette question – depuis la ville ouvrière du Creusot en grève jusqu'à la tribune de l'Unesco –, et sur son actualité : « Comme quiconque essaie d'être philosophe, je voudrais bien ne renoncer ni au présent ni à penser la présence du présent –

ni à l'expérience de ce qui nous les dérobe, en nous les donnant. » C'est aussi en cela qu'il ne cessera d'accompagner, ou de précéder, en fidèle amitié, notre génération de philosophes et les suivantes, pour reposer sans cesse la question de la philosophie vivante, destinée à demeurer question, de l'émancipation.

Patrice Vermeren  
Professeur de philosophie  
à l'université Paris-VIII

## TENTATIVES D'INSTITUTIONS D'UN AUTRE TYPE

**CRITIQUER** certaines pratiques philosophiques, en défendant d'autres, en inventer de nouvelles, inciter ainsi à retrouver la vertu perturbatrice de la réflexion, permettre des expériences inédites, multiplier les carrefours, les interfaces, les croisements entre philosophie et autres domaines... tels étaient les objectifs de Jacques Derrida. Il s'en est suivi des tentatives pour mettre sur pied des institutions inhabituelles, ouvertes, différentes des centres universitaires et des instances académiques. Sans être le seul créateur de ces lieux de recherche, collectifs par définition, Derrida a largement participé à leur mise en place et à leurs activités.

Ce fut d'abord le cas du Greph (Groupe de recherche sur l'enseignement philosophique), créé en 1975 à partir d'un avant-projet rédigé par Derrida en 1974. Regroupant des enseignants (professeurs de philosophie

pour la plupart, mais pas exclusivement), et s'associant des étudiants et des élèves, le Greph se voulait distinct des syndicats et des associations professionnelles. Au cœur de son propos, l'élargissement de l'enseignement de la philosophie, la nécessité de repenser en particulier ses modalités dans les lycées. Le Greph insistait en particulier sur la nécessité d'étendre les cours de philosophie sur plusieurs années avant le baccalauréat, de modifier l'enseignement, les épreuves, les critères de jugement, la sacrosainte et archaïque dissertation. En 1975 paraissait dans la collection de poche GF, chez Flammarion, un fort volume intitulé *Qui a peur de la philosophie ?*, regroupant les documents de travail du groupe et nombre d'études, signées notamment de Sylviane Agacinski, Sarah Kofman, Jean-Luc Nancy. Sans avoir totalement disparu, le Greph n'a

plus mené d'activité importante après les années 1980.

En 1983 naissait le Collège international de philosophie, à la suite d'un rapport rédigé par Jacques Derrida, François Châtelet, Dominique Lecourt et Jean-Pierre Faye. L'intention était de permettre le développement de nouvelles initiatives de recherche, dont le thème ou le style ne trouvaient pas leur place dans les cadres existants.

Jacques Derrida en a assuré la présidence pour un premier mandat et en est toujours resté proche. Ce Collège, doté d'un comité scientifique et organisé selon un système original de cooptation, s'est développé et installé dans le paysage intellectuel français et international au cours de deux décennies. Il possède aujourd'hui à son actif de multiples partenariats dans le monde, d'innombrables colloques, séminaires et publications. De très

nombreuses personnalités y ont travaillé, parmi lesquelles Jean-François Lyotard, Miguel Abensour, Philippe Lacoue-Labarthe, François Jullien, Jean-Claude Milner, ou encore Giorgio Agamben, Alain Badiou, Régis Debray, Jacques Roubaud, Michel Deguy.

S'il s'agit incontestablement d'une réussite, on peut se demander dans quelle mesure elle est fidèle au projet de départ. Le propre d'une « contre-institution », quels que soient son originalité et ses mérites, est en effet d'être aussi, et de manière inéluctable, une... institution.

La difficulté de la posture de Derrida est donc visible sur ces exemples. Il n'est pas commode d'être dans l'université, mais aussi au-dehors, ou bien dans la philosophie, mais pour l'ouvrir et la critiquer.

R.-P. D.

# UN AMI REDOUTABLE DE LA PSYCHANALYSE

C'était le 10 juillet 2000, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, à Paris. Ceux qui y étaient en ont gardé un souvenir intense. Jacques Derrida s'adressait à un millier de praticiens venus du monde entier, réunis à l'occasion des premiers « Etats généraux de la psychanalyse » (cette conférence a été publiée sous le titre *Etats d'âme de la psychanalyse*, Galilée, 2000).

Comme à son habitude, il pesait ses mots, un à un, et cela commençait comme suit : « Première digression, en confidence. Si je dis à l'instant, dans votre direction mais sans destinataire identifiable : "oui, je souffre cruellement" ». Rappelant que le propre de la pratique freudienne était – du moins en principe – de se confronter à la pulsion de mort, jour après jour et « sans alibi » (théologique, métaphysique ou autre), il avait appelé les psychanalystes à prendre leurs responsabilités : au moment où se déploie à travers le monde une terreur inédite et globalisée, disait-il, leur tâche consiste à penser ce nouveau théâtre de la cruauté. Et le philosophe de nommer les mutations à l'œuvre sur la scène internationale, qu'il reviendrait aux héritiers de Freud, avant quiconque, de saisir et de méditer – crise des souverainetés étatiques, métamorphoses de la guerre, naissance d'une justice internationale, ou encore mouvement d'abolition de la peine de mort : « la psychanalyse, selon moi, n'a pas encore entrepris, et donc encore moins réussi à penser, à pénétrer et à changer les axiomes de l'éthique, du juridique et du politique », avait-il regretté.

Ces paroles étaient prononcées sans précipitation, sur un ton où se mêlaient la tendresse d'un salut fraternel et la gravité d'une sévère mise en garde. Et si elles eurent un impact décisif, c'est qu'elles étaient dites par un « ami » redoutable de la psychanalyse, pour qui l'amitié authentique exigeait à la fois une



Photogramme du film « Derrida », de Kirby Dick et Amy Ziering Kofman (2003)

fidélité éperdue et une constante vigilance critique. Au sens propre, c'est vrai, et il ne s'en pas caché, Jacques Derrida n'a jamais été en analyse. Mais l'auteur de « Circonfession » est entré très tôt en « circonfession », pour reprendre un mot de Geoffrey Bennington (« Les Contemporains », Seuil, 1991) : dès le milieu des années 1960, il aura tourné autour du texte freudien, rôdant sans fin dans les parages d'Au-delà du principe de plaisir, par exemple, ou mettant ses pas dans ceux de la Gradiva de Jensen, pour puiser dans ce champ le « levier stratégique » de toute

déconstruction. A savoir la problématique si cruciale de la « trace », qui seule permet de remettre en cause le primat du présent (présence à soi, conscience, sujet...) et de ruiner, du même coup, ce qu'il a désigné sous les noms de « logocentrisme » et de « phallogocentrisme » (*De la grammatologie*, Minuit, 1967).

Non que Derrida ait pris très au sérieux la grande machinerie théorique du freudisme. En 1966, dans un article fameux consacré à « l'investissement métaphorique » du maître viennois (« bloc magique » et tablette de cire, écriture psychi-

que et inconscient du texte...), il prenait déjà ses distances avec la « fable métapsychologique » (voir *L'Écriture de la différence*, Seuil, « Tel Quel », 1967). Trente-cinq ans plus tard, à l'historienne et amie Elisabeth Roudinesco, qui lui faisait remarquer qu'il n'avait jamais « pris à bras-le-corps les grands textes métapsychologiques de Freud », il répondait tout net que cet appareil conceptuel (le ça, le moi, le surmoi, et jusqu'à l'inconscient lui-même) n'était qu'un bricolage historiquement daté et désormais sans avenir : « On n'en parle déjà presque plus », tranchait-il (*De*

*quoi demain...*, Fayard/Galilée, 2001). De même se sera-t-il beaucoup méfié des dispositifs institutionnels et des luttes (de clans ou de coqs) propres à la corporation.

Ce qui n'aura pas empêché Derrida, bien au contraire, de rendre un hommage appuyé et renouvelé à « la nécessité ineffaçable de la psychanalyse », pour marquer ses dettes tant à l'égard de la « percée freudienne » que vis-à-vis de la « provocation lacanienne » : « La déconstruction, c'est aussi un drame interminable de l'analyse », aimait-il d'ailleurs à répéter. En même temps, questionnant l'impensé métaphysique du discours freudien, montrant qu'il reste pris de part en part dans la tradition philosophique, et pointant son refus de reconnaître une telle filiation, il aura voulu mettre en pleine lumière un fond non analysé au cœur même du texte psychanalytique. D'où son intérêt tout particulier pour ce qui « résiste » à la psychanalyse : non seulement l'hostilité extérieure, aujourd'hui renaissante et même parfois triomphante, mais surtout la résistance de l'intérieur, là où un noyau définitivement inexplorable vient mettre en échec le processus analytique lui-même – voici l'ombilic du rêve, ce « centre d'inconnu » (Lacan).

Tout au long de son itinéraire de pensée, ou presque, Jacques Derrida aura fait à Sigmund Freud une scène qui aujourd'hui encore, via ses livres, n'en finit pas. Et il conviendrait alors d'envisager une autre résistance, laquelle serait opposée à Derrida, cette fois, par une révolution freudienne qui n'est pas seulement une métaphysique honteuse, mais aussi et peut-être d'abord une pratique, un savoir-faire, une expérience clinique. Un jour qu'on lui en fit l'objection, à la radio, Derrida admit volontiers que cette clinique lui était étrangère : « Peut-être aurai-je manqué l'essentiel, à jamais, je veux laisser l'hypothèse ouverte... ». A ceux qui lui reprochaient un peu vite de juger les choses de l'extérieur, il rétorquait pourtant que la situation analytique (un divan, un fauteuil...) était un « artefact historique », non une « sacro-sainte réalité naturelle », ajoutant que de la souffrance, du transfert et du contre-transfert, bref de l'amour, il en avait aussi partout autour de lui : voilà pourquoi il faut toujours se garder, souriait-il, de « prendre un analyste pour un analyste sous prétexte qu'il est payé pour ça... » (*Résistances, de la psychanalyse*, Galilée, 1996).

## GLOSSAIRE

**DISSÉMINATION**  
Contestant la métaphysique de la présence, la dissémination suppose que le sens n'est plus pensable  
« au-dessus » ni « au-dessous » du texte, mais seulement dans sa structure différentielle.

**GRAMMATOLOGIE**  
Cette « science de l'écriture » ne concerne pas simplement une étude de la graphie. Elle vise l'analyse de « l'écriture en général », qui conteste le statut habituel de l'écriture, représentative et dérivée, au profit d'un marquage originaire, nommé aussi « archi-trace ».

**LOGOCENTRISME**  
La métaphysique privilégie, selon Derrida, la voix au détriment de l'écriture, pensée seulement comme secondaire et dérivée. Ce « logocentrisme » fait système avec le privilège accordé à la présence, au sujet censé être présent à lui-même.

**SIGNATURE**  
Aux yeux de Derrida, la « signature écrite implique la non-présence actuelle ou empirique du signataire ». Elle est le signe de l'impossible « maintenance » du sens par le sujet qui, lui-même, ne peut s'assurer de la propriété du texte. Signer, c'est donc prendre acte d'un écart par rapport à ce qui est signé. Sur cette question, une polémique se développa au début des années 1970 avec des intellectuels américains ; cette controverse traduisait l'enjeu de la pensée derridienne.

## TRACE

« Il faut penser la vie comme trace », écrit Derrida dans *L'Écriture et la différence*. Dans « La Pharmacie de Platon », en 1967, il associera à ce concept celui de « cendres ». Comme l'explique Marc Goldschmit dans son essai consacré à Derrida, « le tracé de l'inscription, son trait, est le retrait de l'auteur ». Il poursuit en citant *La Voix et le phénomène* : « Le "sujet" de l'écriture n'existe pas si l'on entend par là quelque solitude souveraine de l'écrivain. Le sujet de l'écriture est un système de rapports (...). A l'intérieur de cette scène, la simplicité ponctuelle du sujet classique est introuvable. »

## UN LECTEUR IRRÉGULIER

EN 1972, Roland Barthes, participant brièvement à un hommage que les *Lettres françaises* rendaient à Jacques Derrida, écrivait à propos de celui-ci : « Il a déséquilibré la structure, il a ouvert le signe : il est pour nous celui qui a décroché le bout de la chaîne... » La littérature n'a pas été un objet parmi d'autres de la pensée du philosophe. Il n'y a pas non plus chez lui, comme chez Barthes par exemple, une longue et inavouable tentation en direction, en vue de l'écriture littéraire. De son enseignement oral à ses écrits, le souci et le goût des formes et du style ne l'ont jamais quitté. D'emblée, dès ses premières lectures de Husserl (1962), Derrida interroge les conditions de production du texte. « Un texte, écrira-t-il dans « La Pharmacie de Platon », n'est un texte que s'il cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu. » (publié à l'origine dans *Tel Quel*). La notion de « déconstruction » trouve ainsi sa raison d'être dans et par la littérature, qui n'est elle-même, aux yeux du penseur, qu'un moment historique, une invention récente, une étape peut-être, dans l'ensem-

ble des processus du langage et de l'écriture : « Il n'y a pas de fin du livre et il n'y a pas de commencement de l'écriture », affirmera-t-il dans *Positions* (1972).

Il ne s'agit pas, pour le philosophe, de penser la littérature mais de se laisser penser par elle, ou plus précisément de penser avec elle en se tenant « à la limite du discours philosophique ». Ou encore : « C'est la pensée littéraire qui m'intéresse, la pensée à travers la littérature. » Le premier grand livre de Derrida, *L'Écriture et la Différence* (1967), est une grande œuvre de critique littéraire – comme, ensuite, en 1972 *La Dissémination* – et son introduction, « Force et signification », un discours de la méthode. Publié en cette même veille de Mai 68, *De la grammatologie* constitue une lecture pertinente de *l'Essai sur l'origine des langues* de Jean-Jacques Rousseau.

Mais ce sont surtout et d'abord les grands « irréguliers » qui retiendront l'attention de Jacques Derrida, ceux qui mettent en crise la représentation de la littérature. « Certains textes classés comme "littéraires" m'ont paru opérer des frayages

ou des effractions au point de la plus grande avancée : Artaud, Bataille, Mallarmé, Sollers » (*Positions*). On ne peut citer, de James Joyce à Hélène Cixous, de Jean Genet à Maurice Blanchot, d'Edmond Jabès à Paul Celan et Francis Ponge, tous les écrivains dont Derrida s'est fait proche, auxquels il a, pour ainsi dire, emboîté le pas. Accompagnant ces œuvres et leur auteur, il pose des questions qu'il ramène des marges au centre de son propos : questions de la féminité, de la signature, de la traduction, de l'être juif, du politique... Parfois, comme dans *Glas* (1974), qui est une mise en parallèle de Hegel et de Genet, il utilise toutes les ressources de la typographie, pour faire de son livre un objet inédit jusque dans sa forme.

Mais c'est toujours une même interrogation, une égale passion qui est en jeu : « Qu'est-ce que la littérature ? Et d'abord qu'est-ce qu'écrire ? Comment écrire en vient-il à déranger jusqu'à la question "qu'est-ce que ?" et même "qu'est-ce ça veut dire ?" » (*Du droit à la philosophie*, 1990)

Patrick Kéchichian

## L'AMITIÉ D'HÉLÈNE CIXOUS

ILS SE SONT RENCONTRÉS au Balzar, la célèbre brasserie proche de la Sorbonne, en 1963 et ont conduit leurs œuvres parallèlement sans jamais s'abandonner du regard. Peu à peu, leurs conversations et leur amitié sont devenues conférences, colloques et livres. « Tous les partages », disait Jacques Derrida dans un entretien publié par *Le Magazine littéraire* (n° 430, avril 2004), où les deux écrivains confrontaient leurs démarches et rappelaient les convergences, autour de certains thèmes : la veine autobiographique, le corps, la famille, le secret, le judaïsme, l'origi-

ne méditerranéenne, le jeu sur les mots, l'identité sexuelle. « Un voile transparent », répond Hélène Cixous pour caractériser l'autoportrait qu'elle décèle dans les essais du philosophe.

Cette rencontre exceptionnelle par la fusion de deux intelligences d'une grande souplesse, d'une légèreté inattendue malgré la réputation cérébrale de chacune d'elles, est un phénomène assez rare dans l'histoire de la philosophie et de la littérature pour qu'elle soit soulignée. Tous deux, orateurs brillants, dont l'ironie déjoue constamment la menace de pesantement ou d'obscu-

rité, ils cherchent dans le système de l'autre un miroir et un point d'appui. Dans *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive* (Galilée, 2003), conférence prononcée à la Bibliothèque nationale de France à l'occasion de la remise des manuscrits d'Hélène Cixous, Jacques Derrida mettait en évidence, en lisant très précisément les deux livres les plus récents de son amie (*Rêve je te dis* et *Manhattan*, Galilée), la fonction du secret et le mystère du génie, terme qu'il n'hésite pas à utiliser à propos d'elle. Une autre longue conférence avait donné lieu à une publication mémora-

ble, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...* (Galilée, 2002).

De son côté la romancière a co-signé avec le philosophe, *Voiles* (Galilée), réflexion sur la myopie, la soie, le châle de prière, le fétichisme et, une fois encore, le judaïsme, thème essentiel de la monographie qu'Hélène Cixous publie en 2001 : *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif* (Galilée), en réponse à « Circonfession », texte du philosophe, inclus dans l'étude de Geoffrey Bennington (*Jacques Derrida*, Seuil, « Les contemporains », 1991).

René de Ceccatty

J. Bi.



# « JE SUIS EN GUERRE CONTRE MOI-MÊME »

Depuis l'été 2003, votre présence n'a jamais été plus manifeste. Vous avez non seulement signé plusieurs nouveaux ouvrages, mais aussi couru le monde pour participer aux nombreux colloques internationaux organisés autour de votre travail – de Londres à Coimbra en passant par Paris, et, ces jours-ci, Rio de Janeiro. On vous aura également consacré un deuxième film (*Derrida*, par Amy Kofman et Kirby Dick, après le très beau *D'ailleurs Derrida*, de Safaa Fathy en 2000) ainsi que plusieurs numéros spéciaux, notamment du *Magazine littéraire* et de la revue *Europe*, ainsi qu'un volume des *Cahiers de L'Herne* particulièrement riche en inédits, dont la parution est attendue à l'automne. Cela fait beaucoup en une seule année, et pourtant, vous ne vous en cachez pas, vous êtes...  
... Dites-le donc, assez dangereusement malade, c'est vrai, et à l'épreuve d'un traitement redoutable. Mais laissons cela, si vous voulez bien, nous ne sommes pas ici pour un bulletin de santé – public ou secret...

Soit. Au seuil de cet entretien, faisons donc plutôt retour sur *Spectres de Marx* (Galilée, 1993). Ouvrage crucial, livre-étape, tout entier consacré à la question d'une justice à venir, et qui s'ouvre par cet exorde énigmatique : « *Quelqu'un, vous ou moi, s'avance et dit : je voudrais apprendre à vivre enfin.* » Plus de dix ans après, où en êtes-vous aujourd'hui, quant à ce désir de « savoir vivre » ?

Il est alors surtout question d'une « nouvelle internationale », sous-titre et motif central du livre. Au-delà du « cosmopolitisme », au-delà du « citoyen du monde » comme d'un nouvel Etat-nation mondial, ce livre anticipe toutes les urgences « altermondialistes » auxquelles je crois et qui apparaissent mieux maintenant. Ce que j'appelais alors une « nouvelle internationale » nous imposerait, disais-je en 1993, un grand nombre de mutations dans le droit international et dans les organisations qui règlent l'ordre du monde (FMI, OMC, G8, etc.), et surtout l'ONU, dont il faudrait au moins changer la Charte, la composition et d'abord le lieu de résidence – le plus loin possible de New York...).

Quant à la formule que vous citez (« *apprendre à vivre enfin* »), elle me vint une fois le livre terminé. Elle joue d'abord, mais sérieusement, avec son sens commun. Apprendre à vivre, c'est mûrir, éduquer aussi. Apostropher quelqu'un pour lui dire « *je vais t'apprendre à vivre* », cela signifie, parfois sur le ton de la menace, je vais te former, voire te dresser. Puis, et l'équivoque de ce jeu m'importe davantage, ce soupir s'ouvre aussi à une interrogation plus difficile : vivre, cela peut-il s'apprendre ? s'enseigner ? Peut-on apprendre, par discipline ou par apprentissage, par expérience ou expérimentation, à accepter, mieux, à affirmer la vie ? A travers tout le livre résonne cette inquiétude de l'héritage et de la mort. Elle tourmente aussi les parents et leurs enfants : quand deviendras-tu responsable ? Comment répondras-tu enfin de ta vie et de ton nom ?

## Me demander de renoncer à ce qui m'a formé, à ce que j'ai tant aimé, c'est me demander de mourir

Alors, bon, pour répondre, moi, sans plus de détours à votre question, non, je n'ai jamais *appris-à-vivre*. Mais alors, pas du tout ! Apprendre à vivre, cela devrait signifier apprendre à mourir, à prendre en compte, pour l'accepter, la mortalité absolue (sans salut, ni résurrection ni rédemption) – ni pour soi ni pour l'autre. Depuis Platon, c'est la vieille injonction philosophique : philosopher, c'est apprendre à mourir.

Je crois à cette vérité sans m'y rendre. De moins en moins. Je n'ai pas appris à l'accepter, la mort. Nous sommes tous des survivants en sursis (et du point de vue géopolitique de *Spectres de Marx*, l'insistance va surtout, dans un monde plus inégalitaire que jamais, vers les milliards de vivants – humains ou non – à qui sont refusés, outre les élémentaires « droits de l'homme », qui datent de deux siècles et qui s'enrichissent sans cesse, mais

Dans sa maison de Ris-Orangis, en région parisienne, Jacques Derrida évoquait, en mars 2004, son itinéraire et sa trace. Cet entretien a été publié dans « Le Monde » du 19 août.



Mars 2004

d'abord le droit à une vie digne d'être vécue). Mais je reste inéducable quant à la sagesse du savoir-mourir. Je n'ai encore rien appris ou acquis à ce sujet. Le temps du sursis se rétrécit de façon accélérée. Non seulement parce que je suis, avec d'autres, héritier de tant de choses, bonnes ou terribles : de plus en plus souvent, la plupart des penseurs auxquels je me trouvais associé étant morts, on me traite de *survivant* : l'ultime représentant d'une « génération », celle, en gros, des années 1960 ; ce qui, sans être rigoureusement vrai, ne m'inspire pas seulement des objections mais des sentiments de révolte un peu mélancolique. Comme, de surcroît, certains problèmes de santé se font pressants, la question de la survie ou du sursis, qui m'a toujours hanté, littéralement, à *chaque instant* de ma vie, de façon concrète et inlassable, se colore autrement aujourd'hui.

Je me suis toujours intéressé à cette thématique de la survie, dont le sens *ne s'ajoute pas* au vivre et au mourir. Elle est originaire : la vie *est* survie. Survivre au sens courant veut dire continuer à vivre, mais aussi vivre *après* la mort. A propos de la traduction, Walter Benjamin souligne la distinction entre *überleben* d'une part, *survivre* à la mort, comme un livre peut survivre à la mort de l'auteur, ou un enfant à la mort des parents, et, d'autre part, *fortleben*, *living on*, continuer à vivre. Tous les

concepts qui m'ont aidé à travailler, notamment celui de la trace ou du spectral, étaient liés au « survivre » comme dimension structurale. Elle ne dérive ni du vivre ni du mourir. Pas plus que ce que j'appelle le « deuil originaire ». Celui-ci n'attend pas la mort dite « effective ».

**Vous avez utilisé le mot « génération ». Notion d'usage délicat, qui revient souvent sous votre plume : comment désigner ce qui, en votre nom, se transmet d'une génération ?**

Ce mot, je m'en sers ici de façon un peu lâche. On peut être le contemporain « anachronique » d'une « génération » passée ou à venir. Etre fidèle à ceux qu'on associe à ma « génération », se faire le gardien d'un héritage différencié mais commun, cela veut dire deux choses : d'abord, tenir, éventuellement contre tout et contre tous, à des exigences partagées, de Lacan à Althusser, en passant par Levinas, Foucault, Barthes, Deleuze, Blanchot, Lyotard, Sarah Kofman, etc. ; sans nommer tant de penseurs écrivains, poètes, philosophes ou psychanalystes heureusement vivants, dont j'hérite aussi, d'autres sans doute à l'étranger, plus nombreux et parfois plus proches encore.

Je désigne ainsi, par métonymie, un ethos d'écriture et de pensée intransigeant, voire incorruptible (Hélène Cixous nous surnomme les « incorruptibles »), sans concession même à l'égard de la phi-

losophie, et qui ne se laisse pas effrayer par ce que l'opinion publique, les médias, ou le fantasme d'un lectorat intimidant, pourraient nous obliger à simplifier ou à refouler. D'où le goût sévère pour le raffinement, le paradoxe, l'aporie.

Cette prédilection reste aussi une exigence. Elle allie non seulement ceux et celles que j'ai évoqués un peu arbitrairement, c'est-à-dire injustement, mais tout le milieu qui les soutenait. Il s'agissait d'une sorte *d'époque provisoirement révolue*, et non simplement de telle ou telle personne. Il faut sauver ou faire renaître cela, donc, à tout prix. Et la responsabilité aujourd'hui est urgente : elle appelle une guerre inflexible à la *doxa*, à ceux qu'on appelle désormais les « intellectuels médiatiques », à ce discours général formaté par les pouvoirs médiatiques, eux-mêmes entre les mains de lobbies politico-économiques, souvent éditoriaux et académiques aussi. Toujours européens et mondiaux, bien sûr. Résistance ne signifie pas qu'on doive éviter les médias. Il faut, quand c'est possible, les développer et les aider à se diversifier, les rappeler à cette même responsabilité.

En même temps, ne pas oublier que, à cette époque « heureuse » de naguère, rien n'était irénique, certes. Les différences et les différends faisaient rage dans ce milieu qui était tout sauf homogène comme ce qu'on pourrait regrouper, par exem-

ple, dans une appellation débile du genre « pensée 68 » dont le mot d'ordre ou le chef d'accusation domine souvent aujourd'hui et la presse et l'université. Or même si cette fidélité prend quelques fois encore la forme de l'infidélité et de l'écart, il faut être fidèle à ces différences, c'est-à-dire continuer la discussion. Moi, je continue à discuter – Bourdieu, Lacan, Deleuze, Foucault par exemple, qui continuent de m'intéresser largement plus que ceux autour desquels se presse la presse aujourd'hui (sauf exception, bien sûr). Je garde ce débat vivant, pour qu'il ne s'aplatisse pas, ni ne se dégrade en dénigrements.

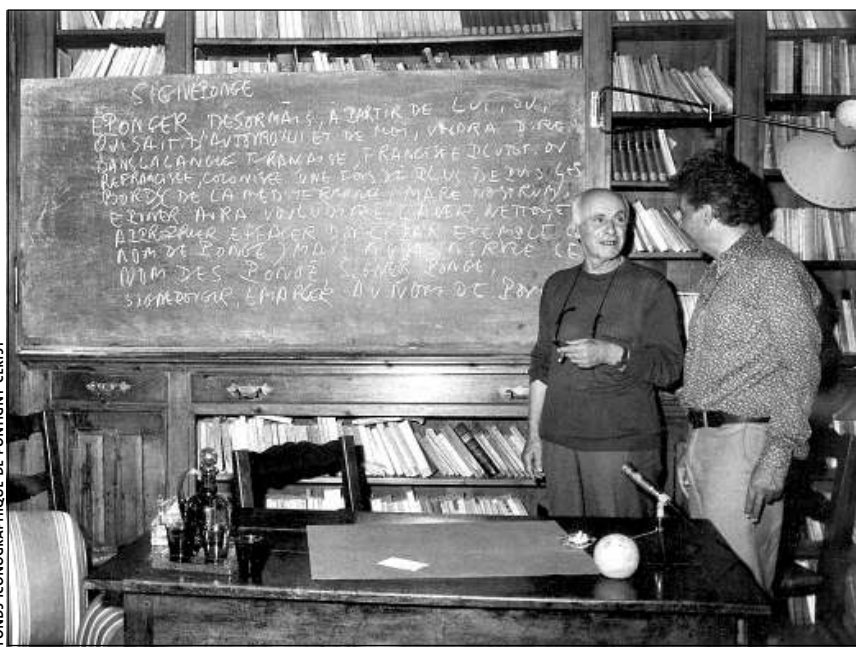
Ce que j'ai dit de ma génération vaut bien sûr pour le passé, de la Bible à Platon, Kant, Marx, Freud, Heidegger, etc. Je ne veux pas renoncer à quoi que ce soit, je ne le peux pas. Vous savez, apprendre à vivre, c'est toujours *narcissique* : on veut vivre autant que possible, se sauver, persévérer, et cultiver toutes ces choses qui, infiniment plus grandes et puissantes que soi, font néanmoins partie de ce petit « moi » qu'elles débordent de tous les côtés. Me demander de renoncer à ce qui m'a formé, à ce que j'ai tant aimé, c'est me demander de mourir. Dans cette fidélité-là, il y a une sorte d'instinct de conservation. Renoncer, par exemple, à une difficulté de formulation, à un pli, à un paradoxe, à une contradiction supplémentaire, parce que ça ne va pas être compris, ou plutôt parce que tel journaliste qui ne sait pas la lire, pas lire le titre même d'un livre, croit comprendre que le lecteur ou l'auditeur ne comprendra pas davantage et que l'Audimat ou son gagne-pain en souffriront, c'est pour moi une obscénité inacceptable. C'est comme si on me demandait de m'incliner, de m'asservir – ou de mourir de bêtise.

**Vous avez inventé une forme, une écriture de la survivance, qui convient à cette impatience de la fidélité. Écriture de la promesse héritée, de la trace sauvegardée et de la responsabilité confiée.**

Si j'avais inventé mon écriture, je l'aurais fait comme une révolution interminable. Dans chaque situation, il faut créer un mode d'exposition approprié, inventer la loi de l'événement singulier, tenir compte du destinataire supposé ou désiré ; et en même temps prétendre que cette écriture déterminera le lecteur, lequel apprendra à lire (à « vivre ») cela, qu'il n'était pas habitué à recevoir d'ailleurs. On espère qu'il en renaîtra, autrement déterminé : par exemple, ces greffes sans confusion du poétique sur le philosophique, ou certaines manières d'user des homonymies, de l'indécidable, des ruses de la langue – que beaucoup lisent dans la confusion pour en ignorer la *nécessité* proprement *logique*.

Chaque livre est une pédagogie destinée à former son lecteur. Les productions de masse qui inondent la presse et l'édition ne forment pas les lecteurs, elles supposent de façon fantasmagorique un lecteur déjà programmé. Si bien qu'elles finissent par formater ce destinataire médiocre qu'elles ont d'avance postulé. Or, par souci de fidélité, comme vous dites, au moment de laisser une trace, je ne peux que la rendre disponible pour quiconque : je ne peux même pas l'adresser *singulièrement* à quelqu'un.

Chaque fois, si fidèle qu'on veuille être, on est en train de trahir la singularité de l'autre à qui l'on s'adresse. *A fortiori* quand on écrit des livres d'une grande généralité : on ne sait pas à qui on parle, on invente et crée des silhouettes, mais au fond cela ne nous appartient plus. Oraux ou écrits, tous ces gestes nous quittent, ils se mettent à agir indépendamment de nous. Comme des machines, au mieux comme des marionnettes – je m'en explique mieux dans *Papier Machine* (Galilée, 2001). Au moment où je laisse (publier) « mon » livre (personne ne m'y oblige), je deviens, apparaissant-disparaissant, comme ce spectre inéducable qui n'aura jamais appris à vivre. La trace que je laisse me signifie à la fois ma mort, à venir ou déjà advenue, et l'espérance qu'elle me survive. Ce n'est pas une ambition d'immortalité, c'est structurel. Je laisse là un bout de papier, je pars, je meurs : impossible de sortir de cette structure, elle est la forme constante de ma vie. Chaque fois que je laisse partir quelque chose, je vis ma mort dans l'écriture. Epreuve extrême : on s'exproprie sans savoir à qui proprement la chose qu'on laisse est confiée. Qui va hériter, et comment ? Y aura-t-il même des héritiers ? C'est une question qu'on peut se poser aujourd'hui plus que jamais. Elle m'occupe sans cesse.



Jacques Derrida à Cerisy, en 1975, au côté de Francis Ponge (à gauche)

Le temps de notre techno-culture a radicalement changé à cet égard. Les gens de ma « génération », et *a fortiori* des plus anciennes, avaient été habitués à un certain rythme historique : on croyait savoir que telle œuvre pouvait ou non survivre, en fonction de ses qualités, pendant un, deux, voire, comme Platon, vingt-cinq siècles. Mais aujourd'hui l'accélération des modalités de l'archivage mais aussi l'usure et la destruction transforment la structure et la temporalité de l'héritage. Pour la pensée, la question de la survie prend désormais des formes absolument imprévisibles.

A mon âge, je suis prêt aux hypothèses les plus contradictoires à ce sujet : j'ai simultanément, je vous prie de me croire, le *double sentiment* que, d'un côté, pour le dire en souriant et immodestement, on n'a pas commencé à me lire, que s'il y a, certes, beaucoup de très bons lecteurs (quelques dizaines au monde, peut-être), au fond, c'est plus tard que tout cela a une chance d'apparaître ; mais aussi bien que, d'un autre côté, quinze jours ou un mois après ma mort, *il ne restera plus rien*. Sauf ce qui est gardé par le dépôt légal en bibliothèque. Je vous le jure, je crois sincèrement et simultanément à ces deux hypothèses.

**Au cœur de cette espérance, il y a la langue, et d'abord la langue française. Quand on vous lit, on sent à chaque ligne l'intensité de votre passion pour elle. Dans *Le Monolinguisme de l'autre* (Galilée, 1996), vous allez jusqu'à vous présenter, ironiquement, comme le « dernier défenseur et illustrateur de la langue française »...**

## Et de même que j'aime la vie, et ma vie, j'aime ce qui m'a constitué, et dont l'élément même est la langue

Qui ne m'appartient pas, bien que ce soit la seule que « j'aie » à ma disposition (et encore !). L'expérience de la langue, pour sûr, est vitale. Mortelle, donc, rien d'original à cela. Les contingences ont fait de moi un Juif français d'Algérie de la génération née avant la « guerre d'indépendance » : autant de singularités, même parmi les Juifs et même parmi les Juifs d'Algérie. J'ai participé à une transformation extraordinaire du judaïsme français d'Algérie : mes arrière-grands-parents étaient encore très proches des Arabes par la langue, les coutumes, etc.

Après le décret Crémieux (1870), à la fin du XIXe siècle, la génération suivante s'est embourgeoisée : bien qu'elle se soit mariée presque clandestinement dans l'arrière-cour d'une mairie d'Alger à cause des pogroms (en pleine affaire Dreyfus), ma grand-mère élevait déjà ses filles comme des bourgeoises parisiennes (bonnes manières du 16e arrondissement, leçons de piano...). Puis ce fut la génération de mes parents : peu d'intellectuels, des commerçants surtout, modestes ou non, dont certains exploitaient déjà une situation coloniale en se faisant les représentants exclusifs de grandes marques métropolitaines : avec un petit bureau de 10 mètres carrés et sans secrétaire, on pouvait représenter tout le « savon de Marseille » en Afrique du Nord – je simplifie un peu.

Puis ce fut ma génération (une majorité d'intellectuels : professions libérales, enseignement, médecine, droit, etc.). Et presque tout ce monde en France en 1962. Moi, ce fut plus tôt (1949). C'est avec moi, j'exagère à peine, que les mariages « mixtes » ont commencé. De façon quasi tragique, révolutionnaire, rare et risquée. Et de même que j'aime la vie, et ma vie, j'aime ce qui m'a constitué, et

dont l'élément même est la langue, cette langue française qui est la seule langue qu'on m'a appris à cultiver, la seule aussi dont je puisse me dire plus ou moins responsable.

Voilà pourquoi il y a dans mon écriture une façon, je ne dirais pas perverse, mais un peu violente, de traiter cette langue. Par amour. L'amour en général passe par l'amour de la langue, qui n'est ni nationaliste ni conservateur, mais qui exige des preuves. Et des épreuves. On ne fait pas n'importe quoi avec la langue, elle nous préexiste, elle nous survit. Si l'on affecte la langue de quelque chose, il faut le faire de façon raffinée, en respectant dans l'irrespect sa loi secrète. C'est ça, la fidélité infidèle : quand je violente la langue française, je le fais avec le respect raffiné de ce que je crois être une injonction de cette langue, dans sa vie, son évolution. Je ne lis pas sans sourire, parfois avec mépris, ceux qui croient violer, sans amour, justement, l'orthographe ou la syntaxe « classiques » d'une langue française, avec de petits airs de puceaux à éjaculation précoce, alors que la grande langue française, plus intouchable que jamais, les regarde faire en attendant le prochain. Je décris cette scène ridicule de façon un peu cruelle dans *La Carte postale* (Flammarion, 1980).

Laisser des traces dans l'histoire de la langue française, voilà ce qui m'intéresse. Je vis de cette passion, sinon pour la France, du moins pour quelque chose que la langue française a incorporé depuis des siècles. Je suppose que si j'aime cette langue comme j'aime ma vie, et quelques fois plus que ne l'aime tel ou

tel Français d'origine, c'est que je l'aime comme un étranger qui a été accueilli, et qui s'est approprié cette langue comme la seule possible pour lui. Passion et surenchère.

Tous les Français d'Algérie partagent cela avec moi, juifs ou non. Ceux qui venaient de la métropole étaient tout de même des étrangers : oppresseurs et normalisateurs, et moralisateurs. C'était un modèle, un habit ou un *habitus*, il fallait s'y plier. Quand un prof arrivait de la Métropole avec l'accent français, on le trouvait ridicule ! La surenchère vient de là : je n'ai qu'une langue, et en même temps cette langue ne m'appartient pas. Une histoire singulière à exagérer chez moi cette loi universelle : une langue, ça n'appartient pas. Pas naturellement et par essence. D'où les fantasmes de propriété, d'appropriation et d'imposition colonialisante.

**En général, vous avez du mal à dire « nous » – « nous les philosophes », ou « nous les Juifs », par exemple. Mais, à mesure que se déploie le nouveau désordre mondial, vous semblez de moins en moins réticent à dire « nous les Européens ». Déjà, dans *L'autre cap* (Galilée, 1991), livre écrit au moment de la première guerre du Golfe, vous présentiez comme un « vieil européen », comme « une sorte de métis européen ».**

Deux rappels : j'ai en effet du mal à dire « nous », mais il m'arrive de le dire. Malgré tous les problèmes qui me torturent à ce sujet, à commencer par la politique désastreuse et suicidaire d'Israël – et d'un certain sionisme (car Israël ne représente pas plus à mes yeux le judaïsme qu'il ne représente la diaspora ni même le sionisme mondial ou originaire qui fut multiple et contradictoire ; il y a d'ailleurs aussi des fondamentalistes

chrétiens qui se disent sionistes authentiques aux USA. La puissance de leur lobby compte plus que la communauté juive américaine, sans parler de la saoudienne, dans l'orientation conjointe de la politique américano-israélienne –, eh bien malgré tout cela et tant d'autres problèmes que j'ai avec ma « judéité », je ne la dénierai *jamais*.

Je dirai toujours, dans certaines situations, « nous les Juifs ». Ce « nous » si tourmenté est au cœur de ce qu'il y a de plus inquiet dans ma pensée, celle de celui que j'ai surnommé en souriant à peine « le dernier des Juifs ». Elle serait dans ma pensée ce qu'Aristote dit profondément de la prière (*eukhè*) : elle n'est ni vraie ni fausse. C'est d'ailleurs, littéralement, une prière. Dans certaines situations, donc, je n'hésiterai pas à dire « nous les Juifs », et aussi « nous les Français ».

Ensuite, depuis le début de mon travail, et ce serait la « déconstruction » même, je suis resté extrêmement critique à l'égard de l'eurocentrisme, dans la modernité de ses formulations, chez Valéry, Husserl ou Heidegger par exemple. La déconstruction en général est une entreprise que beaucoup ont considérée, à juste titre, comme un geste de méfiance à l'égard de tout eurocentrisme. Quand il m'arrive, ces temps-ci, de dire « nous les européens », c'est conjoncturel et très différent : tout ce qui peut être déconstruit de la tradition européenne n'empêche pas que, justement à cause de ce qui s'est passé en Europe, à cause des Lumières, à cause du rétrécissement de ce petit continent et de l'énorme culpabilité qui transit désormais sa culture (totalitarisme, nazisme, génocides, Shoah, colonisation et décolonisation, etc.), aujourd'hui, dans la situation géopolitique qui est la nôtre, l'Europe, une autre Europe mais avec la même mémoire, pourrait (c'est en tout cas mon vœu) se rassembler à la fois contre la politique d'hégémonie américaine (rapport Wolfowitz, Cheney, Rumsfeld, etc.) et contre un théocratisme arabo-islamique sans Lumières et sans avenir politique (mais ne négligeons pas les contradictions et les hétérogénéités de ces deux ensembles, et allions-nous avec ceux qui résistent de l'intérieur à ces deux blocs).

L'Europe se trouve sous l'injonction d'assumer une responsabilité nouvelle. Je ne parle pas de la communauté européenne telle qu'elle existe ou se dessine dans sa majorité actuelle (néolibérale) et virtuellement menacée de tant de guerres internes, mais d'une Europe à venir, et qui se cherche. En Europe « géographique » et ailleurs. Ce qu'on nomme algébriquement « l'Europe » a des responsabilités à prendre, pour l'avenir de l'humanité, pour celui du droit international – ça c'est ma foi, ma croyance. Et là, je n'hésiterai pas à dire « nous les Européens ». Il ne s'agit pas de souhaiter la constitution d'une Europe qui serait une autre superpuissance militaire, protégeant son marché et faisant contrepoids aux autres blocs, mais d'une Europe qui viendrait semer la graine d'une nouvelle politique altermondialiste. Laquelle est pour moi la seule issue possible.

Cette force est en marche. Même si ses motifs sont encore confus, je pense que plus rien ne l'arrêtera. Quand je dis l'Europe, c'est ça : une Europe altermondialiste, transformant le concept et les pratiques de la souveraineté et du droit international. Et disposant d'une véritable force armée, indépendante de l'OTAN et des USA, une puissance militaire qui, ni offensive, ni défensive, ni préventive, interviendrait sans tarder au service des résolutions enfin respectées d'une nouvelle ONU (par exemple, de toute urgence, en Israël, mais aussi ailleurs). C'est aussi le lieu depuis lequel on peut penser au mieux certaines figures de la laïcité, par exemple, ou de la justice sociale, autant d'héritages européens.

(Je viens de dire « laïcité ». Permettez-moi ici une longue parenthèse. Elle ne concerne pas le voile à l'école mais le voile du « mariage ». J'ai soutenu de ma signature sans hésiter l'initiative bienvenue et courageuse de Noël Mamère, même si le mariage entre homosexuels constitue un exemple de cette belle tradition que les Américains ont inaugurée au siècle dernier sous le nom de « civil disobedience » : non pas défi à la Loi, mais désobéissance à une disposition législative au nom d'une loi meilleure – à venir ou déjà inscrite dans l'esprit ou la lettre de la Constitution. Eh bien, j'ai « signé » dans ce contexte législatif actuel parce qu'il me paraît injuste – pour les droits des homosexuels –, hypocrite et équivoque dans son esprit et dans sa lettre.

Si j'étais législateur, je proposerais tout simplement la disparition du mot et du concept de « mariage » dans un code civil et laïque. Le « mariage », valeur religieuse, sacrée, hétérosexuelle – avec vœu de procréation, de fidélité éternelle, etc. –, c'est une concession de l'Etat laïque à l'Eglise chrétienne – en particulier

dans son monogamisme qui n'est ni juif (il ne fut imposé aux Juifs par les Européens qu'au siècle dernier et ne constituait pas une obligation il y a quelques générations au Maghreb juif) ni, cela on le sait bien, musulman. En supprimant le mot et le concept de « mariage », cette équivoque ou cette hypocrisie religieuse et sacrée, qui n'a aucune place dans une constitution laïque, on les remplacerait par une « union civile » contractuelle, une sorte de pacs généralisé, amélioré, raffiné, souple et ajusté entre des partenaires de sexe ou de nombre non imposé.

Quant à ceux qui veulent, au sens strict, se lier par le « mariage » – pour lequel mon respect est d'ailleurs intact –, ils pourraient le faire devant l'autorité religieuse de leur choix – il en est d'ailleurs ainsi dans d'autres pays qui acceptent de consacrer religieusement des mariages entre homosexuels. Certains pourraient s'unir selon un mode ou l'autre, certains sur les deux modes, d'autres ne s'unir ni selon la loi laïque ni selon la loi religieuse. Fin de la parenthèse conjugale. C'est une utopie mais je prends date.)

Ce que j'appelle « déconstruction », même quand c'est dirigé contre quelque chose de l'Europe, c'est européen, c'est un produit, un rapport à soi de l'Europe comme expérience de l'altérité radicale. Depuis l'époque des Lumières, l'Europe s'autocritique en permanence, et dans cet héritage perfectible, il y a une chance d'avenir. Du moins voudrais-je l'espérer, et c'est ce qui nourrit mon indignation devant des discours qui condamnent l'Europe définitivement, comme si elle n'était que le lieu de ses crimes.

**Quant à l'Europe, n'êtes-vous pas en guerre avec vous-même ? D'un côté, vous marquez que les attentats du 11-Septembre ruinent la vieille grammaire géopolitique des puissances souveraines, signant ainsi la crise d'un certain concept du politique, que vous définissez comme proprement européen. De l'autre, vous maintenez un attachement à cet esprit européen, et d'abord à l'idéal cosmopolitique d'un droit international dont vous décrivez, justement, le déclin. Ou la survie...**

Il faut « relever » (*Aufheben*) le cosmopolitique (voir *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée, 1997). Quand on dit politique, on se sert d'un mot grec, d'un concept européen qui a toujours supposé l'Etat, la forme *polis* liée au territoire national et à l'autochtone. Quelles que soient les ruptures à l'intérieur de cette histoire, ce concept du politique reste dominant, au moment même où beaucoup de forces sont en train de le disloquer : la souveraineté de l'Etat n'est plus liée à un territoire, les technologies de communication et la stratégie militaire non plus, et cette dislocation met effectivement en crise le vieux concept européen du politique. Et de la guerre, et de la distinction entre civil et militaire, et du terrorisme national ou international.

Mais je ne crois pas qu'il faille s'emporter contre le politique. De même pour la souveraineté, dont je crois qu'elle a du bon dans certaines situations, pour lutter par exemple contre certaines forces mondiales du marché. Là encore, il s'agit d'un héritage européen qu'il faut à la fois garder et transformer. C'est aussi ce que je dis, dans *Voyous* (Galilée, 2003), de la démocratie comme idée européenne, qui en même temps n'a jamais existé de façon satisfaisante, et reste à venir. Et en effet vous retrouverez toujours ce geste chez moi, pour lequel je n'ai pas de justifi-

cation ultime, sauf que c'est moi, c'est là où je suis.

Je suis en guerre contre moi-même, c'est vrai, vous ne pouvez pas savoir à quel point, au-delà de ce que vous devinez, et je dis des choses contradictoires, qui sont, disons, en tension réelle, me construisent, me font vivre, et me feront mourir. Cette guerre, je la vois parfois comme une guerre terrifiante et pénible, mais en même temps je sais que c'est la vie. Je ne trouverai la paix que dans le repos éternel. Donc je ne peux pas dire que j'assume cette contradiction, mais je sais aussi que c'est ce qui me laisse en vie, et me fait poser la question, justement, que vous appelez, « comment apprendre à vivre ? ».

**Dans deux livres récents (*Chaque fois unique, la fin du monde et Béliers, Galilée, 2003*), vous êtes revenu sur cette grande question du salut, de l'impossible deuil, bref de la survie. Si la philosophie peut être définie comme « l'anticipation soucieuse de la mort » (voir *Donner la mort, Galilée, 1999*), peut-on envisager la « déconstruction » comme une interminable éthique du survivant ?**

Comme je l'ai déjà rappelé, dès le début, et bien avant les expériences de la survivance qui sont à présent les mien-

## Si j'étais législateur, je proposerais tout simplement la disparition du mot et du concept de « mariage »

nes, j'ai marqué que la survie est un concept original, qui constitue la structure même de ce que nous appelons l'existence, le *Da-sein*, si vous voulez. Nous sommes structurellement des survivants, marqués par cette structure de la trace, du testament. Mais, ayant dit cela, je ne voudrais pas laisser cours à l'interprétation selon laquelle la survivance est plutôt du côté de la mort, du passé, que de la vie et de l'avenir. Non, tout le temps, la déconstruction est du côté du *oui*, de l'affirmation de la vie.

Tout ce que je dis – depuis *Pas au moins* (dans *Parages*, Galilée, 1986) – de la survie comme complication de l'opposition vie-mort procède chez moi d'une affirmation inconditionnelle de la vie. La survivance, c'est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et les discours que je tiens n'est pas mortifère, au contraire, c'est l'affirmation d'un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n'est pas simplement ce qui reste, c'est la vie la plus intense possible. Je ne suis jamais autant hanté par la nécessité de mourir que dans les moments de bonheur et de jouissance. Jouir et pleurer la mort qui guette, pour moi c'est la même chose. Quand je me rappelle ma vie, j'ai tendance à penser que j'ai eu cette chance d'aimer même les moments malheureux de ma vie, et de les bénir. Presque tous, à une exception près. Quand je me rappelle les moments heureux, je les bénis aussi, bien sûr, en même temps ils me précipitent vers la pensée de la mort, vers la mort, parce que c'est passé, fini...

**Propos recueillis par Jean Birnbaum**

## LUI SEUL SAVAIT

**QUELQUES JOURS** avant la première parution de cet entretien (*Le Monde* du 19 août), Jacques Derrida était assis en bout de table, dans sa maison de Ris-Orangis, en banlieue parisienne. Il en relisait la dernière version, de très près, stylo en main, avec la vigilance et la gravité qui furent toujours les siennes, mais que les circonstances avaient singulièrement aiguës. Avait-on fait disparaître telle ou telle formule que l'on s'entendait reprocher : « Est-ce que vous réalisez les questionnements vertigineux que recouvraient ces deux mots ? » Le regard était plein d'une tendre colère, à la fois vulnérable et outré. Et de prendre à témoin son épouse, Marguerite, sans qui rien n'aurait été possible.

Dans ce texte, Derrida avait tenu à évoquer la maladie. Pressentait-il que ce serait la première et aussi la dernière fois ? On peut le penser, tant chaque coupe lui était cruelle. L'ultime relecture achevée, vint le pacte de fidélité : désormais, plus une virgule ne serait modifiée. Dès lors, le philosophe pouvait partir tranquille : l'après-midi même, il devait prendre l'avion pour le Bré-

sil, où un colloque international devait se tenir en son honneur. Au milieu des valises ouvertes, il prit encore un instant pour s'asseoir et murmurer : « Une chose est sûre – ce que les gens vont lire, c'est que je suis à peine, que je suis déjà mort. »

Nous avions pris la chose pour une provocation. Autour de lui, nul ne pouvait y croire.

Une semaine plus tard, à son retour de Rio de Janeiro, lui fut remis l'entretien tel qu'il venait de paraître. A plusieurs reprises, Jacques Derrida confia à ses proches qu'il en était à la fois heureux et affligé : « C'est nécrologique », soupirait-il, opposant une fin de non-recevoir aux démentis de ses amis. « Non, Jacques, c'est seulement une trace, et c'est une trace de vie », plaidaient-ils. Et de fait, si l'on écoute aujourd'hui la bande-son où ces propos furent recueillis, ce que l'on entend, c'est la voix de Derrida indemne, pareille à elle-même : riieuse et douce, pleine de souffle et de vie. Lui seul savait.

J. Bi



## HOMMAGE AUX PAIRS

ROLAND BARTHES

« J'aime penser à Roland Barthes, maintenant, tout en traversant la tristesse, la mienne aujourd'hui et celle que j'ai toujours cru sentir chez lui, souriante et lasse, désespérée, solitaire, si incrédule au fond, raffinée, cultivée, épicurienne, toujours lâchant prise et sans crispation, continue, fondamentale et désappointée de l'essentiel, j'aime penser à lui malgré la tristesse comme à quelqu'un pourtant qui, ne renonçant à aucune jouissance (bien sûr), se les donna toutes en effet. » (1981)

GILLES DELEUZE

« Chaque mort est unique, sans doute, et donc insolite, mais que dire de l'insolite quand, de Barthes à Althusser, de Foucault à Deleuze, il multiplie ainsi dans la même « génération », comme en série – et Deleuze fut aussi le philosophe de la singularité sérieuse – toutes ces fins hors du commun ? Oui, nous aurons tous aimé la philosophie, qui peut le nier ? Mais c'est vrai, il l'a dit, Deleuze était de tous, dans cette « génération », celui qui en « faisait » le plus gaiement, le plus innocemment. » (1995)

EMMANUEL LEVINAS

« Chaque fois que je lis ou relis Emmanuel Lévinas, je suis ébloui de gratitude et d'admiration, ébloui par cette nécessité, qui n'est pas une contrainte mais une force très douce qui oblige et qui oblige non pas à courber autrement l'espace de la pensée dans son respect de l'autre, mais à se rendre à cette autre courbure hétéronomique qui nous rapporte au tout autre (c'est-à-dire à la justice, dit-il, quelque part, dans une puissante et formidable ellipse : le rapport à l'autre, dit-il, c'est-à-dire la justice), selon la loi qui appelle à se rendre à l'autre présence infinie du tout autre. » (1997)

MAURICE BLANCHOT

« Je l'entendais [le nom de Maurice Blanchot] autrement que comme le grand nom d'un homme dont j'admire et la puissance d'exposition, dans la pensée et dans l'existence, et la puissance de retrait, la pudeur exemplaire, une discrétion unique en ce temps, et qui l'a toujours tenu loin, aussi loin que possible, et délibérément, par principe éthique et politique, de toutes les rumeurs et de toutes les tentations et de tous les appétits de la culture, de tout ce qui presse et précipite vers l'immédiateté des médias, de la presse, de la photographie et des écrans. » (2003)

★ Ces textes sont extraits de *Chaque fois unique, la fin du monde* (éd. Galilée, 2003).

Pour le philosophe, il s'agit de réinterroger, de déconstruire, les notions-clefs de « sujet » et de « liberté », de « souveraineté », d'« Etat-nation »... Avec toujours, à l'horizon, l'espérance d'une démocratie sans frontières

# AUX DÉTOURS D'UNE « AUTRE POLITIQUE »

L'ŒUVRE de Jacques Derrida ignore les slogans. Même lorsqu'elle s'avance sous l'apparente précipitation d'un mot d'ordre (*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée, 1997), elle est toujours porteuse d'une promesse patiente, précaire – jamais d'un quelconque programme. Préservant l'entrelacement des questions, respectant le nœud des contradictions, elle se garde bien de trancher. Ce qui ne signifie pas, loin s'en faut, qu'une telle démarche demeure sans effet, puisqu'en elle se cherche et s'inaugurent, dès l'origine, les conditions d'une justice à venir : « De cette pensée on ne peut sans doute déduire aucune éthique, aucune politique et aucun droit, notait le philosophe dans *Voyous* (Galilée, 2003). Bien sûr, on ne peut rien en faire. On n'a rien à en faire. Mais irait-on jusqu'à en conclure que cette pensée ne laisse aucune trace sur ce qu'il y a à faire ? »

Voici donc la trace, l'empreinte différée qu'il s'agit de repérer : si la déconstruction n'est pas seulement spéculative, théorique, mais aussi et indissociablement « effective, concrète, politique », ce n'est pas en dépit mais en vertu d'une écriture qui veut se tenir, coûte que coûte, dans l'espace d'une insondable complication. Engagement paradoxal, qui ouvre par là-même à une « autre politique », dont on n'a pas encore mesuré, jusqu'à aujourd'hui, le véri-

« La déconstruction, c'est ce qui arrive », disait ce penseur de l'événement attentif aux mutations techno-scientifiques qui bouleversent la scène politique

table retentissement. Ruse du détour (Umweg), éthique de la différence, l'impossible prise de parti derridienne est comparable, en cela, à la « politique de diversion indirecte » qui fonda jadis le « progressisme sans illusion » d'un Sigmund Freud (voir *Etats généraux de la psychanalyse*, Galilée, 2000).

On retrouvera, à chaque étape, cette approche indirecte de la responsabilité politique, soucieuse de répondre à l'urgence du moment, tout en laissant se déployer la déconstruction en son élan, c'est-à-dire en maintenant « la ferme décision de laisser l'indécidable indécidé », (*Béliers*, Galilée, 2003).



Jacques Derrida (à gauche) avec André Glucksmann à Belgrade en juillet 1992



Avec Pierre Bourdieu en 1993 à strasbourg

En 1981, par exemple, au moment même où il participe à une rencontre internationale pour dénoncer la répression brutale qu'exerce les dictatures latino-américaines contre les analystes, Derrida s'adressa à ces derniers afin de faire retour sur la révolution freudienne et de leur poser de graves et cruelles questions... L'année suivante, revenant de Prague, où il avait été emprisonné pour avoir soutenu les intellectuels menacés par le pouvoir tché-

que, le philosophe n'en continue pas moins de ruiner les fondements théoriques des sacro-saints « droits de l'homme ». Ceux-là même, justement, au nom desquels les dissidents de l'Est se mobilisaient. C'est que les droits de l'homme ne sont pas seulement l'outil d'une résistance aux totalitarismes. Ils sont aussi inséparables de cette « tradition européenne qui domine le concept mondial du politique », et dont la déconstruction a fait d'em-

blée son objet privilégié, pour en réinterroger, une à une, les notions-clefs : sujet et liberté, démocratie et citoyenneté, frontière et Etat-nation. Cœur de cible, ici : Le phantasme théologique de la souveraineté, dont Derrida a exploré la généalogie « gréco-abrahamique », sans souhaiter ni son déclin ni sa renaissance. Pour lui, il s'agit seulement de décrire ce qui advient : « La déconstruction, c'est ce qui arrive », disait souvent ce penseur de l'événement.

« La déconstruction, c'est ce qui arrive », disait souvent ce penseur de l'événement.

ment, toujours attentif aux mutations techno-scientifiques qui bouleversent la scène politique dans ses cadres spatiaux, et provoquent une accélération de son rythme, de son tempo. Or ce qui arrive, c'est la crise indéfinie de la souveraineté. De toutes les souverainetés, « logocentrique », phallogocentrique, ou encore étatique. Telle est d'ailleurs la vérité spectrale des attentats du 11-Septembre, qui ont manifesté, d'un côté, la fin d'un monde (où les mots « territoire », « frontière », « guerre » ... avaient encore un sens), et, de l'autre, la fragilité d'une raison démocratique en proie à la terreur, et hantée comme jamais par une interminable pulsion de mort, suicidaire et « auto-immunitaire ».

Face à ce nouveau chapitre dans « l'histoire du sang versé », Derrida ne s'est pas contenté de décrire un théâtre inédit de la cruauté, où la globalisation de la violence modifie les vieilles relations du droit et de la force, du politique et du policier. Il a aussi tracé les voies d'une « cosmopolitique » originale, qui appelle tout ensemble une réflexion de fond et une vigilance de tous les instants : dans ses séminaires, aux quatre coins du monde, la question de la peine de mort était discutée via Walter Benjamin et le cas Mumia Abu Jamal, et celle de l'hospitalité était étudiée à partir de Platon et de Kant, mais aussi de Schengen et des lois Pasqua...

« Responsabilité infinie, dès lors, repos interdit pour toutes les formes de bonne conscience », écrivait l'auteur de *Spectres de Marx* (Galilée, 1993), qu'on retrouva donc aux côtés des sans-papiers comme dans la cellule de Nelson Mandela, et organisant le sauvetage des intellectuels opprimés, en fondant avec d'autres (Pierre Bourdieu, Salman Rushdie...) le Parlement international des écrivains. Avec, sans cesse à l'horizon, l'espérance d'une démocratie universelle, indépendante de toute structure étatique.

De cette cosmopolitique à la fois impossible et nécessaire, de ce lieu non pas utopique mais pour le moment introuvable, Derrida percevait les signes précurseurs dans les balbutiements d'une justice sans frontière, et surtout dans le réveil d'une révolte à l'échelle planétaire. Laquelle allait bientôt s'appeler « altermondialiste », et lui faisait déjà dire que chacun de ses livres pouvait s'envisager comme « une scène de rue » : « Chaque fois que j'écris un mot, tu entends, un mot que j'aime et que j'aime écrire, le temps de ce mot, le chant de cette nouvelle internationale se lève alors en moi. Je n'y résiste jamais, je suis dans la rue à son appel, même si en apparence, dès l'aube, je travaille en silence à ma table », (*Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996).

« Chaque fois que j'écris un mot, tu entends, un mot que j'aime et que j'aime écrire, le temps de ce mot, le chant de cette nouvelle internationale se lève alors en moi. Je n'y résiste jamais, je suis dans la rue à son appel, même si en apparence, dès l'aube, je travaille en silence à ma table », (*Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996).

« Chaque fois que j'écris un mot, tu entends, un mot que j'aime et que j'aime écrire, le temps de ce mot, le chant de cette nouvelle internationale se lève alors en moi. Je n'y résiste jamais, je suis dans la rue à son appel, même si en apparence, dès l'aube, je travaille en silence à ma table », (*Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996).

J. Bi.

## UN « ENFANT PERDU » DU JUDAÏSME

« UN PETIT JUIF français d'Algérie », qui sait que tout part de là, mais rien de ce que cela peut bien signifier : jusqu'au bout, Jacques Derrida se sera présenté ainsi. A Jérusalem, en mai 2003, et alors que la maladie venait de se révéler, il y était revenu, pour dire le double mouvement d'acquiescement et d'angoisse, d'amour et de révolte, qui n'aura jamais cessé de signer son « incroyable appartenance au judaïsme ».

Alger, la maman et la circoncision, entre larmes et prières : « elle est là, sa scène primitive. Celle qui engendra toute sa philosophie et toute sa tragédie », a noté Hélène Cixous (*Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*, Galilée, 1991). Là, oui, et ailleurs aussi : au fond d'une salle de classe, où il le reçut vraiment pour la première fois, en pleine figure, ce vieux nom

de « juif », d'emblée porté comme « un coup », un mot sale, une insulte d'écolier. Et puis, un jour de 1942, Jackie Derrida fut chassé de son lycée, parce que c'était Vichy.

Lui, le « petit juif très noir et très arabe qui n'y comprenait rien ».

Il avait 12 ans. La blessure ne se referma pas : « on n'a jamais vu un uniforme allemand en Algérie », rappelait souvent le philosophe. Qui expliquait d'ailleurs qu'à partir de cet événement crucial (la citoyenneté brisée), son « être juif » s'était « retranché » définitivement, au-delà de toute identité. Au-delà, même et surtout, de toute communauté. Car rien ne fut plus étranger à Derrida que la tentation d'un « nous » fusionnel et exclusif, rien ne lui répugnait davantage que cette « compulsion grégaire » où il aperçut toujours une

terrible pulsion de mort. D'où cette formule griffonnée dans un carnet d'écriture de 1976, et qu'il qualifiait lui-même d'« allégation puérile », par laquelle Derrida se définissait comme « le dernier des juifs » – à tous les sens du terme.

Le juif le moins fidèle, bien sûr, le moins authentique, tremblant de honte et répétant partout : je suis incapable de répondre de mon nom.

Mais aussi, en même temps, « le dernier et donc le seul survivant destiné à assumer l'héritage des générations », car l'unique désormais à pouvoir incarner la figure du marrane déconstructeur, cet « enfant perdu » du judaïsme, en sa souterraine vocation : inquiéter les belles certitudes de la pensée, à commencer par ce terrible partage de l'authenti-

que et de l'inauthentique, que la tradition d'Israël, en tant qu'elle est hantée par le rêve de l'élection, est justement la mieux à même de ruiner.

Abraham n'est pas loin, Heidegger non plus, et tout le reste (pardon, éthique, responsabilité) se tient ici en réserve. Nul hasard, dès lors, si évoquant un jour cette périlleuse identité « dont en vérité tout procède » (héritage impossible, filiation de rigueur), Derrida ait pu poser ceci : « l'être juif serait alors plus et autre chose que le simple levier stratégique ou méthodologique d'une déconstruction générale, il en serait l'expérience même, sa chance, sa menace, son destin, son séisme » (*Judéités, questions pour Jacques Derrida*, Galilée, 2003).

J. Bi.



# HISTOIRE D'UNE SUCCESS STORY

Aucun penseur français du XX<sup>e</sup> siècle n'aura connu à ce point la situation paradoxale d'être plus célèbre à l'étranger que chez lui. Contrairement à Sartre, connu en France avant de l'être à l'étranger, Derrida doit l'essentiel de sa réputation au reste du monde, et d'abord à l'Amérique.

Tout commence en octobre 1966 sur le campus de Johns Hopkins University à Baltimore (Maryland), où les professeurs Richard Macksey et Eugenio Donato reçoivent quelques-uns des intellectuels français les plus importants du moment (Roland Barthes, Jacques Lacan, etc.) dans le cadre d'un colloque intitulé « Langages de la critique et sciences de l'homme ». Le jeune Derrida y présente pour la première fois ses recherches devant un public qui est loin de lui être acquis d'avance. Pourtant, malgré la difficulté de sa pensée, le courant passe. *De la grammatologie* (1967) est traduit en anglais dès 1974. Tous les autres livres de Jacques Derrida le seront par la suite, presque aussitôt après leur parution en France. Puis le barrage de la langue étant levé, le philosophe commence, à partir des années 1970, à être régulièrement invité sur les campus américains.

Il ne cessera plus de les fréquenter. Sa fidélité à Harvard, à Hopkins et à Yale (où il est introduit par le Belge Paul de Man) est connue.

## OUTIL D'ANALYSE

Mais ce sont surtout New York University (où il passe plusieurs semaines chaque automne, à l'invitation du professeur Thomas Bishop) ainsi que l'Université de Californie à Irvine (qu'il retrouve également chaque année, cette fois au printemps, et à laquelle il finira par faire don d'une partie de ses archives), qui ont ses préférences. Il y forme, au fil des ans, de nombreux disciples qui partent, à leur tour, « enseigner Derrida » dans des universités disséminées aux quatre coins des Etats-Unis, du Canada, de l'Australie. C'est ainsi que la pensée derridienne devient, un peu partout dans le monde un outil d'analyse



Jacques Derrida à l'université de New York, en 1998

pour tous ceux qui s'adonnent à l'étude des « humanités » et aux « cultural studies ».

Cet outil, c'est d'abord une méthode ou une « stratégie » de lecture des textes dont l'efficacité subversive constitue, pour les lecteurs étrangers de Derrida, le principal attrait. Dénoncer l'emprise tyrannique exercée, sur notre culture, par le « logocentrisme » ou, mieux, par le « phallogocentrisme » occidental offre par exemple, à des milliers de jeunes Américains de gauche, la possibilité d'accomplir un travail « révolutionnaire » sans avoir pour autant à tomber dans l'ornière d'un marxisme dont, outre-Atlantique, personne ne veut. Du coup, le terme de « déconstruction », qui désigne cette stratégie, va devenir, à l'étranger, le maître-mot résumant l'essentiel de la pensée derridienne. Et ce mot, que Derrida lui-même n'utilise qu'avec circonspection, va devenir à son tour un slogan.

On le retrouve donc, depuis un quart de siècle, dans les titres de centaines de thèses, de livres et d'articles (qu'il s'agisse de théorie littéraire,

de critique d'art, de droit ou de théologie). Des éditeurs anglophones publient des bandes dessinées expliquant la déconstruction aux enfants. Des publicitaires parlent de « déconstruire » la « ligne » d'une voiture. Woody Allen intitule l'un de ses films *Deconstructing Harry* (*Harry dans tous ses états*, 1997). Quand un documentaire réalisé par Kirby Dick et Amy Ziering Kofman, simplement intitulé *Derrida*, est présenté, à l'automne 2002, dans deux cinémas de New York et Los Angeles, il fait salle comble à chaque séance plusieurs semaines.

Pourtant, cet extraordinaire succès ne va pas sans malentendus.

Premier malentendu : parce qu'elle ne s'énonce pas de manière conforme aux canons de la philosophie analytique, la pensée de Derrida n'a guère été jugée digne d'attention par les départements de philosophie des universités anglo-saxonnes. W.V. Quine, qui fut pendant un demi-siècle le chef de file de cette école analytique, ayant prononcé contre lui (sans l'avoir lu) quelques anathèmes notoires, Derrida est ainsi demeuré fort longtemps *persona non grata* dans l'establishment philosophique américain. Ce sont les départements de littérature, et notamment ceux de littérature comparée (lieux par définition interdisciplinaires), qui lui ont réservé le meilleur accueil. Situation paradoxale, mais à laquelle Derrida doit d'avoir touché un public plus large que celui de la seule philosophie universitaire.

Deuxième malentendu : parce qu'il est d'une génération plus jeune que Lévi-Strauss, et parce que *De la grammatologie* propose une réflexion critique sur le primat du « logos » (c'est-à-dire sur les fondements métaphysiques de la linguistique structurale et du structuralisme en général), la pensée de Derrida a été qualifiée, aux Etats-Unis, de « poststructuraliste ». Dans la foulée, elle a ensuite été traitée de « postmoderne » et pour fabriquer cette nouvelle idéologie du « postmodernisme », censée s'opposer au structuralisme, on a souvent eu tendance à amalgamer, de manière inconsistante, les idées de Derrida

avec celles de Foucault, Deleuze, Lyotard (autres critiques du structuralisme) ou, plus récemment, avec celles de Bourdieu.

Le dernier et le plus spectaculaire malentendu lié à la réception internationale de Derrida tient à la récupération de sa pensée par les divers mouvements « communautaires » qui, depuis un demi-siècle, se sont multipliés aux Etats-Unis et ailleurs. Parce qu'elle pouvait être utilisée dans la perspective d'une critique de la domination « masculine » sur la culture occidentale, cette pensée est rapidement devenue une arme théorique au service du combat féministe puis, par extension, au service d'autres luttes analogues : luttes des homosexuels, des Noirs, des différentes minorités ethniques, etc. Les « women studies », les « gay and lesbian studies », et les « african-american studies », fort à la mode sur les campus américains, ont ainsi joué un grand rôle dans le succès international d'une philosophie dont le moins qu'on puisse dire est que, dans son pays d'origine, elle était loin d'avoir toutes ces connotations.

Les dérives en question ont eu évidemment pour effet de susciter, dans les secteurs les plus conservateurs de l'Université américaine, une forte hostilité à Derrida, volontiers accusé d'avoir voulu saper les valeurs fondatrices de la civilisation – ou d'avoir détourné les étudiants de la lecture des classiques... La découverte, après la mort de Paul de Man, en 1983, de textes antisémites publiés par ce dernier durant l'occupation allemande, a relancé la polémique sur d'autres fronts. Enfin, plus récemment, les propos maladroits proférés par Derrida au lendemain des attaques du 11 septembre 2001, que ce soit dans *Voyous* (Galilée, 2003) ou dans un livre d'entretiens avec Giovanna Borradori publié d'abord à Chicago, ont suscité des réactions diverses.

Quoi qu'il en soit, il est probable que l'influence de la pensée derridienne se fera sentir pendant bien des années encore, malgré les oppositions qu'ici où là elle continuera à soulever.

Christian Delacampagne

## TROIS REGARDS AMÉRICAINS

### L'IMPACT AUX ETATS-UNIS

« Aucun penseur n'a jamais eu son rayonnement dans la vie intellectuelle américaine. Les seules comparaisons possibles seraient Sartre et Camus. Mais on ne peut pas parler d'une "école" sartrienne aux USA. La déconstruction derridienne a profondément touché non seulement les milieux philosophiques américains mais aussi toute la vie intellectuelle de ce pays par la pensée sociale, politique et critique.

Ainsi peut-on parler sans exagération d'un « Derrida américain », dont l'existence est plus solide et plus durable qu'en France. Cela ne veut point dire, bien entendu, que tous les intellectuels américains sont « derridiens ». Les philosophes américains, notamment, tendent à se méfier de la « philosophie continentale », perçue comme antagoniste de leur propre philosophie analytique. Mais tous, intel-

lectuels et philosophes américains, ne peuvent pas éviter de se définir par rapport à la pensée derridienne. »

★ Thomas Bishop, directeur du Center for French Civilization and Culture, New York University.

### L'INTELLECTUEL SANS FRONTIÈRES

« Le grand succès de Derrida en terre américaine provient de sa tentative d'échapper aux impasses messianiques de l'intellectuel traditionnel. Loin de la mélancolie résultant de la désintégration des idéologies, Derrida a, par son engagement philosophique, produit un nouveau concept du politique. Il s'est libéré des contraintes imposées par l'Etat-nation, et il a tenté de nous faire rêver d'une nouvelle Internationale ouverte à l'hybridité culturelle. Professeur invité dans de nombreuses univer-

sités américaines, il s'est acquis une réputation pour son enseignement brillant, sa générosité extraordinaire et son ouverture inconditionnelle à l'autre. »

★ Lawrence D. Kritzman, professeur de français et de littérature comparée, Dartmouth College, Hanover (New Hampshire).

### LA POUSSIÈRE ET LA VIE

« Quand j'ai lu pour la première fois *De la grammatologie*, en 1967, (j'étais étudiante à l'époque et travaillais sur Rousseau à Yale University), j'ai eu immédiatement le sentiment que l'œuvre complexe de ce philosophe encore peu connu deviendrait essentielle pour l'avenir des études littéraires en Amérique du Nord. La manière attentive dont Derrida lisait la littérature et la philosophie s'accordait parfaitement avec les idées de « *New Criticism* »

enseigné à Yale ; mais la façon dont il questionnait les idées reçues au sujet de l'écriture et de la différence représentait un défi intellectuel beaucoup plus radical.

Dernier souvenir personnel : en 1985, John McDonald (mon père, un écrivain et journaliste américain qui admirait l'œuvre de Derrida), réfléchissant sur la condition humaine à la fin d'un déjeuner à l'université Emory, où Derrida venait de donner une conférence, lui demanda : « *De la poussière à la poussière : qu'est-ce qu'il y a au milieu ?* » Derrida répondit : « *La vie !* » La leçon de Derrida, c'est celle d'un écrivain qui a changé la manière dont beaucoup d'entre nous pensent. »

★ Christie McDonald, directrice du département de langues et littératures romanes de l'université Harvard, Cambridge (Massachusetts).

## AU JAPON ET EN CORÉE : AVANCÉES DERRIDIENNES

### TOKYO

de notre correspondant  
Les principaux ouvrages de Jacques Derrida ont été traduits en japonais (une dizaine de titres) et en japonais (pratiquement toute l'œuvre) et ils ont constitué au cours des quinze dernières années l'un des grands supports à la réflexion dans les deux pays. Les ouvertures qu'offraient les avancées derridiennes ont notamment permis à certains intellectuels de développer leurs propres thématiques ou de réinterpréter un système de pensée autochtone. « *La déconstruction derridienne nous a offert la chance de réévaluer une pensée extrême*

orientale, une « pensée du dehors » dévaluée et marginalisée par rapport au noyau dur de la pensée occidentale », estime le philosophe sud-coréen Kim Sang-kwan. Schématiquement, la « pensée extrême orientale » esquisse le dilemme du tiers exclus, elle intègre les contraires au lieu les opposer et « Jacques Derrida a ouvert une perspective de dialogue entre ces deux systèmes par sa réévaluation d'une approche « non rationaliste » », poursuit M. Kim.

Et c'est d'abord par la théorie littéraire qu'il a été connu en Corée. Selon Kim Chi-soo, professeur de littérature française, qui lui a consacré plusieurs articles. « C'est l'un

des penseurs les plus importants pour notre génération : il nous a aidés à nous dégager de ce que l'on a appelé le réalisme coréen. » « Il y a peu de textes littéraires directement influencés par la vision derridienne », estime pour sa part la romancière et traductrice Choe Yun, « mais celle-ci a permis de remettre en valeur certains textes du passé et de stimuler la création ».

Un mouvement parallèle s'est produit au Japon. La traduction de *De la Grammatologie* paraît dès 1972. Derrida est alors perçu comme un continuateur de l'interrogation phénoménologico-ontologique qui, avec l'existentialisme français, a

nourri le courant majeur de la pensée de l'après-guerre dans l'archipel. De la même époque date sa réception comme théoricien de l'écriture avec le livre de Shigehiko Hasumi *Foucault, Deleuze, Derrida* (1978).

« Son influence a commencé à se faire sentir après la vague post-structuraliste qui a débouché sur le néo-académisme deleuzien. Il nous donnait des instruments d'analyse de textes avec d'autres références que celles de la métaphysique occidentale mais il a aussi inspiré des auteurs féministes par sa déconstruction de la dualité des sexes », estime Kazuo Masuda qui a traduit *Limited Inc*. A partir des années 1990, estime le philosophe

Hidetaka Ishida, « on découvre alors la portée politique de la déconstruction. Derrida n'a jamais été perçu au Japon comme une figure d'intellectuel « combattant » comme le fut Sartre, Foucault ou le dernier Bourdieu », poursuit-il.

La réception de Jacques Derrida en Corée et au Japon est symptomatique de l'évolution de la perception des pensées étrangères dans ces deux pays. Elles furent souvent dans le passé objet d'une sorte de vénération stérilisante. Aujourd'hui, elles sont davantage un tremplin à de nouvelles élaborations réflexives.

Philippe Pons

## PASSION DE NELSON MANDELA

« La voix de Nelson Mandela –

qu'est-ce qu'elle nous rappelle, nous demande, nous enjoint ? Qu'aurait-elle à voir avec le regard, la réflexion, l'admiration, je veux dire l'énergie de cette voix mais aussi de ce qui chante en son nom (entendez la clameur de son peuple quand il manifeste en son nom : Man-de-la !).

Admiration de Nelson Mandela, comme on dirait la passion de Nelson Mandela.

Admiration de Mandela, double génitif : celle qu'il inspire et celle qu'il ressent. Elles ont le même foyer, elles s'y réfléchissent.

J'ai déjà dit mon hypothèse : il devient admirable pour avoir, de toute sa force, admiré, et pour avoir fait de son admiration une force, une puissance de combat, intraitable et irréductible.

La loi même, la loi au-dessus des lois.

Car enfin qu'a-t-il admiré ?

En un mot : la Loi.

Et ce qui l'inscrit dans le discours, l'histoire, l'institution, à savoir le Droit. »

★ Extrait de *Pour Nelson Mandela, ouvrage collectif* (Gallimard, 1986).



Diptyque par Jacqueline Salmon (Extrait du livre « Entre centre et absence », éd. Marval, 2000)



## DÉJÀ LE MANQUE

Trois questions à Elisabeth Roudinesco, psychanalyste

Dans le livre de dialogue que vous avez publié avec Jacques Derrida (*De quoi demain...*, Fayard, 2001), vous êtes revenue sur vingt ans de « complicité sans complaisance ». Comment ressentez-vous sa disparition ?

La première réaction, c'est la tristesse, bien sûr, et déjà le manque. Nous nous connaissions depuis trente-cinq ans, il y avait eu des moments difficiles, mais depuis une vingtaine d'années nous étions dans une très grande proximité. C'est quelqu'un que j'appelais souvent, le dialogue avait continué. Donc, d'abord, la tristesse. Et puis l'admiration, aussi, pour le courage, la lucidité qui ont été les siennes face à la maladie. Au regard de toutes les bêtises qu'on entend aujourd'hui sur le sujet, j'ai beaucoup apprécié qu'il dise que mourir, ça ne s'apprend pas.

De Derrida, vous avez dit qu'il était l'un des derniers survivants d'une « génération flamboyante » qui réunissait des figures comme Barthes, Foucault, Lacan ou encore Deleuze. Avec lui, est-ce donc toute une époque qui s'en est allée ?

En effet, j'ai perdu le dernier de mes maîtres, qui était aussi mon ami. C'est donc la fin d'une génération, même si celle-ci est passée à la postérité. Car tous ces penseurs sont d'ores et déjà étudiés dans les manuels scolaires. Ils se distinguaient par une relation d'une grande acuité aux problèmes contemporains, et par un rapport extraordinaire à l'écriture, puisque tous étaient aussi des écrivains. Ils ont sorti la philosophie d'un cadre strictement universitaire, tout en étant universitaires eux-mêmes. D'où le rejet que quelqu'un comme Derrida a parfois subi, parce qu'il n'était pas conforme au cadre traditionnel, tout en enseignant à l'intérieur de l'université. C'est cette position « dedans/dehors » qui est passionnante, et qu'on retrouve dans sa pensée : faire travailler la souveraineté par les marges, c'est ça la déconstruction. De ce point de vue, oui, il était bien le dernier survivant.

Tout en marquant une forme de défiance à l'égard de la vieille conceptualité freudienne, il n'a jamais cessé de s'adresser au milieu analytique. Celui-ci l'aura-t-il entendu ?

Derrida est l'un des plus grands lecteurs de Freud que nous ayons eus en France. Je pense qu'il a été entendu par une fraction importante du milieu analytique, en tout cas par celle qui a conservé une réflexion et une inquiétude sur les textes fondateurs. Aujourd'hui, il n'y a plus d'attaques contre lui, mais plutôt une sorte d'indifférence, parce que les sociétés analytiques sont repliées sur elles-mêmes et sur la clinique. Cela dit, je suis certaine que les psychanalystes vont lire de plus en plus cette œuvre, parce qu'il y a aujourd'hui un certain désert, et que pour tout ce qui concerne la confrontation avec l'Etat, les neurosciences ou le nouveau pouvoir psychiatrique, c'est par le biais de penseurs comme Foucault ou Derrida qu'il peut y avoir une réponse nouvelle. Autrement dit, on peut aujourd'hui relire Lacan ou Freud à la lumière de Foucault comme de Derrida. Deux exemples : ce sont les concepts de Foucault qui permettent de s'opposer au pouvoir hygiéniste qui voudrait s'emparer du psychisme à notre époque ; et ce sont les positions de Derrida sur la famille, l'homosexualité, et plus largement le problème de la souveraineté, qui permettent de mettre en cause le conservatisme actuel des sociétés psychanalytiques.

Propos recueillis par J. Bi.

## RESTE, VIENS

par Jean-Luc Nancy, philosophe

QU'IL EST DIFFICILE d'écrire alors que le silence s'impose. Et pourtant il le faut, il faut sans attendre adresser le salut. Jacques, il m'est impossible d'écrire aujourd'hui autrement qu'en m'adressant à toi. Déjà, revenant de Paris après t'avoir vu, je pensais que je t'écrirais chaque jour un mot, pour passer les limites et la fatigue, pour toi, du téléphone. Et voici que c'est la seule lettre possible. Mais je suis incapable de ne pas faire comme si, malgré tout, je pouvais t'écrire. Il ne m'est pas possible de me tourner vers un « public ». Il faut parler de toi, mais en parlant à toi. Comme si...

Tu as aimé ce « comme si » venu de Kant et que tu voulais reprendre non pas comme un procédé d'illusionnisme mais comme une affirmation sans réserve de la présence de l'impossible et de l'inconditionné. Comme s'il était là – l'absolu –, et de fait il y est. Ainsi tu es là, toi, tu es inconditionnellement et absolument celui que tu es – éternellement. Et cela n'a rien à voir avec une résurrection religieuse (nous en

parlions, tu plaisais : « *Finale-ment, j'aimerais mieux une vraie résurrection classique !* »). Mais cela a tout à voir, d'une part avec cette présence aujourd'hui, la tienne, pas encore déposée sur la rive de la mémoire, encore un instant dans le fleuve, suspendue – et d'autre part avec le caractère absolu, exclusif, ineffaçable de chacun, de chaque existence.

Tu as écrit que la mort de chacun est « chaque fois unique la fin du monde ». C'est-à-dire que le monde est chaque fois tout entier présent en chacun, comme chacun. Toujours chaque fois surgissant et s'abîmant, soustrait à la permanence et à l'identité, remis à l'éclipse et à l'altérité. Tu n'es plus toi-même, tu n'es même plus « toi » – c'est à ce « même plus » que je m'adresse – et ainsi tu es, tu nous es donné aussi bien que tu es abandonné de tous.

Mais tous s'occupent de l'autre toi, de ton ombre célèbre. On répète partout que tu es le philosophe de la « déconstruction ». Mais cette trop fameuse et presque toujours

mécomprise « déconstruction », à quoi revient-elle, sinon à ceci : s'approcher de ce qui reste lorsque sont démontés les systèmes de signification (les mépaphysiques, les humanismes, les visions du monde). Ce démontage, tu ne l'as pas inventé, tu as toi-même rappelé qu'il est congénital à la philosophie : elle bâtit et démonte des constructions de sens. Ce qui reste, c'est ce qui ne se laisse pas assigner ni arraisonner sous un sens donné. C'est la vérité de l'unique, de chacun en tant qu'autre qui ne revient jamais au même, qui ne se laisse pas identifier, qui s'écarte et qui s'en va. Comme tu viens de le faire. Comme toute ta vie tu as voulu farouchement, ombrageusement le faire.

Tu voulais démonter non pour ruiner mais pour desserrer, pour désassembler et ainsi délivrer ce reste : un excès infini de l'existence finie, l'absolu du singulier (qui n'a rien de solipsiste).

Voilà ce qui reste de toi, ce qui reste toi. Tu es arrivé avec cela il y a quarante ans. D'un coup, tu dési-

gnais ce reste et cet excédent. Recueillant de Heidegger l'« être hors de soi » et de Husserl et Merleau-Ponty la force du signe au-delà du sens, l'« écriture ». Dès 1963, tu disais : « *Le sens n'est ni avant ni après l'acte* », et c'est la force, la fougue et la violence même de cet acte toujours recommencé que tu voulais faire tienne. Ce qui alors nous a saisis, nombreux, c'était ce désir impatient, superbe, irrité, excessif qui te faisait brûler la pensée comme la vie par toutes les extrémités. C'était cette générosité tout à la fois débordante et inquiète qui se manifestait par les lectures autant que par les amitiés, qui te portait sur tous les fronts et te repliait aussi bien dans le secret, qui te faisait tant parler et autant te taire.

Tu avais compris que le besoin de l'époque est de nouveau, comme pour Hegel, dans le souci de ce qui reste lorsque « une forme de la vie achève de vieillir » : il reste « la vie » soustraite à ses formes, il reste un dépouillement, un vide par lequel on passe à une autre forme.

Pas à un « futur » déjà représenté, mais à un « à venir » dont l'essence est de venir, non d'être représentable et calculable. Cet incalculable, ce défi au calcul et à la maîtrise, ce défi – au fond – à toi-même et à ta propre puissance aura été ton ressort le plus vif. Tu as désiré être altéré – emporté, enlevé, aliéné – non à distance de ton être propre, mais en lui au plus propre de lui : comble d'appropriation et de dissémination conjointes. Ta puissance ne vient pas d'ailleurs : de cette prodigieuse volonté de saisir ensemble l'insensé et la vérité, le reste et l'à-venir, dans un acte de sens toujours unique et toujours renouvelé. Une folie, oui, Jacques, on peut le dire et tu ne refuses pas qu'on le dise. Une belle folie, comme l'a toujours été depuis Platon le « beau risque » de la philosophie. La folie de la raison, rien de plus, rien de moins. De la raison qui exige l'inconditionné : chacun comme s'il était le monde et parce qu'il est le monde. Je ne peux que te dire : reste, viens.

## LES RÉACTIONS

● **Jacques Chirac** : « Avec Jacques Derrida, la France avait donné au monde l'un des plus grands philosophes contemporains, l'une des figures majeures de la vie intellectuelle de notre temps. Jacques Derrida était lu, admiré, traduit, publié, enseigné, et discuté dans le monde entier. Il n'aura eu de cesse d'embrasser et d'interroger la tradition occidentale dans la diversité de ses sources. Il cherchait à retrouver le geste libre qui est à l'origine de toute pensée. Il avait la même passion pour la pensée grecque et la pensée juive, la philosophie et la poésie (...) Penseur de l'universel, Jacques Derrida se voulait aussi citoyen du monde. Il restera comme un inventeur, un découvreur, un maître d'une extraordinaire fécondité. »

● **Jean-Pierre Raffarin** : « Jacques Derrida, auteur hermétique ? Il faut opposer à cette vision celle d'un homme profondément engagé dans la vie de la cité. *Autruï est secret parce qu'il est autre* : ce beau titre de l'un de ses entretiens évoque la pudeur et la volonté de comprendre l'autre, deux exigences que chacun doit apporter à notre monde souvent fait d'intolérance. »

● **Renaud Donnedieu de Vabres, ministre de la culture et de la communication** : « Jacques Derrida a su allier la grande tradition philosophique à des sources plus mystérieuses, plus silencieuses, notamment en puisant dans la pensée juive, son legs familial, ou encore dans la poésie, où il cherchait sans doute l'alternative à la tyrannie de la structure qu'il quêtait sans cesse à travers le thème de la déconstruction. »

● **François Fillon, ministre de l'éducation** : « A travers l'écriture et l'enseignement, et plus particulièrement à l'École normale supérieure, Jacques Derrida a élaboré une réflexion qui a bousculé nombre de principes de notre philosophie. Il a su proposer des interrogations cruciales et imposer l'originalité féconde de sa personnalité intellectuelle. »

● **Jack Lang, député PS** : « La pensée de Jacques Derrida a conduit notamment à la grammaire et au travail de la déconstruction. Il savait comme personne traquer les incertitudes de la pensée. Son apport rare se double d'une qualité littéraire exigeante (...) J'ai pu, au cours des premières années de la présidence de François Mitterrand, l'aider à jeter les bases du collège international de philosophie dont le rayonnement est aujourd'hui planétaire. »

● **Bertrand Delanoë, maire de Paris** : « La modernité résolue de la démarche de Jacques Derrida explique sans doute le succès d'une pensée à laquelle se sont intéressés tant de pays, en Europe et outre-Atlantique. »

● **Marie-George Buffet, secrétaire nationale du PCF** : « Penseur infatigable, une écriture sans concession, Jacques Derrida portait un regard sans cesse renouvelé sur le monde et sur la philosophie. Engagé, porteur de valeurs, Jacques Derrida était le dernier représentant de cette génération de philosophes qui n'a eu de cesse d'interroger le cours du monde et d'en faire tomber les masques. »

## AVEC LUI SANS LUI

par René Major, psychanalyste

JE SAVAIS bien que selon la loi de l'amitié, comme il s'est employé lui-même à le démontrer, l'un doit toujours mourir avant l'autre. Mais je m'étais toujours refusé à penser qu'il serait le premier. Je le lui avais même dit un jour. Il s'en était étonné. En effet, pourquoi lui refuser cela ? N'était-il pas toujours le premier à s'aventurer sur les questions les plus difficiles, à les donner à penser pour longtemps encore ? Qui aura, mieux que lui à ce jour, pensé la mort de l'autre, l'aura pensée sans calcul, sans culpabilité, sans pardon, sans expiation, sans dette ? A l'écart de tout ce qui nous est si familier.

Comment ne pas trembler au moment de prononcer ici même son nom, Jacques Derrida, pourtant si souvent prononcé, comme il trembla lui-même à la mort de son ami Maurice Blanchot, à l'instant de prononcer son nom ? Parler, se taire, l'un et l'autre aussi impossibles, comme il le disait à la mort d'un autre ami, Paul de Man. Les forces et la voix nous manquent, comme elles lui manquaient ces derniers jours. Elles manquent à tous ceux qui ont la chance de le connaître, de partager son amitié, et pour qui son absence restera à jamais impensable. Une amitié chaque fois unique, comme est unique la fin du monde que son interruption entraîne avec elle.

Ce fut une amitié de quarante ans sans ombre. Je ne saurais dire pourquoi elle fut sans ombre. Ce que je sais c'est qu'aucun alibi ne venait l'entraver. Combien de fois l'ai-je entraîné ailleurs, à Lille, à Toulouse, à Montpellier, à Londres,

à Madrid, à Rio de Janeiro, sans qu'il s'y dérobe. Chaque fois, il ouvrait à la pensée des voies nouvelles, autant à son aise en psychanalyse qu'en philosophie ou en littérature. Il me fit participer, sans que ce fut jamais selon un quelconque contrat d'échange, à tant de colloques en tant de lieux et de pays. Nous étions ensemble, nous nous gardions ensemble, sans être dans un ensemble nommable. Un jour nous nous interrogeons sur ce qui nous faisait être ensemble. Il me répondit : « *Ce sont nos dissidences, nos genres inclassables.* » Dorénavant, nous serons ensemble séparés dans la nuit. Je suis sûr que d'autres le seront aussi comme moi.

On dit aujourd'hui qu'il est « le dernier grand penseur ». Et cela est vrai. C'est donc la fin d'un monde. Tout un monde ! Un monde où l'on pouvait compter sur lui pour jeter une lumière sur tant de questions qui laissent l'avenir si incertain, si improbable. Qu'elles soient politiques, juridiques, sociales et inconscientes, qu'elles concernent la guerre, la démocratie, le pardon, l'hospitalité, la justice, l'immunité et l'auto-immunité, le rapport à l'autre comme tout autre. Tout ce qu'il faudra désormais penser avec lui sans lui.

Je n'ai jamais connu un penseur d'une telle puissance qui ait autant d'égard pour l'autre. Aux colloques où se faisaient des exposés autour de son œuvre, il pouvait répondre longuement à ses interlocuteurs en faisant preuve de la plus minutieuse écoute. Il était aussi attentif et généreux dans ses amitiés.

S'interrogeant sans relâche sur tout avec une acuité incomparable, il le faisait aussi sur lui-même. Convié en l'an 2000 aux états généraux de la psychanalyse, il avait axé son propos sur la cruauté et sur un impossible possible au-delà d'une souveraine cruauté en se demandant si le seul discours qui, sans alibi théologique ou autre, puisse revendiquer la chose de la cruauté psychique comme son affaire propre, n'est pas celui de la psychanalyse, le seul où le mal radical ne serait pas abandonné à la religion ou à la métaphysique et pourrait rendre compte d'une jouissance à faire ou à laisser souffrir, à se faire ou à se laisser souffrir, soi-même, l'autre comme autre, l'autre et les autres en soi. Les temps qui sont les nôtres ne manquent pas d'exemples les plus insoutenables.

Récemment, alors qu'il était atteint d'un mal qui le faisait souffrir quotidiennement, il se demandait si tout ce qu'il avait dit ce jour-là n'était pas aussi dans l'anticipation de ce qui lui arrivait. Je trouve aujourd'hui dans le *post-scriptum* ajouté à sa conférence : « *Et s'il y avait eu "ça souffre cruellement en moi, en un moi" sans qu'on puisse jamais soupçonner quiconque d'exercer une cruauté ? de la vouloir ? Il y aurait alors de la cruauté sans que personne ne soit cruel. (...) Et si un pardon peut être demandé pour le mal infligé, pour l'offense dont l'autre peut être la victime, ne puis-je aussi avoir à me faire pardonner le mal dont je souffre ?* »

Je crains que le mal dont nous allons souffrir, nous, ne soit impar-