

2m 11. 3392.4

Université de Montréal

Chaque fois unique, la fin du monde :
figures et apories du deuil selon Jacques Derrida

par

Marie-Joëlle St-Louis Savoie

Département d'études françaises

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M. A.
en études françaises

décembre 2005

© Marie-Joëlle St-Louis Savoie, 2005



PQ

35

U54

2006

v.017

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Ce mémoire intitulé :
Chaque fois unique, la fin du monde :
figures et apories du deuil selon Jacques Derrida

présenté par :
Marie-Joëlle St-Louis Savoie

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Élisabeth Nardout-Lafarge
présidente-rapporteuse

Ginette Michaud
directrice de recherche

Gilles Dupuis
membre du jury

RÉSUMÉ

En 2003 a paru le recueil de Jacques Derrida intitulé *Chaque fois unique, la fin du monde* qui rassemble des textes publiés suite à la mort d'intellectuels qui furent aussi des amis. L'expression « chaque fois », posée dès le titre, en témoigne, la catastrophe se répète. Cependant, elle heurte le survivant de façon aussi — et autrement — terrible que l'expérience de la première perte. Dès lors, une question se fait jour à laquelle nous avons tenté de répondre : l'unique étant ineffable, comment en témoigner ? Dans la perspective d'un classement générique, la « force » métonymique du deuil autoriserait, du moins à première vue, d'aborder ces textes comme participant d'un même genre, celui de l'oraison funèbre. Se heurtant aux limites du langage, risquant l'homogénéisation de l'unique, le tiers endeuillé oscille entre le silence et la parole et doit, contre la généralité du genre, parler à la fois *au*, *du* et *pour* le disparu. La pensée de l'autre hante chaque adieu et Derrida, en faisant référence à ce que le défunt a pu dire sur la mort, porte ainsi sa parole. Offrande oblique qui, dans la pensée du philosophe, est la seule possible : le don de l'héritier est une contresignature, une réponse aux questions léguées par le disparu envers qui il s'engage. Ce mémoire s'intéresse donc aux diverses modalités du discours du deuil telles que mises à l'œuvre dans *Chaque fois unique, la fin du monde* et dans *Béliers*, texte paru simultanément. Nous avons tenté d'y circonscrire les principales figures et apories du deuil selon Derrida, en y dégagant la rhétorique, l'éthique et la politique singulières qui en sourdent. La fidélité à l'unique, valeur fondatrice de cette politique, apparaît ainsi comme le foyer d'une réflexion sur le travail du deuil et ses effets (le « genre », la citation, les schèmes de l'intériorisation, etc.). Afin de mieux saisir comment s'articule la pensée du deuil de Derrida, notre lecture s'est donnée pour tâche de suivre, en demeurant au plus près des textes, les implications de celle-ci dans son travail philosophique, ce qui exigea un recours critique à certains concepts psychanalytiques (deuil réussi/ pathologique, introjection/ incorporation, mélancolie) de même qu'à plusieurs autres de ses ouvrages où il aborde cette question.

Mots clés : Jacques Derrida ; philosophie continentale ; déconstruction ; psychanalyse ; travail du deuil.

ABSTRACT

In 2003 was published *Chaque fois unique, la fin du monde*, a book which gathers many texts written by Jacques Derrida over the past two decades after the deaths of friends and colleagues. The expression “*chaque fois*”, used in the title, marks both a site of iteration and substitution. It also testifies to the evidence that one is always meant to survive on several occasions and, therefore, to mourn. Each time the death of a friend has occurred, Derrida has tried to respond to the singular event with words fit for the departed. In this memoir, we thus have been asking ourselves this question : the unique being ineffable, how can one bear witness to the absolute uniqueness of a person or relationship ? In the perspective of a generic classification, the metonymic force of mourning allows the reader to first approach these various tributes as if they were inscribed in the genre of the funeral oration. Confronted to the limits of language, risking the syntagmatization of the deaths, the survivor — lacking the words in the wake of the loss — still must respond. Hence, he has to, against the generality of the genre, speak *of, to* and *for* the departed. The thought of the other haunts each “*adieu*” and Derrida — citing the words of the deceased and often recalling explicit references to death and mourning —, bears witness to the friend’s work. Oblique offering which, according to the philosopher’s thought, is the only one possible ; the gift of the heir is a countersignature, an answer to the questions left by the one who is no longer with us (but to whom is here given a sort of living on). Therefore, this memoir explores the question of mourning as developed and enacted in *Chaque fois unique, la fin du monde* and in *Béliers*, a short essay simultaneously published. We have tried to define the principal mourning figures and aporias according to Derrida by analyzing the singular rhetoric, ethic and politic that rises from the philosopher’s writing. The fidelity to unique — founding value of this politic — has been the source of a reflexion on the work of mourning and its effects. In order to understand how this thought of mourning is articulated, our reading has tried to follow its implications in Derrida’s philosophical work, a task which required a critical recourse to some psychoanalytic concepts as well.

Key words : Jacques Derrida ; continental philosophy ; deconstruction ; psychoanalysis ; work of mourning.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	p. IV
ABSTRACT	p. V
TABLE DES MATIÈRES	p. VII
REMERCIEMENTS	p. IX
INTRODUCTION : La loi crépusculaire de l'amitié	p. 1
CHAPITRE I : Jacques Derrida et le concept de travail du deuil (<i>Work of Mourning</i>) en psychanalyse	p. 12
« Je suis endeuillé donc je suis »	p. 15
De l'infini à l'œuvre : mélancolie et travail du deuil	p. 17
L'introjection : labilité d'un concept	p. 18
L'incorporation : résistance d'un concept	p. 22
Crypte et morcellement du moi	p. 24
Conclusion : « Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage »	p. 26
CHAPITRE II : « Comme de l'irremplaçable »	p. 28
Du témoignage	p. 31
De la responsabilité	p. 33
La fin de l'unique monde	p. 37
Renoncement à l'éthique (Kierkegaard) et accession au religieux : solitude de l'expérience sacrificielle	p. 39
« Parole dé-tendue intenable »	p. 41
Force métonymique du deuil : « Tout autre est tout autre »	p. 44
D'un usage délicat du concept de « génération » : politiques de la différence	p. 46
Examen de quelques « filiations souterraines »	p. 48
Conclusion : « plus d'une mort »	p. 56

CHAPITRE III : « Nous sommes des héritiers »	p. 58
Corps, <i>corpse</i>, corpus : la citation	p. 61
Le différend : « comme si la mort ne guettait pas »	p. 69
Écueils du « genre »	p. 77
Conclusion : de l'inquiétante étrangeté spectrale	p. 86
CONCLUSION : « Te survivre ne va pas de soi »	p. 88
BIBLIOGRAPHIE	p. 97

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier sincèrement

Ginette Michaud, ma directrice, qui a patiemment accompagné la rédaction de ce mémoire de ses lectures toujours fines, vigilantes, stimulantes et dont l'unicité du regard porté sur l'œuvre de Derrida, dont elle assume fidèlement l'héritage dans l'écriture, fut — et demeurera — une inspiration ;

mes parents, Luce St-Louis et Claude Savoie, qui m'ont depuis toujours encouragée à lire, à apprendre, à affirmer ma pensée, et dont la prodigalité, l'écoute et le soutien indéfectibles sont inestimables ;

mon frère, Jean-Christophe, pour l'humour, l'imagination et la vivacité d'esprit ;

Marie, pour la complicité riieuse, privilège d'une amitié née sur les bancs du Département d'études françaises ;

Frédéric, pour la compréhension, l'audace, la confiance et la générosité incomparables, irremplaçables.

INTRODUCTION

La loi crépusculaire de l'amitié

Mais le *punctum*, c'est : *il va mourir*. Je lis en même temps : *cela sera* et *cela a été* ; j'observe avec horreur un futur antérieur dont la mort est l'enjeu.

Roland Barthes, *La Chambre claire*¹.

Fragile et poreuse paraît, [...] la différence entre l'effectif et le virtuel, entre le deuil et la possibilité du deuil. L'appréhension angoissée du deuil (sans laquelle l'acte d'amitié ne surgirait pas, dans son énergie même) s'insinue *a priori*, elle s'anticipe, elle hante, elle endeuille l'ami avant le deuil. Et elle pleure avant la déploration, elle pleure la mort avant la mort, et c'est la respiration même de l'amitié, l'extrême de sa possibilité. Survivre, c'est donc à la fois l'essence, l'origine et la possibilité, la condition de possibilité de l'amitié, c'est l'acte endeuillé de l'aimer. Ce temps du survivre donne ainsi le temps de l'amitié.

Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*².

À l'horizon de la *philia*, la mort se profile : « Je ne pourrais pas aimer d'amitié sans m'engager, *sans me sentir d'avance* engagé à aimer l'autre par-delà la mort. Donc par-delà la vie. Je me sens, et d'avance, avant tout contrat, *porté* à aimer l'autre mort³ », écrit Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*. D'emblée, la réflexion poursuivie par le philosophe sur la structure testamentaire de l'amitié invite à réfléchir au deuil et à son appréhension douloureuse puisque, inéluctablement, l'un des amis précédera l'autre dans l'abîme de la mort accédant ainsi à la fois (topologie psychique irréprésentable) à la finitude et à l'infinitude — à la mortelle infinitude. Telle est la loi crépusculaire de l'amitié : « [je] ne survis à l'ami, je ne puis ou ne dois lui survivre que dans la mesure où il porte déjà ma mort et en hérite comme le dernier survivant. Il porte ma propre mort et, d'une certaine façon, il est le seul à la porter, cette propre mort de moi ainsi d'avance expropriée⁴ ». Cela, Derrida l'aura formulé à maintes reprises dans son œuvre philosophique et, survivant à plusieurs amis au cours des décennies, il prit la parole pour

¹ Roland Barthes, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Éditions de l'Étoile/ Gallimard/ Seuil, « Cahiers du cinéma », 1980, p. 150.

² Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1994, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

commémorer le défunt, confirmant — en l'éprouvant explicitement — cette loi structurelle de la *philia*.

La promesse de voir sa mémoire préservée, l'espoir incommensurable que sa vie outrepassera (*trespass*) la mort (trépas) grâce à l'ami — le double idéal, l'*exemplar* — auront enthousiasmé Cicéron, « Narcisse qui rêve d'immortalité⁵ » et se détourne par là des autres. Épris du même, l'ami cicéronien aperçoit sa propre image dans les yeux du fidèle et n'apparaît qu'à travers un regard, en vérité le sien (auto — logie, affection, exemplarité, réflexivité). Derrida considère ainsi que l'amitié cicéronienne « serait la possibilité de me citer moi-même, exemplairement, en signant d'avance l'oraison funèbre, la meilleure peut-être, mais ce n'est jamais sûr, que l'ami prononcera debout quand je ne serai plus⁶ ». Ce destin posthume du discours renvoie effectivement à celui qui fut libéré du châtement de Némésis par la mort. Insensible au monde, s'admirant inlassablement, irrépressiblement, penché sur l'eau limpide miroitant son visage, Narcisse — languissant, pâlissant — adressa, avant de mourir, ces derniers mots à son reflet, paroles que la nymphe Écho répéta, comme une dernière plainte : « Adieu, — adieu ».

Hélas, Derrida aura lui aussi dû se résoudre à prononcer cette sentence irrémédiable. Chaque fois qu'est survenue la mort d'un proche au cours des vingt-cinq dernières années, le philosophe a ainsi tenté l'impossible, trouver les mots justes afin de témoigner de l'unicité de l'amitié qui le liait au disparu, démontrant — dans chacun de ces actes de parole *in memoriam* — un « génie du témoin qui nous rappelle que l'acte testimonial est poétique ou n'est pas, dès lors qu'il doit inventer sa langue et se former dans un performatif incommensurable⁷ ». Ce commentaire admiratif de Derrida à propos de *L'Instant de ma mort* de Blanchot peut certes s'appliquer à son propre discours — intimé par l'ami mort — et cette invention poétique, cette fidélité à la singularité de l'autre, le distingue éminemment de Cicéron.

L'idée de rassembler les textes rédigés par Derrida suite à la mort de proches ou de collègues et mettant en scène le travail de deuil est venue à d'autres amis — français

⁵ *Ibid.*, p. 20. Méprisant l'amour, Narcisse fut l'objet de la passion de plusieurs nymphes et jeunes filles qui, ignorées, demandèrent vengeance au ciel.

⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁷ Jacques Derrida, *Demeure* — Maurice Blanchot, Paris, Galilée, « Incises », 1998, p. 109.

et américain, éditeurs et traducteurs —, Pascale-Anne Brault et Michael Naas, suite à un débat tenu avec le philosophe en 1996 à l'Université de Paul à Chicago sur le thème du deuil et du politique. Véritable geste d'amitié, *exemplum* du don que l'élève reconnaissant peut parfois offrir au maître, ce livre — d'abord paru en 2001 sous le titre *The Work of Mourning/ Jacques Derrida* — rassemble les textes d'adieu(x) écrits par le philosophe depuis la mort de Roland Barthes, en 1980, jusqu'à celle de Lyotard, en 1998⁸, mais est « avant tout leur œuvre à tous deux [Brault et Naas]. Une œuvre où l'intensité de l'émotion,[écrit Derrida], le raffinement du deuil partagé composent avec un audacieux travail du savoir, une authentique *scholarship* [...], l'élaboration originale d'une problématique philosophique et politique⁹ ». De l'aveu même du philosophe, l'initiative d'un tel livre n'aurait pu être la sienne propre, particulièrement en France, parmi les siens et dans sa langue. Car bien que l'on puisse analyser la mise en recueil comme une stratégie performative de mémoire et de deuil, l'exhumation, l'exhibition de chacun de ces textes, greffés en un même corps, lui paraissait, depuis la dissymétrie radicale de la survivance, « insupportable », « indécente », voire même « obscène ». Pourtant, en 2003, parut aux Éditions Galilée, sous le titre *Chaque fois unique, la fin du monde*, « un étrange artéfact : la traduction ou le retour de ce livre en français — dans son intégralité, avec son introduction et ses notes¹⁰ ». Contrairement à l'édition américaine, Derrida est bien, cette fois, désigné comme l'auteur du livre même si la responsabilité de l'ouvrage relève encore très explicitement des éditeurs qui ont rassemblé ces textes surgis du deuil (et dont on peut dire qu'ils forment un corpus à l'intérieur même de l'œuvre théorique du philosophe¹¹), mais qui le lui rendent en

⁸ Pascale-Anne Brault et Michael Naas (édit.), *The Work of Mourning/ Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 2001. Les hommages singuliers rendus par Derrida à ces quatorze auteurs disparus y ont été réunis et fidèlement ordonnés selon la date de disparition : Roland Barthes (1980) ; Paul de Man (1983) ; Michel Foucault (1984) ; Max Loreau (1990) ; Jean-Marie Benoist (1990) ; Louis Althusser (1990) ; Edmond Jabès (1991) ; Joseph N. Riddel (1991) ; Michel Servière (1991) ; Louis Marin (1992) ; Sarah Kofman (1994) ; Gilles Deleuze (1995) ; Emmanuel Lévinas (1995) ; Jean-François Lyotard (1998).

⁹ Jacques Derrida, « Avant-propos », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, présenté par Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003, p. 10.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ces textes de deuil sont en accord avec plusieurs des essais plus proprement théoriques de Derrida. Dans l'œuvre du philosophe, par exemple, le discours sur l'éloge et certaines de ses modalités ont été décrits dans *Schibboleth — Pour Paul Celan* (Galilée, 1986) et *Signéponge* (Columbia University Press, 1983 ; Seuil, 1988). Dans ce mémoire, ce sera notamment ce passage de la théorie à la performativité, cette invention poétique qui retiendront notre attention.

« Introduction ». Malheureusement, la version française aura dû entre-temps être augmentée de deux textes : les fragments d'une lettre consacrée à la mémoire et à l'œuvre de Gérard Granel — disparu en novembre 2000 et adressée à Jean-Luc Nancy, l'ami fidèle — et l'hommage lu lors de la cérémonie d'incinération de Maurice Blanchot, en février 2003. Comme l'explique Derrida dans l'« Avant-propos » du recueil : « Ce livre est un livre d'adieu. Un salut, plus d'un salut. Chaque fois unique. Mais c'est l'adieu d'un salut qui se résigne à saluer¹². »

Tous les textes de « circonstance », si l'on peut utiliser une expression aussi convenue, composant *Chaque fois unique, la fin du monde* sont brisés par la mort de l'irremplaçable. Cependant, ils offrent aussi, le plus souvent — comme en témoignent les textes sur Roland Barthes, Louis Marin, Sarah Kofman et Maurice Blanchot, pour ne mentionner qu'eux —, un hommage à la réflexion du défunt sur la mort et le deuil. La pensée de l'autre, spectre structurant, hante chaque adieu et Derrida, en faisant référence à ce que le défunt a pu écrire, porte ainsi sa parole. Afin d'en rendre compte, nous recourrons nécessairement à certains des textes évoqués — et investis — à même les adieu(x) pour tenter d'en mesurer l'acuité et la pertinence. Plusieurs des textes colligés, s'ils constituent de véritables études de l'œuvre des disparus, éclairent aussi le lecteur sur l'approche aporétique du deuil menée par Derrida dans nombre de ses écrits philosophiques. En tant que possibilité de l'impossible, la mort exemplifie d'ailleurs cette figure de l'aporie, dont la logique s'est très régulièrement insinuée, imposée, dans le travail du philosophe. En effet,

qu'il s'agisse de la limitrophie paradoxale de *Tympan* et des marges, marches ou marques de l'indécidabilité — et la liste interminable de tous les quasi-concepts dits indécidables qui sont autant de lieux ou de dislocations aporétiques — qu'il s'agisse du *double bind* et de toutes les doubles bandes de *Glas*, du travail du deuil impossible, de l'impraticable opposition entre incorporation et introjection dans *Fors*, dans *Mémoires pour Paul de Man* et dans *Psyché, Invention de l'autre* [...], qu'il s'agisse du pas et de la paralysie de *Parages*, de la « contradiction non-dialectisable », d'une date anniversaire qui « n'arrive qu'à s'effacer » dans *Schibboleth*, de l'itérabilité, à savoir des conditions de possibilité comme conditions d'impossibilité un peu partout, en particulier dans *Signature événement contexte* et dans *Limited Inc.*, de l'invention de l'autre comme impossible dans *Psyché*, des sept antinomies de la discipline philosophique dans

¹² « Avant-propos », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 11.

Du droit à la Philosophie, du don comme impossible (*Donner le temps...*) et surtout, près de ces lieux où les questions de responsabilité juridique, éthique ou politique concernent aussi les frontières géographiques, nationales, ethniques ou linguistiques, j'aurais été tenté d'insister sur la formalisation [...] de cette aporétique dans *L'autre cap* (daté de la guerre du Golfe)¹³.

Voie impraticable, difficile, passage impossible, interdit, dénié, la traversée de l'aporie s'avère interminable ; échappant à la relève — à l'*Aufhebung* —, ses contradictions ne sont ni dialectisables au sens marxiste ou hégélien ni « illusion transcendantale dans une dialectique de type kantien¹⁴ ». Ni paralysie ni impasse, l'épreuve de l'aporie doit inévitablement s'endurer (comme le deuil, l'aporie désigne un travail infini plutôt qu'une seule résistance passive) afin que puisse advenir une décision responsable, un événement, un don ou encore de l'hospitalité. Uniquement possible comme impossible, la mort métonymise ainsi l'amour, l'amitié, l'autre, le témoignage et, évidemment, le deuil. L'aporie ne frappe pas celui qui y fait face d'inertie, pas plus qu'elle ne fige, ne stupéfie ou ne neutralise son discours. Ainsi, dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, le philosophe fait l'expérience — sans les résoudre ni les dissoudre — d'une série d'apories dont il conviendra, dans ce mémoire, de faire une lecture attentive (le deuil (im)possible, l'(in)fidélité posthume, le témoignage, le don, la citation, l'héritage, le différend, etc.). Comme se le propose Derrida dans *Apories* — où il étudie l'analytique existentielle de l'être-pour-la-mort, l'ontologie du *Dasein* pour Heidegger depuis cette difficulté logique —, c'est « bien un certain rapport énigmatique entre *mourir*, *témoigner* et *survivre* qu'il s'agirait pour nous d'approcher¹⁵ ».

Le recueil *Chaque fois unique, la fin du monde* réunit dix-sept textes de tons et de styles très différents (lettres de condoléances adressées aux proches du défunt, études de l'œuvre, essais, hommages académiques, témoignages parus dans des journaux, prières lues au cimetière...). Dans la perspective d'un classement générique, la « force » métonymique du deuil autoriserait, du moins à première vue, d'aborder ces textes de facture variée et prononcés dans divers contextes, comme participant d'un même genre, qu'ils travaillent et excèdent, celui de l'oraison funèbre, discours dont l'héritage remonte à la cité classique d'Athènes ; réinventant une politique du deuil singulière, Derrida se

¹³ Jacques Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, « Incises », 1996, p. 35-36-37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

réfère d'ailleurs, au cœur même de ses hommages, aux codes et aux tropes de ce type d'acte de parole, qu'il choisit de ne pas délaïsser. Soumis aux lois d'un *nomos*, l'*épitaphios logos* — dont le corpus commença avec Périclès pour se terminer avec Hypéride — efface progressivement le souvenir du défunt, le *telos* ultime de cet éloge étant la pérennité de la cité athénienne, l'éternité de son image pour la postérité, plutôt que la mémoire de ses seuls citoyens disparus. Si, dans l'Allemagne post-napoléonienne, Hegel subordonna la splendeur guerrière et le courage militaire athéniens au désir de beauté et de démocratie qu'il aura lu dans l'*épitaphios* péricléen, la finalité de l'oraison funèbre fut d'abord, en vérité, l'exaltation du régime et la sublimation des exploits de ses guerriers. À la fois institution et forme littéraire, l'oraison funèbre ne saurait — contrairement à certaines tentations de la poétique formaliste — se subsumer dans le genre épideictique tel que défini par Aristote. Les lois commandant son discours se soumettent en effet aux exigences de la vie martiale et politique d'alors ainsi qu'aux règles civiques instituées par la bienveillante *polis* : *épitaphios* comme institution, *logos politikos* plutôt qu'invention rhétorique. Intégrée au *patrios nomos* des funérailles, l'oraison — écrite en prose, proférée par un orateur désigné par la cité — s'inscrivait dans l'idéal démocratique athénien (*pasa polis* dont Périclès louait l'unité et à laquelle l'*épitaphios* lie sa destinée)¹⁶. Discours officiel, louange collective, forme d'éloquence nationale, l'oraison s'oppose ainsi à la parole socratique qui se déploie, comme la politique derridienne de l'amitié, dans la différence et la singularité (Derrida entend d'ailleurs la démocratie comme affirmation de la liberté et des différences ; la république comme condition de l'égalité — mais la démarche du philosophe ne saurait évidemment se réduire à la politique).

L'hyperbole, l'emphase, le *pathos*, la flagornerie, l'exagération représentent autant de reproches traditionnellement adressés aux orateurs (nous y reviendrons plus loin, dans le chapitre III), et ce, encore plus particulièrement à l'époque baroque. Du temps de Louis XIV, la déploration, l'éloge du disparu, la volonté d'instruire les fidèles (comme dans le sermon) ainsi que les prises de position sont les principaux éléments

¹⁶ Pour une réflexion ample, patiente et attentive sur la place et la fonction de l'oraison funèbre dans la « cité classique », je me permets de renvoyer au beau livre de Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris/ La Haye/ New York, Mouton éditeur, « Civilisations et Sociétés 65 », 1981. Ce livre immense est la reproduction intégrale d'une thèse de doctorat d'État soutenue le 29 janvier 1977 à l'Université Paris I.

orchestrant la parole funéraire (forme d'éloquence panégyrique), alors communiquée depuis une chaire chrétienne et confiée à un prédicateur. Conseiller ecclésiastique du pouvoir, Jean-Bénigne Bossuet — dont les oraisons sont, sans l'ombre d'un doute, les plus célèbres — fit ainsi l'éloge funèbre de figures influentes (parmi lesquelles on retrouve, entre autres, Henriette de France, Henriette d'Angleterre, Marie-Thérèse d'Autriche, le prince de Condé, etc.) et prononça une série d'hommages qui soulevaient des questions d'actualité (critiques du ministère de Richelieu, exultation de la victoire de Rocroi, etc.), tout ceci confirmant, comme naguère dans la « cité classique », la dimension politique inhérente à ce type de discours. Dans « Lyotard et nous », texte nommément consacré à l'auteur du *Différend* qui fut un ami proche, Derrida analysera en ce sens certaines propositions du disparu sur les aspects politiques de l'oraison funèbre.

Déconstruisant le pouvoir en son principe — renversement, déplacement de la métaphysique par exemple —, les écrits de Derrida auront toujours été politiques quoique de manière plus explicite depuis les années quatre-vingt-dix (cf. *L'Autre Cap*, 1991 ; *Spectres de Marx*, 1993 ; *Échographies — de la télévision*, 1996 ; *Voyous*, 2003, etc.). Dans *Apories*, essai paru en 1996, le philosophe avance :

Pas de politique, dirions-nous de façon économique, elliptique, donc dogmatique, sans organisation de l'espace et du temps de deuil, sans topologie de la sépulture, sans relation anamnésique et thématique à l'esprit comme revenant, sans hospitalité ouverte à l'hôte comme *ghost* qu'on tient aussi bien qu'il nous tient en otage¹⁷.

Cependant, dans l'introduction qu'ils consacrent au recueil, Pascale-Anne Brault et Michael Naas écrivent que leur « propos [n'est] pas de démontrer ici comment la politique ou le politique surgissent *du* deuil, des rites et rituels du deuil — [leur] ambition première étant de traiter de la politique *du* deuil et *dans* le deuil¹⁸ ». À leur suite, dans les traces de leur généreux travail, je me propose — bien humblement dans ce mémoire —, de dégager quelques traits importants des politiques du deuil selon Jacques Derrida (les principes de la loi et du pouvoir, de ce qui fonde le discours) —

¹⁷ *Apories*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁸ « Introduction », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 40.

desquelles sourdent une rhétorique et une éthique dont la valeur fondatrice est la fidélité à l'unique.

Dans tous les adieu(x) composant *Chaque fois unique, la fin du monde*, Derrida pleure la disparition d'amis dont la mort fut chaque fois perçue, dans son unicité radicale, comme la fin du monde. Pourtant, la locution itérative posée dans le titre en témoigne, la catastrophe se répète. Cependant, elle heurte le survivant de façon aussi — et autrement — terrible que l'expérience de la première perte. Comme l'écrit le philosophe dans l'« Avant-propos » du recueil : « La mort déclare chaque fois *la fin du monde en totalité*, la fin de tout monde possible, et *chaque fois la fin du monde comme totalité unique, donc irremplaçable et donc infinie*¹⁹. » Dès lors, une question se fait jour, à laquelle nous tenterons de répondre : l'unique étant ineffable, comment en témoigner ?

Tout au long de ce mémoire, il s'agira donc d'étudier divers aspects du deuil tels que mis à l'œuvre dans *Chaque fois unique, la fin du monde* et dans *Béliers*, court essai paru au même moment et dans la même collection. Nous tenterons d'y circonscrire les principales figures et apories selon Derrida et nous donnerons pour tâche de suivre, en demeurant au plus près des textes, leurs implications dans son travail philosophique. L'analyse de celles-ci exigera d'abord un recours critique à certains concepts psychanalytiques (deuil réussi/ pathologique, introjection/ incorporation/ identification, mélancolie) dont nous ferons l'examen dans le premier chapitre consacré au travail de deuil (« *Work of Mourning* ») et dans lequel nous étudierons notamment l'empreinte du texte fondateur de Freud, « Deuil et mélancolie », dans la réflexion de Derrida. Toutefois, la pensée du deuil impossible ayant été développée par le philosophe dans plusieurs de ses travaux, ce sera principalement ses propres ouvrages que nous convoquerons dans le deuxième chapitre — consacré à la disparition de l'unique et de l'irremplaçable — afin de démontrer la cohérence des lois dégagées dans *Chaque fois unique, la fin du monde* avec certaines des propositions élaborées par le philosophe dans des textes plus strictement théoriques sur le deuil et la mort (*Glas, Fors, Mémoires — Pour Paul de Man, Spectres de Marx, Donner la mort, Politiques de l'amitié, Demeure — Maurice Blanchot*, etc.). Nous poursuivrons ensuite, dans le troisième chapitre, une

¹⁹ « Avant-propos », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 9.

réflexion sur l'héritage comme responsabilité confiée à l'autre et à l'avenir, et donc infinie. Nous nous intéresserons alors à trois aspects qui inquiètent fortement Derrida dans ses adieu(x), soit la citation, le différend et les menaces guettant le « genre » de l'oraison.

« Si j'osais proposer une véritable introduction à ce livre-ci [*Chaque fois unique, la fin du monde*], ce serait l'essai que je publie simultanément aux Éditions Galilée, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*²⁰ », confie pudiquement Derrida au lecteur. Le 5 février 2003, le philosophe avait prononcé, à l'Université de Heidelberg, une conférence publique à la mémoire de Hans-Georg Gadamer dont le texte est reproduit dans *Béliers* et qui forme, avec *Chaque fois unique, la fin du monde*, une étrange topo(astro)logie (simultanéité, différence, espacement dans la *physis* des deux livres ; corpus dont la forme rappelle celle d'une constellation : *philiation*²¹, plutôt qu'enchaînement, des étoiles, comme celles disséminées dans le ciel — lueurs incandescentes mais ayant toujours l'extinction pour horizon dans la mémoire). « De seuil en seuil²² », pour emprunter au titre d'un recueil de Paul Celan, de deuil en deuil, Derrida palinodie plutôt qu'il ne psalmodie, mais la multiplication des pertes affecte cruellement le survivant, comme l'exprime le philosophe suite au décès de Gérard Granel: « Les mots s'ajoutant aux mots, et les morts aux morts, parmi les amis,

²⁰ *Ibid.*, p. 11 ; *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003.

²¹ Dans *Politiques de l'amitié*, Derrida décrit en ces mots la loi structurelle de l'amitié dont nous avons brièvement parlé plus tôt : « la *philia* commence par la possibilité de survivre. Survivre, voilà l'autre nom d'un deuil dont la possibilité au moins ne se fait pas attendre. Car on ne survit pas sans porter le deuil. Tautologie invincible à aucun vivant, tautologie de la survivance, Dieu même n'y pourrait rien » (*op. cit.*, p. 31).

²² En ce qu'il scande un seuil, le rite judaïque de l'appel du *shofar* donne à penser ensemble la liminarité, l'aporie, l'interruption et l'épreuve de l'indécidable. Les cornes du bélier forment un instrument de musique dont le chant s'élève à la fois au premier jour de l'an juif et à la fin de Yom Kippour : « Il s'associe dès lors, pour tous les Juifs du monde, à la confession, à l'expiation, au pardon demandé, accordé ou refusé. Aux autres ou à soi-même. Entre deux dates fatidiques, entre le Jour de l'an et le jour du Grand Pardon, l'écriture de Dieu peut, dans le livre de la vie, porter les uns et ne point porter les autres. Chaque juif se sent alors au bord de tout, au bord du tout, entre la vie et la mort, comme entre la renaissance et la fin, entre le monde et la fin du monde, à savoir l'anéantissement endeuillé de l'autre ou de lui-même » (*Béliers, op. cit.*, p. 63-64). Chez Derrida — qui se sera appliqué à déconstruire les dualismes de la métaphysique occidentale —, le seuil, à la fois menace et promesse, est indécidable. Plutôt qu'une entrée (ou une mise) en demeure, le seuil est donc un lieu de passage entre la vie, la mort ; le corps, le corpus ; la vérité, la fiction ; l'ipséité, l'altérité ; l'amnésie, l'anamnèse, etc. et leur incessante « altération ».

j'échappe moins que jamais, comme je le voudrais, à une sorte de somnambulisme halluciné²³. »

Avec toute disparition, chacun des textes à l'étude en fait l'épreuve paradoxale, le monde sombre irrémédiablement. Dans *Béliers*, Derrida — faisant l'éloge de Gadamer — « rôde autour d'un vers de Celan²⁴ » qui le hante depuis des années et dont l'écho résonnera dans toute notre réflexion sur les figures et apories du deuil dans *Chaque fois unique, la fin du monde* :

*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*²⁵.

²³ « *Corona vitae* (fragments) », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 294.

²⁴ Jacques Derrida, « Avant-propos », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 11.

²⁵ Le recueil *Béliers* prend la forme d'un commentaire du poème de Celan « *Grosse, glühende Wölbung* » et plus particulièrement de son dernier vers : « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* » que Jean-Pierre Lefebvre traduit ainsi : « Le monde est parti, il faut que je te porte » (« Grande voûte incandescente », dans *Renverse du souffle*, Paris, Éditions du Seuil, « Librairie du XXI^e siècle », 2003, p. 113). Nous pourrions, entre autres, aussi traduire ce vers par : « Le monde est loin, je dois te porter ». Derrida choisit quant à lui d'en respecter l'idiome et de le laisser intraduit. Ginette Michaud écrit, à propos de ce vers et de son influence sur *Chaque fois unique, la fin du monde* : « À considérer l'importance que Derrida accorde, à nouveau, à ce vers de Celan, en en faisant non seulement l'exergue de *Chaque fois unique, la fin du monde* — exergue posé sur le bord extrême du livre et laissé ici encore intraduit, abandonné et isolé, souverainement seul, dans son unicité absolue —, mais plus encore et surtout l'ordre ou la loi qui aurait dicté, langue venue de l'autre et de la langue de l'autre (l'écriture est aussi la profération à voix haute, dans un espace public, de chacun des textes de deuil réunis dans ce livre immense), on pourrait certes rapprocher le phrasé de ce vers de celui du titre donné par Derrida à cet ouvrage et y entendre une sorte d'étrange traduction à l'œuvre entre l'allemand et le français, chaque proposition étant assez proche par la prosodie, le choix des mots brefs, presque tous d'une syllabe [...], la construction en deux temps séparés par un abîme, l'interruption, la ponctuation similaire (une virgule disjoignant autant qu'elle lie les deux versants hétérogènes et peut-être incompatibles, "sans rapport" déjà entre eux, du vers). Tout se passe comme si une sorte de chiasme se produisait entre ces deux phrases, la première partie du vers de Celan, "*Die Welt ist fort*", se trouvant "transportée" dans la seconde partie du titre de Derrida, "*la fin du monde*", alors qu'un autre échange se joue entre la seconde partie du vers, "*ich muss dich tragen*", et la première partie du titre, "*Chaque fois unique*", dont la temporalité paradoxale souligne, en la réélaborant, la dimension philosophique, politique et éthique appelée par les mots de Celan » (« La langue sera d'ailleurs mon sujet », dans *Derrida à Coimbra. Derrida em Coimbra*, coordenação Fernanda Bernardo, Viseu, Palimage, « Skiagraphia's », 2005, p. 158).

CHAPITRE I

Jacques Derrida et le concept de travail du deuil
(*Work of Mourning*) en psychanalyse

◆ Dans le travail du deuil, ce n'est pas la douleur qui travaille : elle veille.

Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*¹.

La mélancolie de l'homme est visible. Est-elle lisible ? Elle peut signer la mémoire endeillée de ce qu'il se rappelle et sur quoi il veille encore, mais elle peut aussi pleurer l'amnésie, l'oubli de cela même qu'il eût fallu veiller à veiller — et qui menace de s'éteindre au prochain souffle de l'histoire.

Jacques Derrida, « Le veilleur, la veilleuse² ».

« L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir si elle en a, écrit Derrida dans "Psyché. Invention de l'autre", c'est une certaine expérience de l'impossible³ » — expérience aussi éprouvée, selon René Major, par la psychanalyse⁴. Or dès le magistral « Freud et la scène de l'écriture » paru en 1967, l'attention portée par Derrida à la psychanalyse n'a cessé de se (dé)plier à travers son œuvre, s'y « [réfléchissant] jusqu'au vertige⁵ » :

Loin de se limiter à une critique des concepts psychanalytiques — et quel concept, de l'« adestinérance » de la lettre, du deuil, du narcissisme, de la différence sexuelle, en passant par le refoulement et la sublimation, la résistance, le fétiche, la jouissance, le désir de répétition, la mémoire et son « anarchie », etc., sort intact de cette confrontation ? —, le travail de Derrida ne contribue pas tant à leur formalisation qu'il vise leur complication et l'accroissement de leur complexité dans une « analyse finie infinie », leur offrant (ou les soumettant à) une tranche d'analyse supplémentaire si l'on peut dire, et chaque fois depuis une scène d'écriture où ils sont réactivés et mis à l'épreuve, c'est-à-dire en situation de produire des effets et même de troublants, *uncanny*, *unheimlich*, affects de vérité⁶.

¹ Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 86.

² Jacques Derrida, « Le veilleur, la veilleuse », dans Frédéric Brenner, *Diaspora : Terres natales de l'exil. Photographies et voix*, Paris, Éditions de la Martinière, 2003, p. 67.

³ Jacques Derrida, « Psyché. Invention de l'autre », dans *Psyché. Invention de l'autre*, t. I, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1987, p. 27.

⁴ René Major, « La vie la mort », dans *Au commencement — La vie la mort*, Paris, Galilée, « Incises », 2000, p. 34 : « L'impossibilité comme telle est la tâche que partagent la déconstruction et la psychanalyse. »

⁵ Derrida utilise cette expression afin de décrire l'intensité de l'émotion, le bouleversement éprouvés à la lecture du travail de Louis Marin (*Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 197).

⁶ Ginette Michaud, « "Rêver de dire". Autour de quelques oneirographies derridiennes », *Europe*, « Jacques Derrida », mai 2004, n° 901, p. 57-58.

Le rapport du philosophe à la psychanalyse s'intensifiant avec *Glas* (1974), nombre de textes seront explicitement (dé) voués à l'expérience analytique : *La Carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (1980), *Mal d'Archive* (1995), *Résistances — de la psychanalyse* (1996), *États d'âme de la psychanalyse* (2000) ainsi que *The Work of Mourning/ Jacques Derrida* (2001), recueil nommément consacré à ce concept fondamental qu'est le « travail du deuil ». Soulevant la question de l'*authorship* — le philosophe n'étant pas l'initiateur du projet, celui-ci ne « lui revient donc pas en tant que réappropriation narcissique⁷ » —, le titre de cet ouvrage invite aussitôt à réfléchir sur « ce qu'il advient du concept hérité de la psychanalyse [...], ce qu'il en reste et ce qui s'y transforme quand Derrida se met à le penser, c'est-à-dire à le faire travailler⁸ ». Car, ainsi que le souligne fort justement Ginette Michaud, le « travail du deuil » se « révèle [...] un véritable foyer conceptuel et théorique, un motif puissamment organisateur (et désorganisateur) de toute la critique déconstructrice⁹ ».

Work of Mourning, travail du deuil, *Trauerarbeit*... Comme d'un sanglot : le désespoir, la peine et la mortification succédant à la perte s'épuisent — pour plusieurs psychanalystes — dans la consolation, le désinvestissement (« *Entziehung der Besetzung*¹⁰ »), la réparation (« *reparation*¹¹ ») et la réconciliation. Chaque hommage de Derrida, pour qui l'adieu signifie « un abandon irrémisssible¹² », est tourmenté par ces questions — à l'horizon desquelles se profile l'ombre de l'(in)fidélité posthume :

[Qui] nous dira où se trouve la trahison la plus injuste ? L'infidélité la plus meurtrie, voire la plus meurtrière, est-ce celle du *deuil possible* qui intériorise en nous l'image, l'idole ou l'idéal de l'autre mort et ne vivant qu'en nous ? Ou bien celle du *deuil impossible* qui, laissant à l'autre son altérité, en respecte

⁷ Ginette Michaud, « Parler, la mort dans l'âme », *Spirale*, « Le désarroi », n° 187, nov.-déc. 2002, p. 14.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis signalent que Freud « reconnaît [...] comme facteur déterminant [du désinvestissement] le détachement du quantum d'affect d'avec la représentation » (*Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction de Daniel Lagache, Paris, Quadrige/ PUF, 3^e édition 2002 [1967], p. 120).

¹¹ La description de ce mécanisme lié à l'angoisse dépressive fut développée par Melanie Klein qui en a expliqué l'importance dans la sublimation et le travail du deuil. La réparation est réussie lorsque les pulsions de vie assujettissent les pulsions de mort qui, dans la pensée kleinienne, jouent un rôle déterminant dès le début de l'existence.

¹² Jean-Luc Nancy, « Consolation, désolation », *Magazine littéraire*, « Jacques Derrida : la philosophie en déconstruction », avril 2004, n° 430, p. 58.

l'éloignement infini, refuse ou se trouve incapable de le prendre en soi, comme dans la tombe ou le caveau d'un narcissisme¹³?

« *Je suis endeuillé donc je suis*¹⁴ »

D'une trahison l'autre... L'*intimation* paradoxale de la fidélité dans le deuil consiste à admettre que le disparu n'existe désormais plus qu'en nous. Cependant, pour qui respecte le défunt, cette intériorisation ne devra jamais s'accomplir entièrement, ni l'altérité se laisser réduire violemment au même. Emmanuel Lévinas suggère que le « mourir, comme mourir de l'autre, affecte mon identité de Moi, il est sensé dans sa rupture du Même, sa rupture de mon Moi, sa rupture du Même dans mon Moi¹⁵ ». Nulle identité, donc, sans que ne s'y insinue de l'autre. Ainsi que l'avoue Derrida lors des obsèques du penseur Louis Althusser en 1990 : « Au fond, je sais bien que Louis ne m'entend pas, il ne m'entend qu'en moi, en nous (mais nous ne sommes jamais *nous-mêmes* que depuis ce lieu de résonance en nous de l'autre, et de l'autre mortel)¹⁶. »

Dans « Les morts de Roland Barthes », texte paru en 1981 et premier des seize adieu(x) composant *Chaque fois unique, la fin du monde*, Derrida articule sa réflexion autour des notions de *punctum* et de *studium* : le premier étant un point hétérogène au second, sans toutefois lui être antinomique, le « poignant » (du grec *stigmê*, pointe) stigmatisant¹⁷ le « studieux ». Ces notions, qu'il emprunte à l'essayiste, ont d'abord été élaborées par lui dans *La Chambre claire*¹⁸, œuvre dernière, ultime, sinon testamentaire, comme plusieurs de celles abordées par Derrida dans ses hommages. Dans une logique

¹³ Jacques Derrida, *Mémoires — Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1988, p. 29.

¹⁴ Jacques Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1992. Cité par Ginette Michaud, comme « cogito de la déconstruction », dans « Parler, la mort dans l'âme », *Spirale*, art. cité, p. 16 : « Je suis endeuillé donc je suis [...] mon rapport à moi est d'abord endeuillé ».

¹⁵ Lévinas conclut ainsi ce développement : « En quoi ma relation avec la mort d'autrui n'est ni savoir de seconde main, ni expérience privilégiée de la mort » (« Que savons-nous de la mort ? », dans *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset et Fasquelle, « Biblio essais », 1993, p. 22).

¹⁶ « Louis Althusser », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op.cit.*, p. 149-150.

¹⁷ Selon le sens tropologique de trace miraculeuse accordé à ce dernier verbe.

¹⁸ Dans cet ouvrage, Barthes commente une série de photographies et élabore sa théorie du *punctum* et du *studium*. Bien que « La Photographie du Jardin d'Hiver » sur laquelle figure sa mère enfant soit sa préférée, elle n'est pourtant pas intégrée au corpus des photos exhibées, le *punctum* ne pouvant ni ne sachant jamais être intériorisé. Il écrira d'ailleurs : « Ces photos-là [en parlant des autres photos de sa mère], que la phénoménologie appellerait des objets "quelconques", n'étaient qu'analogiques, suscitant seulement son identité, non sa vérité ; mais la Photographie du Jardin d'Hiver, elle, était bien essentielle, elle accomplissait pour moi, utopiquement, *la science utopique de l'être unique* » (*La Chambre claire. Note sur la photographie*, *op. cit.*, p. 110).

spectrale, le *punctum*, supplément fantomatique, hante le *studium* : « [L]e tout autre mort vivant en moi¹⁹ », pour emprunter à la belle expression du philosophe qui, en plus de résumer la logique du supplément punctique, exprime peut-être le « meilleur mouvement de la fidélité²⁰ ». Substituant à l'unique rigueur conceptuelle la souplesse musicale du motif, Derrida procède, dans ce texte qu'il offre au critique de renom, à une transposition analogique. En effet, le couple *studium/ punctum* n'acquiert, selon lui, de « vérité » que lorsque entraîné dans une « composition²¹ » : « Il faudrait revenir à la “scansion” du *studium* par un *punctum* qui ne lui est pas opposé même s'il reste tout autre, qui vient le doubler, se lier à lui, composer avec lui. Je pense maintenant à une composition en contrepoint, à toutes les formes savantes du contrepoint et de la polyphonie, à la fugue²². »

Pour Derrida, la blessure ouverte par la mort d'un proche ne sera jamais suturée. Contrairement à un travail du deuil oblitérant la mélancolie, tel que pensé et idéalisé par une certaine psychanalyse, le philosophe tente de saisir le *punctum*, la singularité de l'ami, d'en respecter l'altérité radicale, infinie, en gardant toujours vive la blessure plutôt qu'en subsumant le disparu dans l'oubli :

Selon Freud, le deuil consiste à porter l'autre en soi. Il n'y a plus de monde, c'est la fin du monde pour l'autre à sa mort, et j'accueille en moi cette fin du monde, je dois porter l'autre et son monde, le monde en moi : introjection, intériorisation du souvenir (*Erinnerung*²³), idéalisation. La mélancolie accueillerait l'échec et la pathologie de ce deuil. Mais si je *dois* (c'est l'éthique même) porter l'autre en moi pour lui être fidèle, pour en respecter l'altérité singulière, une certaine mélancolie doit protester contre le deuil normal. Elle ne doit jamais se résigner à l'introjection idéalisante. Elle doit s'emporter contre ce que Freud en dit avec une tranquille assurance, comme pour confirmer la norme de la normalité. La « norme » n'est autre que la bonne conscience d'une amnésie. Elle nous permet d'*oublier* que garder l'autre au-dedans de soi, *comme soi*, c'est déjà l'*oublier*.

¹⁹ « Les morts de Roland Barthes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 67.

²⁰ *Ibid.*, p. 61.

²¹ *Ibid.*, p. 68.

²² *Ibid.*, p. 69.

²³ Dans *Mémoires — Pour Paul de Man*, Derrida interroge, à la suite du critique et théoricien à qui il consacre ce cycle de conférences, l'opposition marquée dans l'*Encyclopédie* de Hegel entre *Erinnerung* et *Gedächtnis* : « Mémoire et intériorisation, dans la chance d'un seul idiome, c'est *Erinnerung*. En allemand, c'est le souvenir, Hegel y remarque le motif de l'intériorisation subjectivante. En français, je serais tenté par un nouvel usage du mot “intimation” dont l'artifice pourrait faire signe à la fois vers l'ordre ou l'injonction (on intime l'ordre, on le donne : il faut) et vers l'intimité du dedans » (op. cit., p. 54). *Gedächtnis* renvoie plutôt à « une mémoire pensante qui peut aussi se lier à l'hypomnèse technique et mécanique » (*ibid.*).

L'oubli commence là. *Il faut* donc la mélancolie. En ce lieu, la souffrance d'une certaine pathologie dicte la loi²⁴.

De l'infini à l'œuvre : mélancolie et travail du deuil

En effet, dès la lecture de ces lignes dans *Béliers*, on peut voir à quel point Derrida se distingue de Freud dont le texte *princeps* sur le processus intrapsychique de « travail du deuil²⁵ » tentait — dans la foulée des travaux de Karl Abraham (*Zentralblatt für Psychoanalyse*, 1912) — « d'éclairer l'essence de la mélancolie en la comparant avec l'affect normal du deuil²⁶ ». Selon le dispositif élaboré dans *Deuil et mélancolie* — l'état dit « normal » n'y étant évalué qu'en regard de l'affect pathologique —, le second terme (véritable objet du texte) représente l'échec morbide du premier avec lequel il partage toutefois certains caractères. Déchirements cruellement éprouvés, le deuil et la mélancolie succèdent à la perte. Cependant, alors que dans le travail du deuil le sujet se détache lentement de l'objet perdu, dans la mélancolie, l'investissement n'est nullement altéré. Au contraire, la contrition demeure telle qu'elle menace la conscience de sombrer dans un gouffre infini :

La mélancolie se caractérise du point de vue psychique par une dépression profondément douloureuse, une suspension de l'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la capacité d'aimer, l'inhibition de toute activité et la diminution du

²⁴ *Béliers*, *op. cit.*, p. 73-74.

²⁵ J. Laplanche et J.-B. Pontalis soulignent que « l'expression, devenue classique, de travail du deuil est introduite par Freud dans *Deuil et mélancolie* (*Trauer und Melancholie* [1917]). Elle signale à elle seule le renouveau qu'apporte la perspective psychanalytique à la compréhension d'un phénomène psychique où l'on voyait traditionnellement une atténuation progressive, et comme allant de soi, de la douleur que provoque la perte d'un être cher. Pour Freud, ce résultat terminal est l'aboutissement de tout un processus intérieur impliquant une activité du sujet » (*Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 504). En 1895, dans les *Études sur l'hystérie* (*Studien über Hysterie*), Freud étudiait déjà la forme particulière que prenait « l'élaboration psychique » dans le cas du deuil.

²⁶ Sigmund Freud, « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1968, p. 145. En 1895, dans une lettre adressée Wilhelm Fliess, Freud rapprochait déjà ces deux « états ». La pensée de Freud sur le deuil ne saurait toutefois pas se résumer à ce qui fut développé dans « Deuil et mélancolie », référence incontournable sur la question. Jean Allouch, dans *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, fait remarquer « la prorogation, quatre-vingt ans soutenue, de l'isolation dans laquelle fut maintenue la version freudienne du deuil » (Paris, E.P.E.L., 1995, p. 18). Si Freud complexifia ultérieurement ses propositions sur le deuil, nous nous en tiendrons à celles énoncées dans le texte fondateur « Deuil et mélancolie » puisque c'est indéniablement à cet essai que se réfère Derrida (sans le désigner explicitement) dans les textes à l'étude. Pour une lecture éclairante de « Deuil et mélancolie », voir le livre de Nicolas Lévesque, *Le Deuil impossible nécessaire. Essai sur la perte, la trace, la culture*, Québec, Nota bene, « Nouveaux Essais Spirale », 2005.

sentiment d'estime de soi qui se manifeste en des auto-reproches et des auto-injures et va jusqu'à l'attente délirante du châtement²⁷.

Là-contre, le deuil, une fois son travail achevé, se dissocie de la mélancolie. Mais avant même que se soient tariées les larmes de l'endeuillé, cette douleur n'aura pas, pour Freud, atténué, encore moins aboli la même topique : « Dans le deuil le monde est devenu pauvre et vide, dans la mélancolie c'est le moi lui-même²⁸. » Indemne au terme du processus, le moi de l'être en deuil triomphera alors que celui du mélancolique se consumera, comme en témoigne la figure accablée du prince Hamlet. Blâmes, critiques et remontrances sont distillés dans le pleur mélancolique.

Empruntant au sens ancien du substantif allemand « *Anklage* » (vocable juridique désignant naguère la mise en accusation de quelqu'un), Freud affirme que cette plainte est portée à l'encontre d'un objet d'amour plutôt que d'un soi dorénavant préjudicié. N'ayant pas retiré la libido de cet objet pour la déplacer vers un autre élu, le sujet se replie fixement, régresse dans un moi alors clivé (« *Ichspaltung* ») — « identification narcissique avec l'objet » plutôt que rupture. Pour Freud, « dans le deuil pathologique, le conflit ambivalentiel passe au premier plan ; avec la mélancolie, une étape supplémentaire est franchie : le moi s'identifie à l'objet perdu²⁹ ». Schématiquement, l'investissement d'amour accompli par le mélancolique afin de ne pas renoncer à l'objet perdu aura connu « un double destin : pour une part il a régressé sur l'identification, pour une autre part il a été reporté, sous l'influence du conflit ambivalentiel, au stade de sadisme qui est plus proche de celui-ci³⁰ ».

Ainsi, la tristesse du mélancolique s'avère si intense, l'identification à l'objet perdu si troublante qu'il lui sera à jamais impossible d'en faire le deuil.

L'introjection : labilité d'un concept

En 1922, soit quelques années après la parution de « Deuil et mélancolie », Karl Abraham écrit à Freud afin de partager avec lui une intuition : celle d'un « accroissement », d'un envahissement libidinal suite à la « perte objectale ». L'un des

²⁷ Sigmund Freud, « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 146-147.

²⁸ *Ibid.*, p. 150.

²⁹ J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 504.

³⁰ Sigmund Freud, « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, *op.cit.*, p. 160.

corollaires de ce phénomène, attesté par l'expérience clinique, est le sentiment d'avoir commis un « péché irréparable³¹ ». En analyse, cette douleur psychique reçoit le nom de « maladie du deuil », affliction que s'est proposée d'étudier Maria Torok. D'emblée, l'auteure avoue l'impossibilité, pour qui s'intéresse à ce « problème », d'échapper aux difficultés méthodologiques liées à la notion labile d'introjection (« *Introjektion* »). En effet, celle-ci « a subi de telles variations de sens que son évocation suffit à éveiller le légitime soupçon de la confusion des idées, voire du verbiage³² ». Créé en symétrie avec celui de « projection » (« *Projektion* »), le terme d'« introjection » fut introduit en 1909 par Sandor Ferenczi, dans *Introjection et transfert* (« *Introjektion und Übertragung* »), afin de désigner « un mécanisme permettant d'étendre au monde extérieur les intérêts primitivement auto-érotiques, en incluant les objets du monde extérieur dans le Moi³³ ».

Soulignant la méprise notionnelle induisant son assimilation à l'intériorisation, à l'incorporation, à l'identification et même à la projection, Maria Torok espère restituer au substantif « introjection » son sens strict. Pour ce faire, elle esquisse, dans « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis » (1968), une généalogie et une refonte du concept.

Alors que l'identification (« *Identifizierung* ») s'imposait comme processus psychologique central chez Freud, l'introjection constitue la « clef de voûte³⁴ » de l'appareil psychique selon Nicolas Abraham et Maria Torok. Si la synonymie unissant l'incorporation à l'introjection s'avère fautive, il demeure que ces deux notions se révèlent des prototypes de l'identification ou, à tout le moins, de certaines de ses modalités. Invoqué par Freud dès ses premiers travaux, notamment ceux portant sur l'hystérie, le concept d'identification aura profité d'une série d'apports confirmant son importance dans la constitution de la personnalité :

1° La notion d'incorporation orale est dégagée dans les années 1912-15 (*Totem et tabou [Totem und Tabu], Deuil et mélancolie [Trauer und Melancholie]*). Freud en montre notamment le rôle dans la mélancolie où le sujet

³¹ Maria Torok, « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis », dans Nicolas Abraham et Maria Torok, *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, « Champs Flammarion », 2001, p. 232.

³² *Ibid.*, p. 233.

³³ *Ibid.* Maria Torok cite un extrait de « La définition de la notion d'introjection » (1912) de S. Ferenczi. Le passage en italiques est souligné par elle.

³⁴ *Ibid.*, p. 235.

s'identifie sur le mode oral à l'objet perdu, par régression à la relation d'objet caractéristique du stade oral [...].

2° La notion de narcissisme est dégagée. Dans *Pour introduire le narcissisme* (*Zur Einführung des Narzissmus*, 1914), Freud amorce la dialectique qui relie le choix d'objet narcissique — (l'objet est choisi sur le modèle de la personne propre) et l'identification (le sujet, ou telle de ses instances, est constitué sur le modèle de ses objets antérieurs : parents, personnes de l'entourage).

3° Les effets du complexe d'Œdipe sur la structuration du sujet sont décrits en termes d'identification : les investissements sur les parents sont abandonnés et remplacés par des identifications. [...]

4° L'élaboration de la seconde théorie de l'appareil psychique vient attester l'enrichissement et l'importance croissante de la notion d'identification : les instances de la personne ne sont plus décrites en termes de systèmes où s'inscrivent des images, des souvenirs, des contenus « psychiques », mais comme les reliquats, sous différents modes, des relations d'objet³⁵.

Ultérieurement, la « relation d'objet » (« *Objektbeziehung* ») occupera aussi une fonction séminale dans l'élaboration du système conceptuel kleinien. L'une des principales propositions de Melanie Klein — soit la position paranoïde (« *paranoid position* ») — en est une forme, particulière aux quatre premiers mois de la vie :

Elle se caractérise par les traits suivants : les pulsions agressives coexistent d'emblée avec les pulsions libidinales et sont particulièrement fortes ; l'objet est partiel (principalement le sein maternel) et clivé en deux, le « bon » et le « mauvais » objet ; les processus psychiques prévalents sont l'introjection et la projection ; l'angoisse, intense, est de nature persécutive (destruction par le « mauvais » objet)³⁶.

Consécutivement à la position paranoïde s'instituera la « position dépressive » (« *depressive position* »). Cette seconde notion, présentée en 1934 dans *A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States*, s'inscrit dans la filiation des travaux de Sigmund Freud (« Deuil et mélancolie ») et de Karl Abraham (*Esquisse d'une histoire de la libido fondée sur les troubles de la vie psychique*). Selon Melanie Klein, la position dépressive, généralement surmontée au cours de la première année d'existence,

³⁵ J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 188-189.

³⁶ *Ibid.*, p. 318.

peut être ranimée à l'âge adulte dans le deuil, alors vécu comme une reviviscence de cette étape du développement de l'enfant³⁷ :

La différence fondamentale entre le deuil normal d'une part, et, d'autre part, le deuil pathologique³⁸ et les états maniaco-dépressifs est la suivante : le maniaco-dépressif et celui qui échoue dans le travail du deuil [...] n'ont jamais surmonté vraiment la position dépressive infantile. Dans le deuil normal [...], la position dépressive précoce, réactivée par la perte de l'objet aimé, se modifie à nouveau ; elle est surmontée par des méthodes semblables à celles que le moi avait utilisées au cours de l'enfance. Le sujet réinstalle un objet d'amour qu'il a effectivement perdu ; mais en même temps, il rétablit aussi en lui-même ses premiers objets d'amour — en dernière analyse, ses bons parents — qu'il a sentis, lorsque la perte véritable l'a frappé, en danger d'être perdus eux aussi. C'est en réinstallant à l'intérieur de son corps ses « bons » parents aussi bien que l'être qu'il vient de perdre, et en reconstruisant son monde intérieur désagrégé et rempli de dangers, qu'il surmonte sa souffrance, retrouve la sécurité et parvient à l'harmonie véritable et à la paix³⁹.

Karl Abraham et Melanie Klein réservent tous deux à l'introjection les cas où des objets et leurs qualités sont fantasmatiquement sollicités (d'où la confusion avec le mécanisme de l'incorporation — « *Einverleibung*⁴⁰ » — qui en est le prototype corporel), et ce concept se révèle d'une importance indéniable dans leur appareil théorique dont ils n'hésitent pas à attribuer la paternité à Sandor Ferenczi.

Analysant l'article de ce psychanalyste intitulé « La définition de la notion d'introjection » (1912), Maria Torok recense les trois principales étapes du processus : « 1° extension des intérêts auto-érotiques ; 2° élargissement du Moi par la levée des refoulements ; 3° inclusion de l'objet dans le Moi et, par là, "objectalisation de l'auto-

³⁷ À propos de la « position dépressive infantile », Melanie Klein avance qu'il s'agit d'une « mélancolie *in statu nascendi* ». Dans *Apories* (1996), Derrida, confrontant sa pensée à celle de Heidegger, soutient quant à lui l'idée d'un deuil originaire, hypothèse étayée dans plusieurs de ses écrits.

³⁸ À l'instar de celle de Freud, la conceptualité kleinienne se constitue dans un mouvement allant du pathologique vers la norme, à l'encontre de la dynamique analytique préconisée dans toute l'histoire de la médecine.

³⁹ Melanie Klein, « Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs », dans *Deuil et dépression*, traduit de l'anglais par Marguerite Derrida, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 2004, p. 133-134. Les deux textes composant *Deuil et dépression* sont extraits de Melanie Klein, *Essais de psychanalyse, 1921-1945*, Paris, Payot, 1968.

⁴⁰ Laplanche et Pontalis définissent ainsi l'incorporation : « Processus par lequel le sujet, sur un mode plus ou moins fantasmatique, fait pénétrer et garde un objet à l'intérieur de son corps. L'incorporation constitue un but pulsionnel et un mode de relation d'objet caractéristiques du stade oral ; dans un rapport privilégié avec l'activité buccale et l'ingestion de nourriture, elle peut être aussi vécue en rapport avec d'autres zones érogènes et d'autres fonctions » (*Vocabulaire de la psychanalyse, op.cit.*, p. 200).

érotisme" primitif⁴¹ ». Or, déplore Maria Torok, plusieurs de ses contemporains, en faisant abstraction de la plurivocité du concept, ne retiennent de son triple sens que le dernier, soit « la prise de possession de l'objet par *incorporation*⁴² ».

L'incorporation : résistance d'un concept

Pourtant, selon la psychanalyste, « [tandis] que l'introjection des pulsions met fin à la dépendance objectale, l'incorporation de l'objet crée ou renforce un lien imaginal⁴³ ». L'introduction de « Deuil *ou* mélancolie. Introjecter — incorporer » (1972), que Maria Torok cosigne avec Nicolas Abraham, réitère ainsi la distinction : « L'incorporation correspond à un fantasme et l'introjection à un processus⁴⁴. » Exutoire essentiellement narcissique, le rêve diurne permet au moi d'échapper à la Réalité au sens métapsychologique de ce terme⁴⁵. Plutôt que de heurter le sujet, il tend à métamorphoser le monde. Les « fantasmes d'incorporation » (intromission dans le corps⁴⁶, ingestion/expulsion, gain/ dépense...) témoignent d'une « situation intrapsychique fondamentale : celle qu'a créée la réalité d'une perte par le psychisme⁴⁷ ». Le choc de cette disparition ne sachant être absorbé, le sujet hypostasie la métaphore. Afin de n'avoir pas à souffrir le manque — en l'accueillant à la fois en soi et comme soi —, il tente « d'avalier » un objet (réel ou imaginaire) :

Dans la magie incorporante on relève ainsi deux procédés conjugués : la démétaphorisation (la prise au pied de la lettre de ce qui ne s'entend qu'au figuré) et l'*objectivation* (ce qui est subi n'est pas une blessure du sujet mais la perte d'un objet)⁴⁸.

⁴¹ Maria Torok, « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis », dans *L'Écorce et le noyau*, *op. cit.*, p. 236.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁴ Nicolas Abraham et Maria Torok, « Deuil *ou* mélancolie. Introjecter — incorporer », dans *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, « Champs Flammarion », p. 259.

⁴⁵ Abraham et Torok signalent que le « concept métapsychologique de Réalité renvoie, dans l'appareil psychique, au lieu où le secret est enfoui » (« La topique réalitaire. Notations sur une métapsychologie du secret », dans *L'Écorce et le noyau*, *op. cit.*, p. 253).

⁴⁶ Derrida écrit que « l'image courante par laquelle, depuis que la psychanalyse en a marqué le discours, nous caractérisons le deuil, c'est celle d'une intériorisation (incorporation, introjection, consommation idéalisante de l'autre, bref une expérience dont une dimension essentielle nous serait livrée par l'Eucharistie [...]) » (« À force de deuil », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 197).

⁴⁷ Nicolas Abraham et Maria Torok, « Deuil *ou* mélancolie », dans *L'Écorce et le noyau*, *op. cit.*, p. 261.

⁴⁸ *Ibid.*

Le fantasme d'incorporation participe d'un refus du deuil. Plus encore, il « trahit une lacune dans le psychisme, un manque à l'endroit où une introjection aurait dû avoir lieu⁴⁹ ». S'inscrivant dans le paradigme de l'oralité, ces notions signifient une certaine intégration. Cependant, alors que dans l'incorporation, la « nourriture illusoire » comble le vide buccal, dans l'introjection, c'est le langage et la nomination qui suppléent au manque. Dans « Deuil *ou* mélancolie », Abraham et Torok soutiennent l'hypothèse que

[i]ntrojecter un désir, une douleur, une situation, c'est les faire passer par le langage dans une communion de bouches vides. C'est ainsi que l'absorption alimentaire, au propre, devient l'introjection au figuré. Opérer ce passage, c'est réussir que la présence de l'objet cède la place à une auto-appréhension de son absence. Le langage qui supplée à cette absence, en *figurant* la présence ne peut être *compris* qu'au sein d'une communauté de bouches vides⁵⁰.

Dans « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis », Maria Torok avance que, à un niveau archaïque, l'introjection et l'incorporation pouvaient être confondues. Par exemple, le fantasme de manger (ou de refuser catégoriquement ce geste) « en *l'absence de l'objet* » trompe le moi : « assoiffé de réaliser l'introjection [...] le Moi se leurre du procédé magique où le “manger” (festin) se propose comme équivalent d'une “introjection” immédiate, mais purement hallucinatoire et illusoire⁵¹ ». Ce phénomène semble exemplifié dans le texte consacré par Derrida à Joseph N. Riddel, au sujet duquel il écrit, évitant la prosopopée qu'il frôle pourtant : « Je l'entends encore, je vois son sourire, et j'ai l'impression de dire ce que je vais dire à travers lui, *j'ai même envie que vous entendiez, vous, cette histoire de sa propre voix, par sa bouche, comme on peut avoir envie de manger de la bouche d'un ami mort* — et j'aimais aussi la façon sensuelle dont Joe aimait manger, et j'aimais partager cette jouissance avec lui⁵². » Cette communion alimentaire, cette incorporation animée font aussi penser au repas totémique, au rituel d'incorporation cannibale du défunt qui rendent « possible[s] l'identification au mort aussi bien que l'identification aux membres du clan touchés par le deuil. Le partage des restes du mort aurait pour fonction de sceller “une relation toute

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 263.

⁵¹ « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis », dans *L'Écorce et le noyau*, *op. cit.*, p. 238.

⁵² « À demi-mot », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 164. Je souligne.

particulière”, dit Freud dans *Totem et tabou*, entre les membres du clan⁵³ ». Dans l’hommage consacré à Riddel, Derrida fait ainsi obliquement allusion à cette pratique commémorative de groupe tout en mettant évidemment cette image à distance dans le passage cité. Cependant, l’identification à l’ami (assimilation, dans l’exemple qui nous occupe, d’un attribut de l’autre et volonté de se transformer sur le modèle de celui-ci) peut aussi être envisagé comme un processus totémique puisqu’on voit « se former dans le psychisme le totem du moi à même les résidus du morcellement occasionné par la perte de l’objet⁵⁴ ».

Devant l’impossibilité d’accomplir l’introjection, le fantasme incorporant — « réflexif » et « régressif » — peut survenir, bien qu’il ne soit pas le destin inexorable de la perte narcissique. Symboliquement, la scène d’incorporation correspond au désir occulte d’introjection. Car, dans l’alchimie incorporante, « manger » équivaut à réaliser l’introjection, acte maniaque masquant le moi d’un voile lénifiant. L’incorporation apparaît alors comme seul mode de « réparation narcissique⁵⁵ ».

Crypte et morcellement du moi

Inavouable est la perte et contenues sont les larmes ; l’absence est niée ainsi que la douleur : « Le deuil indicible installe à l’intérieur du sujet un *caveau secret*⁵⁶. » L’hypothèse d’Abraham et Torok exprime d’ailleurs la corrélation⁵⁷ de la « cryptophorie » et du fantasme incorporant, lesquels perpétuent un plaisir perdu en un « secret intrapsychique⁵⁸ ».

⁵³ Nicolas Lévesque, *Le Deuil impossible nécessaire*, op. cit., p. 153-154.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁵ Nicolas Abraham et Maria Torok, « Deuil ou mélancolie », dans *L’Écorce et le noyau*, op. cit., p. 266.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Derrida souligne que les prémisses théoriques dégagées par Maria Torok, dès 1968 — dans « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis » (*L’Écorce et le noyau*, op. cit.) —, auront contribué à l’examen du cas de l’Homme aux loups, autrefois analysé par Freud. Dans cet article, Torok avait étudié la « structure cryptique de l’inclusion incorporative (caveau, gisant, cadavre exquis, localisé de la jouissance en souffrance, contradiction insoluble dans le désir comme “ciment de la fixation imaginaire”, la spécificité d’une analyse comme “exhumation”, etc. » (« Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok », dans N. Abraham et M. Torok, *Cryptonymie. Le Verbière de l’Homme aux loups*, Paris, Aubier Flammarion, « Champs Flammarion », 1976, p. 51).

⁵⁸ Nicolas Abraham et Maria Torok, « Deuil ou mélancolie », dans *L’Écorce et le noyau*, op. cit., p. 267.

Interrogeant à son tour ce concept de « crypte » — structure mentale dissimulant une identité clandestine, for(t)⁵⁹ d'une psyché commensale —, Derrida en indique la « fonction sépulcrale⁶⁰ » (« fors ») : « L'habitant d'une crypte est toujours un mort-vivant, un mort qu'on veut bien garder en vie, mais comme mort, qu'on veut garder jusque dans sa mort à condition de le garder, c'est-à-dire en soi, intact, sauf donc vivant⁶¹. » Si la crypte « se cèle tout autant qu'elle recèle⁶² », Abraham et Torok suggèrent que le silence et le non-dit gênent l'introjection : l'élargissement d'un moi⁶³ duquel ce *forum* est hormis. « Circanalysant » les effets d'identification endocryptiques, Abraham et Torok — violant la sépulture — déterrent les personnages enkystés dont ils soulignent le caractère allogène, « xénomorphe et parasitaire⁶⁴ ». Affirmant l'incoercibilité de l'identité, Derrida considère que le moi, s'édifiant sur des ruines, ne peut jamais être que morcelé. Depuis ses premiers travaux, le philosophe se sera appliqué à déconstruire les dualismes de la métaphysique occidentale, notamment ceux opposant, selon de strictes délimitations, l'autre au même, l'étranger au propre. De plus, il aura radicalisé, en la complexifiant, l'injonction de Lévinas concernant l'accueil d'une « altérité absolue ». Se soustrayant à ces pensées binaires, Derrida considère qu'altérité et ipséité se contaminent. Aucune coïncidence à soi n'est possible, l'affection est interrompue, elle est toujours déjà hétéro-affection. En ce sens, commentant la phénoménologie husserlienne, Derrida écrit que

⁵⁹ La notion d'identification endocryptique, comme celle de forclusion (au sens lacanien), désigne un mécanisme de défense et s'appuie sur les travaux où Freud « montre comment les éléments perçus lors de la scène primitive ne recevront qu' "après-coup" leur sens et leur interprétation » (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 166).

⁶⁰ « Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et de Maria Torok », dans N. Abraham et Maria Torok, *Cryptonymie. Le Verbier de l'Homme aux loups*, op. cit., p. 25.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 12.

⁶³ À cet égard, le cas de l'Homme aux loups se révèle exemplaire : « De quelque côté qu'il se tourne, il se trouve nez à nez avec la même incapacité d'être lui-même. Il est comme piégé. Les autres lui sont barrés désormais et — à défaut de pouvoir les assimiler — il ne peut que les installer en lui, comme il l'a fait avec sa sœur. Il peuple son monde interne de personnages fastes et néfastes, [...]. Ils sont tous là en lui, pour maintenir un refoulement fondamental, celui d'une contradiction dans le désir même, celui d'un plaisir mortifère. [...] Car la première incorporation attire les autres comme l'aimant happe la limaille de fer. Avec ces personnages, tour à tour, l'Homme aux loups s'identifie, dialogue, fait des intrigues. [...] l'Homme aux loups ne pouvait rien offrir d'autre à l'analyse que ses *divers modes de n'être pas lui-même*. Telle était son unique ressource pour laisser deviner, sans jamais pouvoir le dire en son propre nom, qui il était vraiment » (N. Abraham et M. Torok, *Cryptonymie. Le Verbier de l'Homme aux loups*, op. cit., p. 91). Je souligne.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 96.

[la] différence pure, qui constitue la présence à soi du présent vivant, y réintroduit originairement toute l'impureté qu'on a cru pouvoir en exclure. Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. [...] Le soi du présent vivant est originairement une trace⁶⁵.

Ainsi, le fantasme de cohésion — présomption idéalisante d'une superbe et transparente adéquation à soi-même — dévoile une crainte de dissolution identitaire, de « désintégration » (Melanie Klein) : dislocation qu'atténue le simulacre identificatoire. Malgré le fait que, dans la nosographie clinique, certains aspects processuels de l'identification et de l'incorporation sont qualifiés de pathologiques, on peut douter, avec Derrida, qu'il soit de toute façon jamais souhaitable, possible et nécessaire de se détacher complètement de l'objet perdu.

Conclusion : « Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage⁶⁶ »

Cryptique par essence, l'incorporation permet au sujet de résister au deuil et à la mélancolie. Mais lorsque la crypte menace de s'effondrer, les parois de s'affaïsser — effraction descellant la « topique originaire » —, l'être entier devient hypogée. Comme le soulignent Abraham et Torok, à la suite de Freud, le moi s'identifie intensément à l'idyllique objet perdu. Nul deuil n'est possible pour le mélancolique. Son chagrin, sa culpabilité et sa douleur sont tels qu'il demeure à jamais inconsolable. Or ce sont précisément cette irréductibilité du malheur, cet aveu de la mort, cette déférence infinie due au tout autre que Derrida, « survivant en sursis⁶⁷ », revendique.

Ainsi, dans la pensée derridienne, le deuil est interminable, irréconciliable, insurmontable, car aucun détachement, aucune acceptation, aucune « adaptation » normalisante ne l'achèveront jamais. Et c'est pourquoi, écrit le philosophe dans « À force de deuil », texte qu'il offre à Louis Marin, « quiconque travaille [...] au travail du

⁶⁵ Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1998 [1967], p. 95. Cette conception est proche de la temporalité de la psychanalyse marquée, entre autres, par le contretemps, le refoulement, la compulsion de répétition, la loi du retour.

⁶⁶ Du titre d'un écrit de Derrida, « Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage : la guerre de Paul de Man », paru dans *Mémoires — Pour Paul de Man*, op. cit., p. 147-231.

⁶⁷ Jacques Derrida, « Le survivant, le sursis, le sursaut », *La Quinzaine littéraire*, « Pour qui vous prenez-vous ? Enquête de Bertrand Leclair auprès d'une centaine d'auteurs », n° 882, août 2004, p. 16.

deuil apprend l'impossible⁶⁸ ». Car la loi du deuil est aporétique en ce que son échec tend vers sa réussite et que sa réussite témoigne de son échec ; (contre-)allée du possible à l'impossible, travaillant — particulièrement dans sa version anglaise —, jusqu'à la syntaxe du texte consacré aux travaux du sémioticien, philosophe et historien de l'art :

*for this is the law, the law of mourning, and the law of the law, always in mourning, that it would have to fail in order to succeed. In order to succeed, it would well have to fail, to fail well. It would well have to fail, for this is what has to be so, in failing well. And while it is always promised, it will never be assured*⁶⁹.

Les mots déferlent ici comme des flots, les vagues de paronymes s'entrechoquant et menaçant de s'évanouir (*fade*), d'échouer (« *fail* ») sur la grève du deuil possible. Car cette loi (« *fail well* »), dans le bruit de laquelle s'entend celle de l'adieu (*farewell*), nous apprend « quelque chose du deuil et de sa vérité, le deuil impossible qui pourtant reste à l'œuvre, creusant interminablement au fond de nos mémoires, sous leurs grandes plages et sous chaque grain de sable⁷⁰ ».

⁶⁸ Jacques Derrida, « À force de deuil », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 178.

⁶⁹ Jacques Derrida, « By Force of Mourning », dans *The Work of Mourning/ Jacques Derrida*, op. cit., p. 144. Ce texte fut d'abord celui d'une conférence prononcée en français le 28 janvier 1993 au Centre Georges-Pompidou lors d'une rencontre hommage à Louis Marin saluant la parution de *Des Pouvoirs de l'image. Gloses*. Une première version a d'abord paru en anglais (traduction de Pascale-Anne Brault et Michael Naas) dans *Critical Inquiry*, 22, n° 2 (Winter 1996), p. 171-192 ; puis, en français, dans *Chaque fois unique, la fin du monde*. L'extrait cité y est ainsi traduit : « c'est la loi, la loi du deuil, et la loi de la loi, toujours en deuil, qu'il lui faudra bien échouer pour réussir. Pour réussir, il lui faudra bien échouer, bien échouer. Il lui faudra bien échouer, car il le faut, en échouant bien. Voilà ce qu'il faudrait. C'est toujours promis, cela ne sera jamais assuré » (p. 179).

⁷⁰ Jacques Derrida, « Lettre à Francine Loreau », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 124.

CHAPITRE II

« Comme de l'irremplaçable »

Être traître à son propre règne, être traître à son sexe, à sa classe, à sa majorité — quelle autre raison d'écrire ? Et être traître à l'écriture.

Gilles Deleuze, *Dialogues*¹.

À ma manière, comme tout le monde, je crois, j'aime sans doute, oui, à ma manière, mon frère, mon unique frère. Et mes frères, morts ou vivants, là où la lettre ne compte plus et n'a jamais compté, dans ma « famille » et dans mes « familles », j'en ai plus d'une et plus d'un « frère », de plus d'un sexe, et j'aime en avoir plus qu'un, chaque fois unique, auquel et à laquelle, en plus d'une langue, à travers bien des frontières, me lient plus d'une conjuration et tant de serments non dits.

Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*².

Pourquoi ce pluriel ? Y en aurait-il plus d'un ? *Plus d'un*, cela peut signifier une foule, sinon des masses, la horde ou la société, ou encore quelque population de fantômes avec ou sans peuple, telle communauté avec ou sans chef — mais aussi le *moins d'un* de la pure et simple dispersion.

Jacques Derrida, *Spectres de Marx*³.

« Depuis quelques jours et quelques nuits, je me demande en vain d'où me viendrait encore la force, ici, maintenant, d'élever la voix⁴ », confiait Derrida lors de l'incinération de Maurice Blanchot, le 24 février 2003. Néanmoins, le philosophe considère qu'il faut consentir à prendre part aux rites du deuil, et ce, même si la mort de

Le titre de ce chapitre qui sera consacré à la pensée de la fidélité à l'unique — « Comme de l'irremplaçable » —, provient d'une citation de Jacques Derrida (« Louis Althusser », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 149).

¹ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, « Champs », 1996, p. 56. Soulignons que, dans la langue de Deleuze, la traîtrise — désignant, entre autres, l'erreur créateur et l'adaptabilité de l'éthique — n'est pas négative.

² *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 338-339.

³ *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1993, p. 21.

⁴ « À Maurice Blanchot », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 323. Dans ce texte, Derrida choisit de citer une interrogation de Blanchot, formulée en conclusion de *L'Amitié* (sur Bataille) et dont il partage le tourment : « De cet ami, comment accepter de parler ? Ni pour l'éloge, ni dans l'intérêt de quelque vérité. Les traits de son caractère, les formes de son existence, les épisodes de sa vie, [...], n'appartiennent à personne. *Il n'y a pas de témoin* » (p. 330). Je souligne.

l'ami nous semble indicible. Dans un hommage prononcé à l'Université Yale au cours d'une cérémonie consacrée au critique et théoricien de la littérature Paul de Man, Derrida expose ainsi la résolution du dilemme de la fidélité :

Parler est impossible, mais se taire le serait aussi, ou s'absenter ou refuser de partager sa tristesse. Simplement je vous demande de me pardonner si je n'ai aujourd'hui que la force de quelques mots très simples. Plus tard j'essaierai de mieux dire, et de façon plus sereine, l'amitié qui me lie à Paul de Man (elle fut et reste unique) [...]⁵.

Ce déchirement, Derrida l'aura formulé de nombreuses fois, notamment lors des funérailles de Louis Althusser en 1990 :

Je n'ai pas le cœur de raconter, ni de prononcer un éloge, il y aurait trop à dire et ce n'est pas le moment. Nos amis, tes amis qui sont ici savent pourquoi il est presque indécent de parler maintenant — et de s'adresser encore à toi. Mais le silence est aussi insupportable. Je n'en supporte pas l'idée, comme si en moi tu n'en supportais pas l'idée⁶.

L'hésitation entre le silence et la parole fut encore exprimée par Derrida en 1998, dans *Libération*, suite au décès de son ami Jean-François Lyotard, philosophe, écrivain et essayiste : « Les forces me manquent, je me sens bien incapable d'ajuster des paroles publiques à ce qui nous arrive là, et qui coupe le souffle de tous ceux qui ont eu la chance d'approcher le grand penseur⁷. »

Dans ce second chapitre, nous analyserons ainsi plusieurs autres apories croisées par Jacques Derrida dans le deuil. L'expérience de celles-ci l'auront engagé dans le passage de l'impraticable — celui de la décision responsable, du risque absolu — plutôt que dans la voie de l'assurance théorique, de la certitude normative ou de la conviction vulgairement complaisante. Écrits dans la douleur, proférés dans la pudeur et la commotion, les textes composant *Chaque fois unique, la fin du monde* « qu'on imagine murmurés à voix basse demeurent au plus près de ce qui lie la pensée à une vulnérabilité infinie : désarmés et sur le point de se rompre, ils continuent, avec un courage et un sens

⁵ « In memoriam : de l'âme », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op.cit., p. 101-102. Texte prononcé le 18 janvier 1984. D'abord paru sous le titre « In Memoriam », *Yale French Studies*, « The Lesson of Paul de Man », n° 69, 1985 ; repris dans *Mémoires — Pour Paul de Man*, op.cit., p. 13-19.

⁶ « Louis Althusser », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 146.

⁷ « Amitié-à-tout-rompre », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 255.

de l'amitié qui forcent l'admiration, à trouver les mots⁸ ». C'est donc avec peine, l'âme en peine⁹, que Derrida prend la parole afin de contrer l'injure du silence. Car, pour le philosophe, aucune offense ne serait plus grave dans l'amitié que de se taire après la mort.

Du témoignage

« Signer, sceller, déceler, desceller. Il s'agira ici de témoignage. Et de la poétique en tant que témoignage — mais de témoignage testamentaire : attestation, *testimony*, testament¹⁰ », annonce d'emblée Derrida dans le texte qu'il publie — gage « d'amicale reconnaissance¹¹ » — en hommage à son collègue et ami de l'Université de Californie (Irvine), Murray Krieger : « Hypothèse à vérifier [au fil de ces belles pages vouées à l'énigmatique « *Aschenglorie* », poème d'une infinie réserve] : tout témoignage responsable engage une expérience poétique de la langue¹² » ; cette exigence testimoniale étant par ailleurs déjà formulée dans la lecture patiente que le philosophe aura consacrée à *L'Instant de ma mort* de Maurice Blanchot : « le témoin doit à la fois se conformer à des critères donnés et inventer, de façon quasi poétique, les normes de son attestation¹³ ». Afin de mettre à l'épreuve cette proposition, Derrida offre plus particulièrement une lecture du titre ainsi que des trois derniers vers du poème de Paul

⁸ Ginette Michaud, « Parler, la mort dans l'âme », *Spirale*, art. cité, p. 16.

⁹ Dans « Mnemosyne », première des trois conférences composant *Mémoires — Pour Paul de Man*, Derrida écrit, à propos de la « peine » : « Dans l'expression à peine, le français entend à peine la peine, la tristesse, la difficulté, le mal qu'il y a ou le mal qu'on se donne. "Hardly" en serait peut-être le meilleur approchant. Le français entend à peine le sens de à peine. Pouvoir à peine dire quelque chose, pouvoir à peine commencer, [...], à peine recommencer, répéter, continuer, c'est pouvoir difficilement, avec peine, ne pouvoir presque pas, pouvoir ne presque plus dire quelque chose, commencer, recommencer, continuer. C'est pouvoir mal, avec mal, avec peine, à peine faire, penser, dire ce que pourtant l'on dit, pense ou fait. Avoir du mal, dit-on en français, à poursuivre. Ce soir nous pouvons à peine ce que pourtant nous pouvons — et devons. Non sans mal. Nous parlons et nous pensons ici pour Paul de Man, avec Paul de Man. Mais sans lui » (*op. cit.*, p. 26).

¹⁰ Jacques Derrida, « Poétique et politique du témoignage », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *Cahier de L'Herne. Derrida*, Paris, Éditions de L'Herne, n° 83, 2004, p. 521. Ce texte fut d'abord publié en traduction anglaise (par Rachel Bowlby) dans le recueil *Revenge of the Aesthetic* (Michael Clark (ed.), Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2000).

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Demeure — Maurice Blanchot, op. cit.*, p. 46.

Celan, la strophe ayant valeur d'axiome : « *ASCHEGLORIE hinter [...] / Niemand / zeugt für den / Zeugen*¹⁴ ».

Si l'idiome — résistant interminablement — demeure irréductible, certains se sont courageusement risqués à le traduire bien que cette conversion soit inévitablement destinée à décevoir¹⁵ :

CENDRES-LA-GLOIRE revers [...]

.....

Nul

ne témoigne

pour le témoin.

(tr. André du Bouchet)

GLOIRE DE CENDRES derrière [...]

.....

Personne

ne témoigne pour le

témoin.

(tr. Jean-Pierre Lefebvre)

ASH-GLORY behind [...]

.....

No one

bears witness for the

witness

(tr. Joachim Neugroschel)¹⁶

Respectueusement, Derrida choisit d'abord d'« entendre ces vers dans leur langue¹⁷ ». Témoin privilégié de l'Holocauste, cette langue allemande du poème « aura été présente à tout ce qui a pu détruire par le feu et réduire en “cendres” [...] des existences en nombre innombrable¹⁸ » et, avec elles, la possibilité de commémorer, de transmettre la mémoire : mais Cendre est aussi le nom de l'innommable. Tenu au secret, le poème paraît intraduisible, comme tout témoignage, « parce qu'il doit être lié à une

¹⁴ « *Aschenglorie* », dans *Atemwende*, Franckfurt-am-Main, Suhrkamp, 1967.

¹⁵ Entre autres raisons : nombre de références (dates, événements, etc.) y sont sans doute cryptées et conservent ainsi au poème sa part d'illisibilité. Derrida, dont l'entrée en philosophie se fit par une traduction de *L'Origine de la géométrie* de Husserl, n'aura cessé de réfléchir sur cette activité d'une indéniable gravité.

¹⁶ Traductions choisies et commentées par Derrida dans « Poétique et politique du témoignage », *op. cit.*, p. 522 et suivantes.

¹⁷ *Ibid.*, p. 523.

¹⁸ *Ibid.*

singularité et à l'expérience d'une marque idiomatique¹⁹ ». Prononçant la loi structurelle de l'attestation — « *Niemand* », « nul », « personne », « *no one* » « ne témoigne pour le témoin » —, « *Aschenglorie* » nous parle d'indivisibilité, d'invincibilité. Car « [là] où je témoigne, je suis unique et irremplaçable. Et à la pointe de cette irremplaçabilité, de cette unicité, [...], il y a l'instant²⁰ ».

Ce que j'ai vu et dont je « *[bear] witness* » — locution évoquant, plus littéralement que ne le fait le français, la dimension sensible du témoignage — nul autre ne pourra jamais y accéder ; ab-sens(e) essentiel(le) du destinataire, auquel, incidemment, « le témoin est lié par un contrat, un serment, une promesse, par une foi jurée dont la performativité est constitutive du témoignage et fait de celui-ci un gage, un engagement²¹ ». Menacée par le mensonge et le parjure, conditions de la responsabilité, l'attestation requiert la croyance d'autrui envers lequel elle m'oblige.

De la responsabilité

L'envoi inouï du poème de Celan, « *Grosse, glühende Wölbung* », autour duquel erre Derrida dans *Béliers*, réitère le motif de la responsabilité qu'appelle l'altérité : « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* », vers que contresignent trois grands noms propres : celui de Freud d'abord pour qui, nous l'avons vu, le deuil consiste à porter l'autre — et son monde, irrémédiablement disparu — en soi (introjection, intériorisation du souvenir, idéalisation) ; celui de Husserl qui considère que « l'accès à la conscience égologique absolue, [...] exige que l'existence du monde soit suspendue dans une *épokhè* radicale²² » n'inquiétant donc pas la sphère de l'expérience phénoménologique ; puis, celui de Heidegger — penseur de l'être-au-monde (« *in-der-Welt-sein* ») — qui aura interrogé le monde, la finitude et la solitude²³. Cependant, aucune de ces pensées ne satisfait entièrement Derrida pour qui le vers de Celan intime un devoir qui va au-delà du « devoir » dû ou exigé par l'éthique ; celui d'un « je » (« *Ich* ») envers un « tu »

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Jacques Derrida, *Demeure* — Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 47.

²¹ « Politique et poétique du témoignage », *op. cit.*, p. 528.

²² *Béliers*, *op. cit.*, p. 75.

²³ À ces noms pourrait s'ajouter celui de Hölderlin dont un passage de *Die Titanen* résonne dans le vers de Celan : « *Gut ist es, an anderen sich zu halten, denn keiner trägt das Leben allein* » — le segment en caractères romains est cité par Derrida en conclusion à *Béliers*. Gustave Roud traduit ainsi ces vers : « Il est bon de prendre appui/ Au près des autres. Car nul ne supporte seul la vie ».

(« *dich* ») dont il est responsable, parce que dialoguant avec lui, sans espoir qu'aucun monde ne puisse les soutenir. Ce poème, son écriture désajointée, évoque la position dysphorique du survivant, « entre l'effroi et l'admiration devant ce qui paraît si *unheimlich* [le vers « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* » énonce le présent de la responsabilité], la sentence entre le devoir et la promesse de porter l'autre, de *te* porter, la vérité du verdict au bord de la fin du monde²⁴ ».

Pour Derrida, il n'est pas d'écriture sans responsabilité, sans un autre auquel (et non pas seulement duquel) on doit répondre — tâche immense. Dans « Circonfession », il imagine pourtant « une plume qui soit une seringue, une pointe aspirante plutôt que cette arme très dure avec laquelle il faut inscrire, inciser, choisir, calculer, [...], tandis qu'ici, une fois trouvée la juste veine, plus aucun labeur, aucune responsabilité, aucun risque de mauvais goût²⁵ ». L'actualisation de cette rêverie contreviendrait évidemment à l'éthique derridienne de l'écriture. Indissociable d'une pensée de l'événement, fondée sur l'intransigeance du tout autre, celle-ci élève l'invention en rempart contre la trahison :

Chaque fois qu'une responsabilité (éthique ou politique) est à prendre, il faut passer par des injonctions antinomiques, de forme aporétique, par une sorte d'expérience de l'impossible, sans quoi l'application d'une règle par un sujet conscient et identique à soi, subsumant objectivement un cas sous la généralité d'une loi donnée en vient à *irresponsabiliser au contraire, au moins à manquer la singularité toujours inouïe de la décision à prendre*²⁶.

Du paradoxe à l'œuvre dans le choix et l'élection, la scène abrahamique semble exemplaire. Méditant sur le sacrifice d'Isaac dans *Donner la mort*, Derrida lie le martyr du fils unique attaché sur le bûcher de l'holocauste à celui de Jan Patočka²⁷, philosophe tchèque dont il lit d'abord les *Essais hérétiques* dans lesquels il « trouve une formulation

²⁴ *Béliers*, *op.cit.*, p. 53.

²⁵ « Circonfession », dans Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, « Les Contemporains », 1991, p. 13. Dans *Éperons. Les styles de Nietzsche*, déjà, Derrida décrivait les aspérités et la violence de l'écriture en comparant la plume à un arsenal d'armes : « La question du style, c'est toujours l'examen, le pesant d'un objet pointu. Parfois seulement d'une plume. Mais aussi d'un stylet, voire d'un poignard » (Paris, Flammarion, « Champs », 1978, p. 29). D'autres éléments pointus seront ultérieurement convoqués, notamment l'éperon, l'élytre et le parapluie.

²⁶ Jacques Derrida, « Une "folie" doit veiller sur la pensée », entretien avec François Ewald, *Magazine littéraire*, « Jacques Derrida. La déconstruction de la philosophie », n° 286, mars 1991, p. 28.

²⁷ Élève de Husserl et maître à penser de Havel, Patočka fut l'un des fondateurs de la *Charte 77*, engagement pour lequel il fut incarcéré. Il mourut dans sa cellule trois mois plus tard.

paradigmatique du lien de la responsabilité à l'historicité de la pensée européenne²⁸ ». Le philosophe analyse ensuite le croisement des pensées de Patočka, Heidegger et Lévinas, lesquelles « enrachinent la responsabilité comme expérience de la singularité²⁹ ». Nul ne pouvant endurer la mort à ma place, moi seul peut en être responsable et en assumer le destin — irremplaçablement. Dans *Apories*, Derrida — affirmant le caractère problématique de ce syntagme, « ma mort » — démontre que

si la mort nomme, [...], l'irremplaçable même de la singularité absolue (personne ne peut mourir à ma place ou à la place de l'autre), tous les *exemples* du monde peuvent justement illustrer cette singularité. La mort de chacun, de tous ceux qui peuvent dire "ma mort" est irremplaçable. "Ma vie" aussi. Tout autre est tout autre. D'où une première complication exemplaire de l'exemplarité. Rien n'est plus substituable et rien ne l'est moins que le syntagme "ma mort". Il s'agit toujours d'un *hapax*, d'un *hapax legomenon*, mais de ce qui ne se dit qu'*une fois chaque fois, indéfiniment* une seule fois. C'est aussi vrai pour tout ce qui engage la forme grammaticale d'une première personne³⁰.

Or dans la thèse heideggerienne, c'est l'angoisse de la mort, la crainte qu'entretient le *Dasein* de sa finitude, qui prévaut existentiellement :

C'est dans l'être-pour-la-mort que le soi-même de la *Jemeinigkeits* se constitue, advient à lui-même, donc à son insubstituabilité. Le même du soi-même est *donné* par la mort, par l'être-pour-la-mort qui m'y *promet*. C'est seulement dans la mesure où ce *même* du soi-même est possible, comme singularité irréductiblement différente, que la mort pour l'autre ou la mort de l'autre peuvent prendre un sens³¹.

Emmanuel Lévinas n'aura cessé de reprocher à Heidegger de privilégier, dans l'existence du *Dasein*, ce souci logique de la mort du propre. Car la pensée lévinassienne pose l'antécédence d'autrui sur soi-même comme condition de la singularité. Relation dissymétrique : je ne suis « moi » que depuis et grâce à l'autre dont je suis responsable (c'est justement ce partage qui m'individue). Dans l'« Adieu » qu'il (ré)adresse à Lévinas deux ans après sa mort — ellipse exprimant silencieusement l'infinitude du deuil — et dont l'« émotion singulière tient à la responsabilité confiée,

²⁸ Georges Leroux, « Tout autre », *Spirale*, « Dossier Jacques Derrida : Pensée de l'aube », n° 178, mai-juin 2001, p. 21.

²⁹ *Donner la mort*, Paris, Galilée, « Incises », 1999, p. 67.

³⁰ *Apories*, *op. cit.*, p. 49.

³¹ Jacques Derrida, *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 70.

confiée en héritage³² », Derrida laisse, comme souvent, la parole au disparu. Regrettant de ne plus pouvoir entendre la voix du penseur de l'altérité, il choisit de citer, en abîme, un extrait du Cours de 1975-1976 :

Autrui qui s'exprime m'est confié (et il n'y a pas de dette à l'égard d'autrui — car le dû est impayable : on n'est jamais quitte). [...] La mort d'autrui qui meurt m'affecte dans mon identité même de moi responsable [...] faite d'indicible responsabilité. C'est cela, mon affection par la mort d'autrui, ma relation avec sa mort. [...] (*Dieu, la mort et le temps*, p. 21³³).

Appréhendée comme épreuve originaire de la compréhension du sens de l'être, la mort d'autrui, selon Lévinas, institue la responsabilité : conception à laquelle la pensée de Derrida sur le deuil n'est certes pas étrangère. Dans « Adieu », le philosophe souligne que *Totalité et Infini* remettait déjà en cause l'identification de la mort au néant par la tradition philosophico-religieuse (Lévinas formulera aussi ce blâme contre Heidegger). Or ce savoir de la mort convient aux représentations, aux aspirations du meurtrier qu'incarne notamment la figure de Caïn pour Lévinas. Selon la pensée éthique de ce dernier — qui vise toujours à formuler des préceptes — le « visage d'autrui m'interdit de tuer, il me dit “tu ne tueras point” même si cette possibilité reste supposée par l'interdit qui la rend impossible³⁴ ». En acceptant la responsabilité de tuer son fils sur le mont Moriah, geste qu'interrompra l'ange du Seigneur, Abraham sacrifie donc l'éthique sur l'autel du devoir :

Le devoir ou la responsabilité me lie à l'autre, à l'autre en tant qu'autre, et me lie dans ma singularité absolue à l'autre en tant qu'autre. Dieu est le nom de l'autre absolu en tant qu'autre et en tant qu'unique (le Dieu d'Abraham : un et unique). Dès que j'entre en rapport avec l'autre absolu, ma singularité entre en rapport avec la sienne sur le mode de l'obligation et du devoir³⁵.

³² « Adieu », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 245. La première version de cette allocution fut prononcée lors des obsèques de Lévinas au cimetière de Pantin, le 27 décembre 1995, soit deux jours après sa mort. Ce texte parut d'abord en anglais dans une version modifiée (traduction Pascale-Anne Brault, Michael Naas), *Critical Inquiry*, vol. 23, n° 1 (automne 1996) ; puis dans *Philosophy Today*, automne 1996. Première publication en français dans *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, « Incises », 1997, p. 11-27.

³³ *Ibid.*, p. 246.

³⁴ *Ibid.*, p. 245.

³⁵ Jacques Derrida, *Donner la mort*, op. cit., p. 97.

La responsabilité exige donc une certaine expérience de l'impossible — que Derrida écrit souvent avec un tiret (« im-possible ») afin de suggérer que l'usage qu'il en fait n'est pas négatif. Au contraire, pour ce philosophe, il s'agit de la condition de la possibilité de l'hospitalité (dont Abraham inaugure la tradition) et de l'écriture. Chacun des textes de deuil composant *Chaque fois unique, la fin du monde* donne ainsi à lire cette épreuve. Car comme l'écrit Derrida en « Avertissement » au cycle de conférences prononcées à la suite du décès de Paul de Man : « Ce qui se rappelle à la mémoire en appelle à la responsabilité. Comment *penser* l'une sans l'autre³⁶ ? ». Depuis la mort de Roland Barthes jusqu'à celle de Maurice Blanchot, Derrida aura donc obéi au devoir de la fidélité : saluant tour à tour la vie et l'œuvre d'amis disparus, dont la perte fut chaque fois éprouvée, dans son unicité absolue, comme la fin du monde.

La fin de l'unique monde

Le 5 février 2003, dans la conférence prononcée à l'Université de Heidelberg à la mémoire de Hans-Georg Gadamer, Derrida redisait la séparation toujours déjà à l'œuvre dans l'amitié : « Loi inflexible et fatale : de deux amis, l'un verra l'autre mourir. Le dialogue, si virtuel soit-il, à jamais sera blessé par une ultime interruption³⁷. » Même si le philosophe sait, d'une « certitude mélancolique³⁸ », que tel est le destin de l'amitié, la mort semble chaque fois d'une foudroyante soudaineté et anéantit le survivant, le laissant dépourvu, stupéfait, comme s'il avait toujours été ignorant de cette finitude. Trois fois en 1990 (Loreau, Benoist, Althusser), trois fois en 1991 (Jabès, Riddel, Servière ; auxquels succédera le décès de la mère, Georgette Sultana Esther Safar — son « obséquente³⁹ » —, dont il redoutait péniblement l'imminence de la mort dans « Circonfession »), Derrida sera confronté à la perte de proches, d'amis ou de collègues.

³⁶ *Mémoires — Pour Paul de Man, op. cit.*, p. 9. Dès lors que nous lisons ces textes de deuil, une autre question se fait jour, soit celle de notre propre responsabilité. En effet, quelles motivations peuvent nous pousser à en faire la lecture ? Vise-t-on à accroître notre savoir, à acquérir de nouvelles connaissances, à en tirer des leçons ou, plus basement, à satisfaire notre curiosité (honteuse ou éhontée) au sujet de la mort de penseurs admirés, à combler nos velléités voyeuristes ?

³⁷ *Béliers, op. cit.*, p. 20. Quelques pages plus loin, Derrida écrit, à propos de la structure testamentaire de l'amitié, que « l'interruption va au-devant de la mort, elle la précède, elle endeuille chacun de nous d'un implacable futur antérieur. L'un des deux *aura* été voué, dès le commencement, à porter à lui seul, en lui-même, et le dialogue qu'il lui faut poursuivre au-delà de la première interruption. Et, [dit-il] sans la facilité d'une hyperbole, le monde de l'autre. Le monde après la fin du monde » (p. 22-23).

³⁸ *Ibid.*, p. 22.

³⁹ Jacques Derrida, « Circonfession », dans *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 103.

Pour le philosophe — Élie de son nom secret —, qui « aura fait de l'*eschaton* un blason de [sa] généalogie, le bord des lèvres de [sa] vérité⁴⁰ », un monde sombre avec l'ami perdu :

Car chaque fois, et chaque fois singulièrement, chaque fois irremplaçablement, chaque fois infiniment, la mort n'est rien de moins qu'une fin *du* monde. Non pas *seulement* une fin parmi d'autres, la fin de quelqu'un ou de quelque chose *dans le monde*, la fin d'une vie ou d'un vivant. La mort ne met pas un terme à quelqu'un dans le monde, ni à *un* monde parmi d'autres, elle marque chaque fois, chaque fois au défi de l'arithmétique l'absolue fin du seul et même monde, de ce que chacun ouvre comme un seul et même monde, la fin de l'unique monde, la fin de la totalité de ce qui est ou peut se présenter comme l'origine du monde pour tel et unique vivant, qu'il soit humain ou non⁴¹.

Caractéristique de la littérature apocalyptique, et plus particulièrement de sa dimension eschatologique, l'appréhension de la fin du monde — de « l'extrême, [de] la limite, [du] terme, [de] ce qui vient clore l'histoire⁴² » — signifie à la fois, dans la tradition johannique, la disparition du monde tel qu'on le connaît (chute de Babylone) et l'à-venir messianique (nouvelle Jérusalem et venue de Jésus)⁴³. Selon Derrida, « "Dieu" veut dire : la mort peut mettre fin à *un* monde, elle ne saurait signifier la fin *du* monde. Un monde peut toujours survivre à un autre. Il y a plus d'un monde. [...] C'est ce que nous voudrions croire, si peu que nous croyions ou croyions croire en Dieu⁴⁴ ». Refusant

⁴⁰ *Ibid.*, p. 74. « J'aurai toujours été eschatologique, si on peut dire, à l'extrême, [écrit-il], je suis le dernier des eschatologistes, j'ai à ce jour avant tout vécu, joui, pleuré, prié, souffert comme à la dernière seconde, dans l'imminence de la fin en *flash back* » (*ibid.*). Sous une reproduction de *L'Ascension du prophète Élie* (qui est aussi, rappelons-le, le nom caché du philosophe), on souligne qu'« Élie, le plus "eschatologiste" et donc le plus attendu des prophètes, avait condamné les Israélites pour avoir rompu l'alliance. Dieu l'aurait dès lors chargé d'être présent à chaque circoncision comme au renouvellement de l'alliance » (*ibid.*, p. 81).

⁴¹ Jacques Derrida, *Béliers*, *op. cit.*, p. 23.

⁴² Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, « Débats », 1983, p. 67.

⁴³ Derrida pensera lui aussi cette messianicité (qui ne doit pas être confondue avec le messianisme métaphysico-religieux, et qu'il tient pour structure universelle). Dans *Spectres de Marx*, où il en reçoit le nom, « messianique » fait référence à la venue de l'événement. Dans un contexte marxiste, par exemple, elle renvoie à des instants révolutionnaires, à des bouleversements menant à la cessation d'un état de choses. Comme l'écrit Derrida dans « Foi et Savoir », tiré de *La Religion* : « Le *messianique*, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre *comme* avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique. La venue de l'autre ne peut surgir comme un événement singulier que là où aucune anticipation ne *voit venir*, là où l'autre et la mort — et le mal radical — peuvent surprendre à tout instant » (Cité dans Jacques Derrida et Catherine Malabou, *La Contre-Allée*, Paris, Louis Vuitton / La Quinzaine littéraire, « Voyager avec... », 1999, p. 232).

⁴⁴ « Avant-propos », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 11.

l'hypothèse d'un Dieu transcendant de même que la consolation rassurante de la foi, le philosophe récuse toute possibilité de résurrection et congédie l'*anastasis* dont parle Jean-Luc Nancy dans *Noli me tangere* (2003). L' « Adieu » prononce une sentence : il n'y aura pas « d'à-Dieu⁴⁵ ». Aucune possibilité de retour, aucune salvation ; désolation du monde après la fin du monde. Car l'ami dont on déplore la perte entraîne avec lui le monde unique qu'il fut — irrémisiblement :

Alors le survivant reste seul. Au-delà du monde de l'autre, il est aussi de quelque façon au-delà ou en deçà du monde même. Dans le monde hors du monde et privé du monde. Il se sent du moins seul responsable, assigné à porter et l'autre et son monde, l'autre et le monde disparus, responsable sans monde (*weltlos*), sans le sol d'aucun monde, désormais, dans un monde sans monde, comme sans terre par-delà la fin du monde⁴⁶.

Sans espoir aucun de thaumaturgie, il faut invoquer, implorer, saluer depuis le désert de cette solitude⁴⁷.

Renoncement à l'éthique (Kierkegaard) et accession au religieux : solitude de l'expérience sacrificielle

Afin de porter sa pensée au-delà de l'éthique — et plus particulièrement de sa généralité —, Derrida convoque, dans *Donner la mort*, la pensée du philosophe Søren Kierkegaard. Dans *Crainte et tremblement* (1843), ce dernier analyse un double secret : celui entretenu par Dieu et Abraham ainsi que la dissimulation, par le patriarche

⁴⁵ Ce mot fut confié à Derrida par Lévinas. Dans *Donner la mort*, Derrida dégage, à partir des propositions de ce philosophe, une triple signification du mot « adieu ». La troisième d'entre elles s'énonce ainsi : « L'à-dieu, le pour Dieu ou le devant Dieu avant tout et en tout rapport à l'autre, en tout autre adieu. Tout rapport à l'autre serait, avant et après tout, un adieu » (*op. cit.*, p. 72). Pour Derrida, il n'est aucun espoir de revoir le disparu auprès de Dieu. Cependant, dans « Adieu », il écrit qu'il faut tout de même « lui dire adieu, l'appeler par son nom, son prénom, tel qu'il s'appelle au moment où, s'il ne répond plus, c'est aussi qu'il répond en nous, au fond de notre cœur, en nous mais avant nous, en nous devant nous — en nous appelant, en nous rappelant : "à-Dieu". Adieu, Emmanuel » (*Chaque fois unique, la fin du monde, op. cit.*, p. 252).

⁴⁶ Jacques Derrida, *Béliers*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁷ Jean-Luc Nancy écrit que pour « que mon salut soit digne de son nom, il doit saluer sans salvation mais il doit saluer. Le nom de "salut" désigne l'adresse, l'invite ou l'injonction en vue de l'être-sauf. Le sauf (*salvus*) est ce qui demeure entier, indemne, intact. Le sauf n'est donc pas le sauvé, soustrait à la blessure ou à la souillure qui l'avait atteint, mais il est cela (ou celui, celle) qui demeure intact hors d'atteinte. Qui n'a jamais été atteint. [...] *Solus, salvus* : il n'y a de salut que du seul, or le seul est le *désolé* par excellence : dévasté, déserté, rendu à l'isolement total (*desolari*) » (« Consolation, désolation », *Magazine littéraire*, art. cité, p. 58). Derrida fera souvent référence au désert comme à une figure de l'aporie : passage non frayé, condition de la décision ou de l'événement.

biblique, de cette intrigue à ses proches (Sarah, Isaac, Éliezer de Damas). « *Mysterium tremendum*. Mystère effroyable, secret qui fait trembler⁴⁸ » et dont le tremblement est l'expérience même du sacrifice comme mise à mort de l'unique.

Kierkegaard considère que, conservant le silence et respectant l'injonction divine, Abraham transgresse l'éthique dont le devoir n'existe qu'en liant universellement tous les hommes — solidarité nous unissant évidemment encore plus intensément à nos proches et à notre communauté. De cela, aucune casuistique ne saurait libérer l'individu (ou le singulier, ou l'unique que traduisent le terme danois, « *den Enkelte*⁴⁹ »). Gardant le secret, répondant sans répondre, le père — ignorant pourquoi Dieu le met à l'épreuve — trahit son fils sans lui mentir pour autant :

Abraham prit les bois de l'holocauste et les mit sur son fils Isaac. Il prit en sa main le feu et le couteau, puis tous deux marchèrent ensemble. Isaac dit à Abraham, son père : « Mon père ! » Il dit : « Me voici, mon fils ! » Il dit : « Voici le feu et le bois, mais où est le mouton pour l'holocauste ? » Abraham dit : « *Élohim se pourvoira du mouton pour l'holocauste, mon fils*⁵⁰ ».

Alors qu'il fend le bois du sacrifice, équipe l'âne, prend la route, construit l'autel au lieu indiqué et y lie son fils, Abraham tait obstinément le pacte conclu avec Dieu. Obéissant à la volonté du Seigneur, ne révélant l'essentiel à aucun moment, il affronte seul le malheur (isolement qu'exige la décision), en accepte la responsabilité et les conséquences : « Toute décision devrait ainsi, en son fond, rester à la fois solitaire, secrète et silencieuse. La parole nous apaise, note Kierkegaard, parce qu'elle “traduit” dans l'universel⁵¹. »

L'infinitude de la singularité étant suspendue dans la parole, le serment de la responsabilité, tenu (au) secret, se prête en silence. Contrairement à ce que présumerait l'évidence philosophique, la responsabilité ne nécessite pas ici de dévoiler, d'exposer, ni même de partager une quelconque vérité :

⁴⁸ Jacques Derrida, *Donner la mort*, op. cit., p. 79.

⁴⁹ Terme d'une grande importance chez Kierkegaard et que le lecteur rencontre souvent dans sa langue d'origine.

⁵⁰ Genèse XXII, 6-8, dans *La Bible*, t. 1, édition publiée sous la direction d'Édouard Dhorme, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1956. Je souligne.

⁵¹ Jacques Derrida, *Donner la mort*, op.cit., p. 87.

Scandale et paradoxe à la fois. L'exigence éthique se règle, selon Kierkegaard, sur la généralité ; et elle définit donc une responsabilité qui consiste à *parler*, c'est-à-dire à s'engager dans l'élément de la généralité pour se justifier [...]. Or que nous enseignerait Abraham dans cette approche du sacrifice ? Que loin d'assurer la responsabilité, la généralité de l'éthique pousse à l'irresponsabilité. Elle entraîne à parler, à répondre, à rendre compte, donc à *dissoudre ma singularité dans l'élément du concept*⁵².

Endurant l'épreuve en silence, Abraham se découvre infiniment responsable.

« Parole dé-tendue intenable⁵³ »

Derrida évoque aussi l'ancêtre des peuples juifs et arabes dans un texte laissé sans titre consacré à Sarah Kofman, professeure et auteure d'une trentaine d'ouvrages sur la philosophie, la psychanalyse, la littérature et l'art. Dans cet hommage, présenté en version abrégée dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, le philosophe se remémore le rire de l'amie disparue et le rapproche de celui du personnage biblique de Sarah. Après qu'Elohim eût apparu à Abraham près des chênes de Mamré et que ce dernier eût chaleureusement accueilli trois étrangers, l'un des visiteurs (Dieu) lui annonce que Sarah donnera naissance à un enfant, ce à quoi elle répondit en riant car ils étaient tous deux déjà bien vieux. Sarah feignit ensuite de n'avoir pas ri, effrayée par la colère du Seigneur qui fit, conformément aux termes de l'alliance, ce qu'il avait promis. Ainsi naquit Isaac, fils unique — Ismaël étant l'enfant d'Hagar — de Sarah et d'Abraham, le patriarche destiné par Dieu à être un hôte. Témoignant de son amitié pour S. Kofman, relisant patiemment ses travaux, Derrida réinterprète le motif abrahamique de l'asile qui « doit être tellement [inventif], [réglé] sur l'autre et sur l'accueil de l'autre, que chaque expérience d'hospitalité doit inventer un nouveau langage⁵⁴ ».

⁵² *Ibid.*, p. 87. Je souligne. Lévinas objectera à Kierkegaard une éthique pensée comme responsabilité envers autrui qui, plutôt que de nous perdre dans la généralité, nous singularise.

⁵³ Citation empruntée au texte de Derrida consacré à Sarah Kofman, « », dans *Chaque fois unique, la fin du monde* : « la place d'un survivant est introuvable. Si jamais on la trouvait, cette place, elle resterait intenable, je dirais presque mortelle. Et si elle paraissait tenable, cette place, la parole à tenir depuis ce lieu resterait impossible. Elle est donc aussi intenable, cette parole. Parole dé-tendue intenable » (*op. cit.*, p. 210).

⁵⁴ « Une hospitalité à l'infini », dans Mohammed Seffahi et Michel Wieworka (dir.), *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, Grigny, Paroles d'aube, « Paroles d'aube », 1999, p. 98.

De même, le discours sur le deuil, plus que tout autre, exige que l'on crée « un mode d'exposition approprié, [que l'on invente] la loi de l'événement singulier⁵⁵ ». Comment, en effet, répondre chaque fois fidèlement de la mort de l'ami alors que tant de codes et de rites balisent le deuil ? Qu'une rhétorique éprouvée — parole lyrique, élégiaque ou plaintive — en infléchit le discours ? Comment, dans l'émotion, témoigner sans que les mots défaillent, sans faire « une certaine expérience du silence apophatique⁵⁶ » ? Comment rendre compte de la relation avec l'unique dès lors que ce rapport se dérobe à la connaissance et à l'arraisonnement conceptuel ?

Qu'on ne se hâte pas de penser au deuil, ou au deuil impossible [écrit Derrida pour qui parler de Sarah Kofman après sa mort fut longtemps insupportable]. On risquerait alors, sous une catégorie clinique, sous la généralité typique du deuil, à laquelle on associe toujours quelque culpabilité, on ne manquerait pas en vérité de manquer cette singulière et inapaisable souffrance que je ne supporterai pas, par amitié justement, de reporter vers qui que ce soit d'autre, encore moins vers quelque généralité conceptuelle qui ne serait pas Sarah, Sarah Kofman elle-même. Pour moi aussi, Sarah fut unique, bien sûr⁵⁷.

Le monde qui s'évanouit avec l'ami, dans son unicité radicale, demeure innommable, imprononçable. Or pareille impuissance du dire n'est pas le propre de l'*oratio* mais définit essentiellement tout langage, originellement endeuillé, faillible et animé par la perte⁵⁸. Car « [dès] que le signe paraît, c'est-à-dire depuis toujours,

⁵⁵ Jacques Derrida, « “Je suis en guerre contre moi-même”. Entretien avec Jean Birnbaum », *Le Monde. Sélection*, n° 2912, jeudi 19 août 2004, p. 12.

⁵⁶ J'emprunte cette expression à Derrida qui l'utilise afin de décrire une expérience de lecture (Edmond Jabès, *Le Livre des questions*), « Lettre à Didier Cahen », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit. p. 156.

⁵⁷ « … » », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 212.

⁵⁸ Dans l'introduction à la belle livraison de la revue *Modernités* consacrée au deuil et à la littérature, Dominique Rabaté souligne l'intensification de la réflexion sur l'union de la lettre et de la perte au cours des deux derniers siècles — marqués par une déritualisation du deuil, un effacement des repères dans sa traversée — et en retrace certaines des étapes les plus significatives : « On aperçoit [...] l'alliance entre le langage même et le deuil, selon une articulation que le Romantisme commence à nouer mais dont le XX^e siècle ne cessera d'aggraver tout le pouvoir de négativité. [Rabaté] pense à la célèbre lecture de Hegel par Kojève, dont on sait l'influence majeure sur toute une génération intellectuelle. Le “meurtre du sensible” fonde l'impossibilité de maintenir le *maintenant* de la présence autrement que par le détour ou la “relève” du signe qui le décorpore. De Mallarmé méditant sur la “rose absente de tout bouquet” à Blanchot plaçant la littérature sous la figure tutélaire et endeuillée d'Orphée, qui perd deux fois Eurydice, le XX^e siècle creuse ce rapport énigmatique et fécond entre perte et langage, se demande avec inquiétude ce qui se garde, ce qui peut être sauvé de la corruption inéluctable du sensible et du temps. Ou encore, le XX^e siècle se pose, plus frontalement qu'avant aucun autre siècle, la question générale du langage ou de l'écriture comme chance de survie » (« Deuil et littérature », textes réunis et présentés par Pierre Glaudes et Dominique Rabaté, *Modernités*, n° 21, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2005, p. 11).

[souligne Derrida dans *De la grammatologie*], il n'y a aucune chance de rencontrer quelque part la pureté de la "réalité", de "l'unicité", de la "singularité"⁵⁹ ». Convaincu d'énoncer la Vérité, de transcrire le réel, le langage — se déployant dans l'universel — se confondrait avec l'éloquence. Au contraire, sa structure différentielle exclut tout point de vue empiriste, toute prétention mimétique, toute logique continuiste et tout intuitionnisme métaphysique : mélancolique, le langage s'identifie à l'objet jusqu'au désespoir, la relation avec l'unique ne se donnant et ne se pensant, on le sait, que comme toujours déjà perdue. Il faut donc se résigner à l'inadéquation du langage avec la singularité et composer avec — sans jamais s'y abandonner — l'universalité, la multiplicité, la pluralité. Cernant ce paradoxe qui fait du langage un lieu où la singularité se dissout dans la généralité, et qui porte à la fois le manque comme menace et comme chance, possible ouverture d'une parole, Jean-Bertrand Pontalis écrit :

Jamais les mots, jamais mes mots, ne seront miens. Mais il faut avoir voulu qu'ils le deviennent pour reconnaître qu'ils n'appartiennent à personne et qu'alors, étant sans possesseur ni maître, à jamais étrangers, en eux je puis me perdre et me trouver. [...]

C'est quand les mots nous manquent, comme quelqu'un, que la parole, comme l'amour, nous vient. Elle cesse alors d'être plaintive, revendiquante, persécutée, elle ne proclame plus ce qui lui fait défaut, elle y trouve sa ressource infinie⁶⁰.

Tourmenté par la généralité du genre⁶¹, se heurtant aux limites du langage, risquant la pluralisation et l'amortissement de l'unique, Derrida rompt malgré tout le silence pour rendre hommage au(x) disparu(s). Prononcés dans le désarroi, les textes rassemblés dans *Chaque fois unique, la fin du monde* font du deuil leur objet de pensée et leur sujet. Mais, comme l'éprouve Derrida suite au décès de Louis Marin, il n'y a

⁵⁹ *De la grammatologie*, Paris, Minuit, « Critique », 1967, p. 139. De même, dans « Lyotard et nous », Derrida suit « le fil de la répétition, à savoir de l'itérabilité intrinsèque de la phrase qui divise la destination, la suspend à la trace entre présence et absence, au-delà de l'une et l'autre, d'une itérabilité qui, divisant la destination, scinde la singularité » (*Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 272).

⁶⁰ « Mélancolie du langage », dans *Perdre de vue*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1988, p. 253-254.

⁶¹ Dans un texte paru dans *Max Loreau, 1928-1990*, Derrida exprime ce regret : « (le discours de deuil est [...] menacé par la généralité, et le silence serait ici la seule réponse rigoureuse à une telle fatalité), la force me manque pour prendre la parole au grand jour et rappeler chaque fois une autre fin du monde, la même, une autre, et que chaque fois ce n'est rien de moins qu'une origine du monde, chaque fois seul, chaque fois l'unique monde qui en sa fin nous apparaît comme ce qu'il fut à l'origine, seul, unique, et ce qu'il doit à l'origine, c'est-à-dire ce qu'il aura été, au-delà de tout futur antérieur » (« Lettre à Francine Loreau », repris dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 124-125).

« pas de métalangage quant au langage où s'engage le travail du deuil⁶² » ; éploré, le survivant ne peut témoigner qu'en investissant tout son être dans sa réponse. Ainsi, chacun des textes voués et dévoués au deuil de l'irremplaçable se soumettent à la loi formulée par le philosophe dans son adieu à Sarah Kofman : « La réponse doit être chaque fois inventée, singulière, signée, — et chaque fois une seule fois comme le don d'une œuvre, une donation d'art et de vie, unique et jusqu'à la fin du monde rejouée⁶³. »

Force métonymique du deuil : « Tout autre est tout autre⁶⁴ »

Melanie Klein et Jacques Lacan considèrent que toute perte, qu'il s'agisse d'une mort ou d'une renonciation narcissique, renvoie inéluctablement l'individu à l'ensemble des deuils dont il a souffert et dont, force est de le reconnaître, il n'identifiera jamais l'objet avec certitude. De même, recevant les hommages colligés dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, le lecteur ne peut faire autrement que de constater — par-delà la constante vulnérabilité des sentiments — certaines itérations, récurrences rhétoriques ainsi qu'un inévitable glissement d'un texte à l'autre. Cependant, grâce à l'invention⁶⁵ dont fait preuve le philosophe dans chaque adieu, le recueil — résistant interminablement à l'homogénéisation, à la syntagmatisation de la mort — n'autorise aucune lecture transversale ; comme si, selon la proposition de Ginette Michaud, les textes réunis par Brault et Naas « réclamaient un temps de lecture infini, comme le deuil lui-même, complètement désaccordé (“*out of joint*”) par rapport au temps chronologique qui s'y superpose ici et comble artificiellement le hiatus irréparable, l'expérience catastrophique provoqués par chacun de ces morts⁶⁶ ».

Dans « Les morts de Roland Barthes », Derrida analyse la « force métonymique » qui, seule, assure une certaine généralité et lisibilité au discours de

⁶² « À force de deuil », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 178.

⁶³ « », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 231.

⁶⁴ Ce syntagme se retrouve tel quel, entre autres, dans *Apories*, *op. cit.*, p. 49 et dans *Donner la mort*, *op. cit.*, p. 114. Cette notion du « tout autre » s'imposera de plus en plus dans l'œuvre de Derrida. La logique du « tout autre est tout autre » présente certaines analogies avec celles du *studium* et du *punctum* dont Derrida décrit ainsi la relation : « entre les deux concepts, le rapport n'est ni tautologique, ni oppositionnel, ni en quoi que ce soit symétrique, il est supplémentaire et musical » (« Les morts de Roland Barthes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 87).

⁶⁵ Sur l'« invention » comme dévoilement plutôt que comme construction, voir « Psyché. Invention de l'autre », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, *op. cit.*

⁶⁶ « Parler, la mort dans l'âme », *Spirale*, art. cité, p. 14.

l'essayiste faisant le deuil de sa mère, sans laquelle il remarquait pouvoir vivre « (nous le faisons tous, plus ou moins tard) ; mais la vie qui [lui] restait [anticipait Barthes] serait à coup sûr et jusqu'à la fin *inqualifiable* (sans qualité⁶⁷) ». Si une telle force métonymique n'était à l'œuvre, le lecteur ne serait pas bouleversé, selon Derrida, par la perte d'une femme qu'il ne connaît pas. Toutefois, ce pouvoir ne saurait se confondre avec le mouvement de l'identification (empathique), de la substitution, de l'usurpation, du remplacement. Car il ne s'agit pas d'amalgamer l'image de la mère pleurée par Barthes à celle de ma propre mère et « [si] je le fais, cela ne peut m'émouvoir que depuis l'altérité du sans-rapport, l'unicité absolue que la puissance métonymique vient me rappeler sans l'effacer⁶⁸ ».

Dans son hommage à Louis Marin, Derrida réitère le primat de la fidélité à la singularité, à l'étrangeté du défunt, lesquelles doivent résister à l'assimilation par le sujet :

Nous sommes tous regardés, [...], et chacun singulièrement, par Louis Marin. Il nous regarde. *En nous*. Ce témoin voit en nous. Plus que jamais désormais.[...] Cela indique une démesure et une dissymétrie *absolues* dans l'espace de ce qui nous rapporte à nous-mêmes et constitue l' « être-en-nous », en tout autre chose qu'une simple intériorité subjective : en un lieu ouvert à une transcendance infinie. Celui qui nous regarde en nous — et *pour qui* nous sommes — n'est plus lui, il est tout autre, infiniment autre, comme il l'a toujours été, et la mort l'a plus que jamais confié, livré, éloigné dans cette altérité infinie⁶⁹.

Cette configuration de l'intériorité du survivant est aussi celle de l'amitié (égalité sans réciprocité ni symétrie) comme responsabilité dans l'indécidable. Contestant l'économie du même fondant le politique chez Aristote et initiant — nous l'avons vu dans l'introduction — la tradition cicéronienne, la conception derridienne de l'amitié se soumet plutôt à l'autorité de la souveraineté nietzschéenne : admettant et reconnaissant la solitude, il s'agit, dès lors, de ne jamais se perdre dans le gouffre de la proximité ou de la fusion.

⁶⁷ Roland Barthes, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, op. cit., p. 118.

⁶⁸ « Les morts de Roland Barthes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op.cit., p. 88.

⁶⁹ « À force de deuil », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 200.

D'un usage délicat du concept de « génération » : politiques de la différence

Déconstruction de l'histoire multiséculaire, labyrinthique et phallogocentrique de l'amitié (que Derrida ne distingue pas de l'amour), lecture entrelacée de toute une « tradition » passant par Platon, Cicéron, Kant, Hegel, Michelet, Hugo, Nietzsche, Schmitt, Blanchot et Nancy, *Politiques de l'amitié* s'ouvre sur une déclaration indécidable, improbable sinon impossible, attribuée par Diogène Laërce à Aristote puis reprise par Montaigne : « O mes amis, il n'y a nul amy. » Méditée à travers tout l'ouvrage dont elle est le fil conducteur, cette apostrophe — le vocatif à l'initiale en est la marque sublime — affirme puis infirme. Dans le corps démembré de la citation, deux thèses apparemment incompatibles, inconciliables sont énoncées en deux temps, dans le contretemps de la même phrase. « Le contretemps sourit au rendez-vous, il s'y rend sans retard mais sans renoncement [écrit Derrida] : pas de rendez-vous promis sans la possibilité du contretemps. Dès qu'il y a plus d'un⁷⁰. » Le destin tragique de Roméo et Juliette, leur « *commourans*⁷¹ », représente l'absolu du contretemps, chacun mourant à la fois avant *et* après l'autre, événement impossible rendu possible par un contretemps, celui du retard de la lettre confiée au Frère Laurent pour prévenir Roméo de la mise en scène de la mort de Juliette.

Anéantissant la simultanée de la pure coïncidence, le contretemps (de même que le délai, l'empêchement, l'écartèlement, la dislocation — la différence) fonde l'expérience. Dès lors, comme se le demande Derrida dans « Les morts de Roland Barthes »,

[c]omment croire au contemporain ? Tels qui semblent appartenir à la même époque, délimitée en termes de datation historique ou d'horizon social, etc., il serait facile de montrer que leurs temps restent infiniment hétérogènes et à vrai dire sans rapport. On peut y être très sensible mais simultanément, sur une autre portée, tenir aussi à un être ensemble qu'aucune différence, aucun différend ne peut menacer. Cet être-ensemble ne se répartit pas de façon homogène dans notre expérience. Il y a des nœuds, des points de grande condensation, des lieux de forte évaluation, des trajets virtuellement inévitables de décision ou

⁷⁰ *Politiques de l'amitié, op. cit.*, p. 18.

⁷¹ Dans *La Contre-Allée*, Derrida emprunte à Montaigne ce mot qu'il lui envie. Dans « De la Vanité », chapitre IX du troisième livre des *Essais*, Montaigne traite des « *commourans* » d'Antonius et de Cleopatra. Vaincus par Octavien à Actium, Antoine et Cléopâtre s'enfuirent en Égypte où ils se suicidèrent : « *les commourans — ou les convives* (qui sont des commourans). Cela ressemble à un nom d'oiseau marin, les corps mourants qui savent chasser sous l'eau. À mort » (*op. cit.*, p. 15).

d'interprétation. La loi semble s'y produire. L'être-ensemble s'y réfère et s'y reconnaît, même s'il ne s'y constitue pas⁷².

Cette méfiance à l'égard de la contemporanéité, entendue comme relation entre des personnes du même temps, Derrida l'éprouve aussi face à ce qu'il ose à peine nommer la « génération » (ensemble des individus ayant sensiblement le même âge), notion qui masque trop souvent les disparités et les dissemblances :

Ce mot, admet-il dans *Le Monde*, je m'en sers ici de façon un peu lâche. On peut être le contemporain « anachronique » d'une « génération » passée ou à venir. Être fidèle à ceux qu'on associe à ma « génération », se faire le gardien d'un héritage différencié mais commun, cela veut dire [...] : d'abord, tenir, éventuellement contre tout et contre tous, à des exigences partagées⁷³.

Trois jours après la mort de son ami Gilles Deleuze, Derrida fait paraître dans *Libération* un hommage au disparu avec qui il aura tant échangé et dont les livres furent « non seulement de fortes provocations à penser, [...], mais chaque fois l'expérience troublante, d'une proximité ou d'une affinité presque totale dans les thèses⁷⁴ ». Formulé au plus près de la mort, le survivant y avoue se sentir — avec Jean-François Lyotard — seul « et mélancolique [...] dans ce qu'on appelle de ce mot terrible et un peu faux une “génération”. Chaque mort est unique, sans doute, et donc insolite, écrit-il, mais que dire de l'insolite quand, de Barthes à Althusser, de Foucault à Deleuze, il multiplie ainsi dans la même “génération”, [...], toutes ces fins hors du commun⁷⁵ ? » Ainsi encadré de guillemets nous mettant en garde contre lui, le mot de « génération » porte « l'empreinte d'un historicisme suspect⁷⁶. » Car ce signe typographique indique que le philosophe ne prend pas cette notion entièrement à son compte, qu'il s'en distancie, les guillemets suggérant notamment que faire le deuil d'une « génération » — processus proprement impossible — équivaudrait à trahir la singularité de chacun des disparus.

⁷² « Les morts de Roland Barthes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde, op. cit.*, p. 84. Ce scepticisme face à la contemporanéité, Derrida l'expérimente aussi avec la notion de communauté : « mot que je n'ai jamais beaucoup aimé, à cause de ce qu'il lui arrive de connoter, la participation, voire la fusion identificatoire : j'y vois autant de menaces que de promesses » (*Sauf le nom*, Paris, Galilée, « Incises », 1993).

⁷³ « “Je suis en guerre contre moi-même” », dans *Le Monde*, art. cité, p. 12.

⁷⁴ « Il me faudra errer tout seul », texte paru dans *Libération* le 7 novembre 1995 et repris dans *Chaque fois unique, la fin du monde, op. cit.*, p. 236.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁷⁶ Élisabeth Roudinesco, « — Athos, Porthos, au revoir —, Aramis, à jamais, adieu ! », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *Cahier de L'Herne. Derrida, op. cit.*, p. 433.

Examen de quelques « filiations souterraines »

Nous venons tout juste de voir que Derrida évacue la notion uniformisante de contemporanéité de même qu'il se montre extrêmement sceptique à l'égard de celle de « génération ». Pourtant, malgré d'indéniables et insoupçonnables dissemblances, plusieurs liens unissent les amis auxquels s'adressent les adieu(x) rassemblés dans *Chaque fois unique, la fin du monde* : aporie à laquelle nous nous intéresserons plus particulièrement dans les prochaines pages de ce mémoire. « Certes, indique Élisabeth Roudinesco dans “— Athos, Porthos, au revoir —, Aramis, à jamais, adieu !”, il existe dans cet ensemble de multiples filiations souterraines où trois générations au moins se croisent : l'une née au début du siècle, la deuxième durant l'entre-deux guerres, la troisième [...], entre 1940 et 1945⁷⁷ ». Nous ferons donc, dans cette partie, l'examen de ces principaux points de contact, mais en mettant aussi en relief certaines différences ayant marqué les parcours biographiques et intellectuels des disparus.

Si la plupart des personnalités auxquelles Derrida a consacré ces essais endeuillés sont d'origine française, plus du tiers sont nées sur d'autres territoires : Emmanuel Lévinas fait ses études au lycée juif de Kaunas en Lituanie et s'exilera en Ukraine afin d'échapper à l'invasion allemande ; la famille d'Edmond Jabès appartient à la haute bourgeoisie juive du Caire ; né près d'Alger dans une famille pied-noir, Louis Althusser suivra ensuite son père, cadre dans une banque, muté à Marseille ; Paul de Man est issu d'une famille flamande libérale et aisée d'Anvers ; Max Loreau passe sa jeunesse en banlieue bruxelloise et Joseph N. Riddel naît à Grantsville, en Virginie de l'Ouest.

Les poètes, écrivains et philosophes dont Derrida pleure la mort furent tous, comme le remarque Roudinesco, « les témoins ou les héritiers des deux grandes catastrophes européennes du XX^e siècle : la Shoah et le goulag⁷⁸ ». De fait, chacun vécut la Seconde Guerre mondiale de façon très différente, les uns y participant ou subissant la disparition de proches, les autres en souffrant évidemment, encore que moins directement. Exempté du service militaire parce que souffrant d'une santé fragile,

⁷⁷ *Ibid.*, p. 433. Très schématiquement ces « générations » seraient ainsi composées : la première réunirait Lévinas (1906), Blanchot (1907), Jabès (1912), Barthes (1915) et, à la frontière de la seconde génération, Althusser (1918) ; la suivante serait celle de Derrida (1930) et comprendrait De Man (1919), Lyotard (1924), Deleuze (1925), Foucault (1926), Loreau (1928), Granel (1930), Marin (1931), Riddel (1931) et S. Kofman (1934) ; la troisième « génération » serait celle de Servière (1941) et de Benoist (1942). Quant à Gadamer (*Béliers*), né en 1900, il appartiendrait à la première génération.

⁷⁸ *Ibid.*

Barthes obtient une licence de lettres classiques (Sorbonne) en 1939, année où il commence, à Biarritz, une carrière d'enseignant qu'il poursuivra à Paris en 1940-1941 aux lycées Voltaire et Carnot. En 1942, une rechute de sa tuberculose le contraint à passer les cinq années suivantes dans divers sanatoriums. Ainsi, à cause de son état, Barthes aura dû se résoudre à ne jamais intégrer l'École normale supérieure. Reçu pour sa part en 1939, Althusser devra en reporter la fréquentation puisqu'il sera envoyé au centre d'élèves officiers de réserve d'artillerie hippomobile d'Issoire, puis arrêté par les Allemands en juin 1940 : les mémoires et la correspondance de sa détention dans un camp de prisonniers du Schleswig-Holstein sont d'ailleurs consignés dans son *Journal de captivité. Stalag XA/ 1940-1945*. Fille d'immigrés polonais, née en 1934, le jour de la Rosh Hashanah, Sarah Kofman offre elle aussi, avec *Rue Ordener, rue Labat*, le récit anamnésique, autobiographique — l'« autobiogriffure » — de cette période tourmentée. Son père, Berek Kofman — rabbin d'une modeste synagogue du XVIII^e arrondissement, arrêté en 1942 par la police de Vichy, puis conduit au funeste camp de Drancy —, trouva la mort à Auschwitz (le frère aîné de Gilles Deleuze, fait prisonnier pour ses activités dans la Résistance, mourut dans un train le menant à ce camp tragiquement célèbre). Plusieurs membres de la famille Kofman, restés en Pologne, furent exterminés lors de la grande rafle du 16 mai 1943 dans le ghetto de Varsovie. Quelque temps après la disparition de son père, la très jeune Sarah Kofman recevra le nom d'emprunt de Suzanne et sera hébergée avec sa mère, rue Labat. De même, la femme et la fille de Lévinas — interprète de russe et d'allemand pour l'armée française, le philosophe fut incarcéré au camp Stalag XIB — ont été accueillies et cachées par Maurice Blanchot. Au début des années trente, ce dernier — alors royaliste, nationaliste, anticomuniste, antihitlérien et proche de l'Action française — contribue à des journaux d'extrême-droite. De décembre 1940 à novembre 1942, Paul de Man publiera quant à lui des articles littéraires dans les journaux *Le Soir* (dont, protestant contre la mainmise allemande, il démissionnera) et *Het Vlaamsche Land*. Ultérieurement, le contenu antisémite de certains de ces textes suscitera une importante controverse (cf. Derrida, « La guerre de Paul de Man »), déclenchée en même temps que « l'affaire Heidegger » (1987). Ayant cessé d'écrire pour les milieux d'extrême-droite en 1937, Blanchot entretiendra des liens avec la Résistance et conduira des voitures afin de faire

passer la frontière à des clandestins. Il publiera son premier roman *Thomas l'Obscur* en 1941 et son second en 1942, *Aminadab* (nom que partagent un ancêtre de Jésus-Christ et le frère cadet de Lévinas, tué par les nazis). Arrêté dans la demeure familiale de Quain en 1944, Blanchot faillit être fusillé par un peloton d'exécution mais fut ultimement épargné car les soldats appartenaient à l'armée russe de Vlassov qui venait de trahir son alliance avec les Allemands (épisode relaté cinquante ans plus tard dans *L'Instant de ma mort*, récit d'essence testamentaire : « Je me souviens d'un jeune homme — un homme encore jeune — empêché de mourir par la mort même — et peut-être l'erreur de l'injustice⁷⁹ »).

Plusieurs des penseurs dont Derrida fait le deuil se sont intensément engagés dans de multiples combats. Dans les années trente et quarante, Edmond Jabès fonde la Ligue contre l'antisémitisme au Caire et, avec des amis, le Groupe antifasciste italien ainsi que le Groupement des amitiés françaises. En 1956, aux côtés d'André Breton et de Dionys Mascolo, Blanchot se lie au Comité des intellectuels révolutionnaires. Très impliqué politiquement durant cette décennie et la suivante, il s'opposera au retour de De Gaulle et rédigera, entre autres avec Mascolo, le « Manifeste des 121 » contestant la Guerre d'Algérie. Parallèlement, Jean-François Lyotard — membre du comité éditorial de la revue du groupe révolutionnaire et anti-totalitaire « Socialisme et Barbarie » depuis 1954 — prendra également position quant à la question algérienne. Suite à la dissolution du groupe en 1964, il contribuera à la fondation du « Pouvoir ouvrier » et quittera cette organisation deux ans plus tard. En 1968, Lyotard participe au « Mouvement du 22 mars » et Blanchot s'investit totalement dans les événements de Mai au cours desquels il visite régulièrement, rue d'Ulm, Derrida avec qui il entretenait une correspondance suivie depuis 1964⁸⁰. Les années soixante-dix seront des années d'engagement politique soutenues pour Michel Foucault, notamment, qui s'attaquera au système pénal français en publiant *Surveiller et Punir. Naissance de la prison* (1975) et en s'impliquant dans la création du Groupe d'information sur les prisons (GIP) que défendra activement Gilles Deleuze, philosophe aussi proche des mouvements homosexuels, maoïstes et des

⁷⁹ *L'Instant de ma mort*, Paris, Gallimard, « NRF », 2002, p. 9. Ce livre fut précédemment publié aux Éditions Fata Morgana en 1994.

⁸⁰ Dans « Curriculum vitae », Bennington souligne que Derrida « semble plutôt en retrait, voire réservé sur certains aspects du mouvement de mai 68, bien qu'il participe aux défilés et organise la première assemblée générale à l'ENS » (*Jacques Derrida, op. cit.*, p. 305).

groupes promulgant l'autonomie italienne et la cause palestinienne. En 1982, malgré la controverse portant sur la détermination de l'être et de la folie qui l'aura opposé à Derrida (nous reviendrons sur la scène de ce différend au chapitre III), Foucault fait circuler une lettre de soutien condamnant l'arrestation du philosophe à Prague.

Même si le parcours et le travail intellectuels de chacun des seize amis disparus — quinze hommes et une seule femme, ce qui « en dit long [...] sur la structure même de l'espace public et politique de l'*academia* française⁸¹ » — varient, quelques contours communs se dessinent. Les textes de nombre d'entre eux, par exemple, sont fortement imprégnés de la pensée structuraliste. Cette méthode d'étude — accordant la primauté à la synchronie sur l'évolution et substituant au sujet transcendantal kantien la structure comme ensemble de relations — fut particulièrement associée, en France, aux travaux du groupe *Tel Quel*, d'Althusser, de Foucault et de Barthes (qui poursuit une mise en œuvre de la linguistique structurale saussurienne, entre autres, dans *Le Degré zéro de l'écriture*, *Michelet par lui-même* et *Mythologies*). Du 18 au 21 octobre 1966, ce dernier participa — avec une dizaine d'autres intellectuels français, dont Derrida, Jacques Lacan, René Girard, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vernant, Lucien Goldmann et Tzvetan Todorov — au colloque désormais fameux, *The Language of Criticism and the Sciences of Man* tenu à l'Université Johns Hopkins aux États-Unis⁸². Ce symposium fondateur, « [témoignant] d'une double translation : des hégéliens et des marxistes vers une prise en compte plus ouverte de la question de la structure, et des deux intervenants les plus couramment associés au structuralisme (Barthes et Derrida) vers une première distance critique à son endroit⁸³ », initiera l'intensification de l'accueil fait à la « pensée française » en Amérique⁸⁴.

⁸¹ Ginette Michaud, « Parler, la mort dans l'âme », *Spirale*, art. cité, p. 14. Pascale-Anne Brault et Michael Naas ont aussi soulevé ce point dans leur introduction au recueil.

⁸² Trois textes majeurs du structuralisme paraissent en 1966 : *Critique et vérité* de Barthes, *Les Mots et les choses* de Foucault et les *Écrits* de Lacan. Aux États-Unis paraissent cette même année la traduction de *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss et un numéro spécial de la revue *Yale French Studies* consacré au structuralisme. Cependant, la rencontre de 1966 à Baltimore signale surtout l'émergence du poststructuralisme. Derrida y prononce une conférence qui fera date intitulée « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », reprise dans *L'Écriture et la différence* (Paris, Seuil, « Points », 1967, p. 409-428. La première édition de cet ouvrage a paru dans la collection « Tel Quel »).

⁸³ François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions de la Découverte, 2003, p. 40. Pensant l'écriture comme « dissémination », Derrida se montrera de plus en plus sévère face au structuralisme. En 1972 — année où il rompt définitivement avec Sollers et le groupe *Tel Quel* duquel il avait été solidaire tout en revendiquant

En 1975, dans *La Révolution structurale*, Jean-Marie-Benoist, collègue de Lévi-Strauss au Collège de France, critiquera avec virulence cette approche. Cinq ans auparavant, réagissant aux événements de Mai 68, Benoist avait publié un essai au titre provocateur, *Marx est mort*. Or la pensée de ce philosophe allemand — sa conception matérialiste et dialectique de l'histoire pour les uns, sa doctrine contenant les principes théoriques d'une praxis révolutionnaire pour les autres — eut une influence majeure sur certains des disparus commémorés par Derrida⁸⁵ : chez Granel, certes, qui en fut l'un des principaux exégètes mais, encore plus durablement, chez Althusser, penseur incontournable du marxisme dont, en introduisant le concept de « coupure épistémologique », il proposa le renouvellement (*Pour Marx* suivi de *Lire le Capital I* et *Lire le Capital II*), pour ensuite le critiquer durement dans *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste* (1978), organisation dont il avait joint les rangs en 1948.

Teintée de marxisme dans les années soixante-dix, la pensée de Lyotard, inspirée des écrits de Husserl et de Merleau-Ponty, s'inscrivit d'abord dans la filiation phénoménologique comme l'auront fait celle de Derrida⁸⁶ et de certains de ses plus

son indépendance —, Derrida écrira : « Le thème de la différance est incompatible avec le motif statique, synchronique, taxinomique, anhistorique, etc., du concept de structure » (*Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 39).

⁸⁴ Plusieurs des seize disparus auront ainsi été régulièrement invités aux États-Unis, le plus souvent à titre de *Visiting Professor* : tout au long de sa carrière, Benoist y enseignera épisodiquement ; en 1972, Lévinas donnera un cours sur Voltaire et Descartes à l'Université Johns Hopkins (Baltimore) ; de 1972 à 1978, Louis Marin enseignera successivement à l'Université de Californie (San Diego), à l'Université Johns Hopkins (il y deviendra professeur associé en 1983) et à l'Université Columbia (New York) ; dans les années soixante-dix, Lyotard sera invité dans plusieurs universités, notamment l'Université de Californie (San Diego et Berkeley), Johns Hopkins (où enseigna Derrida en 1971, 1974, et de 1996 à 1999) et l'Université du Wisconsin (Milwaukee). Dans les années quatre-vingt, Lyotard deviendra *Distinguished Professor* à l'Université de Californie (Irvine), institution qui a octroyé le même titre à Derrida. Héraut de la déconstruction en Amérique, Paul de Man quitta, après la Seconde Guerre mondiale, la Belgique pour les États-Unis où il rencontra Bataille, Blanchot et Michaux. Il enseigna à Harvard (1955-1960), à Cornell (1960-1967) et à Johns Hopkins (1968-1970). Il poursuivra et finira sa carrière à Yale dont il fera, avec Harold Bloom, Geoffrey Hartman et J. Hillis Miller, « le port d'entrée de la déconstruction derridienne, le temple officiel de son culte américain — jusqu'à accrédi-ter, malgré leurs dénégations, l'idée d'une véritable "école de Yale". [...] — quatuor d'ambivalence, antiécologie et groupe amical, iconoclastes mais apolitiques, matérialistes textuels et conservateurs culturels. [...] Pourtant, les noms des quatre pionniers de la déconstruction n'ont été associés qu'en de rares occurrences » (François Cusset, *French Theory*, op. cit., p. 125).

⁸⁵ Derrida répondra à Antoine Spire, qui présumait que le philosophe n'avait jamais été marxiste : « Je ne dirais pas que je ne suis pas marxiste, mais il est vrai que comme tous les gens de ma génération, sans être marxiste, j'ai naturellement été nourri de l'héritage marxiste et j'ai essayé de le dire à un moment justement intempestif [cf. *Spectres de Marx*, 1993] » (« Du marxisme. Dialogue avec Daniel Bensaid », *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Éditions de l'aube, « L'Aube poche essai », 2005, p. 118).

⁸⁶ Dès ses premiers travaux, Derrida remet en cause, en le déconstruisant, le principe de donation des phénomènes dans l'intuition originare, précepte selon lequel la constitution du sens des phénomènes par

éminents collègues, qu'il s'agisse de Lévinas, passeur de la méthode de la réduction transcendantale en France, de Granel, phénoménologue, lecteur et traducteur de Husserl (de la *Krisis*, notamment, testament philosophique), puis de Wittgenstein, ou encore de Foucault qui, sous la direction de Jean Hyppolite⁸⁷, présenta un mémoire d'études supérieures sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

Cependant, en dépit de ces rapprochements, il demeure que c'est souvent aux dépens de la singularité des auteurs que furent apposés ces labels de « *French Theory* » (appropriation américaine de la théorie française), d'« herméneutique du soupçon » (Paul Ricœur) ou encore de « pensée 68 » (appellation volontairement polémique attribuée par Luc Ferry et Alain Renaut dans un ouvrage du même nom) :

Quelques refrains d'époque permettent de former entre eux une communauté exclusivement négative : la triple critique du sujet, de la représentation et de la continuité historique, une triple relecture de Freud, Nietzsche et Heidegger, et la critique de la « critique » elle-même puisqu'ils interrogent tous à leur façon cette tradition philosophique allemande. On ne saurait donc rapprocher spontanément la « microphysique du pouvoir » foucauldienne, la « dissémination » des traces chez Derrida, [les] « flux » et « branchements » sur les plans d'immanence deleuziens [...] que *par défaut*⁸⁸.

la conscience en régime de réduction assurerait la présence des objets ; présence qui, pour Derrida, est toujours différée. Dans *La Voix et le phénomène*, il tenta, entre autres, de voir comment, dans le discours de Husserl, la phrase « Je suis mort » de Valdémir (Poe) se donnait comme impossible. Or, pour Derrida, « [l]e thème de la mort, mais d'une mort qui n'apparaît jamais comme telle, marque peut-être [...] la limite du projet phénoménologique. Il faut dire — et c'est aussi un leitmotiv de tout ce [qu'il a] pu écrire sur Husserl — que la phénoménologie transcendantale de Husserl est une philosophie de la vie, du présent vivant [...] Néanmoins, Husserl associe constamment la notion de vie à l'expérience de la conscience : l'ego est un ego vivant, et d'une certaine manière la mort n'a pas de place dans la phénoménologie en tant que telle » (« De la phénoménologie », dans *Sur parole. Instantanés philosophiques*, op. cit., p. 81).

⁸⁷ Le normalien Jean Hyppolite fut professeur à l'Université de Strasbourg en 1945, à la Sorbonne en 1949, puis dirigea l'École normale supérieure à partir de 1954. Judith Butler situe son œuvre, avec celles de Kojève et de Sartre dans ce qu'elle nomme le « post-hégélianisme français ». La traduction par Hyppolite de *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et l'interprétation qu'il lui consacra, *Genèse et structure de la phénoménologie*, influencèrent toute une « génération » de penseurs et en firent une figure intellectuelle marquante. En 1966, Sarah Kofman entrepris des recherches sur le concept de culture chez Nietzsche et Freud pour une thèse de doctorat sous sa direction. En 1971, après la disparition de son directeur, Kofman demanda à Gilles Deleuze de remplacer Hyppolite, dont il avait aussi été l'étudiant : « Je fus formé par deux professeurs, [confie Deleuze à Claire Parnet], que j'aimais et admirais beaucoup, Alquié et Hyppolite [...] [qui] avait un visage puissant, aux traits incomplets, et rythmait de son poing les triades hégéliennes, en accrochant les mots. À la Libération, on restait bizarrement coincés dans l'histoire de la philosophie. Simplement, on entrait dans Hegel, Husserl et Heidegger ; nous nous précipitions comme de jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen Âge » (*Dialogues*, op. cit., p. 18). En 1964, Hyppolite et Althusser (répétiteur — caïman dans la langue de l'institution — puis, maître-assistant) invitent Derrida à enseigner à l'École normale supérieure où il restera, avec le titre de maître-assistant, jusqu'en 1984.

⁸⁸ François Cusset, *French Theory*, op. cit., p. 19.

Si la reconnaissance des travaux de ces penseurs en un corpus « naturalisé » s'avère contestable, sinon tout à fait réfutable, une connivence intellectuelle se dégage des références dont la majorité d'entre eux se réclament inlassablement — en atteste l'ampleur des réflexions consacrées à la triade Freud-Nietzsche-Heidegger. Grâce à la portée de ses contributions aux études freudiennes et nietzschéennes, Sarah Kofman soutiendra sa thèse sur travaux et se verra conférer le doctorat d'État en 1976⁸⁹ ; Michel Servière achève sa thèse sur Nietzsche sous la direction de Roland Barthes ; Foucault participe au Colloque de Royaumont (juillet 1964) dédié au philosophe et organisé par Deleuze qui publiait, deux ans plus tôt, son fameux *Nietzsche et la philosophie*. En 1972, le duo prend part, aux côtés de S. Kofman, Lyotard, Klossowski et Derrida, à la légendaire décade de Cerisy sur Nietzsche. De l'autre côté de l'Atlantique, Deleuze, Derrida, Foucault et Lyotard collaborent au numéro de la revue *Semiotext(e)* « *Nietzsche's Return* » (1978) et Joseph N. Riddel fait paraître, dans des revues telles *Diacritics* et *boundary 2*, d'influents articles consacrés à la philosophie continentale ainsi qu'à la déconstruction, dont le concept (*Abbau*) se rencontrait déjà dans la démarche heideggerienne qui mettait en cause de façon radicale l'héritage métaphysique dans un langage philosophique exigeant, parsemé de paléonymes, d'archaïsmes et de néologismes. Ayant assisté à la « rencontre de Davos » entre Heidegger et Cassirer en 1929, Lévinas rédigea l'un des premiers essais parus en français sur l'œuvre de l'auteur de *Sein und Zeit* : « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932). Interprète illustre de cette philosophie au sens politique équivoque, Gérard Granel — qui avait suivi le dernier séminaire de Heidegger au Thor en 1969 — en fut aussi le traducteur et sa maison d'édition (Trans-Europ-Repress) publia le très controversé « Discours du Rectorat », prononcé en 1933, dans lequel Heidegger « [prend] le risque de spiritualiser le

⁸⁹ Sarah Kofman rencontra Derrida en 1969 et suivit pendant plusieurs années ses séminaires ouverts à l'ENS. Certains de ses textes les plus importants y ont d'abord été présentés sous forme d'exposés : *Camera obscura* [sic], *Nietzsche et la métaphore* ainsi que *Le Respect des femmes*. Elle consacra un livre au philosophe, *Lectures de Derrida*, mais ses travaux qui ont eu la plus grande reconnaissance sont ceux qui portent sur Nietzsche et Freud : *L'Enfance de l'art* (1970), *Quatre Romains analytiques* (1974), *Nietzsche et la Scène philosophique* (1979), *L'Énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud* (1980), *Un Métier impossible. Lecture de « Constructions en analyse »* (1983), *Pourquoi rit-on ? Freud et le mot d'esprit* (1986), « *Il n'y a que le premier pas qui coûte* ». *Freud et la spéculation* (1991), *Explosion I. De l'« Ecce Homo » de Nietzsche* (1992), *Explosion II. Les Enfants de Nietzsche* (1993), et *Le Mépris des juifs. Nietzsche, les juifs, l'antisémitisme* (1994). Sarah Kofman se suicida le 15 octobre 1994, jour du cent-cinquantième anniversaire de naissance de Nietzsche.

nazisme⁹⁰ ». En 1989, dans *Heidegger et « les juifs »*, Jean-François Lyotard tâchera de comprendre le silence compromettant du philosophe au sujet de l'Holocauste.

Toujours approximatif, le rapprochement de l'itinéraire biographique et intellectuel⁹¹ des disparus se heurte inmanquablement à l'épreuve décisive de la différence. Or le rassemblement sous le terme de « génération », dans son ingénue violence, sous-entend l'accord, le consensus entre des individus dont la mémoire serait uniformément intériorisée par la suivante (dans un sens spécifique, on parle d'ailleurs surtout d'intériorisation quand le processus porte sur des relations plutôt que sur des « objets » ou des individus). Lorsque Derrida, avec force précautions et négociations, recourt à ce substantif — « génération » —, ce n'est toujours que par reconnaissance d'une complicité dans l'écart. Dans l'entretien paru dans *Le Monde* en 2004, Derrida explique

[désigner] ainsi, par métonymie, un *ethos* d'écriture et de pensée intransigeant, voire incorruptible (Hélène Cixous [les] surnommait les « incorruptibles »), sans concession même à l'égard de la philosophie, et qui ne se laisse pas effrayer par ce que l'opinion publique, les médias, ou le fantasme d'un lectorat intimidant, pourraient [les] obliger à simplifier ou à refouler. D'où le goût sévère pour le raffinement, le paradoxe, l'aporie. Cette prédilection reste aussi une exigence⁹².

Dans la « course d'une génération⁹³ », les amis disparaissent de plus en plus nombreux laissant, chaque fois, le survivant un peu plus seul. Même si, comme l'écrit Derrida suite au décès de Jean-François Lyotard, « [les] mémoires des amis ne

⁹⁰ Jacques Derrida, « De l'esprit », dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, « Champs », 1990, p. 52.

⁹¹ Plusieurs des références à la vie et à l'œuvre des auteurs dont parle *Chaque fois unique, la fin du monde* et convoquées dans cette partie ont été empruntées au travail de Kas Saghafi. Ses notices biographiques et bibliographiques individuelles, soigneusement esquissées, complètent l'ouvrage et contribuent à mieux contextualiser le propos de Derrida au sujet de chacun des défunts. Tout en évitant la forme figée du registre obituaire, le philosophe note lui aussi fréquemment les lieux, les travaux et les dates dans chacun de ses hommages. Ce faisant, il ne vise pas tant à intégrer le mort dans l'histoire (qu'elle soit philosophique ou littéraire), mais bien plutôt à souligner l'inscription d'un événement unique qui, comme la circoncision, est la marque de ce qui ne peut arriver qu'une seule fois (*einmal, once, one time, una volta*). Dans *Schibboleth — pour Paul Celan*, Derrida écrit : « Telle date aura pu s'écrire, seule, unique, soustraite à la répétition. Pourtant, cette propriété absolue peut aussi être transcrite, exportée, déportée, expropriée, réappropriée, répétée dans sa singularité absolue. Il le faut même si elle doit s'exposer, risquer de se perdre dans une lisibilité » (Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1986, p. 18).

⁹² « «Je suis en guerre contre moi-même» », *Le Monde*, art. cité, p. 12.

⁹³ Jacques Derrida, « Le goût des larmes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde, op. cit.*, p. 138.

s'identifient pas entre elles, elles n'ont sans doute aucune ressemblance l'une avec l'autre⁹⁴ », l'accélération et la multiplication des décès au cœur d'une même « génération » — la mort étant probablement ce qui autorise le plus à la considérer comme telle — permettent d'en comparer, d'en évaluer les réponses et de s'y intéresser, au risque de quelque défiance, comme participant d'un même genre dont nous interrogerons certaines des limites et aspects plus proprement rhétoriques dans le prochain chapitre⁹⁵.

Conclusion : « plus d'une mort »...

« Dès qu'il y a plus d'une mort, le problème de la mort se complique infiniment⁹⁶ », affirme Derrida dans « La mythologie blanche ». Paradoxalement, toute disparition est unique, première, « totale », « indialectique⁹⁷ » cependant qu'elle précède et succède toujours à une autre : « je me vois mort coupé de vous en vos mémoires que j'aime et je pleure comme mes propres enfants au bord de ma tombe, je pleure non seulement mes enfants mais tous mes enfants, pourquoi vous seuls, mes enfants⁹⁸ ? », se désole le philosophe, conjoignant ses larmes à celles de saint Augustin. Chaque fois réinventée, la politique derridienne du deuil tient ensemble singularité et pluralité, unicité et partage, ipséité et altérité. Ainsi, le philosophe n'abandonne-t-il ni le genre de l'oraison, hérité de Périclès et que parodiera le *Ménéxène* de Platon, ni le concept du

⁹⁴ « Amitié-à-tout-rompre », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 256.

⁹⁵ Influencé par la *Poétique* de Barthes, Derrida suggère qu'il aurait pu se livrer dans l'hommage dédié à l'essayiste « à l'analyse d'un genre ou d'un code discursif, des règles d'un scénario social, le faire avec cette minutie vigilante qui, tout intraitable qu'elle fût, savait finalement se désarmer, dans une certaine compassion désabusée, une élégance un peu nonchalante qui lui faisait abandonner la partie [...]. Quel "genre" ? Eh bien, par exemple ce qui en ce siècle nous tient lieu d'oraison funèbre. On étudierait le corpus des déclarations dans les journaux, sur les chaînes de radio ou de télévision, on analyserait les récurrences, les contraintes théoriques, les mises en perspective politique, les exploitations des individus et des groupes, les prétextes à prise de position, à menace, à intimidation » (« Les morts de Roland Barthes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 79).

⁹⁶ « La mythologie blanche : la métaphore dans le texte philosophique », dans *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, « Critique », 1972, p. 323. Dans leur introduction, Brault et Naas avancent que « Les morts de Roland Barthes », « n'est pas lui-même le premier de toute une série mais lui-même le *punctum* de tout le recueil. Premier des essais sur la mort d'amis et de collègues, il a lui-même été pluralisé. Ses thèmes, ses propositions ainsi que ses gestes et sa rhétorique auront donc été repris dans d'autres textes, si bien que la pluralité des "morts" du titre nomme déjà les morts de tous les autres » (*Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 48).

⁹⁷ « Totale » et « indialectique » : c'est à Barthes que Derrida emprunte ces mots qu'il utilise dans « Les morts de Roland Barthes » (*Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 74).

⁹⁸ « Circonfession », dans *Jacques Derrida*, op. cit., p. 41.

deuil duquel il se défend instamment de prendre goût mais « qu'*il faut* pourtant⁹⁹. »
 Adjuration contradictoire : « Il *le faut* mais il ne faut pas l'aimer, le deuil, le deuil *lui-même*, si quelque chose de tel existe : ne pas aimer à travers une larme de soi mais seulement l'autre, et chaque larme est de l'autre, l'ami, le vivant, tant que nous sommes, nous rappelant à garder la vie¹⁰⁰. »

Déchirant le voile du silence, le survivant — témoin privilégié concédant au genre et à son évidence auto-réflexive — a tour à tour le devoir de parler *au*, *du* et *pour* le disparu : triple obligation que soutiennent la fiction de l'apostrophe et de la réponse. Comme l'expérimente Derrida suite au décès de Paul de Man — trauma irréconciliable¹⁰¹ :

Nous savons combien il est difficile de parler en un tel moment, quand une parole juste et décente devrait s'interdire de céder à aucun usage, toutes les conventions paraissant intolérables ou vaines.

Si nous avons, [...], la mort dans l'âme, c'est d'être désormais voués à parler *de* Paul de Man au lieu de *lui* parler, voués à parler du maître et de l'ami qu'il reste pour tant de nous, alors que le désir le plus vivant, et en nous le plus cruellement meurtri, le plus interdit désormais, serait de parler encore à Paul, de l'entendre et de lui répondre. Non seulement en nous-mêmes, comme nous continuerons, comme je continuerai de le faire sans cesse, mais de lui parler et de l'entendre nous parler, lui, lui-même. *C'est là l'impossible, et de cette blessure nous ne pouvons même plus prendre la mesure*¹⁰².

Car pour celui qui demeure, cette souffrance est aussi incommensurable, inapaisable, irréductible que la multiplicité des héritages reçus et avec lesquels il faudra pourtant « *apprendre à vivre enfin*¹⁰³ ».

⁹⁹ « Le goût des larmes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 141.

¹⁰⁰ *Ibid.* Dans la onzième période de « Circonfession », Derrida — prenant Dieu à témoin — se demande pourquoi, comme saint Augustin, il « [prend] plaisir à pleurer à la mort de l'ami, *cur fletus dulcis sit miseris* [« Pourquoi les larmes sont douces aux affligés » (IV, IV, 10)] ? » (*op. cit.*, p. 57).

¹⁰¹ Pour Nicolas Abraham et Maria Torok (voir chapitre I), l'irruption du trauma interrompt le travail de l'introjection.

¹⁰² « *In memoriam* : de l'âme », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 101. Je souligne.

¹⁰³ Exorde de *Spectres de Marx* : « Quelqu'un, vous ou moi, s'avance et dit : *je voudrais apprendre à vivre enfin* » (*op. cit.*, p. 13).

CHAPITRE III

« Nous sommes des héritiers »

Voici — vois ici, entends ici-même — à la place d'un cadavre dérobé à l'instance de signifiante, à la gestualité rituelle de l'onction funèbre, un message : cet échange du cadavre et du langage, l'écart de cet échange est précisément la résurrection du corps, la traversée de cet écart, la transfiguration ontologique du corps : image ?

Louis Marin, *Des Pouvoirs de l'image*¹.

D'abord le deuil. Nous ne parlerons que de lui. Il consiste toujours à tenter d'ontologiser des restes, à les rendre présents [...] (toute ontologisation, toute sémantisation — philosophique, herméneutique ou psychanalytique — se trouve prise dans ce travail du deuil mais, en tant que telle, elle ne le pense pas encore ; c'est dans cet en-deçà que nous posons ici la question du spectre [...]).

Jacques Derrida, *Spectres de Marx*².

Chaque fois, c'est l'événement même, une première fois est une dernière fois. Tout autre. Mise en scène pour une fin de l'histoire. Appelons cela une *hantologie*. Cette logique de la hantise ne serait pas seulement plus ample et plus puissante qu'une ontologie ou une pensée de l'être [...]. Elle abriterait en elle, mais comme des lieux circonscrits ou des effets particuliers, l'eschatologie et la téléologie mêmes. Elle les *comprendrait*, mais incompréhensiblement.

Jacques Derrida, *Spectres de Marx*³.

Dans *Spectres de Marx*, Jacques Derrida étudie une « spectro-poétique », une « spectrologie » hantant le discours du penseur allemand. À la fois aveu de l'impossible adéquation à soi-même et renoncement au fantasme métaphysique de la présence pleine, la reconnaissance de la spectralité échappe à la dialectique hégélienne, l'esprit se déroband à l'opposition relevable, sublimable de la présence et de l'absence. Émanant de la mort, le spectre se répand dans la vie. Sa hantise, douloureusement ressentie par Hamlet, donne à penser l'héritage et la responsabilité de qui le reçoit.

¹ Cité par Derrida, « À force de deuil », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 187.

² Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 31.

Aussi attentifs à cette problématique du revenant, Nicolas Abraham et Maria Torok — dont l'approche se situe à la croisée de la phénoménologie et de la psychanalyse — élaborèrent, entre autres, dans *L'Écorce et le noyau*, les notions de « secret », de « crypte » et de « fantôme » qu'il importe de distinguer rigoureusement⁴. Dans l'article intitulé « Notules sur le fantôme », Nicolas Abraham analyse les rapports entre le « secret de famille transgénérationnel » — généralement infamant — et le fantôme, fait métapsychologique dont l'apparition ne succède pas à la perte : « ce ne sont pas les trépassés qui viennent hanter, mais les lacunes laissées en nous par les secrets des autres. [...] Car ce sont elles, les tombes des autres, qui reviennent les hanter. Le fantôme des croyances populaires ne fait donc qu'objectiver une métaphore qui travaille dans l'inconscient : l'enterrement *dans l'objet* d'un fait inavouable⁵ ». Ainsi, l'« occulte blessure » parentale sera transmise à l'enfant, l'inconscient du descendant portant alors la trace mnésique, le blason de cette généalogie du secret. Dans la situation analytique, l'héritier — craignant de porter atteinte à la figure, apocryphe et fictive, quoique nécessaire, du parent — résistera au dévoilement de ce qui, pour ce dernier, a eu valeur de « catastrophe narcissique ». S'opposant au schème de l'introjection libidinale, l'effet fantôme ne sera, explique Abraham, « appelé à s'évanouir [...] que lorsque sera reconnu son caractère d'hétérogénéité radicale par rapport au sujet⁶ ».

Interrogeant le legs de Marx, Derrida propose une alternative à la conjuration et à la dénégation de la spectralité, qui consiste en l'assomption de l'héritage et en une explication avec la mort. Alors que la convocation fantomale visait, pour Abraham, à exorciser, à conjurer ce qui venant de l'autre nous blesse, Derrida considère qu'il faut apprendre, dans la *polis* de la mémoire et de l'héritage, à côtoyer l'altérité spectrale.

⁴ Dans la préface à la nouvelle édition du recueil, Nicholas Rand indique que « la [crypte] désigne le caveau secret d'un vécu personnel, le [fantôme] tient à un autre et dont je porte le secret à mon insu. L'analyse ranimera les cryptes pour les intégrer au flux des associations conscientes ; d'autre part, elle débusquera le fantôme, l'histoire étouffée de plusieurs générations ascendantes, au travers des symptômes du seul descendant » (« Préface, dans *L'Écorce et le noyau*, *op. cit.*, p. XXI).

⁵ Nicolas Abraham, « Notules sur le fantôme », dans *L'Écorce et le noyau*, *op. cit.*, p. 427.

⁶ *Ibid.*, p. 431.

Corps, corpse, corpus : la citation

Consentant à témoigner à la suite de la mort de l'ami, Derrida emprunte à certaines des conventions rhétoriques du genre de l'oraison funèbre, conventions qu'il reproduit et subvertit à la fois. S'inclinant devant la vie et l'œuvre du disparu, le philosophe recourt souvent — fort lentement et amplement — à la citation afin de rendre compte des paroles du défunt : imploration de résurrection malgré l'assurance que le corps ne sera glorifié d'aucune résurrection. Remplaçant ce corps par le corpus, comme le remarque Derrida analysant un texte de Sarah Kofman dans l'hommage qu'il lui dédie, le tiers, témoin, *terstis*, tend irrésistiblement à parler de l'œuvre plutôt que du mort lui-même. « Transfigurez-moi en *corpus*⁷ », semble adjurer le disparu en se résignant en apparence à sa destinée livresque : mouvement eucharistique contre lequel protestait Sarah Kofman, mais dont le testateur peut difficilement se défendre. Interprétant le rapport de distraction entre « la *corpse* » (terme que Derrida privilégie car il dit ensemble le corps, le corpus et le cadavre tout en respectant la différence sexuelle) et le livre dans *La Leçon d'anatomie du docteur Nicolas Tulp* de Rembrandt, Sarah Kofman remarque la fascination — expression d'un refoulement et d'une affirmation de la vie — exercée par le « livre ouvert [qui] attire tous les regards. [...] il tient tête au corps et tient lieu de corps [...], les docteurs n'ayant d'yeux que pour le livre d'en face, comme s'ils voulaient, à lire, à observer les signes sur les draps de papier tendu, oublier, refouler, dénier, conjurer la mort — et l'angoisse devant la mort⁸ », écrit Derrida. Or Sarah Kofman signale — dans les *Lectures* nommément consacrées, en 1984, à celui qui fut autrefois son professeur — que l'inscription de cette mort dans la structure itérative de l'écriture la « [coupe] par là même de toute responsabilité de la conscience comme autorité absolue⁹ » ; essence testamentaire du graphème (*cf. De la grammatologie*) qu'oblitére la mort effective du signataire dont la citation, par le survivant, est toujours déjà vouée à l'expropriation, l'œuvre ne s'exhibant que comme idole de l'identité.

Sarah Kofman dénonce aussi, à la suite de Derrida, l'imposture de « la mort empirique [qui] produi[sant] le leurre d'un corpus achevé, d'une belle totalité, dissimule la mort qui opère toujours dans le texte. Texte-tissu qui se referme sur celui qui a tissé la

⁷ « », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 209.

⁸ *Ibid.*, p. 217.

⁹ Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, « Débats », 1984, p. 16.

toile¹⁰ » : affirmation qui prend une tout autre ampleur lorsqu'on s'attarde au corpus de plusieurs des penseurs commémorés dans *Chaque fois unique, la fin du monde* et dont le lecteur ne peut manquer de remarquer — encore plus intensément chez De Man, Althusser et Marin — le formidable accroissement posthume. Cependant, pour le théoricien de la supplémentarité, « le texte est comme un linceul où s'entrecroisent mille fils de provenance diverse. [...] À la conception platonicienne du corpus, J. Derrida oppose un corps sans parties propres ni hégémoniques constitué de greffes¹¹ ». Fille parricide du *logos* pour la tradition métaphysique qui la méprise (subordination dont on trouve encore les traces chez Lacan et les penseurs des *speech acts*), l'écriture telle que conçue par Derrida est pourtant originairement orpheline.

Tâchant de maintenir l'architectonique édifiée sur l'opposition (la plus inaugurale) du dedans et du dehors, Platon situe l'écriture du côté du second terme, soit celui de la souillure, du poison et de l'extériorité qui menacent l'intégrité. Or, comme l'explique Sarah Kofman, Derrida considère quant à lui que « [le] corps du texte prolifère par l'insémination de l'allogène : contaminé par le dehors il régénère¹² ». L'itérabilité du signe lui permet de valoir en l'absence du destinataire et hors contexte¹³; conjoncture empiriquement déterminable dont il pourra toujours traverser la multiplicité (cf. « Signature événement contexte¹⁴ »). C'est, entre autres, ainsi que dans « Circonfession », Derrida peut se référer à Augustin faisant le deuil de sa mère, sainte Monique, la citation agissant alors comme « lieu de reconnaissance¹⁵ », celui d'une émotion singulière et néanmoins partagée (force métonymique du deuil) : « *le jour était*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.* Le mot « greffe » doit être entendu dans toute sa polysémie. D'une part, ce substantif (*greffe*, *groïphe*, *graphium*, *grapheion*) renvoie à l'écriture dans la mesure où il désigne un stylet, un poinçon. En ce sens, la « greffe » point un texte dont elle vient inquiéter le *studium*. D'autre part, elle est une opération consistant à insérer une portion de l'organisme d'un individu sur une autre partie d'un corps, celui d'autrui ou le sien propre.

¹² *Ibid.*

¹³ L'itérabilité de la citation constitue le crépuscule du contexte. « Impossible de décrire un contexte dont les bords soient sûrs », écrivait Derrida devant l'énigmatisme d'une phrase de Jean-François Lyotard peut-être arrêtée sous la forme d'une sentence (cf. « Il n'y aura pas de deuil », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 262). Or le contexte est toujours affaire de débordement. L'insularité de sa configuration le voue à voir ses rives inondées, rendant difficile l'identification de ses contours.

¹⁴ Dans *Marges — de la philosophie*, *op. cit.*, p. 367-393.

¹⁵ Antoine Compagnon, *La Seconde Main ou Le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 23.

imminent où elle allait quitter cette vie, jour que tu connaissais, toi, mais que nous, nous ignorions [...] (Confessions, IX, x, 23)¹⁶. »

Obéissant à la logique du supplément, de la circulation infinie, la citation, soutient Antoine Compagnon — s’inspirant du *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze —, « n’a pas de sens hors de la force qui l’agit, qui la saisit, l’exploite et l’incorpore¹⁷ ». La citation emprunte effectivement au schème de l’incorporation — mode de relation d’objet caractéristique du stade oral, comme nous l’avons vu —, lequel joue un rôle paradigmatique dans la stricte mesure où il vise à accueillir la parole de l’autre, à l’archiver dans un geste d’ouverture, d’hospitalité tendu vers le défunt qu’il ne cherche toutefois pas à s’assimiler. Car, contrairement à l’individu cryptophore, Derrida ne s’engage pas envers le mort dans l’espoir inexpugnable que perdure un « plaisir thanatopoétique¹⁸ ».

La citation s’endette aussi auprès du schème de l’intériorisation, processus portant sur des relations intersubjectives évoluant en relations intrasubjectives, la citation consistant, le plus souvent, à intérioriser une relation d’autorité. J’en prendrai pour exemple la lettre de Derrida adressée à Jean-Luc Nancy mais vouée au deuil de Gérard Granel, dans laquelle il écrit : « le relisant ces jours-ci, [...], l’envie me prend de le citer. De le citer *trois fois* au moins. Trois fois à l’appui pour que, une fois encore, il m’appuie et m’autorise, pour qu’il me rassure en me donnant raison, ce dont j’ai au fond toujours eu besoin¹⁹ ». Trois citations donc, trois scènes qui, telles trois coups de théâtre, scandent le texte consacré à l’ami disparu. Comme se le remémore Derrida, Granel avait incarné, un demi-siècle plus tôt, le Don Carlos de Schiller dans une pièce présentée au lycée Louis-le-Grand, institution alors fréquentée par les deux penseurs. Ce personnage, « qui partagea l’amour d’Élisabeth, Élisabeth de Valois²⁰ » — il n’est pas indifférent que Derrida signale cet amour puisque Granel fut marié à Élisabeth Rigal, spécialiste de Wittgenstein qui dirigea, en outre, avec Jean-Luc Nancy, le recueil *Granel — L’éclat, le combat, l’ouvert* (2001) dans lequel parut d’abord cette lettre reprise dans *Chaque fois*

¹⁶ Cité dans « Circonfession », *op. cit.*, p. 21. Derrida recourt aussi au deuil d’un tiers afin d’évoquer le sien dans « Les morts de Roland Barthes ». Cf. chapitre II.

¹⁷ *La Seconde Main*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁸ Jacques Derrida, « Fors », *op. cit.*, p. 57.

¹⁹ « *Corona vitae* (fragments) », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 298

²⁰ *Ibid.*, p. 293.

unique, la fin du monde —, Don Carlos est un prince héritier qui ne portera pourtant jamais la couronne : figure ambiguë d’humilité et de hauteur hiérarchique, jeu sur l’indécidabilité du mot latin *altus* — qui dit à la fois la profondeur et la hauteur abyssales — et que Derrida déploiera tout au long du texte. De même, le philosophe confie, à propos de Granel :

il y a toujours eu, pour moi, de la hauteur chez ce grand [...]. [...]. C’est toujours ainsi que je l’ai vu : haut et grand, noble aussi, à tous les sens de chacun de ces mots. Il pouvait être hautain et parler, ou écrire, sur un ton grand seigneur [...]. Mais la hauteur de son ton, qui fut constante et altière, allait presque toujours au-delà de la pose ou de la position sociale, même si l’on pouvait ici et là s’y méprendre. Cela m’agaçait parfois, je l’avoue, parfois me faisait sourire, je trouvais son insolence cavalière, mais la pose me séduisait au fond, elle m’impressionnait, elle m’intimidait, et finalement je l’enviais, je crois, et l’approuvais au fond de moi. Facilement intimidé à peu près par n’importe qui, je le fus par lui de façon particulière, souvent jusqu’à la paralysie²¹.

Citant Granel, Derrida s’agenouille humblement devant la parole du « grand chevalier²² » et se dépouille de son habit d’*autos* — (h)auteur — pour revêtir celui de « roturier », ce qu’il avoue s’être toujours senti face au défunt et à la philosophie en général, car la citation implique justement ici un tel transfert d’autorité. Lors du déclin de l’Œdipe (auquel s’articule la période de latence), le sujet introjecte l’imago paternelle et intériorise le conflit d’autorité avec le père. Aussi, le rapport de Derrida à Granel rappelle-t-il cette étape du développement infantile : « Que je l’aie su, que je l’aie dit ou non, et même quand je protestais dans mon for intérieur contre l’ascendant de son “autorité”, contre une sorte d’abus d’autorité idiosyncrasique, j’ai sans doute toujours cherché, indirectement, son approbation²³. »

Chacun des hommages prononcés par le philosophe ne vise pas tant à s’approprier la parole du disparu, à qui il est immensément redevable, qu’à la lui restituer, comme il le reconnaît aussi, suite au décès de Max Loreau :

La privation tient [...] au *devoir*²⁴ : laisser l’ami parler, lui rendre la parole, la sienne, ne pas la prendre à sa place — aucun abus ne paraît plus grave à la mort

²¹ *Ibid.*, p. 296.

²² *Ibid.*, p. 297.

²³ *Ibid.*, p. 298.

²⁴ Je souligne.

de l'ami (et je sens déjà que j'y ai cédé) —, ne pas le faire parler, ne pas occuper son silence ou ne prendre la parole, si c'est possible, que pour la lui rendre²⁵.

La volonté d'accomplissement de ce « devoir » devant l'ami nous apprend quelque chose de la loi derridienne de la citation. Ne présente-t-on pas, acte de civilité et de respect, *ses devoirs* à quelqu'un ? Et, accompagnant un mort à sa dernière *demeure*, ne dit-on pas que lui sont *rendus les derniers devoirs* ? Dans chacune de ces locutions résonnent une promesse de mémoire et une responsabilité mélancolique pour l'avenir. Hébergeant, en sa demeure, la parole du défunt qu'il réinvestit respectueusement, Derrida convoque presque toujours ce que le penseur a pu écrire sur la mort et le deuil.

Désignant d'abord une lecture, la citation s'engage dans un procès métonymique dénommant tout ensemble la ponction et la greffe, pratique qui, selon Sarah Kofman, « transforme le texte en un tissu de "citations" : les textes insérés sont mis en mouvement, ébranlés, sollicités²⁶ ». Derrida incorpore notamment à ses réflexions vouées au deuil de l'irremplaçable ce que le défunt lui aura appris du rapport entre la mort et la peinture (Kofman, Marin) ; de la relation entre la mort et la photographie (Barthes), la mort et la littérature (De Man citant le « Tombeau de Verlaine » ; Loreau sur Artaud ; Riddel) ou encore — dans le discours prononcé au colloque co-organisé par Michel Servière, décédé brusquement avant sa tenue — de la signature, celle-ci ayant « l'art de nous parler de la mort, c'est son secret, elle scelle tout ce qui se dit de cette épitaphe monumentale. Elle donne le concept, le concept de la mort et tous les concepts en tant qu'ils portent la mort²⁷ ». S'adressant au(x) disparu(s), Derrida se

²⁵ « Lettre à Francine Loreau », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 124.

²⁶ *Lectures de Derrida*, op. cit., p. 18.

²⁷ « Comme s'il y avait un art de la signature... », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 173. La signature et le nom partagent une même structure testamentaire, chacun « port[a]nt la mort ». Pour qui comprend un peu l'allemand retentit, dans l'énonciation de *tragen* (porter), l'écho d'un complément à l'accusatif, soit *der Name* — le nom — comme on dit en français : porter le nom. Dans la « bouche blessée », « parlante » du poème de Celan, du vers « *Ich muss dich tragen* » donc, j'entends — au risque de la « suturer » : « *Ich muss deinen Namen tragen* », « je dois porter ton nom », comme la prononciation silencieuse d'un serment dans l'amitié ou l'acquiescement à un devoir pour le futur. Or Derrida a démontré, dans plusieurs de ses travaux, que l'unicité s'abîme dans le nom. Barthes, dans le même sens, affirme que « [c]e que je peux nommer ne peut réellement me poindre » (*La Chambre claire*, op. cit., p. 84). Paradoxalement, si le nom n'est qu'un *eidolon*, un simulacre de l'identité, il en demeure — dans l'illusion de l'apostrophe posthume — l'accès le plus direct. Suite au décès de son ami Joseph N. Riddel, Derrida écrit « À demi-mot ». Ce texte à la mémoire du disparu (qui fut prononcé en anglais, *on his behalf*, lors d'un *memorial service* tenu à UCLA auquel il n'a pu se rendre), est aussi un essai sur la nomination et la cryptonymie (réflexion sur un certain « *unnaming effect* de la nomination » fortement inspirée — comme dans plusieurs des hommages de Derrida — par les travaux du défunt). Étrangement,

remémore ce que ceux-ci — dont Deleuze, qui fut « avant tout le penseur de l'événement, et toujours de *cet* événement-ci²⁸ » — lui auront confié de la mort « non pas d'abord l'anéantissement, le non-être ou le néant, mais une certaine expérience, pour le survivant, du “sans-réponse”²⁹ » (Lévinas) ; mort que Blanchot décrivait obstinément, incessamment, comme l'impossible :

Comment et pourquoi avons-nous le souffle coupé [se demande alors Derrida], pourquoi nous sentons-nous interdits, suffoqués, comme sous le coup d'un événement, au moment où nous quitte quelqu'un qui pourtant n'a cessé, dans ses œuvres et dans ses lettres [...] de dire l'imminence de sa mort, mais aussi bien que la mort était l'impossible même ? [...] Nous ne pouvions pas être à la fois plus préparés à sa mort, plus préparés par lui-même et pourtant plus désemparés aussi, à la fois blessés, plus endeuillés d'avance et plus incapables d'amortir l'imprévisible³⁰.

Paradoxalement, si d'aucuns ont pu croire que la part « autobiohétérothanatographique » de l'œuvre de Maurice Blanchot (cf. *La Folie du jour*, *L'Instant de ma mort*, *Le Dernier Homme...*) — son attention à la mort et à l'absence —, aurait pu amoindrir, par anticipation, la douleur causée par sa perte, rien n'aurait jamais su, en vérité, en atténuer la violence et ses effets.

Nul ne pouvant échapper aux conséquences du désastre que Derrida problématise, le philosophe se réfugie parfois dans la parole d'un disparu hanté par les mêmes préoccupations ; celle de Marin, par exemple, dont Derrida cite la préface de *Des*

la loi structurelle du nom permet à la fois d'anticiper la mort de qui le porte et, jusqu'à un certain point — que l'on ne peut toutefois dénier —, de l'intérioriser, de s'adresser encore à lui, en nous : « Car de quoi, de qui, à qui parlons-nous, ici, maintenant, en son absence absolue, sinon du nom et au nom de Joe Riddel ? Au cours de la vie même, de notre vivant comme du vivant de Joe, nous le savons et le savions déjà : le nom signe la mort et marque la vie d'une ride à déchiffrer. Le nom court à la mort plus vite que nous qui croyons naïvement le porter » (p. 164, je souligne). Dans ce texte qu'il faudrait longuement déplier, déridier, passer au crible (« *a riddle from a riddle, if you want* », p. 166), le nom de Riddel est — selon un geste que Derrida emprunte au disparu dont la permutation de deux des lettres du patronyme chiffrait tout ensemble, comme dans un performatif nominatif, le mystère et l'énigme — disséminé et, d'une certaine façon, monumentalisé. Dans une des cryptes de cette « pyramide », de ce « cénotaphe », de ce « mémorial », le philosophe consigne son nom, « Derrida », marquant ainsi l'infinitude de son dévouement envers le défunt (voir passage cité). Structuré par l'interruption — ainsi que chacun des hommages recueillis dans *Chaque fois unique, la fin du monde* — le texte dédié par Derrida à Riddel témoigne douloureusement de l'unicité de l'attachement d'un penseur à un autre, chaque fois tout autre, dont il est désormais — et à jamais — responsable. Le vers de Celan — « sentence », « soupir » ou « verdict » — exemplifie alors le rapport de celui qui reste à l'ami mort : « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* ».

²⁸ « Il me faudra errer tout seul », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 235.

²⁹ Jacques Derrida, « Adieu », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 245.

³⁰ « À Maurice Blanchot », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 328.

Pouvoirs de l'image annonçant qu'on y traitera « des modalités d'un travail du deuil de l'absolu de la "force"³¹ » et dont il reprendra les questions qui y sont ouvertes et suscitées. Aussi, le philosophe retient-il, entre autres choses, la leçon de Benoist qui « ne nous enseigne pas qu'il ne faut pas pleurer [mais] nous rappelle qu'il ne faut pas *goûter* une larme : "L'acte de goûter à la larme [étant] désir de réannexion de l'autre"³² » puis, suite au décès de Lyotard, il expose le tourment que provoque chez lui cette phrase léguée par le défunt : « Il n'y aura pas de deuil » ; « aphorisme en perte³³ » et à l'indécidabilité dévolue dont Derrida — s'en croyant le destinataire clandestin — ignore comment la lire et la recevoir (constatation, prévision, prescription, ordre, interdit, vœu, citation faisant écho à l'Apocalypse de Jean ?). Destinée à se voir excédée, jamais son sens ne se laissera épuiser dans une interprétation : aveu d'impuissance qui constitue la chance et la bénédiction de la lecture.

S'il y a toujours de la transmission dans la citation, Derrida — c'est une question de responsabilité et de fidélité — ne cède évidemment en aucun cas à la tentation prosélyte d'abuser de la synecdoque, c'est-à-dire d'immobiliser, de réduire, de thématiser l'œuvre du disparu à une de ses parties. Sans simplifier la parole héritée, le survivant a cependant le devoir de la partager sans se contenter de simplement la citer ; l'hommage funèbre constituant l'expression limite du don, celui-ci ne pouvant faire autrement que de passer inaperçu du destinataire, échappe, par le fait même, à toute logique d'échange, de tractation entre l'orateur et le récepteur à tout le moins, même si, en vérité, la mémoire de soi endette la postérité. Écrivant son essai sur Barthes, Derrida est confronté à l'aporie du deuil, au *double bind* qui est aussi celui de sa rhétorique et que ne résoudra aucune synthèse relevante :

Deux infidélités, un choix impossible : d'un côté ne rien dire qui revienne à soi seul, à sa propre voix, se taire ou au moins se faire accompagner ou précéder, en contrepoint, par la voix de l'ami. Dès lors par ferveur amicale ou reconnaissance, par approbation aussi, se contenter de citer, d'accompagner ce qui revient à l'autre, plus ou moins directement, lui laisser la parole, s'effacer devant elle, la suivre, et devant lui. Mais ce trop de fidélité finirait par ne rien dire, et ne rien échanger. Il retourne à la mort. Il y renvoie, il renvoie la mort à la mort. À l'opposé, en évitant toute citation, toute identification, tout rapprochement même,

³¹ « À force de deuil », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 179.

³² « Le goût des larmes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 141.

³³ « Lyotard et nous », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 259.

afin que ce qui s'adresse à Roland Barthes ou parle de lui vienne vraiment de l'autre, de l'ami vivant, on risque de le faire disparaître encore, comme si on pouvait ajouter de la mort à la mort et indécentement la pluraliser ainsi. Reste à faire et à ne pas faire les deux à la fois, corriger une infidélité par l'autre. D'une mort l'autre : est-ce là l'inquiétude qui m'a dicté de commencer par un pluriel³⁴ ?

Ce fragment saisissant explicite la négociation de tous les instants entre fidélité et infidélité, citation et suspension, dans le hiatus desquels le *punctum* pourra peut-être laisser sa marque.

L'interruption de l'héritage, condition de l'événement, se soumet à la loi contradictoire du « *juré avec* », dont la formule fut improvisée par Derrida lors d'un entretien avec Évelyne Grossman :

Dans « qui jure », il faut entendre à la fois qui fasse acte de fidélité (serment, acte de foi : ne pas trahir...). Quand je lis, [dit-il], mon premier souci c'est de ne pas trahir celui que je lis ou dont je parle. Je jure de ne pas trahir chaque fois. Même si je trahis, j'ai fait de mon mieux pour ne pas trahir. Et en même temps, *juré avec* c'est aussi faire autre chose, détonner, trahir d'une certaine manière, c'est-à-dire faire quelque chose qui ne soit pas réappropriable, qui soit autre. Qui n'imité pas, ne reproduise pas, au risque même de la fausse note, mais qui prenne ce risque pour obéir à l'engagement de fidélité³⁵.

L'apposition du seing du philosophe vient ainsi sceller son engagement sans fin auprès du penseur. Offrande oblique qui, dans la pensée de Derrida, est la seule possible et qu'il appelle contresigner.

« Jurant avec » l'héritage des disparus, Derrida réitère chaque fois sa croyance en la légitimité de la passation, en la nécessité de la transmission. Ainsi nous invite-t-il à (re)lire et à étudier les textes laissés par les défunts. « Je le relis [...] dans l'émerveillement [...]. Je voudrais tout citer [...]. Chacun peut le faire, chacun devrait le faire³⁶ », écrit le philosophe à propos de Max Loreau ; « [je] continuerai ou recommencerai à lire Gilles Deleuze pour apprendre, et il me faudra errer tout seul dans ce long entretien que nous devons avoir ensemble³⁷ », promet-il à la disparition de l'ami de plus de quarante ans ; « [j']ai voulu hier soir relire quelques pages de ce livre

³⁴ « Les morts de Roland Barthes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 71-72.

³⁵ Jacques Derrida, « La vérité blessante ou le corps à corps des langues », *Europe*, « Jacques Derrida », p. 16.

³⁶ « Lettre à Francine Loreau », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 129.

³⁷ « Il me faudra errer tout seul », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 238.

prodigieux [*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)] qui fut pour moi, comme pour beaucoup d'autres avant moi, le premier et le meilleur guide³⁸ », déclare le philosophe, joignant sa peine à celle des autres lecteurs de Lévinas. Dans ses adieu(x), Derrida s'intéresse souvent aux derniers travaux du disparu et se tourne vers ses paroles afin de les lui rendre et de lui laisser, conformément au genre, le dernier mot. C'est ainsi que Derrida s'effacera ultimement derrière les vers d'un poème de Max Loreau, les phrases d'un extrait découpé avec « la conscience du sacrifice³⁹ » de *The Inverted Bell* de Riddel ou encore de « Bertolazzi et Brecht » (*Pour Marx*) d'Althusser : textes que le philosophe aura lus, relus, élus.

Certes, la citation est un corps étranger au texte auquel elle s'intègre. Or, pour Derrida, il y a toujours déjà de l'agression, de la violence et du corps à corps non seulement dans la citation, dans l'activité interprétative et dans la traduction, mais dans toute écriture : « Comment expliquer autrement, [demande le philosophe], [...] la charge libidinale voire narcissique que chacun apporte à ses propres textes ? [...]. Chaque poème dit : "Ceci est mon corps" et ce qui suit : buvez-le, mangez-le, gardez-le en mémoire de moi. Il y a une Cène dans chaque poème [...]. Et vous savez ce qui suit alors : les passions, les crucifixions, les mises à mort. D'autres diraient aussi des résurrections...⁴⁰ »

Le différend : « comme si la mort ne guettait pas »...

Derrida se sera depuis toujours reconnu dans la figure de ce légataire devant inlassablement répondre à une double injonction, à l'assignation aporétique de la succession (moins que jamais, aucune position juridique ici) : tenter de savoir le passé immémorial, démesuré — in-appropriable — reçu, pour ensuite oser le réaffirmer. Acceptation, sélection, élection : nul ne choisit ce dont il hérite mais chacun, après y avoir acquiescé, doit décider de ce qu'il désire maintenir en vie, c'est-à-dire, s'affranchissant de ce qu'il respecte le plus, de le transformer, de le critiquer, de le réinterpréter afin que puisse surgir de l'imprévisible. Ainsi, la loi derridienne de l'héritage commande-t-elle deux gestes : « laisser la vie en vie, faire revivre, saluer la

³⁸ « Adieu », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 249.

³⁹ « À demi-mot », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 161.

⁴⁰ « La vérité blessante », *Europe*, « Jacques Derrida », art. cité, p. 27.

vie, “laisser vivre”, au sens le plus poétique de ce qu’on a hélas transformé en slogan. Savoir “laisser”, et ce que veut dire “laisser”, c’est une des choses les plus belles, les plus risquées, les plus nécessaires [...]. Tout près de l’abandon et du pardon. L’expérience de la “déconstruction” ne va jamais sans cela, sans amour, si vous préférez ce mot⁴¹ ». Car tous les textes de Derrida — même les plus durs, radicaux, intransigeants —, déclarent l’admiration, l’obligation et la reconnaissance à l’égard de leur sujet, chaque critique portant ainsi, en quelque endroit, le sceau de l’alliance. Se méfiant de tout dogmatisme, héritier à la fois fidèle et infidèle de Husserl, Heidegger et Lévinas, dont il revendique l’influence de l’enseignement, Derrida aura consacré à ces figures un important travail de commentaire dans lequel il formula malgré tout — sans opportunisme ni relativisme — un certain nombre d’objections. De même, le philosophe aura offert une réponse déconstructive à des penseurs tels que Louis Althusser (*Pour Marx*, 1965), Michel Foucault (*Histoire de la folie à l’âge classique*, 1961 ; *Les Mots et les choses*, 1966), Jacques Lacan (*Écrits*, 1966) et Claude Lévi-Strauss (*Tristes Tropiques*, 1955), alors qu’ils étaient tous encore vivants. Derrida ne s’en prend jamais à l’ensemble d’un corpus, mais marque plutôt ses réticences au sujet de certains textes ou moments de la réflexion d’un auteur. Et si aucune de ces pensées n’en sort complètement sauve, intacte, indemne, le philosophe allègue — on peut le croire, sans doute le lui doit-on — ne vouloir « en aucun cas — et s’il le faut ici ou là dans des moments polémiques, [il] le regrette d’avance — que la déconstruction serve à dénigrer, blesser ou amoindrir la force ou la nécessité d’un mouvement⁴² ». Aussi inflexible puisse-t-elle parfois être, l’expérience déconstructive — réaffirmant l’héritage — jure de ne jamais prononcer une mise à mort.

Parallèlement, plusieurs différends, intellectuels ou politiques, divisèrent les individus qu’on ne « pourrait regrouper, par exemple, 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’université⁴³ ». En effet, dans l’entretien accordé à Jean Birnbaum, Derrida est en désaccord avec ces amalgames et rappelle que

⁴¹ Jacques Derrida, « Choisir son héritage », dans *De quoi demain... Dialogue*, avec Élisabeth Roudinesco, Paris, Fayard/ Galilée, 2001, p. 17.

⁴² *Ibid.*, p. 21.

⁴³ « “Je suis en guerre contre moi-même” », *Le Monde*, art. cité, p. 12.

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 [...]. 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 [...]. Je garde ce débat vivant, pour qu'il ne s'aplatisse pas, ni ne se dégrade en dénigrement⁴⁴.

Conséquemment à l'exigence de la fidélité et à « l'impossibilité d'éviter les conflits (l'impossibilité de l'indifférence)⁴⁵ », selon la formule judicieuse de Jean-François Lyotard, Derrida choisit souvent de revenir sur la scène du différend. Ainsi, les adieu(x) composant *Chaque fois unique, la fin du monde* portent-ils la trace, contrairement aux conventions du genre, des difficultés rencontrées et des mésententes qui ont marqué sa relation avec plusieurs des penseurs disparus. Se soumettant au devoir intime par la vérité, Derrida n'hésite pas à évoquer — sans les atténuer ni les tempérer — certains aspects tortueux d'une amitié. Comme l'écrit le philosophe suite au décès de Max Loreau, « taire aujourd'hui [la séparation] serait un mensonge indécent et la pire des trahisons⁴⁶ ».

Car si la relation de Derrida avec la majorité des disparus tels que Paul de Man (« rien ne nous a jamais séparés, pas l'ombre d'un dissentiment. Ce fut comme la loi d'or d'une amitié confiante et sans réserve, sans doute, mais aussi [...] une sorte de foi partagée⁴⁷ »), Gilles Deleuze (« ces différences n'ont jamais laissé place, entre nous, qu'à de l'amitié. Jamais aucune ombre, aucun signe, à ma connaissance, n'a indiqué le contraire. La chose est assez rare dans le milieu qui fut le nôtre pour que j'aie le désir de le noter [...]. Cette amitié ne tenait pas seulement au fait, [...], que nous avons les mêmes ennemis⁴⁸ ») et Jean-François Lyotard (« l'un de mes amis les plus proches, là où on tient à garder quelque sens à ces mots⁴⁹ ») se déroula sans véritables heurts, elle fut parfois tendue et même orageuse avec quelques autres, dont Michel Foucault — «[i]l y

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, « Critique », 1983, p. 10.

⁴⁶ « Lettre à Francine Loreau », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 126.

⁴⁷ « *In memoriam* : de l'âme », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁸ « Il me faudra errer tout seul », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 236.

⁴⁹ « Amitié-à-tout-rompre », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 255.

eut là une sorte d'enchaînement dramatique, de précipitation compulsive et répétée⁵⁰ » ; Max Loreau — « quelque chose est arrivé qui nous a séparés [...] un silence s'est installé, puis l'invisibilité, une communication sans doute de plus en plus indirecte — et muette en tout cas⁵¹ » ; Jean-Marie Benoist — « des petits clivages d'apparence idéologico-politiques, en vérité de médiocres guerres de chapelle [...] ce sont ces nuages d'arrondissement qui ont fait ombrage entre nous⁵² » ; Louis Althusser — « Jamais, malgré tout ce qui pouvait nous éloigner ou nous séparer, jamais je n'ai pu ni voulu observer, c'est-à-dire avec la neutralité du spectateur, ce qui lui arrivait ou ce qui arrivait par lui⁵³ » ; et Gérard Granel — « dîner à Ris-Orangis, l'alcool libère des invectives [...]. Je le supporte mal. Échange de longues lettres de reproches réciproques. [...]. Silence, la mauvaise humeur ne dure pas, elle n'a jamais duré longtemps⁵⁴ ». Dans chacun de ces cas, Derrida insiste sur le fait qu'aucune dissension n'aura amoindri, altéré son attachement pour le disparu et réitère l'étonnement, le respect extraordinaires que suscite chez lui son œuvre de pensée. Aussi se blâme-t-il souvent d'avoir initié ou inutilement laissé traîner un conflit et d'avoir négligé de déclarer, plus ostensiblement, son admiration ou son affection du vivant de l'ami. Suite au décès de Benoist, Derrida en exprime ainsi le regret et la culpabilité : « je me le reproche plus que jamais aujourd'hui et d'avoir pris ces choses au sérieux comme si elles le méritaient à ce point, *comme si la mort ne guettait pas*. Comme si nous ne devions pas la voir venir⁵⁵. »

Si certaines de ces querelles demeurèrent, avant que le philosophe ne décide ultimement de les partager, relativement privées, d'autres grondèrent et sévirent dans l'espace public pendant de nombreuses années : il n'est que de penser à la polémique opposant Derrida à Foucault et qui portait, dans un premier temps, sur le statut du Cogito cartésien au regard de l'histoire de la folie. La critique proposée par Derrida

prenait sa source dans le renversement foucauldien. Mais elle ne se situait pas sur le terrain d'une comptabilité des « erreurs » ou de l'accusation de nihilisme. Non seulement Derrida revendiquait le caractère critique du discours de Foucault,

⁵⁰ « "Être juste avec Freud" : l'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 109.

⁵¹ « Lettre à Francine Loreau », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 126.

⁵² « Le goût des larmes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 140-141.

⁵³ « Louis Althusser », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 148-149.

⁵⁴ « *Corona vitae* (fragments) », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 319.

⁵⁵ « Le goût des larmes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 141. Je souligne.

mais il affirmait la nécessité, pour tout discours critique, de reconnaître sa dette envers l'objet critiqué. Il soulignait que la conscience du disciple, quand elle veut dialoguer avec celle du maître est toujours une conscience malheureuse. Et il n'attendit pas longtemps pour s'exprimer. Il le fit à l'occasion d'une conférence intitulée « Cogito et histoire de la folie », prononcée le 3 mars 1963 au Collège de philosophie⁵⁶.

Très brièvement, la réponse de Derrida à l'ouvrage de Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, porte sur l'(im)possibilité, qu'elle soit philosophique ou historique, de faire de la folie un objet et un sujet. À aucun moment, Derrida ne s'appuie sur des arguments péremptoirs qui mettraient en doute l'intérêt et l'importance de la démarche foucauldienne, mais il objecte au philosophe que, pour « penser l'histoire de la folie, en dehors d'une totalité structurale qui menaçait toujours de devenir totalitaire, il fallait montrer que le partage entre raison et folie existait dans l'histoire de la philosophie au titre de *présence originelle* débordant largement le système dans lequel l'avait inscrit Foucault⁵⁷ » ; selon Derrida, la sentence de bannissement prononcée contre la folie ne remonte pas tant à l'âge classique qu'aux présocratiques.

Foucault assista en silence à l'allocution de Derrida et lui envoya une lettre cordiale lors de la publication de *L'Écriture et la différence* (1967), recueil dans lequel fut colligée cette conférence. Lors de la réédition de *Histoire de la folie*, en 1972, Foucault intégra, en appendice, un réquisitoire en deux parties : il y engageait, en premier lieu, une discussion sur le statut du Cogito pour, en second lieu, assaillir, vilipender la philosophie derridienne alors considérée par lui comme une « petite pédagogie [de] la textualisation⁵⁸ ». Réduite par Foucault à une « répétition de l'origine », la déconstruction apparut cependant à plusieurs, dont Gérard Granel, comme un travail de « rature de l'origine⁵⁹ » ; expression distinguant notamment l'entreprise derridienne de la métaphysique husserlienne du présent vivant, laquelle aspire à la maîtrise philosophique de l'origine. Dans « *Corona vitae* (fragments) », texte écrit suite

⁵⁶ Elisabeth Roudinesco, « Michel Foucault : lectures de l'*Histoire de la folie* », dans *Philosophes dans la tourmente*, Paris, Fayard, « Histoire de la pensée », 2005, p. 167-168. On trouve l'archive de ce conflit dans les textes suivants : du côté de Derrida, « Cogito et histoire de la folie », repris en 1967 dans *L'Écriture et la différence* et « "Être juste avec Freud" », 1991 ; du côté de Foucault, « Mon corps ce papier de feu » et « Réponse à Derrida », 1972.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁸ Cité par François Cusset, *French Theory*, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁹ Gérard Granel, « L'écriture ou la rature de l'origine », dans *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, « Le chemin », 1972.

au décès de Granel, Derrida rappelle assez longuement sa dispute avec Foucault — geste certes étranger aux conventions de l'oraison funèbre — et manifeste sa gratitude à l'égard du défunt qui fut obliquement impliqué dans ce conflit et dont il loue la générosité, la « prodigalité » :

Un de ses étudiants lui prête [*De la grammatologie*, 1967], et il écrit sans désespérer « ...la rature de l'origine ». Texte généreux [...] et qui, il ne l'a jamais su, provoque la colère de Foucault. Celui-ci, qui, jusque-là, m'avait toujours encouragé de son amitié chaleureuse, se fâche et se met à polémiquer contre moi pendant quinze ans — ce qui détermina plus d'une chose sur cette scène —, après avoir essayé en vain, dans mon bureau de la rue d'Ulm, de me convaincre d'empêcher de paraître dans *Critique* un texte « ...la rature de l'origine », qui le malmenait, lui, Foucault, tout en me louant, un texte qui n'était pas gentil pour lui tout en me disant, moi, dans une note, « gentil » — et je retourne aujourd'hui ce mot, « gentil », dans tous les sens ; je faisais alors partie du Conseil de rédaction de *Critique* et j'avais décidé, je le rappelai à Foucault, de ne pas intervenir, ni pour ni contre, au sujet d'un article me concernant. La suite est mieux connue⁶⁰.

Invité par Élisabeth Roudinesco et René Major à une commémoration de l'œuvre de Foucault, Derrida avoue n'avoir pas « hésité une seconde ». D'abord, parce que le philosophe « aime la mémoire, ce n'est pas original et comment aimer autrement⁶¹ ? », demande-t-il dans « “Être juste avec Freud” : l'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse » (1992), paru en version abrégée dans *Chaque fois unique, la fin du monde*. Derrida refusa cependant la suggestion des instigateurs de l'hommage qui consistait à « revenir sur ce qui fut débattu il y a près de trente ans⁶² ». Fidélité posthume exige : « on ne prolonge pas une discussion orageuse après le départ de l'autre⁶³ ». Le déploiement de l'essai consacré à Foucault emprunte toutefois, lors de courts moments où Derrida fait référence au conflit l'ayant naguère éloigné du disparu, au schème de la prétérition : procédé paradoxal consistant à feindre de ne pas vouloir dire ce que l'on

⁶⁰ « *Corona vitae* (fragments) », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 318-319.

⁶¹ « “Être juste avec Freud” : l'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 109.

⁶² *Ibid.*, p. 110.

⁶³ *Ibid.* De même, suite au décès de Loreau, Derrida — respectant cette ligne de conduite éthique — confia ceci à l'épouse du défunt : « je ne veux surtout pas parler seul et, hypothèse effroyable, prétendre au dernier mot sur ce qui s'est passé là, je ne dirai donc rien, rien que la séparation ou la privation dont je ne cesse de parler mais qui sont, bien sûr, traductions négatives de ce qu'en vérité j'ai reçu ou qui m'aura été donné depuis que Max et moi nous nous sommes croisés » (*Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 128).

avance néanmoins clairement. Ce rapprochement demeure cependant purement structural, le discours du philosophe se situant bien au-delà des stratégies sournoises et éminemment rhétoriques auxquelles peuvent contribuer l'usage de cette figure. Il faut d'ailleurs convenir, avec Derrida, qu'il serait « absurde, obsessionnel jusqu'à la crispation pathologique, et [...] impossible, de céder à une sorte de dénégation fétichiste et de prétendre se protéger de tout contact avec le lieu ou avec le sens de cette discussion⁶⁴ ». Plutôt que d'insister sur les circonstances du litige, Derrida entreprend donc de relire l'*Histoire de la folie* à l'aune de la psychanalyse, reprenant des questions ouvertes et laissées en suspens par le disparu. Car le différend — comme la mort — engendre une promesse de lecture, ce dont témoigne magnifiquement cet hommage.

Les divergences entre la déconstruction et l'herméneutique, entre Jacques Derrida et Hans-Georg Gadamer, exemplifient aussi la densité de pensée potentialisée par une certaine expérience du malentendu et du désaccord. Les « épïcètres [des] séismes⁶⁵ » qui ont fait trembler la trajectoire de ces penseurs sont, on le sait, nombreux, qu'il s'agisse du rapport à Heidegger et à Nietzsche, à la métaphysique et à Platon ; de la critique de la modernité et de l'*Aufklärung* ; de la conception du langage comme image pour Gadamer, comme écriture généralisée pour Derrida ; de l'abandon partagé du transcendantalisme puis des concepts de conscience et de subjectivité ; de l'attention autrement portée à la question du temps, de la mort et de la finitude chez l'un et chez l'autre ; du vif intérêt, de part et d'autre, pour la littérature et la poésie ainsi que de la réflexion autour de la religion — au cœur des entretiens de Capri entre Derrida, Gadamer et Vattimo : tous ces sujets firent l'objet de rapprochements et de confrontations, attentivement suivies par les partisans des philosophes des deux côtés de l'Atlantique. Dans *Béliers*, Derrida poursuit le dialogue — ouvert en 1981 à Paris — qui fut rythmé par l'interruption⁶⁶ (sorte de scène « primitive » de cet hommage) et la reprise

⁶⁴ « "Être juste avec Freud" : l'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 110-111.

⁶⁵ Jacques Derrida, *Béliers*, op. cit., p. 9.

⁶⁶ Dialoguant avec Hélène Cixous, Derrida lui dit que l'interruption structure toute relation, aussi tranquille soit-elle : « Si proche que je sois de l'autre, même dans la "communion" fusionnelle ou l'extase érotique, le secret n'est pas levé. L'autre est séparé. Nous parlons français, donc latin : *secernere* c'est séparer. Cette interruption n'est pas négative. Elle donne sa chance à la rencontre, à l'événement, à l'amour même » (« Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous » [propos recueillis par Alette Armel], *Magazine littéraire*, « Jacques Derrida : la philosophie en déconstruction », art. cité, p. 29).

jusqu'à la disparition du philosophe allemand en 2003 : « j'ai du mal à discerner ce qui date de la mort de l'ami et ce qui l'aura depuis si longtemps précédée [écrit Derrida en introduction]. [...] Notre discussion avait dû commencer par une étrange interruption, [...], une sorte d'interdit, l'inhibition d'un suspens. Et la patience d'une attente indéfinie, d'une *épokhè* qui retenait le souffle, le jugement et la conclusion. Je restai alors, moi, bouche bée. [...] Mais j'étais sûr qu'un étrange et intense partage avait commencé⁶⁷ ».

On se rappelle que Gadamer consacra trente ans plus tôt, en 1973, une lecture herméneutique à l'un des plus beaux cycles de poèmes (*Atemkristall*) d'un auteur, Celan, que Derrida tient, lui aussi, dans la plus haute admiration — *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaires de Cristaux de souffle de Paul Celan*. Dans la première partie de *Béliers*, superbe commentaire du vers « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* », Derrida signifie au lecteur sa volonté de rester fidèle à l'herméneutique. Outre un certain mimétisme dans le geste (Derrida, conformément au principe poético-herméneutique, se concentre sur le vers final, l'appel — *l'Anspruch* du poème selon l'expression de Gadamer — et sa charge sémantique), le philosophe joue « ce jeu de l'approbation ([il] “donne raison” [à Gadamer]) et *en même temps* il y a des lignes de fuite vers l'interruption⁶⁸ ». Progressivement, et plus intensément dans la troisième partie, Derrida marquera effectivement ses distances envers l'exigence herméneutique de rassemblement, de dévoilement, de décryptement et d'interprétation d'un sens fiable, univoque, pétrifié. Car, pour Derrida, il y a dans le « poème constellation⁶⁹ » de Celan, comme dans toute écriture (configurée comme l'essaim « des étoiles dans le ciel⁷⁰ »), une dissémination irréductible à la méthode gadamérienne. Comme le fait remarquer Ginette Michaud :

Dans tout ce texte qui rend hommage à Gadamer, ce seront d'ailleurs ces limites de la lecture interprétative — et donc, la réponse herméneutique de Gadamer lui-même se portant à *l'Anspruch* du poème, ce qui ne va pas sans une audace assez risquée de la part de Derrida dans ce genre de l'éloge où, selon la rhétorique en

⁶⁷ *Béliers*, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁸ Jacques Derrida, « La vérité blessante », *Europe*, art. cité, p. 24.

⁶⁹ *Béliers*, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁰ *Ibid.*

usage, tout dissensus est habituellement refoulé — qui se trouveront soupesées [...]»⁷¹.

Le philosophe, préférant l'« interruption pensive et suspensive⁷² » à la certitude interprétative, reconnaissant une force précisément là où Gadamer constaterait une faillite, applaudissant ce que le disparu se reprocherait, « admire le respect marqué par [lui] à l'endroit d'une indécision. Celle-ci semble interrompre ou suspendre le déchiffrement de la lecture mais en vérité elle en assure l'avenir. [...] L'interruption est indécise, elle indécide. [...]. [Elle] libère même un mouvement infini⁷³ ». Ainsi, loin de décourager, de désenchanter la lecture, le différend l'emporte au-delà d'elle-même.

Écueils du « genre »

Étudiant les rapports unissant le politique à l'esthétique, Jacques Rancière « appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives⁷⁴ ». Se situant entre fiction et témoignage, *Dichtung und Wahrheit*, vérité et mensonge, la poétique de l'indécidable à l'œuvre dans *L'Instant de ma mort*, récit d'une impossible anamnèse (celle de l'« expérience inéprouvée » dont le titre est la métonymie) cité intégralement par Derrida dans *Demeure — Maurice Blanchot*, inquiète ces « partages » ; substantif par ailleurs lui-même irrésoluble puisque dénommant tout à la fois le morcellement, la fragmentation, la séparation ainsi que la compassion, l'embrassement et la solidarité. Se heurtant à l'épreuve de l'invérifiable, l'expérience testimoniale exige que l'on croie le témoin sur parole. Ainsi, la virtualité spectrale du fictionnel se profile dans la tradition juridico-politique de l'attestation car, comme l'écrit Derrida, « la possibilité de la fiction littéraire hante, comme sa propre possibilité, le témoignage dit véracé, responsable, sérieux, réel. Cette hantise est peut-être la passion même, le lieu passionnel de l'écriture littéraire, comme projet de tout dire⁷⁵ ». « Matrice

⁷¹ Ginette Michaud, « La langue sera d'ailleurs mon sujet », dans *Derrida à Coimbra. Derrida em Coimbra*, op. cit., p. 157.

⁷² *Béliers*, op. cit., p. 36.

⁷³ *Ibid.*, p. 37-38.

⁷⁴ Jacques Rancière, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique-éditions, 2000, p. 12.

⁷⁵ Jacques Derrida, *Demeure — Maurice Blanchot*, op. cit., p. 94.

paradoxopoétique⁷⁶ » de l'expérience testimoniale : il n'existe pas de témoignage, de réponse responsables devant l'autre sans foi jurée, gage et serment (performatif axiomatique), Dieu étant le nom du tiers absolu, le regard divin garant du sens : « *Cur confitemur Deo scienti*⁷⁷ », s'enquiert saint Augustin. Or la tromperie, la trahison, la dissimulation et le parjure sont autant de possibilités et de menaces structurant l'attestation.

Chaque hommage offert par Derrida aux amis disparus témoigne de l'événement singulier et universalisable, exemplaire et traduisible, idiosyncratique et lisible, confirmant ainsi la dimension éthique et politique de l'oraison funèbre. Selon le philosophe, il n'y a mensonge que lorsqu'il y a manquement volontaire à la vérité. On peut ainsi se tromper, communiquer des faussetés, dire le faux sans mentir pour autant ; conception invalidant la suspicion tenue par Nietzsche, dans « Histoire d'une erreur » (*Le Crépuscule des idoles*), à l'égard du « platonisme ou [du] christianisme, [du] kantisme et [du] positivisme d'avoir *menti* en tentant de nous faire croire à un "monde vrai"⁷⁸ ». Car nul ne ment depuis la nescience, la « science et [la] conscience [étant] indispensables dans l'acte de mentir⁷⁹ ». En droit unique et irremplaçable, le témoin, sanctifiant l'adresse, promet la vérité au-delà de toute preuve ou monstration intuitive ; le régime du témoignage est donc celui de la croyance et du fiduciaire.

Certes, l'enjeu politique de l'hommage funèbre — ainsi que le devoir de fidélité dans la mémoire — impose que le testateur (l'héritier) ne fasse pas l'économie de tout calcul : conjecture qui permet alors malheureusement d'attribuer au témoin, malgré toute sa bonne volonté, quelque intention blâmable. Mais il demeure, bien évidemment, que le témoignage n'est pas toujours exempt de mensonge ou pur de toute mauvaise foi. Car, comme l'écrit Derrida à la suite de la disparition de Roland Barthes, à l'occasion de la mort d'autrui s'offre à celui qui reste et peut s'y égarer

⁷⁶ Jacques Derrida, « Poétique et politique du témoignage », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *Cahier de L'Herne. Derrida, op. cit.*, p. 523.

⁷⁷ « Pourquoi nous nous confessons à Dieu alors qu'il sait tout de nous » (*Confessions*), cité par J. Derrida (« Circonfession », dans Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 7).

⁷⁸ Jacques Derrida, « Histoire du mensonge. Prolégomènes », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), *Cahier de L'Herne. Derrida, op. cit.*, p. 495.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 498.

toute une série de solutions typiques. Les pires ou la pire en chacune d'elles, ignoble ou dérisoire, si fréquente pourtant : manœuvrer encore, spéculer, soustraire un bénéfice, fût-il subtil ou sublime, tirer du mort une force supplémentaire qu'on dirige contre des vivants, dénoncer, injurier plus ou moins directement les survivants, s'autoriser, se légitimer, se hisser à la hauteur où la mort, présume-t-on, élève l'autre à l'abri de tout soupçon⁸⁰.

Si personne n'écrit jamais de façon irréprochable, il va sans dire que les textes recueillis dans *Chaque fois unique, la fin du monde* ne se compromettent en aucun cas dans de telles situations.

Cependant, il est des tentations autrement plus insidieuses auxquelles menace de succomber quiconque s'engage à parler suite à la mort — abandon portant à transgresser les « lois » de l'oraison, à dévier d'une certaine ligne de conduite éthique que l'on se serait fixée. Alors que Derrida parvient à éviter plusieurs des risques intrinsèques au « genre » de l'hommage, il évoque — à même nombre de ses textes — les pièges perfidement dissimulés sur lesquels risque de tomber le témoin, par ignorance ou inadvertance. Par contre, si plusieurs des dangers sont difficilement identifiables, le survivant échoue sur certains autres écueils de l'oraison, s'y laissant attirer comme irrésistiblement. Tout acte de fidélité, par exemple, toute commémoration invite à parler de notre rapport au disparu plutôt que de l'ami lui-même : proposition certes séduisante mais somme toute assez spéculaire (retour de la libido sur des objets intériorisés) et égoïste. Car comme l'expérimente Derrida à la suite du décès de son ami Jean-François Lyotard, le deuil engage inévitablement un « *pathos* narcissique⁸¹ » :

Je rêvais d'éviter le genre en général et surtout deux genres de discours — et deux façons insupportables, insupportablement outrecuidantes de dire « nous ». je voulais éviter d'une part l'hommage attendu à l'œuvre de pensée [...]. De cet hommage en forme de contribution philosophique, je me sens incapable aujourd'hui et l'œuvre de Lyotard n'a pas besoin de moi pour ça. *Mais je voulais aussi éloigner l'hommage en forme de témoignage personnel, toujours un peu réappropriant, et qui risque toujours de céder à cette façon indécente de dire « nous », ou pire : « moi », là où le premier désir serait de laisser la parole à Jean-François [...]*⁸².

⁸⁰ « Les morts de Roland Barthes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 78-79.

⁸¹ « Lyotard et nous », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 270.

⁸² *Ibid.* Je souligne. Le narcissisme peut aussi se manifester dans l'expression, par le survivant, de sa propre douleur. Suite au décès de Louis Althusser, Derrida — qui lui-même ne résiste pas à cette tentation, à cette convention du « genre » — écrit, en ce sens : « à la mort de l'ami, il y a toujours un mouvement coupable, égoïste certes, narcissique aussi mais irrépressible qui consiste à se plaindre soi-même et à

En dépit des dangers à l'œuvre dans chacun de ces *speech acts*⁸³, Derrida se soumet au devoir de la reconnaissance et se remémore non seulement ce qui a pu appartenir à l'espace plus visiblement public, mais aussi, malgré sa délicatesse et ses protestations, des souvenirs relativement intimes, privés.

« Ce n'est pas le moment ou le lieu de céder à l'indiscrétion des confidences ou des souvenirs trop personnels⁸⁴ », écrit-il suite au décès de Paul de Man. « Je m'en abstiendrai donc, j'en ai trop, [...], et ils sont trop bouleversants pour que nous ne préférions pas nous enfermer avec eux. Mais permettez-moi d'enfreindre la loi de cette pudeur⁸⁵ », implore dans la gêne le philosophe devant ce que semble lui interdire la retenue. Or dans plusieurs des adieu(x) composant *Chaque fois unique, la fin du monde*, Derrida consent néanmoins à témoigner de son passé avec le disparu, à faire le récit d'expériences partagées, s'attachant à l'anecdote comme à ce qui permettrait d'accéder au noyau de l'amitié. Le philosophe raconte ainsi souvent les souvenirs qu'il garde du défunt et qui sont autant d'empreintes laissées dans la mémoire endeuillée : les voyages en train avec Barthes, par exemple, et la traversée Paris-New York-Baltimore qu'ils firent tous deux ensemble en 1966, ou encore une conversation à propos d'instruments de musique à laquelle il assista entre son fils aîné Pierre et Paul de Man, au retour d'un concert jazz à Chicago en 1979, dont il garde un souvenir vibrant :

Je me suis alors aperçu que Paul, qui ne me l'avait jamais dit, avait une expérience d'instrumentiste et que la musique avait aussi été pour lui une pratique. Et le mot qui me le fit savoir, ce fut le mot "âme", quand Pierre, mon fils, et Paul parlèrent familièrement de l'"âme" du violon ou de la basse et m'apprirent que l'"âme" de ces instruments, c'est en français le nom de la pièce de bois, petite et fragile, toujours très exposée, menacée, qu'on place dans le corps de l'instrument pour soutenir le chevalet et mettre en communication les deux tables. Je ne savais pas pourquoi je fus si bizarrement ému sur le moment

s'apitoyer soi-même sur soi-même en disant, et je le fais, car cette phrase conventionnelle ne manque pas de dire le vrai de cette compassion : "C'est toute une partie de ma vie, une longue et riche et intense course de moi vivant qui s'interrompt aujourd'hui, qui s'achève et meurt ainsi avec Louis pour continuer à l'accompagner, comme par le passé, mais cette fois sans retour et jusqu'au fond de l'ombre absolue" » (p. 146).

⁸³ Il faut aussi souligner que le projet de rassembler ces textes de (et en) deuil s'expose lui-même à certains dangers que Pascale-Anne Brault et Michael Naas, très lucidement, identifient dans leur « Introduction » : « goût morbide » (p. 18), « curiosité éhontée » (p. 18), voyeurisme, etc.

⁸⁴ « *In memoriam* : de l'âme », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 104.

⁸⁵ *Ibid.*

même, obscurément bouleversé par la conversation à laquelle j'assistais — sans doute à cause du mot "âme", qui nous parle toujours à la fois de vie et de mort et nous fait rêver d'immortalité, comme l'argument de la lyre dans le *Phédon*. Et je regretterai toujours, parmi tant et tant d'autres choses, de n'en avoir jamais reparlé à Paul. Comment pouvais-je savoir qu'un jour, de ce moment, de cette musique et de cette âme je parlerais sans lui, devant vous, qui me pardonneriez de le faire si mal à l'instant où déjà tout fait mal, si mal⁸⁶ ?

Cette description minutieuse de l'« âme » de l'instrument, ce petit objet vulnérable auquel s'identifie Derrida, témoigne d'un transfert d'affects, d'une projection de sa propre mort sur celle de Paul de Man dont il craint le triste présage. Plus que littéralement, cette scène d'anticipation funèbre renvoie effectivement, par sa structure « hantologique », au *Phédon* de Platon qui, effaçant son « je », rapporte le récit fait par le personnage éponyme des derniers instants de Socrate, condamné à boire la ciguë. Platon y relate l'ultime entretien du maître avec ses disciples, en présence d'un auditoire de pythagoriciens dont fait partie Echétrate (attaché à la théorie de l'âme-harmonie). L'explication du choix de Phédon d'Elis comme narrateur par Platon se trouverait, selon plusieurs exégètes, dans la reconnaissance de cette qualité au premier à se souvenir fidèlement et intelligemment de Socrate. Il n'est ainsi pas indifférent que Derrida se réfère au *Phédon* alors qu'il se rappelle un ami disparu à qui il rend hommage. Dans ce dialogue ni pathétique ni tragique mais proprement philosophique, Platon examine médiatement, à travers celles de la mort et de l'immortalité, la question de l'âme et de sa survie à sa séparation d'avec le corps. Pour Socrate, le philosophe se voit assigner son activité propre, l'acte d'apprendre, par la réminiscence (*anámnēsis*), le ressouvenir et la remémoration constituant la voie d'accès privilégiée à la connaissance (celle-ci appartenant, dans la conception platonicienne, à l'âme avant même son incarnation dans la vie et s'oublie dans le corps terrestre)⁸⁷.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁸⁷ À propos de la réminiscence, Socrate dit à Simmias : « Voici comment j'entends la matière en question : toutes les fois que voyant une chose ou l'entendant, ou la saisissant par une sensation quelconque, non seulement on perçoit cette chose, mais on conçoit en plus autre chose, — qui est objet non pas du même, mais d'un autre savoir —, n'est-il pas légitime de dire qu'en ce cas on s'est ressouvenu de la chose qu'on a conçue ? [...] Or tu sais bien ce qu'éprouvent les amants à la vue d'une lyre, d'un manteau, ou de n'importe quel objet utilisé habituellement par celui qu'ils aiment : dès qu'ils perçoivent la lyre, aussitôt ils forment dans leur pensée l'idée du garçon à qui la lyre appartient. Eh bien, c'est cela, une réminiscence » (Platon, *Phédon*, présentation et traduction par Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991, p. 229-230).

Le jour de sa mort, Socrate est entouré de tous ceux qui aspirent à en prolonger le souvenir et l'enseignement, mais Platon choisit de lui donner seulement quatre interlocuteurs directs : Phédon, l'anonyme, Cébès et Simmias, à qui l'on doit l'unique définition de l'âme énoncée dans le texte ainsi que « l'argument de la lyre⁸⁸ » évoqué par Derrida dans le passage cité plus haut. De même, le souvenir de Paul de Man illustre de façon poétique l'une des grandes inquiétudes de l'amitié derridienne, la virtualité d'une disparition à laquelle le philosophe réfléchit sans relâche : de deux amis, l'un survivra à l'autre et, héritier, sera voué à en perpétuer la mémoire, la pensée et à se souvenir des moments passés avec le défunt. Aussi se rappelle-t-il, entre autres, dans ses adieu(x), la perplexité ressentie lors des premières rencontres avec Jean-Marie Benoist à l'ENS en 1964, les visites qu'il lui fit plus tard à Londres ainsi que le rapatriement d'une pipe offerte par Aimé Derrida à son fils dans une boîte blanche au fond de laquelle Benoist répondit à une confidence du philosophe ; l'ultime échange téléphonique avec Althusser (« quand je lui ai promis de l'appeler et de venir le voir en rentrant de voyage, son dernier mot, le dernier mot que j'aurai entendu de Louis, ce fut "si je suis encore vivant, oui, appelle-moi, viens, dépêche-toi". Je lui avais répondu sur un ton de boutade et légèrement pour dissimuler, un peu au-dessus de mon angoisse et de ma tristesse :

⁸⁸ Simmias avoue son insatisfaction par rapport au discours de Socrate dans lequel il repère une aporie. Aussi avance-t-il alors « l'argument de la lyre » : « On dirait de la même façon : l'harmonie est une chose qu'on ne voit pas et qui n'a pas de corps, qui est très belle, divine même quand la lyre a été bien accordée ; alors que la lyre, elle, et ses cordes, ce sont des corps ; elles relèvent de l'espèce corporelle, elles sont composées, terreuses, apparentées à ce qui est mortel. Supposons alors qu'on casse la lyre, qu'on coupe ses cordes, ou encore qu'on les arrache. On pourrait soutenir ensuite, à l'aide d'un raisonnement identique au tien, que, nécessairement, l'harmonie en question existe encore et qu'elle n'a pas péri. Aucun moyen, dirait-on, que puisse exister encore ni la lyre une fois que ses cordes ont sauté, ni les cordes puisqu'elles appartiennent à l'espèce mortelle ; mais aucun moyen non plus que périsse l'harmonie qui par sa nature est semblable et apparentée au divin et à l'immortel, et qu'elle ne périsse la première, avant ce qui est mortel. On affirmerait tout le contraire : que cette harmonie continue nécessairement à exister d'une certaine manière, et que les bois et les cordes tomberont en poussière avant que rien ne lui arrive à elle. Or, Socrate — et je pense qu'à présent tu l'as compris de toi-même — nous soutenons, nous, principalement, que l'âme est une réalité de ce genre : puisque notre corps est comme état de tension interne, et qu'il maintient sa cohésion grâce à l'action du chaud et du froid, du sec et de l'humide et, de d'autres couples du même ordre, notre âme est une combinaison et une harmonie de ces opposés lorsqu'ils se combinent selon une proportion convenable. Si donc l'âme se trouve être une harmonie, la conséquence est évidente. [...] bien qu'elle soit tout ce qu'il y a de plus divin, l'âme périt comme périssent les autres harmonies [...]. Quant aux restes de chaque corps, ils résistent longtemps, jusqu'à ce qu'on les brûle ou qu'ils pourrissent. Vois donc, Socrate, ce que nous pourrions bien répliquer à ce raisonnement, à quiconque estime que, puisqu'elle est une combinaison d'éléments se trouvant dans le corps, l'âme, lors de ce qu'on appelle la mort, est la première à périr ? » (Platon, *Phédon*, *op. cit.*, p. 253-254).

“Bon, je t’appelle et je viens⁸⁹” ») ; les rires complices, les repas partagés avec Joseph N. Riddel et l’achat, par ce dernier, de l’automobile du défunt Eugenio Donato — ami commun qui adorait les voitures de course —, un « geste signé “Riddel⁹⁰” » ; la première rencontre avec Michel Servière — lors de la décade de Cerisy sur Nietzsche en 1972 — et qui, à cette occasion, lui posa une question difficile ; une dédicace, en 1980, du texte « Sacrée nourriture » de Sarah Kofman qui « [entoura] le titre du volume, *Manger*, pour écrire les mots : “dans l’espoir de *Manger* ensemble⁹¹” » puis, en 1986, une autre qui « disait ceci : “Pour Jacques et Marguerite, en souvenir des bonnes histoires juives que nous colportions naguère à table [...]”⁹² » ; un commentaire gentiment ironique soufflé par Gilles Deleuze alors que Derrida allait rater l’agrégation en 1955 ainsi que les conseils qu’il lui prodigua quant au temps consacré au Collège de philosophie (Deleuze considérant que Derrida devrait plutôt se concentrer sur l’écriture) ; les moqueries de Jean-François Lyotard imitant l’accent, le geste algériens pied-noirs et l’indéfectible habitude — le « privilège d’élection⁹³ », l’« anachronisme partagé⁹⁴ » — qu’ils avaient de se vouvoyer, comme si elle « donnait le passage, en contrebande grammaticale ou en contravention avec les usages convenus, au signal idiomatique, au *schibboleth* d’une intimité cachée, clandestine, codée, retenue, tenue discrètement en réserve, tue⁹⁵ » ; les débuts de sa relation avec Gérard Granel qui « appartenait [alors] à [s]es yeux à un petit groupe de [ses] aînés, précieux aristocrates heideggeriens ésotériques⁹⁶ » puis, une visite faite à ce dernier, rue Madame, et où se produisit la « scène de la mère » :

Notre relation devait être assez amicale, affectueuse même, et il se montrait déjà assez protecteur, bienveillant avec moi pour que je me rendisse un jour chez lui, rue Madame [...] afin d’y prendre, je crois, des notes de cours. C’est là que se produisit la « scène de la mère » que je lui ai rappelée quelque trente ans plus tard (il l’avait oubliée) et qu’il rapporte ou interprète à son tour dans « Sibboleth », comme si cette scène avait elle-même été entre nous un schibboleth. Rue Madame, il est seul avec sa mère, et il me dit à peu près, dans

⁸⁹ « Louis Althusser », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 145.

⁹⁰ « À demi-mot », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 167.

⁹¹ « », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 226.

⁹² *Ibid.*, p. 226-227.

⁹³ « Lyotard et nous », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 273.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 274.

⁹⁶ « *Corona vitae* (fragments) », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, op. cit., p. 315. Né la même année que Granel, Derrida était encore élève rue d’Ulm alors que Granel avait déjà réussi l’agrégation.

l'entrée, devant elle : « Ma mère est angoissée [...], elle croit qu'elle va me perdre. » Je crus sentir, chez sa mère, restée silencieuse, une détresse qui me bouleversa, venue d'un amour maternel, certes, mais d'un amour unique pour un fils unique (je ne sais rien de sa famille, aujourd'hui encore), et donc d'un amour maternel plus que maternel, d'une dépendance absolue, menacée d'abandon sans retour⁹⁷.

La disparition de la mère engendre souvent l'écriture autobiographique : saint Augustin consacra six chapitres de ses *Confessions* à la mort de sainte Monique ; celles de Rousseau s'ouvrent sur l'évocation d'une naissance coupable — la sienne — qui causa la mort de sa mère ; dans *La Chambre claire*, on voit Barthes condamné au travail sisyphéen du deuil de celle avec qui il partagea sa vie jusqu'à la fin ; Derrida écrit « Circonfession » de janvier 1989 à avril 1990, pendant la longue agonie de sa mère. La scène évoquée par le philosophe dans le texte dédié à la mémoire de Granel témoigne d'une situation renversée, d'un affect retourné (appréhension de l'abandon par le fils plutôt que par la mère) ; le souvenir de l'impuissance de cette femme et son affliction profonde résonnent ainsi très fortement avec le propre désarroi de Derrida, son accablement face au deuil annoncé de sa mère dans « Circonfession ».

Dans chacun de ces actes de *remembrance* — vocable qui dit, mieux que ne le ferait son équivalent français, le démembrement de la mémoire, l'espoir, voué à la déception, d'en rassembler un jour les membres épars : aspiration impossible mais nécessaire — composant *Chaque fois unique, la fin du monde*, Derrida fait donc le récit de souvenirs personnels tout en se demandant s'il est jamais vraiment convenable d'agir ainsi. Tout en acquiesçant apparemment à la tradition de l'éloge qui exige sa « livre de chair », le philosophe garde à ces scènes une portée qui n'a rien de négligeable : il cède, certes, mais sans concessions, car l'anecdote agit comme le cœur, comme le sépulcre du corps souffrant, comme son offrande subjective même.

Le mensonge, la mauvaise foi, le calcul politique, le narcissisme et l'impudeur sont donc autant de risques encourus dans la parole commémorative et de périls à vaincre, mais que le philosophe n'affronte pas aveuglément. Aussi Derrida expose-t-il, parmi d'autres dangers du genre, le déni de la « réalité » souvent à l'œuvre dans le deuil (« *Verleugnen* », selon la terminologie freudienne, et désignant un refus dans la

⁹⁷ *Ibid.*, p. 315-316.

perception d'un fait s'imposant au monde). La défense contre des affects déplaisants, dérangement pour le moi et portant électivement sur des représentations (fantasmes, souvenirs, etc.) se spécifiant, dans le cas qui nous occupe, en mécanismes. Suite au décès de Roland Barthes, par exemple, Derrida écrit que « rien n'est plus insupportable et plus comique que tous les mouvements de culpabilité dans le deuil, tous ses spectacles inévitables⁹⁸ », cependant que, à la mort de Max Loreau, il se demande « à quoi bon dénier la culpabilité quand elle reste infinie malgré toutes les protestations⁹⁹ ». Alors que l'aveu de culpabilité s'accompagne du désir que soit expiée la faute, que le regret se lie à la tentative de se donner bonne conscience, l'absence du destinaire rend vaine toute demande de pardon et illusoire tout espoir que celui-ci nous soit jamais accordé : par qui le serait-il ? Comme l'exprime le philosophe dans l'essai consacré à Gérard Granel :

Pour qui, à qui, de qui parlons-nous ainsi « entre nous » ? Qui croyons-nous entendre, entre vivants prenant à témoin des morts dont nous devrions être sûrs que, s'ils ont pu nous avoir entendu d'avance, au futur antérieur, ils ne nous entendent et ne nous entendront plus ? Sauf en nous, les vivants mourants, entre nous, les endeuillés, entre la vie et la mort¹⁰⁰.

La fidélité commande que l'on admette l'absence irrémédiable de l'ami mort et voué à demeurer infiniment loin de nous, malgré le mouvement de l'intériorisation. À moins qu'il ne refuse, dans le cas du déni — dont le prototype est toujours celui de la castration —, la « réalité » de cette perception traumatisante et anxiogène, le survivant s'adresse au défunt depuis le savoir de cette certitude. Cela, Derrida l'aura expérimenté plusieurs fois et exprimé lors du décès de Maurice Blanchot à qui il envoyait, quelques fois l'an, une carte postale — choisie soigneusement chez un marchand collectionneur — du village d'Èze d'avant la guerre : « [...] chaque fois, [...], j'osais à peine m'inquiéter en moi-même en murmurant : j'espère que je lui enverrai, encore longtemps, d'autres cartes postales, avec la même ferveur ritualiste, affectueuse et un peu superstitieuse. Je sais aujourd'hui que, sans jamais plus confier de tels messages à la

⁹⁸ « Les morts de Roland Barthes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde, op. cit.*, p. 70.

⁹⁹ « Lettre à Francine Loreau », dans *Chaque fois unique, la fin du monde, op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁰ « *Corona vitae* (fragments) », dans *Chaque fois unique, la fin du monde, op. cit.*, p. 296.

poste, je continuerai de lui écrire ou de l'appeler, dans mon cœur ou dans mon âme, comme on dit, aussi longtemps que je vivrai¹⁰¹ ».

Conclusion : de l'inquiétante étrangeté spectrale

Peu important, à la mort de l'ami, les louanges, les supplications et les prières du survivant. Car, interruption irréversible, la mort est sans possibilité de retour, de résurrection, de rédemption ou de salvation. Cependant, un salut tel que ceux adressés par Derrida aux amis disparus « sans nous sauver, au moins nous touche et nous touchant *suscite*¹⁰² ce trouble étrange de traverser la vie pour rien — mais pas exactement en pure perte¹⁰³ ».

Pour ce philosophe, le concept de responsabilité trouve tout son sens dans l'expérience de l'héritage, chaque héritier étant investi du devoir de transmettre et de perpétuer la mémoire du disparu. Le survivant reçoit un texte, celui de l'héritage, qu'il abordera de façon critique, lira interminablement, interprétera inlassablement. Comme celui du deuil, ce travail de l'héritage ne saurait se confondre avec une incorporation par laquelle le survivant croirait pouvoir régler définitivement ses comptes avec le disparu. Toujours plus qu'une tractation, une transaction, il

n'est jamais un *donné*, c'est toujours une tâche. Elle reste devant nous, aussi incontestablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers. [...] Nous *sommes* des héritiers, cela ne veut pas dire que nous *avons* ou que nous *recevons* ceci ou cela, que tel héritage nous enrichit un jour de ceci ou de cela, mais que l'*être* de ce que nous sommes *est* d'abord héritage, que nous le voulions et le sachions ou non. Et que, Hölderlin le dit si bien, nous ne pouvons qu'en *témoigner*. Témoigner, ce serait témoigner de ce que nous *sommes* en tant que nous en *héritons*, et, voilà le cercle, voilà la chance ou la finitude, nous héritons de cela même qui nous permet d'en témoigner¹⁰⁴.

¹⁰¹ « À Maurice Blanchot », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 332.

¹⁰² Plutôt qu'il ne ressuscite.

¹⁰³ Jean-Luc Nancy, « Consolation, désolation », *Magazine littéraire*, art. cité, p. 60. Derrida y emploie le langage « d'une inguérissable douleur : la mélancolie de l'autre perdu (de l'autre en moi, de moi, par moi perdu, l'autre que moi et l'autre moi, l'autre saint innocent) ne sera relevée par aucun deuil, ne sera rédimée par aucun salut. Cette douleur le rend fou, ou bien plutôt : cette douleur est folle, elle est la folie même » (Jean-Luc Nancy, « *Ipsa facto cogitans ac demens* », 2005, inédit).

¹⁰⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 94.

L'obsession hégélienne opposant le même à l'autre s'évanouit dans la reconnaissance de ce rapport de hantise car, selon Derrida, il n'y a pas de *Dasein* sans quelque inquiétante étrangeté (spectrale) dont les principales conditions sont, pour Freud — analysant essentiellement, dans l'article explicitement consacré à cet concept¹⁰⁵, *L'Homme au sable* de Hoffman —, l'animisme, la magie, les enchantements, la toute-puissance des pensées, les relations à la mort, les répétitions involontaires et le complexe de castration. À tous ces facteurs transformant une impression simplement angoissante en inquiétante étrangeté, Freud admet ne pouvoir négliger celui de l'incertitude intellectuelle (ambivalence que porte aussi le terme « *Heimlich* » qu'une longue digression et un glissement sémantique font finalement se confondre avec son contraire, « *Das Unheimliche* »). Or cette évanescente s'avère aussi, dans la pensée de Derrida, être celle du testament scripturaire dont nous sommes destinés à hériter. Dès lors, il faut se rendre à la nécessité de s'expliquer avec les fantômes et leur offrir une hospitalité (« *g-host* ») responsable, absolue, sans réserve.

¹⁰⁵ Sigmund Freud, « L'Inquiétante étrangeté », dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1945 [1933], p. 163-210.

CONCLUSION

« Te survivre ne va pas de soi »

Quelqu'un qui s'exprime dans la nudité — le visage — est au point d'en appeler à moi, de se placer sous ma responsabilité : d'ores et déjà, j'ai à répondre de lui. Tous les gestes d'autrui étaient des signes à moi adressés. [...] [Mon affection par la mort d'autrui] est, dans ma relation, ma déférence à quelqu'un qui ne répond plus, déjà une culpabilité — une culpabilité de survivant.

Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*¹.

Mais qui parle de vivre ?
Autrement dit sur vivre ?

Jacques Derrida, « Survivre² ».

À mon âge, je suis prêt aux hypothèses les plus contradictoires [...] : 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 [...] mais aussi bien que, d'un autre côté, [...], quinze jours ou un mois après ma mort, *il ne restera plus rien*. [...] Je vous le jure, je crois sincèrement et simultanément à ces deux hypothèses.

Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*³.

Sur le seuil de ce mémoire, nous avons vu que le deuil était virtuellement à l'œuvre dans l'amitié ; la trace, le contretemps, le testament et le posthume se profilant toujours dans la vie. Comme l'exprima Derrida — survivant désarmé, désesparé —, à la suite du décès de son ami Jean-Marie Benoist : « Avoir un ami, le regarder, le suivre

Le titre de ce chapitre — « Te survivre ne va pas de soi » — est une citation extraite d'un poème de Michel Deguy — poète et écrivain qui fut l'ami et « l'exact contemporain » de Derrida — dans *À ce qui n'en finit pas* (Paris, Seuil, « La librairie du XX^e siècle », 1995). Paru après la mort de la femme de l'auteur, ce livre témoigne de la douleur qu'aucun « travail » ne saurait soulager, confirmant l'infini et l'impossible à l'œuvre dans le deuil : « Te survivre ne va pas de soi. Je ne crois à aucune survie hors celle qui est la mienne pour aujourd'hui et qui reprend la peine au réveil. Je ne crois à aucun commerce avec les morts hormis celui que j'entretiens avec ton empreinte en moi. Je ne crois en aucune vie éternelle, nous ne nous retrouverons jamais nulle part, et c'est précisément ce défoncement du futur qu'aucun travail de deuil ne remplacera en quoi consiste la tristesse, cette tristesse qui disparaîtra à son tour avec "moi" ».

¹ Emmanuel Lévinas, « Que savons-nous de la mort ? », dans *Dieu la mort et le temps*, op. cit., p. 21. La pensée de Derrida entretient un constant dialogue avec certaines propositions de Lévinas sur la mort — le « sans-réponse » — et la survie (responsabilité infinie envers le défunt ; culpabilité du survivant ; mort d'autrui comme rupture du Même, etc.).

² Jacques Derrida, « Survivre », dans *Parages*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1986, p. 119.

³ Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin* [entretien avec Jean Birnbaum], Paris, Galilée/ Le Monde, « La philosophie en effet », 2005, p. 34-35.

des yeux, l'admirer dans l'amitié, c'est savoir de façon un peu plus intense, [...], que l'un des deux verra mourir l'autre. L'un de nous — se dit chacun —, [...], se verra ne plus voir l'autre et le portera en lui un temps encore, suivant des yeux sans voir, le monde suspendu à quelque larme unique⁴ ». Après le dernier soupir, Derrida — *terstis, testis et superstes* — aura porté (*tragen*), commémoré la parole du penseur aimé, lui insufflant ainsi une manière de survie. Souffrant chaque fois de la disparition de l'unique monde sombrant avec l'ami regretté, le philosophe aura paradoxalement enduré plusieurs fois l'épreuve du vers de Celan : « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* », dont la vocation, tournée vers l'avenir, s'adresse indécidablement — comme indifféremment — au mort, au spectre et à l'enfant à naître, la promesse de l'*Anspruch* du poème consistant à (sup)porter l'absence, le deuil et la mélancolie — à porter (*tragen*) l'autre en soi tel que le ferait une mère. Comme la survivance, dont on présumerait à tort qu'elle s'oriente vers le passé, la démarche derridienne pourrait s'envisager à l'aune de cette interprétation. Car « tout le temps, la déconstruction est du côté du *oui*, de l'affirmation de la vie. Tout ce que [Derrida dit] — depuis *Pas*, au moins, dans *Parages* — de la survie comme complication de l'opposition vie/ mort, procède [...] d'une affirmation inconditionnelle de la vie⁵ ».

Contrairement à la pensée heideggerienne du *Dasein*, la philosophie derridienne de la survivance ne sépare ni n'ordonne la vie et la mort, l'ontologie s'y donnant comme hantologie, la phénoménologie comme spectrologie. Sous la locution « la vie la mort » — que l'absence de conjonction et de ponctuation interdit de lire comme un oxymore — René Major désigne « *une structure d'altération sans opposition, voire d'appartenance sans intériorité de la mort à la vie, comme de la douleur au plaisir, de l'inimitié à l'amitié ou de la haine à l'amour, dessin[ant] le motif le plus déconcertant de l'analyse des passions⁶* », dont on sait qu'elle engage chacun des amis ou des amants « à la vie à la mort » en une alliance proprement intenable puisque l'un mourra inéluctablement avant l'autre. Cette configuration psychique s'approche indéniablement de la conception derridienne du « survivre » dont elle exemplifie l'implacable loi testamentaire. Outre la conviction théologique — « leurre sublimatoire » — de vie après la mort, les traductions

⁴ « Le goût des larmes », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 137.

⁵ *Apprendre à vivre enfin*, *op. cit.*, p. 54.

⁶ « La vie la mort », dans *Au commencement — La vie la mort*, *op. cit.*, p. 29. Je souligne.

de *überleben* (survivre à la mort) et de *fortleben, living on* (continuer à vivre) faites par Walter Benjamin et invoquées par Derrida dans l'entretien avec Jean Birnbaum, témoignent de l'ambiguïté du « survivre » dont le sens « ne dérive ni du vivre ni du mourir⁷ » mais s'avance dans le procès de leur suppléance, de leur différence, de leur débordement — de leur constante « altération réciproque⁸ ». Selon le philosophe, qui s'avoue « inéducable quant à la sagesse du savoir-mourir ou, si vous préférez, du savoir-vivre⁹ », la survie ne dénomme pas une expérience rigoureusement empirique advenant après la mort de quelqu'un mais bien plutôt une structure originale.

Le cogito derridien s'énonce donc depuis la certitude d'un survivre immémorial. Les textes rassemblés dans *Béliers* et *Chaque fois unique, la fin du monde* réfléchissent — nous l'avons longuement vu — à la logique du salut et du deuil impossible, dans un constant aller-retour entre théorie et performativité. Cependant, la survie — question à laquelle Derrida se sera toujours intéressé — n'a pas attendu la mort effective de proches pour être théorisée. Poursuivie plus explicitement depuis le milieu des années quatre-vingt (en 1986, seulement, paraissent « Pas » et « Survivre » dans *Parages ; Memoires — For Paul de Man* ainsi que *Schibboleth — Pour Paul Celan*), la réflexion du philosophe sur l'aporétique du deuil, la mort et la spectralité fut de fait initiée dès ses premiers travaux. Plus encore, la survivance — plus qu'un thème récurrent ou un motif — aura accompagné l'élaboration de tous les principaux concepts du philosophe, qu'il s'agisse de la « trace », de la « différence », du « phallogocentrisme », des « cendres », de l'« itérabilité », du « spectre », du « deuil originaire », etc. D'une importance incontestable, la pensée derridienne de la survivance aura non seulement bouleversé la tradition philosophique mais aussi psychanalytique. De l'aveu même de Derrida, la déconstruction du primat de la présence, de sa souveraineté, s'inspire des théories freudiennes qu'il invite, tout en reconnaissant sa dette à leur égard, à radicaliser. Évidemment, cette thématique de la promesse héritée (invariablement, une

⁷ *Apprendre à vivre enfin, op. cit.*, p. 26. Une longue analyse serait nécessaire afin d'épuiser l'ambiguïté des effets sémantiques créés par le préfixe « sur » (*hyper, super, over, über, ...*), mélioratif, marque d'espace et de temps, d'excès, etc.

⁸ René Major, « Prière d'insérer », dans *Au commencement — La vie la mort, op. cit.*

⁹ *Apprendre à vivre enfin, op. cit.*, p. 25. Dans ce développement, Derrida se situe par rapport à l'injonction philosophique qui, depuis Platon, consiste à apprendre, en « philosophant », 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 » (p. 24).

responsabilité confiée) ne saurait se dissocier de l'enjeu du survivre qui sera ultérieurement abordé sans équivoque dans des textes tels *Spectres de Marx* (1993 ; politique, héritage, spectralité), *Demeure — Maurice Blanchot* (1998 ; fiction et témoignage), *La Contre-Allée* (1999 ; sur le voyage et la mort), *Donner la mort* (1999 ; la philosophie comme « anticipation soucieuse de la mort »), *Papier Machine* (2001 ; sur l'héritage et l'expropriation du texte comme expérience de la mort), et mis en relation avec le cinéma, la littérature, le politique, l'archive, etc. — qui constituent autant d'obsessions de la philosophie de Derrida.

Formulant son « autocritique », si cela est jamais possible, répondant à l'abyssale question « Pour qui vous prenez-vous ? », Derrida recourt à trois mots hyperboliques en « sur » — *survivant, sursis, sursaut* — qui, présume-t-il fort justement, lui « ressemblent ». Souvent désigné dans la presse et les médias comme l'ultime survivant d'une « génération » à laquelle il se sera toujours défendu, même avant la mort de ses acteurs, d'appartenir tout à fait, Derrida affiche par ailleurs son scepticisme inaltérable par rapport à la survie de ce qu'il laissera après sa mort : « [*Sursis*] Inversement, certains signes me laissent croire, et *au même moment*, que j'ai à peine commencé à écrire, et que, sauf de rares exceptions, on a à peine commencé à me lire — ou que pour moi, comme disait mon ami Althusser, l'avenir dure longtemps¹⁰. » Il faut acquiescer à cette contradiction dans laquelle le philosophe trouve son « sursaut », croire en la sincérité du double rapport — mâtiné de confiance et d'inquiétude, d'insécurité et d'immodestie —, qu'il entretient quant à la survie de son œuvre, ceci n'étant pas une simple ambition d'immortalité déçue, un espoir mégalomane tourmenté par la disparition, mais la structure même de la trace et de la reproductibilité technique.

Comme l'écrit Nicolas Lévesque dans le bel essai qu'il consacre à l'énigmatique sentence de Blanchot au sujet d'un « deuil impossible nécessaire » :

La métaphore même des traces mnésiques devrait exclure au départ la perspective de la reproduction fidèle de la chose ou de l'événement, ces traces étant structurellement appelées à se réinscrire ; d'où la possibilité du souvenir. Cette fonction de répétition les rend d'emblée aptes à survivre à ce qu'elles sont censées représenter, même en l'absence de la personne ou de la chose qu'elles désignent. Les traces se gravent dans la mémoire comme sur une pierre tombale.

¹⁰ Jacques Derrida, « Le survivant, le sursis, le sursaut », *La Quinzaine littéraire*, art. cité, p. 16.

« La représentation, rappelle Derrida, — c'est la mort et la finitude dans le psychisme¹¹. » La mémoire inconsciente a donc, par nature, la capacité de survivre à la perte, de faire retour sur ses objets perdus ; on peut l'imaginer, de ce point de vue, comme un grand — et constant — rituel du deuil¹².

L'itération, la répétition, la reproduction apparaissent dès qu'il y a de la marque, de l'inscription technique ou encore de l'archive. Lorsqu'il y a de l'écriture, de la photographie, de l'enregistrement sonore, de la télévision, du cinéma — de la parole, de l'image et du scripturaire —, il y a de l'expropriation, de la revenance, de la différance et de la « destinerrance ». Ainsi, la *tekhne* laisse-t-elle entrevoir à la fois quelque chose comme un supplément de vie autre, différant d'elle-même, altérée, et — dans le cas qui nous occupe — la mort de l'auteur à qui elle signifie sa propre disparition :

A fortiori [explique Derrida] 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 [...]. Au moment où je laisse (publier) « mon » livre, 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. [...] 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, que telle trace part de moi, en « procède », de façon irréappropriable, je vis ma mort dans l'écriture. Épreuve 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 héritiers¹³ ?

Dans l'entretien accordé à Jean Birnbaum, Derrida suggère que cette question de la survie de l'œuvre se révèle de nos jours plus intense, aiguë et préoccupante dans la mesure où « l'accélération des modalités de l'archivage, mais aussi l'usure et la destruction, transforment la structure et la temporalité, la durée de l'héritage¹⁴ », alors que, auparavant, habitué à un rythme historique relativement plus lent et constant, chacun pouvait souhaiter que son œuvre connaisse la même destinée, la même longévité

¹¹ « Freud et la scène de l'écriture », dans *L'Écriture et la différence*, op. cit., p. 336.

¹² Nicolas Lévesque, *Le Deuil impossible nécessaire. Essai sur la perte, la trace et la culture*, op. cit., p. 102. Sans m'y être référée trop explicitement dans ce mémoire, ce livre — qui fut d'abord une thèse soutenue au Département de psychologie de l'Université de Montréal en 2003 — aura pourtant accompagné toute ma réflexion.

¹³ Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, op. cit., p. 33-34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

posthume que celle d'un Platon. Mais il va sans dire que cette postérité ne dépend pas uniquement de considérations techniques et ne repose pas sur la seule étanchéité des murs du dépôt légal. Car, en fait, seul l'héritier maintient le texte en vie en le lisant, le relisant, le traduisant, le blessant, le transformant et le questionnant patiemment, incessamment. Dans le texte « À force de deuil », l'un des plus riches et puissamment complexes de ceux rassemblés dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, Derrida écrit, en ce sens, à propos de l'œuvre de Louis Marin : « C'est la question avec laquelle il nous laisse, comme des héritiers, des héritiers riches et impuissants, c'est-à-dire à la fois munis et démunis¹⁵. » Ainsi en va-t-il de l'héritage comme d'une responsabilité pour l'avenir.

L'inquiétude de la mort, du deuil, de l'archive, des « générations » et de l'héritage se seront donc profilées partout dans l'œuvre de Derrida à travers laquelle, responsabilité immense, il nous faut désormais « errer tout seul ». Au moment d'entreprendre la rédaction de ce mémoire, nous savions — ce n'était un secret pour personne — Jacques Derrida gravement malade et soumis « à l'épreuve d'un traitement redoutable¹⁶ ». Dans l'entretien paru dans *Le Monde*, le 19 août 2004, sous le titre « “Je suis en guerre contre moi-même” », le philosophe s'avancait plus que jamais comme un « survivant en sursis » ; délai de grâce accordé mais dont on ne pouvait plus ignorer l'échéance prochaine (malgré l'emprunt au vocabulaire légal, moins que jamais, aucune position juridico-économique ici, même si, dans le code civil, le « délai de grâce » est consenti par le juge pour le paiement d'une dette en considération de la situation financière du débiteur). Les nombreux hommages offerts à Derrida à travers le monde en 2004 témoignent du savoir de l'éventualité de la mort — son abstraite imminence, son intime évidence — et de la nécessité pressante de saluer l'homme et l'œuvre avant que ne soit prononcé le verdict sans appel. En attestent notamment la parution successive du numéro du *Magazine littéraire* « Jacques Derrida : la philosophie en déconstruction », celle de la revue *Europe*, sobrement intitulée « Jacques Derrida » ainsi que la publication du *Cahier de L'Herne* co-dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud. Aussi s'avérait-il déjà impossible pour le lecteur de rester insensible à la valeur si

¹⁵ « À force de deuil », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, *op. cit.*, p. 180.

¹⁶ Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, *op. cit.*, p. 22.

manifestement testamentaire des propos de Derrida que la mélancolie, la hantise de la mort et de la survie occupèrent sans cesse mais inquiétèrent encore plus littéralement dans les derniers textes et entretiens¹⁷.

Donateur d'un héritage inestimable, Derrida nous aura enseigné, parmi tant d'autres choses, à nous tourner vers le mort après sa disparition, à ne pas nous enfermer dans le mutisme, mais à rendre hommage à l'œuvre afin qu'elle ne disparaisse pas dans l'ombre de l'oubli. Malgré la douleur, veiller sur l'ami et lui offrir une lecture en forme de *kaddish*, appel auquel répondit Jean-Luc Nancy après que, dans la nuit du 9 octobre 2004, Derrida ait été emporté par la maladie :

Déjà vient le temps — Derrida oblige — d'aller au-delà de l'éloge. De l'éloge ou de la bénédiction, puisque c'est en grec ou en latin (grâce à quelques accidents linguistiques) la même pensée : celle de prononcer le bien, le mérite, la qualité insigne qu'il faut reconnaître à quelqu'un. L'éloge est l'exécution d'une dette, la restitution d'un dû : nous lui avons dû, nous lui devons à jamais d'avoir été et d'être éternellement (hors du temps) ce qu'il est : le penseur, l'ami, l'hôte, le veilleur, le passeur, le parleur, l'écrivain, le vivant, le présent. En lui restituant ainsi tout ce qui lui revient, tout ce qui, sorti de lui, émané de sa puissance, doit en toute justice lui être reconnu dans la gratitude après nous avoir traversés, irrigués, suscités ou inquiétés, voire socratiquement irrités, nous lui rendons grâces : nous lui retournons sa grâce, en tous les sens de ce mot. Mais ainsi nous venons à sentir ce qui manque à l'éloge et qui ne peut que lui manquer : c'est de desserrer cette économie de restitution et pour finir de réappropriation (te rendant grâce je te réapproprie ton bien en même temps que je me l'approprie en faisant ton éloge). Nous comprenons qu'il nous faut aller au-delà, et nous le comprenons encore à cause de lui¹⁸.

Car comme le don, le génie, la foi, la pensée et la prière — l'adresse —, l'éloge doit échapper — cela, Derrida nous en avait patiemment et instamment prévenu — à toute (ré)appropriation narcissique qui toujours est le piège de « sa propre générosité émue,

¹⁷ À ce sujet, les textes les plus explicites sont sûrement « Le survivant, le sursis, le sursaut » (2004) et « "Je suis en guerre contre moi-même" » (*Le Monde*), entretien paru en août 2004 qui fut repris en livre en 2005 (*Apprendre à vivre enfin*) — précédé d'une introduction de Jean Birnbaum — après le décès du philosophe. Cependant, la relecture de l'œuvre entière — après que soit survenu l'inattendu — ne saurait se faire sans que n'y résonne un écho testamentaire.

¹⁸ « Généreux au-delà de l'éloge », dans « *Il y aura ce jour...* ». *À la mémoire de Jacques Derrida*, textes recueillis par Georges Leroux, Claude Lévesque et Ginette Michaud, Montréal, À l'impossible (édition hors commerce), 2005, p. 27. Texte d'abord paru dans *Lettres françaises*, 30 novembre 2004.

emphatique, solennelle et toujours en danger d'ainsi se contenter de soi. La vérité de la bénédiction est qu'elle dit un bien qui passe infiniment le béni comme le bénisseur¹⁹. »

Malgré les innombrables dangers auxquels se confronte celui qui commémore, penseurs, écrivains et artistes partagèrent leur tristesse et témoignèrent à leur tour de la générosité incomparable du philosophe, de l'amitié dont il aura honoré certains, de l'ampleur d'une pensée dont on n'arrivera vraisemblablement jamais à prendre l'exacte mesure et de la profondeur d'une voix dans laquelle chacun des héritiers endeuillés se sera reconnu²⁰. Aussi m'effacerai-je ici encore une fois (la dernière) derrière la parole de Jacques Derrida — lui empruntant un geste auquel il recourut lui-même si souvent dans ses adieu(x) —, afin de lui laisser le dernier mot :

La survivance, c'est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et le 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. [...] 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, par ce que c'est passé, fini²¹ ...

¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

²⁰ Plusieurs penseurs se sont effectivement rassemblés afin de se recueillir, de saluer la mémoire du philosophe, notamment au Collège International de Philosophie, à Bruxelles au Théâtre-Poème ou encore au Théâtre de Quat'sous, à Montréal, où eut lieu une soirée de lectures le 3 décembre 2004. Aussi trouve-t-on, sur le site de l'Université Irvine où Derrida prodigua son enseignement, une « *Remembering Page* » sur laquelle chacun peut inscrire son nom. À ce jour, plus de 5000 noms (qui sont autant de marques de l'admiration endeuillée) sont gravés dans la pierre de cette stèle virtuelle : http://www.humanities.uci.edu/remembering_jd/.

²¹ *Apprendre à vivre enfin*, *op. cit.*, p. 54-55.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

1. Corpus primaire

BRAULT, Pascale-Anne et Michael NAAS, *The Work of Mourning/ Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

DERRIDA, Jacques, *Chaque fois unique, la fin du monde*, présenté par Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003.

——, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003.

2. Autres textes de Derrida convoqués

——, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, « Points », 1967.

——, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, « Critique », 1967.

——, *Marges — de la philosophie*, Paris Minuit, « Critique », 1972.

——, *Positions*, Paris, Minuit, « Critique », 1972.

——, « Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok », dans N. ABRAHAM et M. TOROK, *Cryptonymie. Le Verbier de l'Homme aux loups*, Paris, Aubier Flammarion, « Champs Flammarion », 1976, p. 8-73.

——, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, « Champs », 1978.

——, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, « Débats », 1983.

——, *Schibboleth — pour Paul Celan*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1986.

——, « Survivre », dans *Parages*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1986, p. 117-218.

——, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1987.

——, *Mémoires — Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1988.

——, « De l'esprit. Heidegger et la question », dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, « Champs », 1990, p. 9-143.

- , « Circonfession », dans Jacques DERRIDA et Geoffrey BENNINGTON, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, « Les Contemporains », 1991, p. 7-291.
- , « Une “folie” doit veiller sur la pensée », [entretien avec François Ewald], *Magazine littéraire*, « Jacques Derrida. La déconstruction de la philosophie », n° 286, mars 1991, p. 18-30.
- , *Points de suspension*, entretiens présentés par Élisabeth Weber, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1992.
- , *Sauf le nom*, Paris, Galilée, « Incises », 1993.
- , *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1993.
- , *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 1994.
- , *Apories. Mourir — s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, « Incises », 1996.
- , *Demeure — Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, « Incises », 1998.
- , *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Quadrige/ PUF, 1998 [1967].
- et Catherine MALABOU, *La Contre-Allée*, Paris, Louis Vuitton/ La Quinzaine littéraire, « Voyager avec... », 1999.
- , *Donner la mort*, Paris, Galilée, « Incises », 1999.
- , « Une hospitalité à l'infini », dans Mohammed SEFFAHI et Michel WIEWORKA (dir.), *Manifeste pour l'hospitalité. Autour de Jacques Derrida*, Grigny, Paroles d'aube, « Paroles d'aube », 1999, p. 97-106.
- , *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, « Points essais », 2000 [1996].
- et Élisabeth ROUDINESCO, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard/ Galilée, 2001.
- , « Le veilleur, la veilleuse », dans Frédéric BRENNER, *Diaspora : Terres natales de l'exil. Photographies et voix*, Paris, Éditions de la Martinière, 2003, p. 67.
- , « Histoire du mensonge. Prolégomènes », dans Marie-Louise MALLET et Ginette MICHAUD (dir.), *Cahier de L'Herne. Derrida*, Paris, Éditions de L'Herne, 2004, n° 83, p. 494-520.

—, « Poétique et politique du témoignage », dans Marie-Louise MALLET et Ginette MICHAUD (dir.), *Cahier de L'Herne. Derrida*, Paris, Éditions de L'Herne, 2004, n° 83, p. 521-539.

—, et Hélène CIXOUS, « Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous » [propos recueillis par Aliette Armel], *Magazine littéraire*, « Jacques Derrida : la philosophie en déconstruction », avril 2004, n° 430, p. 22-29.

—, « La vérité blessante ou le corps à corps des langues » [entretien avec Évelyne Grossman], *Europe*, « Jacques Derrida », mai 2004, n° 901, p. 8-27.

—, « “Je suis en guerre contre moi-même” », *Le Monde. Sélection*, jeudi 19 août 2004, n° 2912, p. 12-13.

—, « Le survivant, le sursis, le sursaut », *La Quinzaine littéraire*, numéro spécial d'été, « Pour qui vous prenez-vous ? Enquête de Bertrand Leclair auprès d'une centaine d'auteurs », août 2004, n° 882, p. 15-16.

—, *Apprendre à vivre enfin* [entretien avec Jean Birnbaum], Paris, Galilée/ Le Monde, « La philosophie en effet », 2005.

—, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Éditions de l'aube, « L'Aube poche essai », 2005 [1999].

3. Sur *The Work of Mourning/ Jacques Derrida, Chaque fois unique, la fin du monde et Béliers*

MICHAUD, Ginette, « Parler, la mort dans l'âme », *Spirale*, « Le désarroi », nov.-déc. 2002, n° 187, p. 14.

—, « La langue sera d'ailleurs mon sujet », dans *Derrida à Coimbra. Derrida em Coimbra*, Fernanda BERNARDO (dir.), Viseu, Palimage, Skiagraphia's, 2005, p. 145-175.

NANCY, Jean-Luc, « Consolation, désolation », *Magazine littéraire*, « Jacques Derrida : la philosophie en déconstruction », avril 2004, n° 430, p. 58-60.

ROUDINESCO, Élisabeth, « — Athos, Porthos, au revoir —, Aramis, à jamais, adieu ! », dans Marie-Louise MALLET et Ginette MICHAUD (dir.), *Cahier de L'Herne. Derrida*, Paris, Éditions de L'Herne, 2004, n° 83, p. 433-436.

4. Sur l'œuvre de Jacques Derrida

CUSSET, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions de la Découverte, 2003.

LEROUX, Georges, « Tout autre », *Spirale*, « Jacques Derrida : pensée de l'aube », n° 178, mai-juin 2001, p. 21.

MALLET, Marie-Louise et Ginette MICHAUD (dir.), *Cahier de L'Herne. Derrida*, Paris, Éditions de L'Herne, n° 83, 2004.

MICHAUD, Ginette, « "Rêver de dire". Autour de quelques oneirographies derridiennes », *Europe*, « Jacques Derrida », mai 2004, n° 901, p. 57-82.

NANCY, Jean-Luc, « Généreux au-delà de l'éloge », dans « *Il y aura ce jour...* ». *À la mémoire de Jacques Derrida*, textes recueillis par Georges Leroux, Claude Lévesque et Ginette Michaud, Montréal, À l'impossible (édition hors commerce), 2005, p. 27-30.

—, « *Ipsa facto cogito ac demens* », inédit, 2005.

5. Ouvrages convoqués des auteurs disparus

BARTHES, Roland, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Éditions de l'Étoile/ Gallimard/ Seuil, « Cahiers du cinéma », 1980.

BLANCHOT, Maurice, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

—, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1986.

—, *L'Instant de ma mort*, Paris, Gallimard, « NRF », 2002 [1994].

DELEUZE, Gilles et Claire PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, « Champs », 1996.

GRANEL, Gérard, *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, « Le chemin », 1972.

KOFMAN, Sarah, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, « Débats », 1984.

LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps* [séminaire de 1975-1976], Paris, Grasset et Fasquelle, « Biblio essais », 1993.

LYOTARD, Jean-François, *Le Différend*, Paris, Minuit, « Critique », 1983.

MARIN, Louis, *Des Pouvoirs de l'image. Gloses*, Paris, Le Seuil, 1993.

6. Sur l'écriture, la mort et le deuil

ABRAHAM, Nicolas et Maria TOROK, *Cryptonymie. Le Verbier de l'Homme aux loups*, Paris, Aubier Flammarion, « Champs Flammarion », 1976.

—, *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, « Champs Flammarion », 2001.

ALLOUCH, Jean, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, Paris, E.P.E.L., 1995.

DEGUY, Michel, *À ce qui n'en finit pas*, Paris, Seuil, « La librairie du XX^e siècle », 1995.

FREUD, Sigmund, « Deuil et mélancolie », dans *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1968, p. 145-171.

GLAUDES, Pierre et Dominique RABATÉ, *Modernités*, « Deuil et littérature », n° 21, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2005.

KLEIN, Melanie, *Deuil et dépression*, traduit de l'anglais par Marguerite Derrida, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 2004.

LAPLANCHE, Jean et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction de Daniel LAGACHE, Paris, Quadrige/ PUF, 3^e édition, 2002.

LÉVESQUE, Nicolas, *Le Deuil impossible nécessaire. Essai sur la perte, la trace et la culture*, Québec, Nota bene, « Nouveaux Essais Spirale », 2005.

LORAUX, Nicole, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris/ La Haye/ New York, Mouton éditeur, « Civilisations et Sociétés 65 », 1981.

MAJOR, René, *Au commencement — La vie la mort*, Paris, Galilée, « Incises », 2000.

PLATON, *Phédon*, présentation et traduction par Monique DIXSAUT, Paris, Flammarion, 1991.

PONTALIS, Jean-Bertrand, « Mélancolie du langage », dans *Perdre de vue*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1988, p. 249-254.

7. Autres textes cités

La Bible, t. 1, édition publiée et présentée sous la direction d'Édouard Dhorme, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1956.

CELAN, Paul, *Atemwende*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1967.

—, *Reverse du souffle*, traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions du Seuil, « Librairie du XXI^e siècle », 2003.

COMPAGNON, Antoine, *La Seconde Main ou Le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.

HÖLDERLIN, « Les Titans », dans *Œuvres*, sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

RANCIÈRE, Jacques, *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris, La Fabrique-éditions, 2000.

ROUDINESCO, Élisabeth, « Michel Foucault : lectures de l'*Histoire de la folie* », dans *Philosophes dans la tourmente*, Paris, Fayard, « Histoire de la pensée », 2005, p. 123-177.

8. Autres ouvrages consultés

BLANCHOT, Maurice, *La Communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.

BOSSUET, Jean-Bénigne, *Oraisons funèbres*, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1988.

BOUCHER, Geneviève, *Pour une autobiographie de la disjoncture. Autour de quelques textes récents de Jacques Derrida*, mémoire de maîtrise, Département d'études françaises, Université de Montréal, 2004.

CAPUTO, John D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida : Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

DERRIDA, Jacques, *Glas*, Paris, Galilée, « Digraphe », 1974.

—, *Adieu — à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, « Incises », 1997.

—, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2002.

—, *H. C. pour la vie, c'est à dire...*, Paris, Galilée, « Lignes fictives », 2002.

—, « "Maurice Blanchot est mort" », dans *Parages* (nouv. éd. augmentée), Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2003, p. 267-300.

FARRELL KRELL, David, *The Purest of Bastards : Works of Mourning, Art, and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.

FREUD, Sigmund, « L'Inquiétante étrangeté », dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1945 [1933], p. 163-210.

GADAMER, Hans-Georg, *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de Cristaux de soufflé de Paul Celan*, traduit de l'allemand par Elfie Poulain, Arles, Actes Sud, 1987.

KRISTEVA, Julia, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1987.

LEROUX, Georges et Ginette MICHAUD (dir.), *Études françaises*, « Derrida lecteur », vol. 38, n^{os} 1-2, 2002.

LÉVESQUE, Claude, « Garder vive la mémoire », *Spirale*, « Fidélité à plus d'un : Derrida, Celan, Brenner, Cixous, Blanchot », mars-avril 2004, n^o 195, p. 13-14.

ROGOZINSKI, Jacob, *Faire part. Cryptes de Derrida*, Paris, Éditions Lignes et Manifestes, « Lignes essais », 2005.

