

LES

PAPIERS

DU COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N° 11



Autour de "Mémoires -pour Paul de Man", de Jacques Derrida

Michel DEGUY

C'est un plaisir d'amitié, c'est un honneur pour nous, c'est une responsabilité d'accueillir Jacques Derrida ce matin, 10 mars 1990, "autour" de Mémoires. pour Paul de Man, pour en parler.

C'est la guerre, nous dit la page 151 ; et changée - disons par rapport à la séculaire, héréditaire, Querelle, la fameuse, Querelle des Anciens et des Modernes qui fut un des attributs essentiels de la Modernité - changée en ceci que la stratégie d'universitaires et écrivains y est devenue journalistique, et selon les caractéristiques du journalisme, les "circonstances aggravantes" du journalisme contemporain, j'en donnerai l'exemple le plus récent tout à l'heure. Et elle nous arrive, dit la page 152 ou la page 153 "Que voulons-nous dire, que veut dire nous et entre nous dans ce cas?"

Par exemple entre nous ce matin au Collège International de Philosophie. Permettez à ce nous de retenir un instant quelque chose de la "première personne", celle qui parle donc ; une personne qui ne savait pas il y a quelques mois qu'elle aurait l'honneur de succéder, au moins partiellement, dans sa charge, à celle qu'une autorité américaine dénonce c'est à la page 258 de Limited Inc., cette fois. Nous y lisons en effet comment une lettre officielle du Professeur Ruth Barcan, de Yale, révèle au monde étonné la fraude intellectuelle dont un Ministre qui n'avait ni entend Foucault, ni lu Searle, fut une victime assez abusée pour nommer (Sic) J. Derrida à la tête du Collège International de Philosophie.

C'est la guerre. Nous, d'ici, avons lu ces pages ; et nous avons l'expérience ; nous savons que la guerre est internationale et civile.

Que se passe-t-il autour de la "Déconstruction", se demande la longue note qui commence à la page 243 de Limited Inc. Que se passe-t-il en effet pour que cette pensée de provenance heideggerienne et en incessante "explication" avec la pensée de Heidegger, cette allure, ce ton, ce pas de la pensée qui se caractérise, à nos oreilles, par cette série de 4 paramètres, entre autres (p.154.M.) : travaux "patients, prudents, minutieux et difficiles" - où j'entendais comme l'écho antonymique des 4 épithètes dont Hobbes au début du Léviathan caractérise la vie humaine: "nasty, brutish, solitary and short" - passe auprès de ses ennemis pour "obscurantiste et terroriste" ...

C'est donc qu'ils ne l'ont pas lue. Tout simplement. Et en effet la guerre est au sujet de la lecture. Pourquoi et comment ne lit-on pas, ou plus ; ne peut-on pas, ou plus, lire, aujourd'hui - dont une des causes (est-ce la plus superficielle?) consiste en la masse prodigieuse et prodigieusement croissante des écrits - qui faisait à Austin trouver cette excuse exquisément britannique, c'est-à-dire non-continentale, c'est-à-dire de parfaite et méprisante supériorité "anglo-saxonne"; "Je n'ai pas eu le temps de lire Heidegger" (ce qui avait au moins le mérite de la franchise).

Je vais y revenir, comme disent les so called déconstructionnistes ou déconstructivistes quand ils ouvrent une parenthèse, une marge, une note, un ex cursus, une boucle : celle-ci, où j'entends comme une douceur et un espoir page 153 de Mémoires : "Est-il possible d'assumer ici sa propre responsabilité l...l sans se servir de ce qui nous arrive pour attaquer ou pour se protéger? Sans guerre, donc? Je ne le sais pas encore. Mais je voudrais essayer d'y parvenir, d'en dire au moins quelque chose, et cela je le sais, quoi qu'il arrive!

Espoir "in-sensé"? Puisque c'est la guerre. Il est à craindre en effet (à observer en tout cas) qu'avec les affaires, comme on dit, des années récentes, la situation de la philosophie, ici, c'est à-dire, comme l'explicite J. Derrida, du Japon à Berlin en passant par les rives Pacifique et Atlantique, et en attendant de passer plus à l'Est, la situation ne soit pas occasionnellement, mais purement polémique ; devenue de part en part polémique, et de polémique journalistique. Le contexte général, litigieux et belliqueux est difficile à embrasser et à décrire parce que les motifs sociologiques, historiques, économiques et politiques s'y emmêlent. Et dans la guerre culturelle globale, globalement culturelle, il y va, n'en doutons pas, du "français" en général, qui doit se soumettre ou "disparaître", comme on lit sur les boutiques l'annonce des soldes de la faillite ("tout doit disparaître"). Et cette injonction du syndicat international, nous la lisons dans des parages voisins ou homologues, ceux où il y va de la langue et de la pensée ; à savoir dans le Times (éducation) voulant en finir avec l'importance "encore excessive" [sic] du français, ou dans les déclarations des

éditeurs allemands après les foires du livre, et leur "il ne se passe plus rien en français" - ou bien il ne se passe plus rien en France (on appelle ça "le silence des intellectuels", et autre surdité [ab surdité journalistique) ou bien il se passe partout la "Déconstruction". Ce que le syndicat international aimerait additionner en cette résultante mondiale la "déconstruction n'est rien" ! Or la remarquable pénétration de l'œuvre de Derrida aux USA, mais disons dans toute l'aire esquissée tout à l'heure, en irrite beaucoup. De quoi donc cette jalousie s'exaspère-t-elle sans le dire. D'une séduction. De quoi y a-t-il séduction? Il y a de la part d'une langue c'est-à-dire chez des êtres parlants, désir, désir d'entendre ce qui se dit dans l'autre, ne peut se dire qu'en elle, entre eux, si je puis dire. Bref désir de traduire. Le succès –appelons ça comme ça par litote- tient à la séduction exerçant le désir de traduction. Ce qu'on appelait le "génie de langue" est donc exactement prouvé, isolé, repérable, par et sur l'attraction exercée par l'œuvre de Derrida. Les publics "américains", qui donnent audience si attentive, nous l'indiquent, c'est leur télépathie, avides de goûter (impossiblement, en le perdant dans la tra-duction) ce ton, cette singularité, cette œuvre de langue française. Or si "les français" (c'est-à-dire les francophones) ne goûtent. plus "entre eux" ce ton, cette résonance, cette capacité, cette prouesse, cette contenance du langage de leur langue... alors le désir jaloux, de "l'étranger" qui désire faire "l'épreuve de l'étranger", et entendre ce qui se dit là, risque de retomber. C'est pourquoi la guerre est civile, et je vous en propose l'exemple le plus récent.

La bassesse et la niaiserie ne résonnent pas, à défaut de plus raisonner, seulement dans les intrigues transatlantiques, relayées par ce qu'on eût appelé jadis les "partis de l'étranger", en vue de s'assurer du pouvoir intellectuel, et le procédé de publicité de l'insulte privée transmutée en argument d'autorité ne fait pas seulement retour depuis le campus de bataille américain: je fais allusion ici au propos attribué à Foucault rapporté par Searle, colporté et officialisé par the President of the association of symbolic logic - faisant preuve donc (je le souligne au passage) d'une crédulité foncière, d'une superstition donc, et de la force universelle de cette étrange loi "c'est celui qui parle qui est cru" ! -; mais la médisance médiatique à échelle du village planétaire, cette mutation de la vieille "rumeur" en technologie de la désinformation (ou information) précédant pour les justifier les déclarations de guerre par "légitime défense", cette tétalogie de la d o x a, que naguère l'éthique de l'intelligentzia eût tenu à ignorer ou à neutraliser, voici que le journalisme littéraire asservi à la publicité d'autobiographies à clés où l'anti-intellectualisme ambiant vient désertier les concepts au profit des petits portraits-témoignages et autres impressions, et substituer à la dispute d'idées (à "la bataille spirituelle") une bagarre en "petites phrases" de chiffonniers politiques.

Ainsi avons-nous pu lire la semaine dernière dans le Nouvel Observateur, sous la plume d'un écrivain estimé (en dépit de ses voyantes tentatives infructueuses au Goncourt), plume de Pascal Quignard, donc, secrétaire général de Gallimard, donc, un article tantôt plat tantôt perfide ; et nous pouvons observer donc comment une bonne plume -au sens. légèrement obsolète où l'on parle d'une fine lame- passant du petit traité aux échos hebdomadaires, peut se rouiller et se souiller. Je vais relire ce passage où le lecteur se demande s'il faut davantage y mépriser l'opinion de l'auteur cité - c'est Julia Kristeva, mais a-t-elle pu écrire cela? - ou la ruse médiocre qui consiste à mentionner l'ignominie d'un autre pour s'en détacher tout en l'accréditant et se l'appropriant. Voici : "La plume de Kristeva n'a jamais été si féroce. Derrida? Produit frelaté bon pour l'exportation. Comme dans un livre d'heures elle peint avec minutie ces destins peu à peu rivos au désir de détruire..." (!?). Et quels destins sont alors évoqués par Pascal Quignard, sans guillemets, critique à peine protégée par la référence à Kristeva, avide de liquider lui aussi les "générations" précédentes et ce que les Anglais dénotent en sixties, seventies. Je vous le fais entendre pour que vous y reconnaissiez un certain journalisme des années 30 et 40 :

"Comme dans un livre d'heures, elle peint avec minutie ces destins peu à peu rivos au désir de détruire : la fin désargentée de Benveniste, Barthes ne voulant plus vivre, errant sur les trottoirs, Foucault ivre de fouets cloutés, Lacan jouissant dans le masochisme le plus pénible pour mourir finalement à l'hôpital sous une fausse identité, Althusser passant à l'acte et étrangeant".

- où il ne manque à la brochette caricaturée naguère sous le sobriquet de "structuralistes" que Claude Lévi-Strauss, avec, c'eût été le ton, une allusion au "cosmopolitisme de ses origines". Pour en finir par cette, prosopopée journalistique où l'on admirera la virtuosité syncrétique de l'érudit et du potache :

"Colerus rapporte aussi cette confidence de Spinoza : "Je pense que Julia Kristeva perpétuera mon souvenir".

Ce qui caractérise une situation de part en part polémique c'est la specularité de l'accusation réciproque, l'indéfini renvoi du même, qui rebondit en miroir dans la réverbération de l'adversité. Et puisque la guerre est de la lecture, l'accusation mutuelle est celle de non-lecture.

Sans doute l'accusation symétrise le reproche de non-lecture ou de mélecture. Et ce que Rochlitz, ça et là, tente de dire, à la manière des enfants criant "non ! c'est pas moi - c'est toi !" ou "c'est celui qui le dit , qui l'est", c'est que Derrida n'a pas lu Habermas. Ainsi la lutte pour le dernier mot, l'avoir-raison de la raison, régresse-t-elle à la recherche de l'imputation d'un commencement du tort, celui de ne pas entendre l'autre. Cependant notre dernier espoir - dont j'ai fait entendre tout à l'heure le passage dans une phrase de Mémoires qui cherchait à ne pas se défendre pour attaquer - c'est que dans ce litige il y ait une instance de jugement qui puisse déterminer l'origine du refus de lire, et le commencement de la non lecture.

- p. 202: "la discussion ne devrait connaître aucune limite".

"Comment en sortir", donc, c'est la question, question kafkaïenne de l'issue, et il y a quelque chose de pathétique dans la note, p. 224-225 (M) ; si c'est une loi, "un trait général de la conjoncture philosophico-politique /.../ un invariant dont il faut méditer la nécessité, que "c'est toujours au nom de l'éthique, d'une éthique prétendument démocratique de la discussion, c'est toujours au nom de la communication transparente et du consensus que se produisent les manquements les plus brutaux aux règles élémentaires de la discussion /.../ c'est toujours le discours moraliste du consensus qui produit en fait la transgression indécente des normes classiques de la raison et la démocratie /.../ Pourquoi?"

Et il paraît qu'il n'y a pas de réponse à ce pourquoi. Mais quel est donc ce toujours accablant d'une mésentente, du mal radical d'un malentendu où il ne s'agit pas d'un conflit d'antinomies ni d'une paradoxalité difficile à exposer, mais d'une structure de nœud coulant, de l'inextricabilité d'un auto-étrangement, d'une logique de paralysie en d'autant plus / d'autant plus : loi d'opacification au cœur du vouloir avoir raison de la raison, pathologie inguérissable de la ratiocination si c'est l'irréparable de la non entente qui se déchaîne dans la rhétorique de la vigilance de l'audition, à la faveur de l'attention à l'entente...Ce serait en philosophie et dans l'Universitas de l'Universalitas là où il y avait, et y a, dialogues, enseignements, colloques, échanges, du Japon à Berlin (... Est), là où se recueillent les logies et les graphies de la tradition, aux jointures des articulations entre lettres, philosophie, sciences humaines, au cœur du souci raisonnable de l'intelligibilité rationnelle, que la Dispute et la Querelle se sont changées en "rage guerrière", en blocage entêté spéculaire ? Et là-même où toutes les logies questionnent les homologies, là les dire s'interdisent, et le même se divise contre lui-même en scissiparité de l'altération et de l'altercation.

Sur " une " histoire-réelle-du-monde

Elisabeth de FONTENAY

"Nous nous embrassions par nos noms".
Montaigne, Essais, I, XXVIII

"C'est comme un ordre reçu de je ne sais où,
de je ne sais quoi ou qui, disons de la loi
qui me parle à travers ma mémoire".
Derrida, Mémoires, p.31

Il m'aurait fallu vous parler longuement, Jacques, dès lors qu'il m'était donné, par Michel Deguy, de parler avec vous devant témoins. J'aurais dit combien ce "tombeau pour Paul de Man" - car c'est ainsi que je prends la liberté de renommer votre livre - faisait penser à celui que Montaigne voulut ériger à Etienne de la Boétie en insérant le Discours de la servitude volontaire, puis les Vingt neuf sonnets, dans le corps du premier livre des Essais. Comme, entre temps, ces deux textes étaient parus, l'écrit de Montaigne devint cénotaphe, monument marquant le triplement de l'absence, celles de l'ami, et de son corps, et de son texte, "tombeau" fort semblable désormais à celui que Ravel écrira de Couperin, sèma s'il en fut. Cependant la "librairie" s'édifia, à sa manière, comme un tel monument, puisque les citations latines et grecques qui en ornaient les poutres étaient extraites de livres que la Boétie avait transmis à Montaigne. Mêlant le grec et le latin, comme vous-même, mêliez les langues dans vos échanges avec Paul de Man, la Boétie mourant avait fait de ce legs un sacrement : "ce vous sera mnèmosunon tui sodalis", un souvenir de votre compagnon. Et l'un des textes latins de la "librairie" rappelait cette dette.

"Privé de l'ami le plus doux le plus cher et le plus intime, et tel que notre siècle n'en a vu de meilleur, de plus docte, de plus agréable et de plus parfait, Michel de Montaigne, voulant consacrer le souvenir de ce mutuel amour par un témoignage unique de sa reconnaissance, et ne pouvant le faire de manière qui exprimât mieux, a voué à cette mémoire ce studieux appareil dont il fait ses délices". Loin du "studieux appareil", en Italie, et longtemps après la mort de son ami, Montaigne pouvait encore écrire : "ce même matin, je tombe en un pancement si pénible de Mr de la Boétie et y fus si longtemps sans me raviser que cela me fit grand mal".

Encore ne connut-il pas, comme vous-même aujourd'hui, "l'endeuillement du deuil".

J'aurais aussi voulu parler de la mémoire et de la promesse, de leur lien à votre déconstruction de la distinction entre le performatif et le constatif. De l'indécidabilité et de la responsabilité, de leur articulation possible avec la fictionnalité de l'éthique, du politique, du juridique. De votre maintien, avec Paul de Man et contre Heidegger, de la différence entre l'être et la loi. De ce que vous désignez comme contexte, et laissez cependant résister comme "histoire-réelle-du monde", dans l'entretien qui clôt Limited Inc.. J'aurais donc voulu avoir la sagacité et le temps requis pour évoquer ces motifs d'une pensée dont Mémoires pour Paul de Man propose à la fois une péripétie et une saisissante récapitulation, et dont j'aime, j'admire, depuis près de trente ans, le travail, même si je m'en trouve parfois déconcertée, menacée dans les quelques presque riens auxquels je me tiens ou m'en tiens. Pourtant, il va falloir aller, et sans détour, là où l'on m'attend. Là où je m'attends moi-même, puisque j'ai dit oui à cette proposition vous concernant et qui ne m'était pas adressée par vous. Là où vous m'attendez, j'imagine, et avec une escopette dont je sais qu'elle peut faire très mal. Là où je n'ai plus aucune envie d'aller, ce matin car la crise, l'espèce de fièvre par laquelle vos textes me font passer, ne peut s'exposer, si j'ose dire, ni à l'écrit, ni à l'oral. Je me présente cependant, en ce lieu dit "la guerre de Paul de Man", car j'y suis menée par une promesse et une mémoire aussi intenable - mais autrement - que celles qui vous lient à Paul de Man", et qui me font, au moment même où je refuse "absolument" de vous suivre, comprendre trop bien votre démarche et atteindre un comble de désarroi.

Je n'évoquerai donc que le quatrième texte de Mémoires, et quelques passages de Limited Inc. et de Psyché, qui peuvent aider à trouver le ton. Et je souhaite commencer par nous mettre "sous la surveillance", comme vous dites, de quelques lignes de Limited Inc. "On peut appeler "contexte" toute l'histoire-réelle-du-monde", si vous voulez, dans laquelle cette valeur d'objectivité, et plus largement encore celle de vérité ont pris sens et se sont imposées. Cela ne les discrédite en rien. Au nom de quoi, de quelle "vérité", d'ailleurs, les discréditerait-on ? Une des définitions de ce qu'on appelle la déconstruction, ce serait la prise en compte de ce contexte sans bord, l'attention la plus vive et la plus large possible au contexte et donc un mouvement incessant de recontextualisation (...). J'ai tenu tout-à-l'heure à écrire au moins entre guillemets, cette étrange et triviale formule, "histoire-réel du-monde", pour bien marquer que le concept de texte ou de contexte qui me guide comprend et n'exclut donc pas le monde, la réalité, l'histoire (...). Le texte n'est pas le livre ; il n'est pas enfermé dans un volume, lui-même enfermé dans la bibliothèque. Il ne suspend pas la référence - à l'histoire, au monde, à la réalité, à l'être, surtout pas à l'autre puisque dire de l'histoire, du monde de la réalité qu'ils apparaissent toujours dans une expérience, donc dans un mouvement d'interprétation qui les contextualise selon un réseau de différences et donc de renvoi à (de) l'autre, c'est bien rappeler que l'altérité (la différence) est irréductible. La différence est une référence et réciproquement".

J'engage donc un questionnement, mais en m'éloignant de ce que je viens de citer là, afin de le laisser reposer et travailler. Ce qui frappe d'abord le lecteur, dans "La guerre de Paul de Man", c'est votre douleur devant "l'événement imprévisible". Il faut citer quelques uns de vos mots : "surprise douloureuse", "consternation", "ineffaçable meurtrissure", "conclusion terrifiante". Vous avez découvert cette collaboration au Soir de Bruxelles, contrôlé par les nazis, mais surtout quelque chose "d'impardonnable", "d'insoutenable": l'article intitulé "les juifs dans la littérature". Je vous cite : "Mes sentiments furent d'abord ceux d'une blessure, d'une stupeur, d'une tristesse que je ne veux ni dissimuler, ni exhiber". Je continue à citer : "Par situation et par entraînement, j'ai appris depuis mon enfance à détecter sans difficulté certains stocks d'arguments". Et encore : "Moi qui, par ma naissance, mon histoire, mes inclinations, mes choix philosophiques, politiques ou idéologiques, n'ai jamais eu q'un rapport de méfiance à l'égard de tout ce qu'on m'incrimine (...)". Vous n'ajoutez que l'analyse de l'article en question ne saurait vous guérir de la blessure et vous rendre votre "souffle coupé", et vous dites aussi qu'avant de lire les articles du Soir, vous espériez découvrir des formes minimales de la concession et de la contagion et que votre espoir a été déçu. Cette stupeur et cette douleur s'offrent au lecteur que je suis comme la reconnaissance d'un anankè stènai, comme un cran d'arrêt dans la déconstruction interminable, comme un bord ou une bordure dans l'ouverture indéfinie du contexte. Et cette stase entêtée autorise que je m'attarde un instant avec vous devant ce qui est, pour vous aussi, - et vous avez de surcroît su que cela n'allait pas sans dire - l'irréparable processus de ces douze années de l'histoire de l'Europe, auquel, sans que Paul de Man le sût ou le voulût, certaines de ses lignes pouvaient mener. "Il a accepté, écrivez-vous, ce que nous savons aujourd'hui inacceptable". Tout se passe là pour moi comme si l'improbable communauté des "juifs imaginaires", - je cite, vous l'aurez compris, le titre et le concept d'un livre d'Alain Finkielkraut -, s'était en quelque sorte profilée dès lors que, par cet aveu de votre complet dénuement, vous aviez accepté, un instant, d'y appartenir. Mais, sans doute, vous lisant "trop vite ou trop doucement", ne vous ai-je pas bien entendu, et vous fais- je indûment donner statut, voire corps à ce qui n'est, et ne doit rester que bégaiement, ou radotage de celui qui, lui-même ou par personnes généalogiquement interposées, en a "reçu", imprévisiblement, plein la figure et la famille. Aussi vais-je maintenant suspendre cette incise, et me tourner vers vous, à propos de votre guerre de Paul de Man, en consentant, autant que faire se peut, à la contextualisation que vous opérez de votre texte, et de celui de Paul de Man.

La question préalable, pour vous, pour nous qui vous lisons, c'est bien sûr celle du silence que Paul de Man a gardé au sujet de son passé. Faut-il le nommer secret, mensonge, cet escamotage presque parfait d'une collaboration à un journal occupé par les nazis ? Chacun de nous s'est un jour demandé : comment sa comporter après avoir failli en de telles circonstances ? A des titres divers,

Heidegger, Blanchot, de Man n'ont guère su porter de manière satisfaisante la croix publique et intestine, d'un passé qui sépare l'intemporelle temporalité de l'œuvre. Et, aurais-je envie d'ajouter, tant d'autres ont "trahi", ou se sont trahis, et à qui l'on me demande pas de comptes, parce qu'aucun compte au présent ne réclame d'être réglé à travers eux ! Shoshana Felman, dans un long article récent, tente une explication : Paul de Man n'a pas raconté son histoire parce que toute son œuvre, portait témoignage de ce qu'elle nomme, d'une façon bizarrement conformiste, l'holocauste : la mise à distance par la théorie déjouerait l'illusion de proximité. Si l'histoire, "l'holocauste", est bien une catastrophe telle que nul ne puisse en porter témoignage, la confession ne saurait constituer un modèle d'explication, ou de réparation, et se proposer comme véhicule de la responsabilité historique. On peut suivre Shoshana Felman quand, par la médiation de Benjamin, elle fait, de la traduction dans la théorie, la métaphore de la nécessité de porter témoignage. Mais comment ne pas l'arrêter net au moment où elle entreprend d'instrumentaliser naufragés et rescapés de Primo Lévi, pour justifier le silence de Paul de Man et l'identifier à tout autre silence, celui des survivants des camps d'extermination. Oui, Primo Lévi a écrit qu'il ne pouvait pas y avoir de témoins et que c'est de cela que témoignait le témoin. Mais c'est de la destruction des juifs qu'il parlait, et de nulle autre chose. Sa diegesis négative n'autorise aucunement Shoshana Felman à déceler dans le silence de Paul de Man, une transformation active de l'acte de témoigner, le déplacement du témoignage dans un geste théorique. Un tel traitement "textuel" fait de l'ultime question de l'écrivain, de sa brûlante perplexité épistémologique quant au témoignage des survivants, une vulgate destinée à prendre indifféremment en charge des silences incomparables, et inviterait à oublier que certains de ceux qui se taisent ou se sont tus - Paul de Man - n'ont jamais cessé d'être des hommes, cependant que d'autres... Je perçois un mélange de scepticisme et de totalitarisme dans un procédé interprétatif qui produit de telles équivalences, opère de tels échanges.

J'en reviens à la question du silence, ou du secret. Indiquez-vous prémonitoirement une voie pour l'analyse à laquelle vous alliez être contraint quand vous prononciez, dans Psyché, un an avant la découverte des articles du Soir - c'était en juin 1986 et à Jérusalem - ces paroles saisissantes sur le secret: "pour en traiter, il faudrait tenir compte de nombreuses médiations, puis interroger en particulier la possibilité d'un secret préverbal ou simplement non verbal, lié par exemple au geste ou à la mimique, voire à d'autres codes ou, plus généralement à l'inconscient. Il faudrait étudier les structures de la dénégation avant et hors la possibilité du jugement prédicatif et du langage prédicatif. Il faudrait surtout réélaborer une problématique de la conscience, cette chose dont on évite de plus en plus de parler comme si on savait ce que c'est ou comme si son énigme était épuisée. Or est-il problème plus neuf aujourd'hui que celui de la conscience ? On serait tenté de la désigner sinon de la définir ici comme ce lieu en lequel se détient le pouvoir singulier de ne pas dire ce qu'on sait, de garder le secret sous la forme de la représentation. Un être conscient est un être capable de mentir, de ne pas présenter dans un discours ce dont il a pourtant la représentation articulée : celui qui peut éviter de parler. Mais pour pouvoir mentir, possibilité seconde et déjà modalisée, il faut d'abord, possibilité plus essentielle, être capable de garder pour soi, en se le disant, ce que déjà l'on sait. Garder pour soi, voilà le pouvoir le plus incroyable et qui donne le plus à penser. Mais ce garder-pour-soi, cette dissimulation pour laquelle il faut déjà être plusieurs et différer de soi-même, suppose aussi l'espace d'une parole promise, c'est-à-dire une trace dont l'affirmation n'est pas symétrique. Comment s'assurer de la dissimulation absolue ? Dispose-t-on jamais de critères suffisants ou de certitude apodictique permettant de conclure : le secret a été gardé, la dissimulation a eu lieu, on a évité de parler ? Sans même penser au secret arraché par la torture physique ou psychique, certaines manifestations incontrôlées, directes ou symboliques, somatiques ou tropiques, peuvent laisser en réserve la trahison possible ou l'aveu. Non que tout se manifeste. Simplement la non-manifestation n'est jamais assurée. Dans cette hypothèse, il faudrait reconsidérer toutes les limites entre la conscience et l'inconscient, comme entre l'homme et l'animal, c'est-à-dire un énorme système d'oppositions". Et vous ajoutiez, comme vous réservant en vue du mauvais coup dont vous ne saviez pas qu'il allait survenir: "mais j'éviterai de parler du secret en tant que tel"...

C'est alors au futur antérieur qu'il faudrait vous demander, vite et sans ordre, pourquoi vous écrivez que vous avez peut-être toujours su, que d'ailleurs Paul de Man ne parlait que de ça - sur ce point vous rejoindriez Shoshana Felman - et que votre ami supposait sans doute que vous-même saviez. Je crois que vous dites avoir ignoré le contenu de la déclaration à Renato Poggioli, faite à Harvard en 1955. Maintenant que vous en connaissez la teneur, grâce au recueil dirigé par David Keenan, et dont vous avez eu l'initiative, comment expliquez-vous qu'il ait écrit qu'Henri de Man était son père ? Comment justifiez-vous ce mensonge généalogique, et qu'ait été par lui attribuée aux "connotations" de son nom, la campagne qui le contraignait à s'expliquer sur son passé ? Ne trouve-t-on pas ici le noyau dur d'une dissimulation et d'une falsification ? Tout simplement, de manière incontextuable. Et je prononce ce "tout simplement", dans l'idiosyncrasie de votre mot : "si les choses étaient simples, ça se saurait". La révélation du quasi faux témoignage en quoi consiste la déclaration d'Harvard vous conduirait-elle à "réviser" les constats où se mêlent votre bienveillance envers l'homme et votre intransigeance envers un avatar de sa biographie ? "Il souhaitait en 1955 n'avoir rien fait qui pût être suspect de nazisme, de collaboration". Et encore : "Il a rompu avec cela et il ne peut y avoir aucun doute sur le regard qu'il jette lui-même à partir de ce moment-là au moins sur cette période". Que Paul de Man ait éprouvé des regrets et même du remord, nul ne peut honnêtement en douter. Mais c'est bien ici que se pose la question de savoir comment s'y prendre, sinon avec soi-même, du moins avec les autres, après qu'a eu lieu un tel épisode. Et c'est ici encore que votre pensée du secret complique singulièrement le recours à ces quelques principes élémentaires de morale commune sans lesquels il n'y a plus de droit. La déclaration de Harvard, en effet, n'apporte aucun secours, je veux dire aucun statut théorique, à ce qui n'est plus un silence mais une occultation, en toute responsabilité, et sur l'honneur.

Je voudrais maintenant interroger votre lecture de l'article "Les juifs dans la littérature", votre recours au "d'une part, d'autre part" votre mise en œuvre de cette "division sur-déterminante" dont vous dites qu'elle doit se poursuivre "à l'intérieur de chaque partition disjonctive". Vous dites de cette alternance récurrente qu'elle constitue "le schème rhétorico-logique du rapport à la loi en général". Est-ce à dire qu'une telle "généralité" renvoie tout texte, quelque soit son registre, au fondement de cette anarchique équivocité ? Ce "d'une part, d'autre part" vous le figurez par un double tranchant et un double nœud, vous le dites passion douloureuse et ruse ironique, ironie schlegélienne, sans doute. Je cite, dans Mémoire, la brève citation que vous faites d'un texte de Paul de Man. "L'ironie est un vertige sans recours, un étourdissement jusqu'à la folie". Et votre commentaire. "On pourrait jouer ici sur le mot français de vertige : il fait tourner la tête, comme on dit en français, et il est l'expérience d'un tour - autrement dit d'un trope qui n'arrête pas de tourner et de retourner, puisque d'un tour (de rhétorique) on ne peut parler qu'à l'aide d'un autre trope, sans aucune chance de parvenir au repos d'un méta-langage, d'un méta-trope, d'une méta-rhétorique ; l'ironie, dont parle Schlegel cité par de Man, est encore une ironie ; d'où la folie du regressus ad infinitum, et la folie de la rhétorique, aussi bien que de l'ironie que de l'allégorie : folie parce qu'il n'y a pas de raison de s'arrêter, parce que la raison est tropique". Vous-même faites tourner votre lecteur en rond et lui donnez le vertige, bien que, je le rappelle, vous contrariez toujours encore cette ronde par l'énigmatique mais apodictique "il faut s'arrêter" d'un réel, ou d'un référent, ou d'une différence particulièrement irréparables. Vous prenez soin d'ajouter que cette division ironique, ne saurait, justement par ce qu'elle est en même temps douloureuse - pour vous, pour de Man - se laisser traduire en duplicité hypocrite, cynique ou opportuniste : ce que l'on vous concédera volontiers, même si l'on a à cœur de simplifier et de réchauffer, par instants, les restes de la tradition logique et éthique : quelque chose comme le principe du tiers exclu jugé anachronique et jeté sans prudence par une omnipotente indécidabilité. D'où cette question : Y a-t-il une pratique de la déconstruction dans "La guerre de Paul de Man" ? Au cas où vous répondriez par l'affirmative, je demanderais si vous déconstruisez le texte ou s'il se déconstruit lui-même, citant, par la formulation de cette alternative - mais en est-ce bien une ? - le différend que vous avez eu avec Paul de Man au sujet du texte rousseauiste dont il disait précisément qu'il se déconstruisait lui-même. Je demanderais secondement de quel ordre sont la continuité et la discontinuité que vous établissez entre les écrits de jeunesse et ceux de la maturité : vous sachant en tout cas gré d'être moins confortablement explicite que Shoshana Felman sur ce point. Je demanderais enfin si votre

pratique de la déconstruction se trouve modifiée du fait que vous avez affaire à un tel texte : antisémite et écrit par votre ami, ou bien si elle s'inscrit, moins subjectivement, moins emphatiquement dans la trace ouverte par De l'Esprit, où le Discours de Rectorat et l'Introduction à la métaphysique étaient, à partir du motif de l'esprit et de la décadence, rapprochés d'autres textes, écrits, ceux-là, du côté de la résistance au nazisme. Est-ce que vous n'avez pas tenté de "sauver" - en un sens non sotériologique, mais comme Duhem disait "sauver les phénomènes" - de sauver donc, ou simplement de valider la déconstruction et Paul de Man l'un par l'autre. Comme si votre propos était, à peu près, celui-ci : mieux valait pratiquer quelque chose comme une ébauche de déconstruction, user d'ironie, d'allégorie, fût-ce en collaborant au Soir, contrôlé par les nazis, que faire de la Résistance, en se réclamant de manière univoque, "sérieuse", de l'universalisme occidentaliste, de l'humanisme spiritualiste. Je pose cette question qui me tourmente beaucoup depuis votre interview au Nouvel Observateur de novembre 1987, dans lequel vous montriez la contamination de discours inverses par les mêmes motifs, mais je la pose en récusant complètement l'analyse que fait Alain Boutot de De l'Esprit, dans l'Annuaire philosophique de 1988. Ma question s'autorise surtout de quelques lignes de Mémoires qui m'ont semblé vouloir peut-être trop prouver. "Sa faute est d'avoir accepté ce contexte. Certes, mais qu'est-ce qu'accepter un contexte ? Et que dirait-on s'il prétendait ne pas l'avoir accepté pleinement et avoir préféré y jouer les contrebandiers non conformistes, comme tant et tant d'autres l'ont fait de manière si diverse en France, et Belgique, à tel ou tel moment, dans ou hors de la Résistance ? Vous mettez là en équivalence toutes sortes de conformismes ou d'anticonformismes, et vous semblez effacer la ligne de partage entre ce qui se voulait "libre" et ce qui s'accommodait d'être asservi. Je cite encore Mémoires, et un passage où vous parlez du contexte. "Il y avait une manière de protester, c'est d'interrompre sa participation. Oui, mais il aurait alors fallu être sûr que cette rupture valait mieux qu'un travail ambigu et parfois anticonformiste". Vous écrivez aussi : "Nous entrevoyons une certaine logique. Elle guette le discours politique ou plutôt chaque discours dans son calcul ou dans sa conséquence politique ? c'est comme si la possibilité de son retournement le ventriloquait d'avance, comme si elle y installait une guerre quasi intérieure, ou plus gravement encore, une guerre sans fin, c'est-à-dire infinie, sans confins, une guerre qui ne se laisse ni interioriser ni exterioriser jamais totalement. Elle comporte en effet une multiplicité de fronts et de frontières. Une stratégie finie ne peut jamais totalement les formaliser, encore moins les maîtriser. D'où l'effet que produit le passage incessant de ces fronts et de ces frontières (...) Or c'est précisément en ce lieu et en ce moment, j'oserai dire à cette condition que toutes les décisions doivent être prises, que sont prises les responsabilités". C'est sur fond de l'admiration philosophique que suscite en moi cette scabreuse analyse du caractère ambigu des rapports qu'entretiennent parfois les discours et les conduites, que je suis tentée de vous dire, malgré tout, que ce n'est pas sur la teneur ou la texture des discours que nous avons à juger, un homme, une œuvre, mais bien sur cette prise de responsabilité où se décide le tracé du partage, et de quel côté fut Paul de Man en ce moment incomparablement manichéen de l'histoire des hommes.

Je me suis demandé ce que vous attendiez des lecteurs de Mémoires, et même si vous attendiez quoi que ce soit d'eux. Leur demandez-vous de prendre acte de votre démarche ou bien de la suivre ? Or encore les souhaitez-vous pris dans la contamination du constatif par le performatif ? Je vais tâcher de "juger" malgré l'incertitude où je suis de votre rapport au lecteur, en cette circonstance, en cette occurrence ? Votre recontextualisation de ces articles de de Man, je ne peux pas, alors même que je le voudrais, l'effectuer. Je ne peux que la constater, et lui laissant forcer les retranchements de mon propre contexte, y puiser la force d'une encore plus grande désillusion quant aux postulats de toute communauté possible, mais aussi d'une résistance plus lucide. Je formulerai ainsi ce qui pour moi reste non négociable : accompagnant votre démarche passionnée, il y a dans votre mémoire presque mystique, dans cette promesse bouleversée que vous ne pouvez ni récuser ni tenir il y a une neutralité, dont je veux bien croire qu'elle témoigne d'une responsabilité intellectuelle, mais qui m'apparaît aussi comme une froideur envers les victimes du nazisme, celles dont la mort ne fut pas ce "peu profond ruisseau calomnié" - et qui résisterait à l'émotion poignante que communique cette litote mallarméenne, dès lors qu'il apprend où et quand cotation en fût faite ? - mais dont le "mourez" - je cite le colloque de Cerisy - ne fût ni "tu meurs" ni "tumeur", et dont le supplice fût

tout autre, sans allégorie possible, que le "martyre" dont vous dites que Paul de Man l'endura de 1940 à 1950. Vous évoquez à dessein les "victimes passées, présentes et à venir", et je comprends votre pudeur, votre dégoût devant l'expansion du marché de la Shoa. Mais, partageant votre réserve, je ne puis cependant pas conjuguer l'extension du concept, la généralisation de l'événement à la première personne du pluriel. Je n'ai vraiment bien compris, du reste, la terrible interrogation qui achevait "les fins de l'homme", et demandait "mais qui, nous ?" qu'en lisant votre réponse à "Phraser après Auschwitz" de Lyotard. C'est alors en effet que j'ai pris la mesure de votre refus radical de reproduire de la centralité en singularisant l'extermination nazie : comme si le motif de la singularité devait être déconstruit au même titre que celui de la centralité. Depuis, la maille de ce "Mais qui nous ?" n'a plus cessé de filer. Et de toutes façons, me dis-je, un "contexte" provisoirement commun, en mettant les choses au mieux, ça ne ferait quand même pas un monde. Il n'y a plus de monde. Il me semble cependant que ce n'est pas "vous" qui en avez décidé.

Trois brèves questions encore pour terminer ? Est-ce que le motif de la promesse, de la parole donnée, qu'on ne peut pas tout-à-fait détacher de son registre originellement religieux, n'a pas pour cause - à moins que ce ne soit effet - de donner congé à une pensée du contrat, ou du pacte qui seule semblerait pouvoir autonomiser, ne serait-ce que relativement, une sphère du politique. C'est à l'intérieur de cette quasi autonomie que certains égarements pratiques ou théoriques pourraient être jugés, avec la vigilance que réclamerait le "comme si" d'une responsabilité historique qui aurait fait son deuil des valeurs. En second lieu, je me demande pourquoi le couple aveu-pardon fait défaut à toute cette intrigue : le pardon, symétrique de la promesse et l'aveu qui ne réclame aucunement une "totalisation anamnétique". Vous répondez en quelque sorte à cette question dans votre texte: réponse en abyme, ironique et allégorique, et qui me laisse perplexe. Car le commentaire que de Man fait du texte de Rousseau semble plus rusé que subtil, alors même que votre page sur le secret m'apparaissait comme le départ et la nouvelle ligne de partage d'une philosophie encore à venir. Rousseau écrit : "Si c'est un crime qui peut être expié comme j'ose le croire, il doit l'être par tant de malheurs dont la fin de ma vie est accablée, par quarante ans de droiture et d'honneur dans des conditions difficiles (...)" De Man "ajoute" ceci : "dans la mesure où le texte ne peut jamais cesser de s'excuser pour effacer la culpabilité qu'il constitue, il n'y a jamais assez de connaissance disponible pour rendre compte de la tromperie du savoir". Je me prends, devant cette dénégation difficile à comprendre, et encore plus à accepter à rêver de la parole - seulement performative, je crois - adressée par le centurion à celui qu'il prend pour le fils de Dieu : "dis seulement une parole et mon âme sera guérie". Et c'est justement parce qu'il n'y a désormais pas plus de rédemption qu'il n'y a de monde, qu'il aurait fallu trouver une parole performative et non sacramentelle. L'expérience a prouvé qu'elle demeurait introuvable, cette parole, et que son imprononçabilité risquait même de nous projeter, si l'on s'attardait à la contempler, dans de la théologie négative : alors on ne prendrait pas garde à cet autre tour, particulièrement bavard, qu'elle recèle, de froideur envers des morts pas comme les autres.

Jankélévitch a écrit : "Il n'y a pas de limite à la mémoire de celui qui n'a pas vécu l'enfer dont il témoigne". Comment témoigner de ce qu'on n'a pas vécu ? Comment s'en souvenir ? Voilà bien une manière aporétique qui semble ressembler étrangement à la vôtre, et dont je voudrais que vous considériez aussi l'altérité avec amitié.

Le non-dit et l'impardonnable A propos de "Mémoires pour Paul de Man" de Jacques Derrida

Alexander GARCIA DUTTMANN

La question que j'aimerais t'adresser, Jacques, concerne la voix de l'ami telle que tu sembles l'entendre.

Un passage qui se trouve dans le texte sur ce que tu appelles "la guerre de Paul de Man" m'intéresse ici ; après nous avoir rappelé, citation à l'appui, que les problèmes de l'idéologie et de la politique ont toujours été "des plus présents" à l'esprit de de Man, tu écris: "Oui, (ces problèmes) furent "in (his) mind" et sans doute plus que chez ceux qui, aux Etats-Unis ou en Angleterre, l'accusaient de distraction à cet égard. Il avait quelques raisons pour cela, l'expérience l'y avait préparé. Il devait penser que les oreilles fines savaient l'entendre, et qu'il n'avait même pas besoin de faire des conférences sur la guerre à ce sujet. En fait, il ne parlait que de cela. Il n'écrivait que de cela. Il m'arrive de me dire : il supposait peut-être que je savais, ne serait-ce qu'à le lire, tout ce dont il ne m'avait jamais parlé. Et peut-être, en effet, le savais-je obscurément. Je l'entendais sourdement. "Comme le bruit de la mer..." (M., p. 229). Tu disposais donc (c'est du moins l'hypothèse) d'un savoir si obscur, si fragile et si résistant à son actualisation dans le discours que tu ne pouvais pas en disposer. Du coup, l'alliance qui te liait à l'ami semble être presque indestructible, en tout cas insaisissable. A te suivre, il faudrait dire que cette alliance passait et continue à passer par une écoute qui n'était pas et qui ne peut plus être le moment d'un échange de confidences : l'autre supposait que tu savais l'entendre, que tu avais une oreille assez fine pour ne pas interrompre le rapport et comprendre ce dont il parlait sans cesse, à savoir sa guerre ; pour cette raison, il n'en parlait pas explicitement. L'étrange silence dans lequel s'inscrivait sa parole écrite ou orale (elle faisait résonner le non-dit), ce silence qui marque la limite de la communication et qui diffère la discussion en la rendant plus urgente que jamais, vouait déjà l'amitié à la mémoire et à la promesse. Il en était peut-être la possibilité. Tu le suggères dans la deuxième conférence de Mémoires à propos d'une discussion qui portait sur l'interprétation de Rousseau : "De tels silences appartiennent à ce vertigineux abîme du non-dit dans lequel se tient, je ne dis fonde, la mémoire d'une amitié, comme la fidélité renouvelée d'une promesse. Ce non-dit n'est pas toujours ce qui va sans dire, mais il s'efface aussi dans le mouvement incessant d'une écriture qui reste alors à déchiffrer. Car d'une certaine manière ce dont Paul de Man disait "nous pourrions peut-être en reparler plus tard", et dont je viens de dire que nous n'en avons jamais reparlé, en vérité nous n'avons cessé d'en écrire depuis, comme pour nous préparer à en reparler un jour, un de nos très vieux jours. Une promesse, en somme. Comme si nous nous étions "donné le mot". "Se donner le mot", se mettre d'accord sur le code secret d'un rendez-vous, par exemple, et "donner sa parole", ce n'est pas exactement la même chose mais est-ce dissociable ? Qu'est-ce qu'une "parole donnée" ? Quelle est la signification d'une parole donnée ?" (M., p. 129) En rapprochant le passage du texte sur la guerre de Paul de Man de ces phrases qui nomment le silence comme milieu, voire comme possibilité de la mémoire et de la promesse d'une amitié, en laissant entendre que la guerre de Paul de Man était peut-être en rapport, elle aussi (et j'ajouterais : fatalement et nécessairement), avec le non-dit complice dans lequel se tenait l'amitié et sans lequel il n'y aurait pas eu d'amitié, je n'entends nullement me précipiter au-devant d'une lecture psychanalytique de tes propositions (une telle lecture risque d'être une récupération facile des "politiques de l'amitié"). J'entends simplement respecter ce qui, pour toi, est "le moindre signe de respect ou de fidélité": "tendre l'oreille, une oreille assez fine pour percevoir, entre l'Atlantique et le Pacifique, autre chose que le bruit monotone et la rumeur des vagues" (M., p. 218). Tout en assumant les distances que tu établis toi-même, je serais tenté de prêter, en ce lieu, ce double énoncé qui décrit (dans une étude que tu as consacré à "l'oreille de Heidegger") la structure du Dasein censé porter auprès de soi la voix de l'ami : "Pas d'oreille sans ami, pas d'ami sans oreille."

Ce n'est qu'après la mort de Paul de Man que les articles parus dans les revues et les journaux belges pendant la guerre ont été retrouvés et publiés une deuxième fois. On t'a demandé alors de t'expliquer au sujet de ces articles, de le faire publiquement : "Une voix amicale me dit : "il faut que

ce soit vous" (M., p. 157). Mais quelle est, au juste, l'occasion pour commencer à entendre autrement la voix de l'ami, c'est-à-dire pour interrompre l'entente désignée par le rapport au non-dit, par le rapport qui se tient dans le non-dit et dans son inévitable complicité ? Si l'amitié est toujours déjà endeuillée, si la mort de l'autre arrive au moment même où l'alliance se noue (tu le montres dans Mémoires), la présence de l'ami vivant ne suffit pas à expliquer l'ajournement de l'interruption. La même logique donne lieu à deux conséquences opposées et inséparables.

D'une part, le non-dit m'attache à l'ami et à la voix qui s'adresse à moi. Cette adresse est antérieure à la constitution et à la revendication d'une autonomie quelconque : tout ce que "je" peux faire, c'est "me" préparer, puisque "je" sais qu'un jour, "un de nos très vieux jours", "je" sera confronté avec ce que "je" ne sais pas encore. Certes, tu soulignes que "quelque chose arrive seulement à la condition qu'on ne s'y attende pas" ; mais tu notes aussi qu'"il n'y aurait pas d'événement identifiable comme tel si quelque répétition ne venait amortir la surprise" (M., p. 152).

D'autre part, le non-dit est l'interruption ou la finitude qui me permet de me détacher de l'autre et de m'adresser à lui selon un savoir qui ne peut plus relever de la même obscurité que le savoir de l'écoute. A mon sens nous ne devons pas confondre le non-dit qui et que nous donne à entendre la voix amicale avec une vérité que l'ami aurait (délibérément ou non) voilé, avec une vérité que sa voix garderait auprès d'elle dans sa présence à soi. La voix (de l'ami) est déjà travaillée par la différence et par l'écriture, s'il est vrai (comme tu le soutiens dans La voix et le phénomène) qu'"une voix sans écriture est à la fois absolument vive et absolument morte" (VPh., p. 115). L'adresse de l'autre, elle-même interrompue, nous accorde la liberté dans l'écoute de sa voix, elle nous accorde la liberté de l'interrompre.

Voici donc une situation incontrôlable : "S'il s'agit maintenant de répondre, et de prendre des responsabilités, c'est nécessairement, comme toujours, dans des situations que nous ne choisissons pas, que nous ne contrôlons pas, en répondant à des appels imprévisibles, c'est-à-dire aux appels de l'autre qui s'adresse à nous avant même que nous n'en décidions." (M., p. 154) La responsabilité consisterait peut-être dans la décision qui en saisissant l'occasion exposerait l'amitié au risque de sa perte, et l'empêcherait de n'être qu'un rapport anesthésique.

J'en viens à ma question. A un moment du texte sur la guerre de Paul de Man, tu cites l'article où celui qui sera devenu ton ami fait allusion à "une solution du problème juif qui viserait à la création d'une colonie juive isolée de l'Europe". Ensuite tu parles de "la violence et la confusion impardonnables (tu fais ressortir le mot en le soulignant) de ces phrases". Et tu (te) demandes : "qu'est-ce qui pourrait encore atténuer la faute ?" (M., p. 190) Or même si tu examines le contexte des phrases que tu condamnes, même si tu plaides pour "une certaine froideur" propre à "un travail d'analyse lucide" (tu reprends ici des propos de Paul de Man), même si tu inscris les phrases en question dans la série d'exemples qui sont censés mettre en évidence la structure d'une proposition divisée en elle-même par une contre-proposition (d'où le "double tranchant" de ces propositions) il me semble que tu ne peux pas te servir du mot "impardonnable" (et t'innocenter) sans excéder non seulement l'inscription contextuelle, analytique et structurelle, mais aussi la voix de l'autre et une certaine écoute de cette voix, de la voix amicale ou de la voix de l'ami. Pour juger "impardonnable" une proposition de l'autre, il faut avoir interrompu l'écoute, ce qui ne signifie pas qu'on aura manqué à la fidélité requise, au contraire. La rupture provient ici de la fidélité qu'elle ne renouvelle pas. Ce qui est "impardonnable" (le) reste toujours et se dérobe absolument. la conférence sur les politiques de l'amitié que tu as prononcée en 1988, pose que nous commençons par répondre à l'autre et que c'est en raison de cette réponse que nous sommes responsables "before any hope of reappropriation permits us to assume this responsibility in the space of what could be called autonomy" (PF., p. 634). Cette thèse, cette pensée ou cette expérience s'accordent, de toute évidence, avec ce que tu développes à propos de la guerre et de la mémoire de Paul de Man. Toutefois, quelque chose que la voix de l'autre t'aura laissé entendre et qui reste autre par rapport à elle, t'aura amené à dire que Paul de Man a écrit des phrases "impardonnables". Je te demande : au nom de quoi, ou mieux: au nom de qui parles-tu lorsque tu parles d'une proposition "impardonnable" ? Qu'est-ce que, pour une éthique à venir, l'"impardonnable" ? Quel est le rapport entre l'altérité de l'écoute et l'altérité qui t'oblige à condamner l'autre, à dire que ce qu'il dit est "impardonnable" ?

Textes cités

Jacques Derrida, Mémoires - pour Paul de Man, Galilée, Paris 1988

Jacques Derrida, *The Politics of friendship*, in "The Journal of Philosophy", volume LXXXV, Number 11, November 1988, American Philosophical Association, Eastern Division.

Jacques Derrida, La voix et le phénomène, PUF, Paris 1989

Comme un qui s'en va...

Marie-Louise MALLET

"Wer hat uns umgedreht, dass wir,
was wir auch tun, in jener Haltung sind
von einem, welcher fortgeht ?.....
RILKE - "Elégies de Duino" VIII

Comment "interroger" ce livre ?

Est-il possible de le "soumettre à la question" ?

Lire ces "Mémoires pour Paul de Man" c'est se trouver placé, sans issue, possible, sous "la lumière de feu de ce grand jour incinérant où le rien paraît"(1), sous "la sombre lumière de ce rien"(2), qui commanderait plutôt le silence.

C'est entendre et être traversé, transi par la douleur de celui qui écrit.

C'est l'entendre aussi à travers notre propre mémoire endeuillée, d'avance endeuillée de tant de morts à venir, endeuillée déjà de tant de morts advenues, dans la cruelle aporie du deuil possible / impossible. Souffrir aussi de nos inéluctables infidélités.

Peut-être ne peut-on lire vraiment ce livre qu'avec cette pensée du "cœur" (au sens pascalien du terme, plutôt qu'heideggerien), pensée qui peut-être inspira aux amis de Job de garder le silence - "Ils restèrent ainsi sept jours et sept nuits..." (au terme desquels ils se mirent à parler, et l'on sait que ce fut désastreux...).

"De tels silences appartiennent à ce vertigineux abîme du non-dit dans lequel se tient, (je ne dis pas se fonde), la mémoire d'une amitié, comme la fidélité renouvelée d'une promesse."(3)

La question est donc d'abord, pour moi, comment parler ?

...supposons cette question résolue...

Je ne parlerai pas de ce qui, dans ce livre, concerne très précisément l'œuvre de Paul de Man : ma connaissance de cette œuvre étant encore trop insuffisante pour pouvoir le faire.

Je ne parlerai pas non plus de "la déconstruction en Amérique", pour la même raison.

Je parlerai à peine de "la guerre de Paul de Man", sinon pour évoquer l'amitié infiniment généreuse, capable de transmuier la "blessure" en une "immense compassion", allant jusqu'à faire de l'"épreuve" la grâce d'un "don", d'un don qui oblige à une responsabilité sans réserve, ".le don d'une épreuve".

C'est pourtant à la relecture de ce texte qu'une petite phrase a soudain attiré mon attention, mais comme l'écho d'une phrase déjà entendue, comme le retour d'un discret leit-motiv : "Ladite guerre ne saurait donc avoir lieu, si certains le souhaitent, qu'entre nous. Car il ne faudra jamais oublier la froide et impitoyable lumière : Paul de Man lui-même est mort. Si certains voulaient organiser un procès pour le juger, lui, ils doivent se rappeler qu'il est mort, lui, et ne répondra pas au présent. Cette chose sera toujours, et peut-être de plus en plus difficile à penser. Lui, lui-même, il est mort, et pourtant, à travers les spectres de la mémoire et du texte, il vit entre nous et, comme on dit en français, il nous regarde plus que jamais sans être ici..." "...alors même qu'il est mort, nous gardons des responsabilités à son égard. C'est-à-dire à l'égard de Paul de Man lui-même, mais en nous et pour nous."(4)

Enfin, plus loin :

"Quant au prévenu lui-même, il est mort. Il est en cendres, il n'a pas lieu, ni les moyens, encore moins le choix ou le désir de répondre. Nous sommes seuls entre nous."(5)

Ce mort qui ne peut plus répondre, ce mort sans défense, semble nous regarder, et non seulement comme on dit en français "regarder" pour dire "concerner", mais porter sur nous, depuis "la sombre lumière de ce rien", un étrange regard. S'agit-il d'une "hallucination" ?

La mort - dites-vous - "c'est le moment où il n'y a plus de choix qu'entre la mémoire et l'hallucination".(6)

Il ne faudrait donc pas se hâter de répondre à la question, et surtout pas par oui ou par non. Car de cette hallucination, et dans un mouvement de fidélité à Paul de Man, vous dites aussi qu'il ne faut pas céder à sa magie, tout en invitant à penser : "ce qui appelle ou rend possible une telle magie : non seulement le désir mais l'expérience de l'hallucination. (7) " Ce qui a donc attiré mon attention dans ce passage et en quoi j'ai cru entendre un écho, la petite phrase en forme de leit-motiv, c'est :

"Paul de Man lui-même est mort."

"Lui, lui-même, il est mort."

"Lui-même il est mort."

C'est le retour de ce "lui-même", le plus souvent souligné par des italiques. "Lui-même" auquel ne s'oppose ou ne s'allie aucun "moi-même", seulement, parfois (dans d'autres chapitres) un "nous-mêmes", mais dont la "mêmeté" est aussitôt niée : "mais nous ne sommes jamais nous-mêmes... identiques à nous, un "moi" n'est jamais en lui-même."(8) Ou bien un "Selbst", "Self" ou "soi-même", mais qui ne se constitue qu'à être dé-constitué, déconstruit.

Le caractère de "même" ne conviendrait-il qu'à "lui", c'est-à-dire à l'"autre" et à l'autre "mort" ?

Dans cette dernière lettre à vous adressée et que vous citez, Paul de Man évoque : "ce peu profond ruisseau calomnié la mort", du "Tombeau de Verlaine". Comment ne pas penser alors au vers si célèbre par lequel Mallarmé inaugure le "Tombeau d'Edgar Poe" : "Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change" ...?

Je ne suis pas sûre de très bien comprendre ce vers, mais il me semble que ni le ton, ni le "enfin" ne conviennent ici. Ni surtout cette majuscule mise à "Lui", érigée, tel un colossos. Quand vous dites "lui-même", il ne s'agit pas d'un colossos, bien que cela ait un rapport essentiel, me semble-t-il, avec ce qui ne se laisse pas "intérioriser", qui "se rappelle à la mémoire intériorisante", à l'Erinnerung, "comme ce qui ne peut plus être intériorisé".

Je parlais d'un "écho", d'un "leit-motiv", ceux-ci ne s'entendant jamais que dans l'après coup d'un retour, ou plutôt d'une "itération", j'ai relu, une fois encore, "Mémoires", à la recherche des occurrences et des variations de ce motif. Il serait trop long de retracer tout le parcours de ma lecture, bien que les occurrences soient peu nombreuses, mais d'autant plus riches de sens me semble-t-il ; peu nombreuses, mais chaque fois dans des pages d'une extrême densité et importance.

Je serai donc très (trop) schématique ; je vous demande de me le pardonner.

"Lui-même" a le plus souvent une fonction disjonctive.

"Lui-même", on vient de le voir, s'oppose (mais ce n'est jamais une simple opposition) à "nous, les vivants".

Toujours dans le passage que nous venons de lire, "lui-même" - "mort" c'est ce que nous n'arrivons pas à penser et que pourtant il faut penser : comment penser la mort d'un être aimé ? Comment lui, lui-même, peut-il être mort ? Et pourtant il faut le penser. "Lui, lui-même il est mort". Il ne faut pas nous leurrer, nous bercer d'illusions. "Nous sommes seuls". La fidélité commande de ne pas l'oublier.

"Lui-même", c'est celui qui ne répondra plus désormais. (Nous retrouverons ce motif).

"Lui-même" c'est celui qu'on désirerait tellement entendre encore. "In Memoriam": "le désir le plus vivant...le plus cruellement meurtri, le plus interdit désormais...lui parler...l'entendre nous parler, lui, lui-même". Lui-même, une voix unique, "une voix et un ton qui nous sont familiers". Ame et musique. Musique d'une âme.(9)

"Lui-même" paraît lorsque "le rien paraît" :

"Que veut dire "en mémoire de" ou, comme nous disons aussi, "à la mémoire de"? Par exemple, nous réaffirmons notre fidélité à l'ami mort en agissant de telle ou telle façon en mémoire de lui ou en prononçant un discours à sa mémoire. Chaque fois nous savons l'ami à jamais disparu, irrémédiablement absent, anéanti jusqu'à ne pouvoir, lui-même, rien savoir ou recevoir de ce qui a lieu en sa mémoire - et à cette terrifiante lucidité, à la lumière de feu de ce grand jour incinérant où le rien paraît, nous tenons dans l'incroyance même, car nous ne croirons jamais ni à la mort ni à l'immortalité ; et à l'incendie de cette lumière terrible nous tenons par fidélité car il serait infidèle de

se leurrer encore jusqu'à croire que l'autre vivant en nous est vivant en lui-même : parce qu'il vît en nous et que nous vivons ceci ou cela en sa mémoire, en mémoire de lui". (10)

... "En lui-même, par lui-même, de lui-même, il n'est plus, plus rien". (11)

Ainsi "lui-même" ne paraît qu'à disparaître et cette apparition-disparition commande l'aporie du deuil possible-impossible, infidèle dans sa fidélité, fidèle dans son infidélité : "L'être "en nous", l'être "en nous" de l'autre, dans la mémoire endeuillée, ce ne peut être ni la résurrection proprement dite de l'autre lui-même (l'autre est mort et rien ne peut l'en sauver, personne ne peut nous en sauver) ni la simple inclusion d'un fantasma narcissique dans une subjectivité close sur elle-même, voire identique à elle-même". (12)

Ainsi, "la réussite échoue, l'intériorisation fidèle qui porte l'autre et le comporte en moi (en nous), vivant et mort à la fois...fait de l'autre une "partie" de nous, entre nous - et l'autre paraît alors n'être plus l'autre précisément parce que nous le pleurons et le portons "en nous", comme un enfant encore à naître, comme un avenir. Inversement, l'échec réussit : l'intériorisation qui avorte, c'est à la fois le respect de l'autre comme autre, une sorte de tendre rejet, un mouvement qui le laisse seul, dehors, là-bas, dans sa mort, hors de nous". (13)

Mais ce "rien" n'attend pas la mort venue pour paraître. Nous savons l'autre mortel. L'amitié, l'amour sont toujours mémoire déjà endeuillée, endeuillée d'avance, par essence. "Nous le savons, nous le savons, nous nous souvenons, avant la mort de l'aimé...", "savoir plus vieux que nous-mêmes...nous commençons par nous en souvenir..."(14). La mémoire endeuillée est "venue de l'autre" : "et même, si terrifiante que puisse devenir cette pensée, la première venue de l'autre". (15)

Ainsi, "tout ce que nous inscrivons dans le présent vivant de notre rapport aux autres porte déjà, toujours, une signature de mémoires d'outre-tombe". (16)

"Lui-même" est celui qui, en vie, peut répondre à son nom et répondre de son nom : "ce que, du fond de notre tristesse, nous appelons la vie de Paul de Man, c'est, dans notre mémoire, le moment où Paul de Man lui-même pouvait répondre au nom de Paul de Man et répondre du nom de Paul. de Man".

Porteur du nom, mais dont le nom, dès cette vie, porte déjà la mort, est déjà "en mémoire de" lui.

"A L'instant de la mort, le nom propre demeure,...mais nous savons, nous pouvons penser...que Paul de Man lui-même, le porteur du nom...n'y répondra plus jamais, plus jamais lui-même". (17)

Et comme un travail de la mort, déjà, "lui-même", ici, n'est plus souligné, s'efface. Reste alors le "nom-nu", qui garde sans garder, qui ressuscite sans ressusciter. "Lazare" ne se lève que dans l'appel du nom.

Enfin, et tout ce qui précède pourrait se rassembler ici : "Lui-même", c'est le non-subjectivable, le non-réappropriable, conditions pour que l'appel de l'autre reste de l'autre. Il est l'autre comme singularité, c'est-à-dire irremplaçable, non-substituable. L'autre est "lui-même" parce qu'il n'est pas moi, qu'aucun narcissisme ne peut l'enclorre car le narcissisme lui-même est disjoint. Le soi ne devient un "soi-même" (si peu que ce soit), c'est-à-dire n'a de rapport à soi que depuis l'autre et l'autre-mortel : la fidélité la plus affirmative, son acte de mémoire le plus soucieux n'engage-t-il pas auprès d'un passé absolu, irréductible à aucune forme de présence : l'être mort qui ne revient plus jamais lui-même, qui ne sera plus jamais là, présent pour répondre à cette foi ou pour la partager? Certains en concluraient aussitôt que Narcisse alors fait retour, retour sur lui-même, dans l'économie de l'intériorisation, du deuil et de la dialectique, dans la fidélité à soi. Oui, c'est vrai, mais quoi de cette vérité si le soi-même n'a ce rapport à soi que depuis l'autre, depuis la promesse (pour l'avenir, trace d'avenir) faite à l'autre en tant que passé absolu, depuis ce passé absolu, grâce à l'autre dont la survivance, c'est-à-dire l'être-mortel aura toujours excédé le "nous" d'un présent commun ?"(18)

Narcisse ne peut faire retour sur lui-même...Il n'y a pas de "lui-même" de Narcisse.

"Lui-même" enfin, depuis toujours et jusqu'à la fin, et au-delà de la fin, est et demeure le "non-totalisable". "Foyer sans identité intouchable d'une énigme". (19) Rien ne se totalise en ce foyer, ni

le feu de la vie et la mort que déjà elle porte, ni les cendres. Et si, au-delà de la mort, l'énigme garde encore en réserve la possibilité de terribles envois posthumes, "pense-t-on que l'amitié ou l'admiration doivent tout réduire de cette énigme?" (20)

"Je crois le contraire" -dites-vous- au nom de "cette promesse qu'est toujours une amitié". (21)

Au terme de cette traversée du livre à laquelle m'a entraînée le passage discret de ce "lui-même" je hasarderai quelques questions, maladroitement je le crains, et qui peut-être ne témoignent que des limites de ma lecture.

Pourquoi cette expression "lui-même" a-t-elle retenu mon attention? Certes, sa fonction syntaxique n'est pas négligeable, mais Je crois avoir montré qu'elle ne saurait s'y réduire. Pour assurer la fonction oppositionnelle ou plutôt disjonctive qu'elle assume souvent, "lui" pourrait souvent suffire et il ne serait pas nécessaire que "lui-même" soit souligné par des italiques ou par l'insistance d'une répétition : "lui, lui-même". Est-ce que "même", ici, n'ajoute pas quelque chose à "lui", quelque "mêmeté", si je puis dire, quelque "unité" ou "unicité"?

Dans un entretien avec Jean-Luc Nancy publié dans la revue "Confrontation", vous dites :

"L'origine de l'appel qui ne vient de nulle part, dont l'origine en tout cas n'est pas encore un "sujet" divin ou humain, institue une responsabilité qui se trouve à la racine de toutes les responsabilités ultérieures (...), de tout impératif catégorique... Quelque chose de cet appel de l'autre doit rester non réappropriable, non subjectivable, d'une certaine manière non-identifiable, supposition sans suppôt, pour rester de l'autre, appel singulier à la réponse ou à la responsabilité. C'est pourquoi la détermination du "Qui" singulier, en tout cas sa détermination en sujet, reste toujours problématique. Et doit le rester. Ce devoir n'est pas seulement un impératif théorique". (22)

Mais si l'autre peut être un "lui-même" peut-il encore être dit "non-identifiable"? Ou est-ce à dire que seul l'autre aimé, l'ami, l'aimé mort serait identifiable ? (Sans entendre, bien sûr, cette identification comme une réduction à l'identique). Et identifiable depuis sa perte ? Perte d'une voix, un ton" ?

Mais la mort de l'autre, vous en avez soutenu la terrible pensée, nous arrive dès la venue de l'autre, dès sa "première venue", dans notre mémoire d'avance endeillée, c'est-à-dire aussi bien dans la promesse, possible-impossible comme le deuil.

"L'autre, tel qu'il nous arrive : mortel à nous mortels. Et que nous aimons ainsi, en affirmant que "c'est bien ainsi". (23)

Ainsi, l'autre aimé n'est-il pas toujours identifiable comme un "lui-même", c'est-à-dire comme "Un" ?

Retrouverait-on à partir de là quelque chose comme une problématique du "sujet", mais qui ne serait pas "pré-déconstructive" ?

A la question : "Qui vient après le sujet?", Jean-Luc Nancy répondait : "Quelqu'un", c'est-à-dire "Quelque Un", "Un", c'est-à-dire "il vient", "Un parce qu'il vient". Sans vouloir jouer sur les mots (il y va de l'enjeu le plus grave), ni de la facilité d'une opposition ou d'un renversement qui seraient simplement formels, ma question serait : diriez-vous plutôt que "Quelqu'un", quelque "Un", signifie : "Il part", "Il s'en va". Il (elle) mourra, il s'en ira, il s'en va, il s'en est allé... Il s'en est toujours déjà allé, dès sa première venue. "Le sujet, s'il doit y en avoir, vient après" (24)... Avant le "sujet", il y aurait donc "Il part". "Quelqu'un" deviendrait "Un" depuis la mort qui pourtant défait, réduit en cendres. Un pour l'autre, Un par l'autre, multiple en sa venue, mais mourant "comme Un" ?

Ce "peu profond ruisseau", la mort, tracerait-il entre nous et en chacun de nous une invisible ligne de partage des voix (aux deux sens du mot "partage") qui ferait de chacun un "Un", un "lui-même", Un pour l'autre et par l'autre, dans la mémoire toujours endeillée du présent le plus vivant. Peut-être comme l'invisible ligne de partage, le vide, l'espacement silencieux qui, dans certaines œuvres pour piano de Schubert, sépare deux voix qui inlassablement s'appellent, se promettent, se répondent, se souviennent, se sont toujours souvenu, encore et encore ... nombre de "oui"... et meurent..."à contretemps"...(25)

Ainsi, plutôt que d'une problématique, déconstructive, du sujet, peut-être faudrait-il parler d'"une sorte d'analytique quasi transcendantale ou ontologique" de l'Un, de "Quelqu'un", "quasi"

ontologique car depuis la mort, la mort toujours déjà venue, dès la "première venue" de l'autre, mais dont la dernière venue laisse à celui qui reste sa part désormais non partageable, dans l'aporie du deuil et d'une promesse désormais livrée à sa "folie" - l'autre étant désormais "seul, dehors, là-bas, dans sa mort, hors de nous".

S'agissait-il de questions ? Je crois que, d'avance, vous y aviez déjà répondu.

- (1) p.43
- (2) p.53
- (3) p.129
- (4) p.152-153. (Je souligne et soulignerai désormais ce qui, dans le texte, est comme souligné par des italiques).
- (5) p.230
- (6) p.49
- (7) P.62
- (8) p.49
- (9) p.15, 18, 19
- (10)p.43
- (11)p.49
- (12) p.44
- (13) p.54
- (14) p.53
- (15) p.44
- (16) P.49
- (17) p.62-63.(Il faudrait pouvoir lire ici ces très belles pages sur le nom)
- (18) p.77-78
- (19) p.62
- (20) p.152
- (21) p.156
- (22) "Confrontation" : "Après le sujet qui vient". (Cahier 20 - Hiver I989), p.105-106
- (23) p.52
- (24) "Confrontation" p.103
- (25) cf "Psyché" : "Nombre de oui " et "L'aphorisme à contretemps".

Nb. L'expression "une sorte d'analytique quasi transcendantale ou ontologique" se trouve dans "Nombre de oui" ("Psyché" -p.641)

Collège International de Philosophie, le 10 Mars 1990
Autour de Mémoires pour Paul de Man

Après les interventions de Michel DEGUY et d'Elisabeth de FONTENAY

Jacques Derrida :

— Avant d'improviser une réponse, je vous remercie de tout cœur pour la manière dont vous avez engagé cette discussion, pour le ton que vous lui avez donné, pour la prudence avec laquelle vous avez approché ces questions qui sont aussi pour moi des épreuves difficiles. Je vais improviser, bien sûr, c'était le contrat, mais pour les raisons que vous avez déjà éclairées, c'est risqué.

Je ne peux reconstituer la problématique théorique, si vous voulez, qui situe ce quatrième chapitre de *Mémoires*. Le livre est composé de deux parties très différentes. Plusieurs années les séparent. Chacune d'elles a été écrite sous l'émotion : ce fut d'abord la mort de Paul de Man, puisque les trois premiers chapitres ont été écrits dans les semaines qui l'ont suivie ; ensuite vint l'autre commotion : le quatrième chapitre, à savoir la deuxième partie, à laquelle vous vous êtes surtout attachée, suit immédiatement la découverte des écrits dits de guerre. Votre citation de Montaigne m'a touché. Par une série de rencontres qui ne sont jamais de pure coïncidence, dans le séminaire qui s'intitule "Politiques de l'amitié", je passe en ce moment beaucoup de temps auprès de Montaigne, de La Boétie et de quelques autres. Je n'y nomme jamais Paul de Man, à dessein, et souvent les auditeurs me demandent si je m'intéresse à ces deux grands à cause, toutes proportions gardées, de ce qui vient de m'arriver. Il n'était pas indispensable qu'arrive ce qui est arrivé avec Paul de Man pour que ces lectures et ces méditations paraissent aussi nécessaires. Je vous suis aussi reconnaissant d'avoir rappelé un certain nombre de choses que trop de lecteurs ignorent (des lecteurs du type de ceux que Michel Deguy - et je le remercie aussi - a bien situés tout à l'heure), à savoir d'abord le rapport extrêmement compliqué de Paul de Man (sans parler du mien) à la pensée et à l'œuvre, à la pensée en acte de Heidegger : raison de plus, car il y en a tant d'autres, pour ne pas confondre toutes ces "affaires", comme ils disent. Vous l'avez très bien expliqué, je n'y reviens pas, je voulais seulement témoigner de ma gratitude pour le scrupule et le respect avec lesquels vous avez parlé de ces choses tragiques. (1)

1. *La recontextualisation*. Contextualiser n'est pas justifier. Il y a là une nécessité (il faut en effet recontextualiser), elle est rigoureuse mais divisée. La règle ne pouvait être en effet que double : à la fois reconstituer ledit "contexte" avec autant de précision et de savoir historique que possible, mais ne pas en prendre prétexte pour dissoudre les responsabilités en alléguant, les choses ayant été ce qu'elle ont été, qu'il n'était pas possible pour X de faire autre chose que Y.

Dans *Limited Inc.*, j'ai essayé de m'expliquer sur le concept de *contexte* et la structure de ses bords. Le bord en est toujours ouvert : non pas sur n'importe quoi et n'importe comment, mais la ligne d'une bordure est d'abord ouverte en tant qu'elle est divisible. C'est par là qu'arrivent les crimes mais aussi les blessures, toutes les blessures dont vous avez parlé. On a beau essayer de "recontextualiser", il y a un moment où, dans ce qui s'est passé, l'ouverture reste¹ béante pour ce qui prend alors les figures de la blessure, de la responsabilité, de la décision, donc aussi du jugement (et j'ai dit sans la moindre indulgence ce que je pensais de certains actes ou propos du Paul de Man de 20 ans, en 1940 - et du pardon). Et c'est encore, j'y ai aussi insisté dans *Limited Inc.*, parce que le contexte est toujours ouvert qu'une loi peut rester inconditionnelle (au-delà de

¹ A partir de là, et par souci d'économie, Jacques Derrida a procédé à une transcription abrégée (parfois en style quasi télégraphique) de ses propres propos.

tout "impératif hypothétique", c'est-à-dire, si on veut, contextualisable). Ou inversement, si vous préférez, cette incondicionalité marque l'ouverture irréductible de tout contexte.

Parce qu'il y a de l'ouverture, il y a cette loi incondicionalle avec laquelle il faut se montrer intraitable ; et d'abord *elle* se montre, elle, intraitable. Dans les textes que vous avez rappelés, j'essaie de marquer à la fois le plus grand respect possible pour l'autre, par exemple pour Paul de Man, mais aussi celui qui est dû aux victimes de discours qui ont ressemblé aux siens. La difficulté, c'est de tenir compte et du contexte et de cette ouverture a-contextuelle de la loi - qui nous commande aussi de ne jamais perdre de vue la singularité absolue, c'est-à-dire quelque chose qui appartient à ce que l'on appelle un contexte.

2. *La froideur*. Ce qui vous a un peu choquée, Elisabeth, sous le nom de froideur, et je parle de froideur, en effet, à un moment donné, signifiait ceci (je ne me rappelle pas la lettre de ce passage mais je me souviens très bien de ce que je souhaitais faire entendre) : une fois que j'ai dit mon émotion, ma stupeur ou ma blessure sans fond devant ce que je découvrais, une fois que j'ai (disons, je n'aime pas beaucoup ce mot, mais je l'ai fait) *jugé*, une fois que j'ai *condamné* (non pas Paul de Man en général, ou quelque chose d'aussi global et au font énigmatique, mais tel ou tel acte, tel ou tel texte de Paul de Man et cela sans la moindre équivoque, avec détermination, insistance et clarté), alors j'ai dit qu'il fallait être froid, non pas à l'égard des victimes et des souffrances et des crimes, mais froid à mon propre égard : ne pas me laisser dominer par cette blessure au point de devenir injuste - par exemple à l'égard de Paul de Man. Qu'il fallait par conséquent, comme je le dis ici ou là, répondre à l'injustice par la justice. Et pour cela, il faut de la froideur, le sang-froid du chirurgien ou de l'analyste. Il faut continuer à scruter les textes, à marquer les différences, à éviter de tout mélanger. Sans cette froideur, on reproduit les procès tels qu'ils furent organisés en régime totalitaire et les procédures contre lesquelles précisément on prétend s'élever. Je recherche cette froideur *en moi*, non pas à l'égard des victimes auxquelles nous pensons, vous et moi, mais pour éviter que d'autres injustices ne fassent d'autres victimes.

3. *La dissimulation* : Paul de Man n'aurait pas avoué. Je reste encore prudent à ce sujet. Je ne sais pas pourquoi il ne m'a rien dit, à moi, et pourquoi il en a à peine parlé à d'autres, à si peu de personnes. Mon texte s'ouvre par des déclarations de prudence. Je n'ai pas de réponse, je ne sais pas, j'ai seulement des hypothèses. J'ai rencontré de Man en 1966, nous avons été très liés à partir de 1975 quand j'allais tous les ans à Yale pour 3 ou 4 semaines. Paul de Man est alors devenu, il reste pour moi un ami très cher, mais nous nous connaissions peu, nous connaissions peu nos "vies", cela arrive! Je le dis aussi dans ce livre, je ne crois pas que la condition de l'amitié, ce soit la familiarité ou ce qu'on appelle tranquillement la proximité ou la connaissance de l'autre. Il y a dans l'amitié - Blanchot en parle admirablement dans les dernières pages de *L'amitié* - une non-présence, une non-familiarité, peut-être même le retrait d'une non-vérité, une disparition essentielle et irréductible. Nos "échanges", pour se servir de ce mot ridicule, furent toujours très discrets. Les signes de l'amitié

étaient clairement donnés, mais nous nous disions peu de choses. L'un et l'autre. Quand je dis : peut-être avais-je toujours su ou peut-être pense-t-il que j'avais toujours su, je ne peux pas exclure qu'il se soit dit, en somme : ces choses sont assez connues (car on sait maintenant qu'il en a parlé à d'autres), elles sont peut-être en train de courir dans la rumeur, peut-être que Jacques Derrida les sait, il n'en parle pas, ce sont des choses qui datent de trente ans, n'en parlons pas. C'est possible. Vous savez comment les choses se passent "dans la société" : quelqu'un a un secret, mais il est surtout au secret, il est le seul à ne pas savoir que tout le monde sait.

En 1975, date à laquelle j'ai commencé à le voir régulièrement, il avait 55 ans Grand professeur, rayonnement intimidant, immense autorité, de l'hostilité ou du ressentiment contre lui déjà, trente ans de carrière aux États-Unis. Devait-il organiser lui-même son procès, sortir les pièces à conviction, convoquer les juges et les témoins, avec ce que cela peut supposer aussi d'infatuation : "voilà ce que j'ai fait à 21 ans, je vais le dire à tous, à l'un après l'autre, jugez-moi, écoutez-moi, etc."? Je crois qu'il n'aurait jugé cela ni décent ni urgent, et je le comprends.

Paul de Man a toujours été très attentif aux mystifications de l'aveu. Là en effet, nous abordons les textes théoriques que vous connaissez et qui ont traité, de façon insistante, notamment sur le cas de Rousseau, à cette sorte de perversion de la confession qui consiste, en exhibant sa faute, en se confessant, au fond, à ne pas produire la vérité, mais à chercher encore d'autres avantages, à multiplier les mensonges et à déployer la logique du piège ou du leurre. Ce ne sont que des hypothèses. Et puis il pensait en avoir parlé, de façon sans doute insuffisante, dans une lettre à Poggioli, à Harvard, à la fin des années 40. A d'autres aussi, on le sait maintenant, je le rappelais à l'instant. Sans compter qu'il y avait, qu'il y a aux Etats Unis, en particulier dans l'Université, tant de gens qui ont fait bien pire, et à qui on ne demande aucun compte. Il est vrai que le plus souvent ce ne sont pas des professeurs aussi intéressants ou influents que de Man.

Difficile d'ailleurs, et comme toujours, de parler de dissimulation absolue. Que de Man n'ait pas "avoué" selon les scénarios rêvés par certains, cela ne signifie pas qu'il n'ait rien dit. On peut lire tout son travail comme une dramatique et passionnante explication avec cet événement, avec l'événement, comme avec la question de l'aveu. A la relecture, en français, des épreuves de mon livre (d'abord publié en anglais, pour les trois premières conférences, avant la "révélation") j'ai été frappé par tout ce qui m'avait conduit, à mon insu, bien sûr, vers les zones les plus symptomatiques de cette explication : comme si quelque chose en moi savait, ou plus vraisemblablement, comme si le texte de Paul de Man organisait ses lignes de forces autour du centre silencieux de cette blessure singulière, sans que, bien entendu, ses analyses perdent rien d'universel.

Pourquoi n'ai-je jamais posé de question ? Je savais que Paul de Man avait une histoire compliquée : il avait quitté la Belgique juste après la guerre, son installation en Amérique avait été mouvementée, en tout cas sur le plan académique. Un jour il m'a dit : "Si vous voulez connaître ma vie" - voilà des choses que nous nous disions - "lisez le roman d'Henri Thomas, *Le parjure* [que son auteur avait initialement intitulé *Hölderlin en Amérique*] et vous saurez." Longtemps, mais avec négligence, j'ai cherché ce livre et je ne l'ai pas trouvé. Et puis un jour je suis tombé sur lui, chez un bouquiniste de Nice. Je l'achète, je le lis, je suis bouleversé. "Hölderlin en Amérique" est le surnom que Thomas donnait à de Man. Il n'était pas du tout question de la Belgique, cela se passait plus tard, aux États-Unis. J'ai écrit à de Man pour lui dire mon émotion. Pas de réponse de sa part. Lui-même, il m'a dit un jour, faisant allusion à *Glas* et à *La carte postale* : "Il y a des livres de vous dont je ne peux pas vous parler. Je ne vous en dirai rien. L'amitié compte avec certains silences, avec le non-dit et le secret qui ne lui sont pas nécessairement mortels.

Il y a ceux qui, après la mort, devant les cendres de l'incinération, continuent d'exiger l'aveu, de tout faire pour l'extorquer après coup, ou de condamner d'autant plus implacablement que le prévenu n'aura pas avoué. Eh bien, qu'ils s'interrogent aussi sur ce qu'ils font là, et sur ce qu'est l'aveu, l'histoire et l'essence de l'aveu, voilà ce que je leur ai en substance demandé.

4. J'en viens maintenant à ce qui, pour vous comme pour moi, est sans doute le plus insoutenable de ce drame, à savoir le texte publié un jour sur les Juifs dans la littérature. Je l'ai cité intégralement, plus d'une fois, et je lui consacre l'essentiel de mon analyse - que je ne reproduirai donc pas ici. Le schème rhétorique que j'ai utilisé, "d'une part - d'autre part", j'ai bien dit au début - et je ne me citerai pas de nouveau - que je ne m'y fiais pas. Ce n'était qu'une forme de présentation, le "schème logico-rhétorique", disais-je, d'une loi et même du "rapport à la loi en général". "Il faudrait aller plus loin que la forme de ce schème, ajoutai-je, et interroger dans sa possibilité ce qui limite ainsi une formalisation complète et binaire" (p. 168-9).

Votre question portait en particulier sur le geste déconstructeur dans la lecture de ce texte de Paul de Man. S'agissait-il de déconstruction? Oui et non. Oui, dans la mesure où la question de la déconstruction était l'enjeu, dans ce contexte. Il ne s'agissait pas pour moi, et pour mille raisons, de "sauver" Paul de Man. Mais on voyait s'annoncer sur la scène américaine et mondiale de sinistres tentatives (politiques, idéologiques, philosophiques, académiques) pour déplacer l'objet en toute hâte et en toute confusion, dans une guerre que je connais bien, afin de détruire avec Paul de Man tout le travail qui s'est fait avec lui, à ses côtés, quelquefois dans la différence ou le différend, mais enfin non sans lui. On voulait faire du procès de Paul de Man le procès de la

déconstruction dont on rêvait de se débarrasser hâtivement aux États-Unis - et ailleurs, notamment en Allemagne. La déconstruction était bien l'un des enjeux ; non pas mon travail, mais ce qui sous le nom de déconstruction anime, produit et favorise un certain nombre de travaux qui me paraissent nécessaires aux États-Unis et ailleurs.

Alors, mon texte sur la "guerre de Paul de Man" était-il, lui-même, un texte "déconstructif" ? Il n'y a jamais de réponse simple et homogène à une telle question. Aucun texte n'est jamais de part en part déconstructif, pour des raisons que "la" déconstruction permet de mieux comprendre, je pense. Dans la mesure où il s'agissait d'analyser minutieusement, de tenir compte des différences, de recontextualiser, de déconstruire des présuppositions à l'œuvre dans d'autres lectures, alors oui, le style de ce texte était "déconstructif".

Cela ne s'est pas arrêté là, car "La guerre de Paul de Man" a provoqué des contre-attaques en grand nombre, et ceux que cela intéresse pourront lire un numéro ultérieur de *Critical Inquiry*. Six textes contre le mien et une réponse que j'ai appelée "Biodégradables" (impossible de reconstituer cela ici, en particulier parce que cela tient par trop de fils à la scène académique américaine).

Sauver, disiez-vous. Non, je ne sais pas. Désirer que ça ne meure pas trop vite, plutôt. Mais je ne crois pas que la déconstruction ait à être sauvée. Je dis quelque part, je ne sais plus où, je crois que c'est dans *Psyché* ou dans ce texte pour Paul de Man, que la déconstruction c'est quelque chose qui, un, n'existe pas, et deux, se voue à l'impossible même. Mais croire qu'on évacue la déconstruction en disant que ce n'est pas possible, c'est un leurre ou une niaiserie. La déconstruction, s'il y en a, c'est une expérience de l'impossible. C'est l'expérience sans cesse répétée de ce qui n'est pas possible. Et l'expérience de l'impossible - ça ne se sauve pas. Je ne dirai pas que ça se perd; dès qu'on parle de perte, on est aussi dans la logique du salut. C'est autre chose. Je dirais que ça marche sans se sauver et sans se perdre - constamment, si ça marche, dans la mesure où ça marche, etc. Donc, pas de salut.

Jamais je n'ai dit que dans son engagement malheureux ou dans ses négociations catastrophiques avec *Le soir* en 1940-1941, Paul de Man avait eu une attitude "déconstructionniste". D'abord parce que la déconstruction, sous ce nom et pour ce qu'on en peut formaliser, n'existait pas encore, il s'en fallait de plusieurs décennies. De Man la rencontrera plus de 25 ans après. Et de surcroît, il y fut d'abord opposé, ses premiers textes l'attestent publiquement. Nos premières rencontres ont commencé par là, par cette discussion et par ce différend. Un texte de de Man publié en France, dans *Poétique*, au début des années 70, le rappelle clairement.

J'ai reçu beaucoup de témoignages de ceux qui le connaissaient en 1940. Sans du tout essayer de le "sauver" (et vous avez rappelé que j'ai sans équivoque, sans ménagement, condamné certains des textes qu'il a publiés à ce moment-là), il faut savoir dans quelles conditions les choses se sont passées : la mort accidentelle de son frère, suivi du suicide de sa mère qu'il découvre lui-même, un mariage improvisé avec deux enfants, le chômage, etc. Il s'est engagé là-dedans comme une sorte d'adolescent qui cherche à s'en tirer au cours d'une série de tragédies. Bien sûr, il était en même temps très lucide, très cultivé, il avait déjà un passé de démocrate de gauche, il avait déjà publié des textes de démocrate militant dans une revue d'étudiant qu'il dirigeait ; et il y a une part des choses qu'on n'a pas à essayer de sauver, naturellement, ni non plus de reconstituer comme le résultat de délibérations interminables.

Ma recontextualisation, disiez-vous, vous ne pouvez pas y souscrire. Mais je ne l'ai demandé ni imposé à personne. C'est une recontextualisation ouverte, comme je le disais, celle qui m'a été possible, de mon seul point de vue, depuis mon expérience. J'ai proposé un document de travail. Ce n'était pas une ruse de ma part. J'ai commencé par dire (ce texte est daté) : voilà ce qui m'arrive aujourd'hui, je vais raconter cette histoire, je n'ai pas de réponse. C'est un texte modeste, même si, ici ou là, il est sévère à l'égard de tel ou tel discours qui se profilait déjà. C'est une invitation au travail, je l'ai souvent dit, et tout sauf le dernier mot sur la question. Je demande aux lecteurs mais cette demande est, elle, inconditionnelle, de travailler et de faire eux-mêmes leur analyse et leur recontextualisation. Si je pouvais me féliciter, pour une fois, ce serait du fait qu'après ce texte, les gens se sont mis à travailler aux États-Unis, à faire un peu plus de recherches historiques. Les articles qui sont parus sur Paul de Man après le mien faisaient preuve pour la plupart (point tous,

hélas) d'une plus grande attention à l'histoire et à la complexité des choses. On n'en est pas resté aux terrifiantes simplifications et aux consternantes méconnaissances du début.

5. *L'indécidabilité et la responsabilité*. Impossible d'en parler si vite : un mot seulement, en allant au plus formel. L'association de ces deux mots vous inquiète à la mesure de l'interruption qui, pensez-vous, et c'est le bon sens même, doit les séparer. La responsabilité, c'est aussi la décision, bien sûr, mais y a-t-il jamais une décision qui ne soit épreuve de l'indécidable? Sans l'expérience de l'indécidable, la décision n'est pas une décision, c'est simplement le déroulement d'un programme. L'indécidabilité, on ne l'interrompt pas par la décision ; ce n'est pas comme s'il y avait d'abord le moment de l'indécidable qu'il faudrait seulement faire suivre d'une décision responsable. Non, l'expérience de la responsabilité continue d'être une expérience interminable, folle, c'est une expérience folle. Le mot qui convient ici, c'est la folie. Comme elle *doit* interrompre la continuité de la délibération (théorique) et la causalité des enchaînements et des motivations, et même des normes et des raisons, la décision doit garder en elle le "sens" de cette interruption, à savoir ce qui suspend toutes les raisons de décider, de faire ceci plutôt que cela. C'est pourquoi la décision, s'il y en a, n'est pas à mes yeux le contraire de cette épreuve d'indécidabilité. C'est une expérience folle, la responsabilité, si ça a lieu. *Si ça a lieu!* Quand la responsabilité a-t-elle lieu? Quand peut-on dire qu'on a pris une responsabilité, c'est la question que je pose à l'ouverture du texte et dont je ne suis pas sûr qu'elle appelle une réponse simple. Il ne suffit pas de prononcer magiquement ou sentencieusement le mot de responsabilité et de dire voilà, j'ai pris un responsabilité, pour que ce soit vrai.

Je vous ai trouvée un peu injuste quand vous avez évoqué la Shoa, les millions de morts qui ne sont pas morts d'un cancer ou d'une tumeur. Qui a songé à comparer? Pas moi, jamais, même quand j'ai évoqué, dans un tout autre espace, la mort de de Man et la dernière lettre que j'ai reçue de lui. Il y a eu la mort de Paul de Man qui a emporté avec elle tout ce dont nous parlons, et puis il y a eu toutes les morts que vous avez évoquées. Bien sûr, à une certaine échelle - et qui songerait à négliger cette échelle? -, aucune comparaison n'est possible. Il reste que chaque mort est infinie. Et les millions de morts dont vous avez parlé ont été des millions de morts singulières ; je ne songerai jamais à les compter, à les mettre en balance, à les livrer à quelque calcul que ce soit.

Elisabeth de Fontenay :

— Je n'ai pas chiffré, Jacques. Vous parlez assez longuement et de façon très émouvante du martyr intérieur de Paul de Man de 40 à 50. Je dis que ce mot me fait penser à un martyr qui est lié à une autre mort, et cela n'est pas du tout le chiffre. Bien sûr, chacun meurt, mais c'est simplement que [entre] mourir assassiné - et assassiné comme ça, industriellement - , et mourir dans un lit, je crois que la mort a changé de sens depuis que cela a eu lieu.

Jacques Derrida :

— Quand je parle du martyr de Paul de Man, me soupçonnez-vous de devoir oublier les autres pour en parler? Malheureusement, chaque fois que nous parlons d'une mort, elle est unique, infinie, absolue et on n'est pas obligé d'oublier les autres, on n'oublie pas les autres, moins que jamais. Mais je ne vois pas pourquoi au moment de dire ce que je pensais devoir dire de la mort de Paul de Man, il m'aurait fallu aussitôt ajouter une note ou en dire, "oui, c'est terrible, mais il y a eu bien pire". D'ailleurs, Elisabeth, quand j'ai évoqué cette dernière lettre de de Man sur sa tumeur, c'était dans les trois premières conférences. C'est trois ou quatre ans plus tôt, à un moment qui n'a aucun rapport avec ce dont nous parlons ici et dont alors je ne savais absolument rien. *A fortiori* il était difficile pour moi, au moment de parler de cette tumeur, d'évoquer la Shoa : c'était au cours d'une cérémonie en sa mémoire, à Yale, quelques semaines après la mort de de Man. Il n'était pas encore question de ce qui s'était passé pendant la guerre.

6. "*Qui nous?*" demandiez-vous. Mais je vais m'arrêter là, je parle trop. "Qui nous?" Eh bien oui, "qui nous?" - on ne peut pas stopper la maille. Quand, dans la situation que vous avez rappelée, la discussion avec Lyotard à Cerisy, j'ai dit mon inquiétude devant le recentrement de toute la pensée de la Shoah, du génocide, de l'extermination autour de l'unique Auschwitz, ce n'était pas pour relativiser Auschwitz. Déjà, la Shoah, cela n'est pas seulement Auschwitz. Ce n'était pas pour relativiser Auschwitz et l'extermination des Juifs en Europe, c'était avec le respect infini, la mémoire, la douleur sans fond que peu provoquer en nous cette extermination, pour en tirer au moins la leçon que d'autres exterminations ont eu lieu, ont lieu, peuvent avoir lieu ; et là aussi la question du "nous" reste ouverte ; et si on la fermait, si on stoppait la maille à ce moment-là, ce serait très grave pour des raisons que je n'ai pas besoin de développer. C'est tout. Ce n'était pas du tout en vue de relativiser ou de secondariser Auschwitz (pour se servir de cet algèbre et de ce qui est aussi une métonymie, hélas, dans l'usage qu'on fait souvent de ce nom, et de tous les noms). Pas du tout, au contraire. Je crois que le respect pour le martyr juif sous le nazisme nous commande de ne pas recentrer tous les martyres possibles autour de celui-là.

Alex Garcia Duttman (exposé)

Jacques Derrida :

— Merci, Alex. Tu as parlé de la voix de l'ami - depuis la voix de l'ami. Avant d'arriver à ce mot, "impardonnable", que j'ai écrit avec un certain malaise, j'essaierai d'improviser une description de ce malaise.

1. Quelques généralités, pour commencer, au sujet de la responsabilité et de l'autonomie. Peut-être s'agit-il ici de penser une dissociation entre la responsabilité et l'autonomie, ce qui en termes disons classiques ou traditionnels kantien par exemple, paraît irrecevable: une responsabilité sans autonomie et même sans liberté, n'est-ce pas une simple monstruosité? Je voudrais essayer de reconnaître la loi ou le concept d'une responsabilité qui ne se prend pas librement, ou du moins pas dans l'autonomie : une responsabilité qui ne serait libre que d'une liberté étrange et sans réappropriation possible, sans assurance dans le rapport à soi. C'est toujours une transaction avec l'impossible, l'épreuve de l'indécidable. Si, à l'épreuve de l'indécidable, une responsabilité se prend à travers moi, je ne dis même pas que *je* prends cette responsabilité. Je ne peux pas improviser ici les analyses minutieuses qui seraient nécessaires, ou les analyses déconstructrices de phrases telles que "*Je suis responsable*" ou "*Je prends ma responsabilité*". Quand une responsabilité se prend à travers moi, à travers un moi, voire à travers un inconscient, c'est aussi bien la responsabilité *de l'autre* en moi, elle ne se réapproprie pas. A la fin de la troisième conférence de *Mémoires* résonne une question de ce type : "Qu'est-ce que donner au nom de l'autre?" Qui sait ce que nous faisons quand nous donnons au nom de l'autre?" Avec toute l'équivoque, mais sans jeu, avec l'indécision inscrite dans cette syntaxe, je sous-entends obscurément que ma responsabilité la plus propre, par exemple quand je donne, et je dois donner sans raisons de donner, je la prends, cette responsabilité, au nom de l'autre, je la prends depuis l'autre pour l'autre. Et je donne à son nom, en son nom, au nom de l'autre. Et il le faut. Et je ne suis pas autonome. L'impératif est d'autant plus rigoureux que je ne peux pas me le réapproprier : l'autre me le dicte. L'hétéronomie pourtant n'est pas incompatible avec une certaine autonomie qu'elle engage au contraire. Par exemple ici auprès de l'autre et de l'autre mort, l'autre avec lequel je ne peux même plus négocier, l'autre qui ne me demandera plus des comptes, à qui je n'ai aucun compte à rendre - je n'ai aucun compte à rendre à Paul de Man, évidemment! Mais à "lui" en "moi", si, à lui en moi qui est donc plus que moi, à lui en moi que je ne comprends pas ! A lui en moi qui me donne à penser là où je ne le comprends par parce qu'il est, si vous voulez, plus grand que moi en moi. Plus grand que tout ce que je peux jamais comprendre, sinon penser (il faudrait transposer ici la formule anselmienne). Et ni lui ni moi ne sommes identifiables avant ou hors de la logique folle de cette incroyable topologie.

C'est ainsi que j'ai une responsabilité à son égard, et il est de "ma" responsabilité qui n'est pas *mienne*, dont je ne dispose plus, de parler *pour lui* ; "pour" ne veut pas dire simplement en sa faveur, mais parler pour le laisser parler en moi, non pas seulement pour dire ce qu'il a envie de dire sans moi mais pour lui donner lieu, le laisser être dans une topologie de l'intersubjectivité, si tu veux, qui ne ressemble pas nécessairement à ce que la phénoménologie a décrit sous ce nom. Alors là, responsabilité sans réappropriation possible, je ne peux plus jamais dire tranquillement : c'est ma responsabilité, ceci relève de ma propre responsabilité. Je ne méconnais pas les risques immenses que fait courir cette proposition, mais ceux qu'elle évite, du côté du sujet de la bonne conscience, me paraissent pires : ils guettent souvent un certain obscurantisme bien particulier, que nous connaissons bien et qui s'avance de nos jours sous la bannière des Lumières (le moi, le sujet, la conscience, la liberté, la raison pratique, le retour – à – Kant, etc). Il nous faut d'autres Lumières. Le discours qui consiste à dire (il m'est arrivé d'y céder, hélas,) "là, j'ai pris mes responsabilités", ou pire, "je suis certain d'avoir pris mes responsabilités", j'ai ma conscience pour moi, me paraît complaisant et naïf. C'est la phase dogmatique ou pré-critique de tout discours philosophique. En écrivant ces textes sur de Man, je me suis dit, sans doute : il y a des responsabilités à prendre, certaines semblent passer par moi dans ce contexte, et je ne peux ni ne dois m'y dérober. Dans une certaine mesure, j'ai bien dû me soustraire à certaines d'entre elles, car pour la même raison, celle qui limite l'autonomie, la responsabilité est finie. Et les responsabilités dont il est question d'une façon si hypothétique et si tremblante, au fond, dans ce texte, je ne sais pas si ce sont les miennes, les vôtres, celles d'autre encore. Qui appelle qui à la responsabilité? Il y a de l'appel qui circule et des voix d'amis, des appels ou des ordres.

2. Ce mot, "impardonnable", je l'ai prononcé, en effet, et écrit ; tout à l'heure, Elisabeth regrettait qu'il fût si peu question d'aveu et de pardon dans tout cela. Il est vrai que j'en parle peu. C'est si grave : je ne sais jamais qui a le droit de demander un aveu, s'il y a jamais de l'aveu, et surtout, qui a le droit de pardonner, de dire "je pardonne". La phrase "je pardonne" me paraît aussi impossible, ou du moins impossible à assumer avec quelque assurance que ce soit, aussi impossible que la demande d'aveu - et peut-être que l'aveu même.

J'ai pourtant écrit "impardonnable". Je ne suis pas sûr d'avoir bien fait et en tout cas je n'en suis pas heureux. Dans la phrase que tu as citée, ce qui est dit, ce n'est pas "de Man est impardonnable". C'est : "telle proposition est impardonnable". Je ne me sens pas le droit de pardonner à de Man *lui-même* (qui aurait ce droit et de quoi pourrait-on s'y autoriser?) ou de demander pardon pour de Man ou de dire que de Man n'a pas besoin d'être pardonné. A tort ou à raison, j'ai cru nécessaire à un moment donné, dans telle situation, de marquer que cette phrase terrible, que tu as citée, personne ne pouvait la pardonner sans injurier ou blesser encore tous ceux qui dans l'histoire ont eu à souffrir de ce langage et de ce qu'il a engendré. Cette phrase n'est pas éloignée de celle que Michel Deguy a citée tout à l'heure où il était question de produits frelatés bons pour l'exportation (lorsqu'on parle de "produits", aujourd'hui, en 1990, dans un journal de gauche, pour parler de discours, de textes et d'idées, de "produits frelatés bons pour l'exportation", on est dans la même logique, n'est-ce pas, et "exportation" et "déportation", ce n'est pas loin. Ça rapporte un peu plus, l'exportation, voilà tout. Mais c'est la même logique).

Quand j'ai dit que telle phrase est "impardonnable", ce fut pour marquer, au nom de cette loi inconditionnelle dont nous parlions tout à l'heure, que ces phrases étaient inadmissibles : aucun compromis, aucune indulgence, aucun pardon n'était possible. Quelle que soit mon amitié pour de Man, quelles que soient mon analyse et mes questions, je ne pouvais pas ne pas condamner sans appel cette phrase. Ensuite, je marquai qu'en général et pour l'avenir, la responsabilité politique de telle phrase devait être jugée impardonnable, inadmissible, inexcusable, sans possibilité de discussion ou de transaction. Pas de circonstance atténuante. Mais bien sûr, dès lors, comment peut-on dire d'une phrase qu'elle est impardonnable sans dire que celui qui l'a écrite est impardonnable? C'est difficile. Là, il faudrait de longues analyses. Je crois que de Man a écrit des phrases impardonnables sans être lui-même en totalité, jusqu'à sa mort, l'impardonnable sujet de ces phrases. Voilà. Il a écrit des phrase impardonnables. Il a été impardonnable, il est impardonnable d'avoir écrit ces phrases, mais une personne, comme on dit, une histoire, cela ne se rassemble pas à vie dans une phrase criminelle. C'est pourquoi, quand je tombe sur une phrase criminelle, je dis, la phrase est criminelle, elle reste impardonnable, mais je ne décide pas aussitôt

que l'auteur réel ou présumé, l'intention présumée - et sur l'intention, il y a toujours beaucoup à conjecturer, je ne dis pas que l'intention présumée de cette phrase doit conduire à un jugement, à un non-pardon irrémédiable. C'est l'immense question du droit de juger, du temps et de l'histoire du jugement qu'il faudrait déployer ici. Bien entendu, nous n'en avons ni le temps ni les moyens. Mais il s'agit de l'axiomatique de notre droit, rien de moins. Il faudrait s'engager dans la question de l'identité du sujet, de son nom, de la totalisation de son histoire, de sa mémoire et du temps de sa responsabilité, de son inconscient, etc. C'est le fond des choses que nous ne pouvons traiter ici, dans un temps si bref et dans ces conditions.

Le pardon est une chose pour moi trop grave et trop hypothétique. Je sais pas s'il y a du pardon, s'il y a du don. Pardonnable, impardonnable, ce sont là des mots qu'on ne devrait pas utiliser aussi vite que je l'ai fait alors, cédant à la pression.

Marie-Louise Mallet (exposé)

Jacques Derrida :

— Merci pour ce que vous avez dit - de façon si admirable et saisissante. J'aurai du mal à enchaîner après cette extraordinaire lecture, sauf à le faire avec trop de froideur, encore une fois. Bien sûr, entre le régime des phrases qui disent, au fond, qu'il n'y a pas de "même", de moi-"même", de lui-"même" - le même ne pouvant se reconstituer ou se rassembler qu'en cédant à l'effraction de l'autre, si l'on peut dire, donc en se désidentifiant, etc. - , et puis le régime des phrases ou des syntagmes où le "même" apparaît comme "autre", il y a l'apparence formelle d'une contradiction, voire d'une hétérogénéité radicale. Quand tels textes (ceux que vous avez cités) disent "le même, lui-même, résiste à la subjectivation, à l'appropriation, etc." - le mot "même", c'est seulement l'homonyme de l'autre mot "même". Cela ne signifie plus, "lui, à sa mort, il est identique à lui-même. Il devient enfin lui-même". Le même, ici, je l'entendrais plutôt comme un adverbe ; il signifie *lui* en tant qu'il reste irréductible, à jamais autre, l'autre *en tant qu'*autre, l'autre *même*, l'autre d'une altérité irréductible, lui tel qu'on ne peut d'aucune manière, par aucune ruse de réappropriation, de phantasme, de mémoire, l'inclure en nous ; lui, il est lui-même là-bas, mort, mortel. Et à ce moment-là, le même signifie la transcendance irréductible de lui-même, en tant qu'autre, et pas du tout une identification enfin, à la fin, de l'autre à lui-même. Paul de Man, qui est *lui-même* mort, on ne saurait dire ou penser qu'il fût jamais ou qu'il devienne jamais identique à lui-même. Il est autre aussi comme il le fut de son vivant, autre pour nous et autre que lui-même, avec cette différence à soi-même à laquelle l'autre n'échappe pas plus que soi, que moi. "Même" marque ici l'insistance sur cette altérité, et en effet, à ce moment-là, il devient un simple homonyme de l'autre "même" ou synonyme de *l'autre* même.

Marie-Louise Mallet :

— C'est-à-dire, je ne voyais pas tellement dans ce même l'identité que l'unité...

Jacques Derrida :

— Pour que lui - ou elle - soit irréductible à toute réappropriation, il faut naturellement qu'il y ait de la singularité, sinon de l'identité de l'autre. Cela nous conduit à méditer sur l'un, sur ce que peut signifier l'un dans le cas de l'autre au singulier. Et cela nous commande peut-être de distinguer entre l'un comme même identifiable et l'un comme singularité irréductible, celle de quelqu' "un" ou quelqu' "une" qui n'est pas un avec lui-même, pas une avec elle-même. Paul de Man est quelque Un mais cet Un de la singularité n'est pas le Un de l'identité, de l'identification à soi. Et c'est en raison de cette non-identité à soi dans l'Un que ça résiste. Si l'un de l'autre était un avec soi, donc identifiable pour lui, pour moi, s'il était en général identifiable, la réappropriation serait possible. Je pourrais me réapproprier l'ami, le porter simplement en moi, fidèlement ou au-delà des apories de

la fidélité, de la fidélité que vous avez rappelée ; je pourrais le porter en moi s'il était identifiable. Si vraiment je savais qui était Paul de Man, si j'étais sûr qu'il savait, lui, qui il était et qu'on pouvait l'identifier, etc., je pourrais savoir où est la fidélité, comment après sa mort le porter en moi, faire un deuil ou porter le deuil. Mais c'est parce que cet UN n'est pas identifiable qu'il est un autre et d'abord un autre pour soi, et que je peux ou dois dire lui-"même", "même" signifiant l'autre et le non-identique : en eux-mêmes, là, là-bas, transcendant toute identification.

Mais ceci n'est pas une réponse, je laisse seulement résonner en improvisant ce que vous avez très bien dit, mieux que je ne le ferais moi-même. Oui, quelqu'"un", ce n'est pas le sujet bien qu'on puisse - et je crois que je le fais ici ou là - parler là d'une problématique du sujet qui ne serait pas pré-deconstructive. Je n'ai rien contre le mot "sujet", pourvu qu'on s'entende sur les protocoles des phrases qui se servent de ce nom et sur l'espace discursif dans lequel on en inscrit le problème. On pourrait trouver là, théoriquement, dans ce que nous venons de dire, quelques préliminaires à une autre problématique du sujet, si problématique du sujet il doit y avoir ; d'un sujet - j'ai été très frappé par ce que vous avez dit sur ce point avec beaucoup de justesse - ou de quelqu'UN qui part plutôt qu'il ne vient. Mais pour moi, entre venir et partir, je le dis sans jouer, il n'y a pas d'opposition très sûre. Pour que quelqu'"un" vienne, il faut qu'il parte, non seulement qu'il parte d'où il vient, mais qu'en venant il soit sur le départ, en train de partir, de se séparer dans le départ, de s'en aller, d'annoncer qu'il s'en ira au sens - par exemple - de la mort. Pour que quelqu'un vienne il faut qu'il soit mortel. Donc qu'il parte, se sépare et décède. Si quelqu'un vient, c'est déjà une partance- et je ne peux pas faire l'expérience de cette venue, de cet événement sans quelque *départ* au sens de "s'en aller", au sens où la séparation est essentiellement partie de l'expérience. La partance de ce décès est partie de l'expérience de cette venue. Je n'y vois pas de contradiction. Naturellement, bien que la mortalité soit de la partie, justement, je préfère le moment où l'autre vient, même si je sais qu'il part. Je préfère au moment du départ celui du retour. En particulier si ce départ, c'est la mort. Je préfère, j'ai préféré la venue de Paul de Man à son départ. Mais il a commencé à partir en venant et il ne cesse pas de venir après sa mort. Qui niera que non seulement pour moi, mais pour tant d'autres, aux Etats-Unis en particulier, Paul de Man soit venu, arrive encore après sa mort?

Questions du public

Première question :

— Comme vous le savez bien, de Man s'est beaucoup intéressé aux épitaphes dans son œuvre, et particulièrement aux figures de prosopopée, nommées "giving a face to a name". On pourrait caractériser de Man par la guerre qui fait rage maintenant autour de lui. La guerre autour de lui caractérise de Man, celui qui existe et continue encore. Elle caractérise, mais elle peut aussi caricaturer. Je ne sais pas si vous seriez d'accord, mais peut-être peut-on dire que votre livre sur de Man peut être caractérisé comme une épitaphe, une longue épitaphe avec des parenthèses ouvertes. Et je voulais parler de la question de l'ironie qui obsédait de Man, toujours, l'ironie du dire, l'ironie de l'épitaphe, du parler au nom de l'autre qui n'est plus là, etc., - et bien sûr, comme vous l'avez remarqué vous-même, il y a une ironie très cruelle dans ce qui s'est passé après votre livre, à savoir les révélations qu'on sait. Et on peut même dire peut-être que c'est une ironie très cruelle du revenant de Man, une sorte de continuation de son concept le plus important, l'indécidable. Cette ironie a rendu indécidable le contexte même de son œuvre sur l'indécidable. Mais en même temps, vous continuez ce concept d'indécidable dans l'œuvre de de Man en disant dans vos articles *Paul de Man's War* et *Biodégradables* qu'il ne faut pas s'arrêter de lire de Man. Et vous êtes très fâché avec tous les gens qui essaient de prendre une décision, de caractériser immédiatement, de caricaturer au moment où ils arrêtent leur lecture de de Man et essaient de conduire un procès. Mais vous-même, je me souviens, dans *Biodégradables*, vous vous demandez : qu'est-ce qu'on va dire de de Man dans dix ans, dans vingt ans, dans cinquante ans? Que sera son épitaphe? Donc vous-même, vous posez la question que vous essayez, d'éviter, là où vous essayez de ne pas fermer la parenthèse, où vous essayez de continuer à lire. Est-ce que je peux vous poser alors une question brutale? Si bien-sûr, vous n'êtes pas obligé de répondre - maintenant, dans cette salle, après tout ce

qui s'est passé au cours de ces deux ans, vous étiez obligé de faire l'építaphe de de Man, que diriez-vous?

Jacques Derrida :

— Je refuserais de le faire : parce que c'est un jeu ou un exercice. Je ne peux pas fermer la parenthèse aujourd'hui ou inscrire une építaphe. Je ne crois pas trop aux építaphes, au point final qui, en quelque sorte, les institue. Il est encore plus difficile d'inventer une építaphe pour quelqu'un qui comme de Man, notamment dans les dernières années de sa vie, a multiplié les travaux sur la structure de l'építaphe, non seulement sur l'építaphe au sens strict, l'inscription sur la tombe, mais sur la littérature comme építaphe. Et il l'a surtout fait dans ses tout derniers textes ; il travaillait encore intensément au moment où il savait déjà qu'il n'avait plus que quelques mois à vivre. Et jusqu'à la fin autour de la prosopopée et de l'építaphe. Je n'écrirai donc pas d'építaphe pour Paul de Man.

Le même :

— Même une építaphe provisoire?

Jacques Derrida :

— L'építaphe provisoire, c'est ce que nous ne cessons d'écrire, de déplacer, de déplier, de différer. Elisabeth a rappelé tout à l'heure qu'il s'agissait aussi d'un cénotaphe, et tous les tombeaux peuvent être considérés comme des lieux vides.

Quand je suis arrivé à Yale quelques semaines après la mort de Paul de Man pour une cérémonie dédiée à sa mémoire, j'ai demandé à Hillis Miller (un autre ami qui me conduisait en voiture depuis l'aéroport de Kennedy, comme de Man et lui l'avaient fait si souvent les années passées) : "Où est Paul ? ", sous-entendant "Où est-il enterré?" Réponse de Hillis Miller : "Il a été incinéré sans que personne ne sache où et quand ". Je crois savoir, mais je n'en suis pas sûr, que ses cendres sont dispersées dans son jardin.

Caractériser Paul de Man? Je m'en sens moins capable qu'un autre. Pour moi, vraiment, du temps de son vivant, comme on dit, et aujourd'hui encore, je ne savais pas, je ne sais pas qui c'était. Il me reste très secret. Marie-Louise parlait du silence. Peut-être, dans cette situation, aurait-il mieux valu garder le silence. Mais à sa mort, je me serais tu, je n'aurais rien dit, peut-être, si on ne m'avait pas demandé avec tant d'insistance de parler et dans un contexte où je sentais se mobiliser l'armée de ceux qui allaient s'acharner contre lui - et contre quelques autres, en particulier ses amis et ses élèves. Mon texte a été écrit dans un moment où je savais, connaissant un peu l'académie américaine, quelle exploitation dangereuse allait être faite de ces articles de journaux, un exploitation dangereuse non seulement pour la mémoire de de Man, mais pour tout le travail engagé par lui et qui mérite le respect même si, pour cette raison même, il doit continuer à appeler lecture et discussion. L'énorme machine de guerre qui s'est déclenchée était telle, et si dangereuse, tant du point de vue politique que théorique, pour les États-Unis d'abord, ensuite pour l'Allemagne (nous n'avons pas le temps d'en parler ici, cela déborderait notre cadre et de toute façon cela est publié, j'en parle dans ce livre), que j'ai pensé devoir répondre en raison de ce contexte-là. A tort ou à raison.

Jean-Pierre Moussaron :

— (*Intervention peu audible*) Il m'a semblé qu'un certain nombre de vos réponses étaient déjà inscrites aussi dans le thème de la cendre, tel que vous le donnez à lire dans *Feu la Cendre* et ailleurs. D'autre part, repensant aux textes de Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, *L'arrêt de mort*, etc., je voudrais vous demander : cette indécidable *mnémósyne* entre l'écriture funéraire et l'autobiographie, est-ce que cela pourrait figurer aussi l'arrêt de mort, dont vous parlez dans

Survivre (in *Parages*), ce qui à la fois condamne et sauve, suspendant à la fois la vie et la mort, arrêtant l'une dans l'autre, en quelque sorte?

Jacques Derrida :

— Il y a dans l'écriture du titre et du récit "*L'arrêt de mort* " cette apparente indécidabilité entre l'arrêt de mort comme condamnation et l'arrêt de mort comme une mort suspendue, une étrange survie qui n'attend pas. Une certaine survivance, et c'est aussi l'expérience la plus commune, est marquée, structurée, commandée par l'indécidabilité entre la vie et la mort. Le survivre est quelque chose qui n'est ni mourir ni vivre, mais qui n'attend pas la mort ou l'après-vie. Dans un séminaire de cette année, où il est souvent question de ces thèmes, j'avais essayé de démontrer en quelque sorte, à partir notamment d'un texte de Nietzsche, que la mort n'arrive, ne peut arriver qu'à un être immortel. Cela paraît tout à fait scandaleux, irrecevable pour la logique, etc., mais il s'agit à ce moment-là, au-delà disons d'une analytique de l'être-pour-la-mort qui est pourtant nécessaire, de penser l'arrivée de la mort comme quelque chose que seul un immortel, un survivant dont la mort est l'impossible même, peut voir ou ne pas voir venir, peut plutôt endurer. L'être-pour-la-mort y appréhende bien la possibilité de sa propre impossibilité, dirait Heidegger. Et tout ici vacille, en particulier la possibilité d'une expérience rigoureusement propre ou "authentique" de cette possibilité de l'impossible. Cela suppose, paradoxe qu'on ne peut déployer ici maintenant, qu'entre la vie et la mort - et dit sous cette forme ce n'est rien moins qu'original - il n' y a pas de simple contradiction. Le survivre, ce n'est ni la mort ni la vie mais c' est, comme l'immortelle mortalité, le rapport à soi de la vie : avant la-vie-et-la-mort, il y aurait le survivre. Mais c'est en lui l'indécidable entre la mort et la vie. Indécidable, ce n'est peut-être pas ici le meilleur mot! Il est encore trop déterminant, en un sens de la détermination qui ...

Jean-Pierre Moussaron :

— C'est un peu ma question.

Jacques Derrida :

— Il y a plusieurs régimes de l'indécidable :

1. L'un consiste à déborder l'opposition binaire ou dialectique et dès lors il reste de l'ordre de la dialectique.
2. Il y a ensuite un indécidable qui désigne l'impossibilité, à *l'intérieur du calcul*, de décider, de fermer, de formaliser en quelque sorte l'ensemble du calculable mais qui reste par conséquent de l'ordre du calculable. C'est un incalculable dans l'ordre du calculable.
3. Et puis il y a un indécidable absolument hétérogène au calcul. Il n'est pas indécidable parce qu'on ne peut pas prendre de décision dans un ensemble donné de possibilités, mais parce que la décision prise est absolument hétérogène à l'ordre du calculable. Ce sont des indécidables dont les stratifications sont hétérogènes. Le mot "indécidable" n'est pas le plus approprié...

J-P. Moussaron :

— Le problème n'est pas que ce mot soit bon ou mauvais. Il n'y en a peut-être pas d'autres...

Jacques Derrida :

— Il y a toujours d'autres mots. Il y a des phrases qui les inscrivent ou les entraînent. On peut faire de "bons" ou de "mauvais" discours avec les mêmes mots.

Alain Arvois :

— (intervention peu audible) Je poserai une question à partir de la valeur que Marie-Louise Mallet a exposée, celle de fidélité. Je crois que le plus essentiel de l'amitié, dans ce que vous avez dit, est en quelque sorte la fidélité qui fait de l'amitié, l'amitié même. Mais à quoi est-on fidèle dans l'amitié? Votre fidélité se portait d'une certaine façon beaucoup plus du côté de la responsabilité éthique (auprès de celui qui a fait œuvre), refusant de juger au nom de la responsabilité politique cette dimension éthique du fait que œuvre il y a. Œuvre il y a. Est-ce à cela que vous seriez essentiellement fidèle?

Jacques Derrida :

— Il est très difficile de savoir à quoi et à qui on est fidèle. C'est aussi à Paul de Man par delà l'œuvre, en-deça de l'œuvre : il fut et ne fut pas sans son œuvre. On est, on vaut toujours plus et moins que son œuvre ; au-dessus et au-dessous d'elle : cela appartient au concept d'œuvre et à l'effet de sujet qu'elle produit. L'œuvre tombe, plus bas que son signataire qui n'en est pourtant que le reste au-dessus duquel elle s'institue, s'élève ou s'érige.

On pourra toujours démontrer que je me suis réapproprié Paul de Man, malgré toutes les dénégations, et qu'en le défendant, j'ai défendu des causes dans lesquelles je me sens impliqué. Au fond j'aurais aussi été fidèle à moi-même et ce ne serait pas de la fidélité, pas de la fidélité à l'autre (à supposer encore qu'on puisse être fidèle à l'autre sans l'être à soi-même). Cela peut toujours se dire. On peut toujours tenter de se réapproprier le non-réappropriable, c'est sans doute inévitable ; et quant à être fidèle à lui-même, tout à l'heure on a souligné que ce "lui" est à ce point non-identifiable que je ne sais pas à qui je suis fidèle en étant fidèle à lui, à *lui-même* en tant qu'autre. D'autre part, je peux toujours dire (et je vais arriver à la question de l'éthique et de la politique) : quel que soit mon désir de fidélité à l'autre, c'est-à-dire à *lui-même*, j'ai aussi été fidèle à moi-même : à une certaine singularité de ma non-identité à moi-même (cf. plus haut). C'est-à-dire que j'ai aimé. Que dire d'autre? Que fait-on d'autre quand on aime? J'ai aimé un certain Paul de Man, mais aussi, et par là-même, j'ai aimé des moments que j'ai vécus, moi, avec Paul de Man. J'ai aimé les rencontres. J'ai des souvenirs, des mémoires, des lieux, nous avons fait des choses que j'ai aimées, avec d'autres, et qui m'ont paru bonnes, non méprisables, non condamnables, et ces choses bonnes, en effet, j'y suis fidèle, je veux et j'ai voulu les sauver, les tenir à l'abri. Elles me définissent autant que lui. Nous leur appartenons tous deux. J'ai de belles images de nos discussions implicites, des façons d'entendre et d'écouter, ce sont des images de travail, à Yale en particulier, dont je ne parlerai pas ici, je n'en ai pas le temps. J'ai une mémoire heureuse d'un certain nombre de choses que j'ai partagées avec de Man et avec d'autres. Avec d'autres, parce que j'étais fidèle aussi à d'autres, qui ont partagé, à leur manière, qui fut aussi singulière, les "mêmes" expériences. Et je parle aussi au nom d'autres. C'est la ruse infinie du narcissisme qui ne se ferme d'ailleurs jamais sur lui-même et qui ne serait pas sans l'autre et sans le deuil (de soi comme de l'autre).

Maintenant, quant à l'éthique, la politique et l'œuvre : en étant fidèle à ce qu'on appelle l'œuvre, en rappelant (à moi même comme aux autres) qu'il ne fallait pas la détruire, que quelque chose de *digne* (au sens que Kant donne à ce mot, et qui ne signifie pas seulement précieux, rare, calculable dans son prix) a eu lieu là, je luttai aussi pour quelque chose que je ressens comme exemplaire. L'histoire de de Man devient aussi un exemple. A un autre moment, il y a eu "l'affaire" Heidegger. Tout autre. Il y en aura d'autres, vous verrez. La responsabilité éthique ne concernait pas seulement ici une œuvre ou une personne ou mon propre regret, mais quelque chose qui tient à la généralité de l'éthique.

Même chose pour la politique. Tout en disant l'"impardonnable" de certaines phrases - je ne reviens pas la-dessus et c'est une "responsabilité" que j'ai prise - j'ai trouvé très inquiétantes les manœuvres et les procédures de ceux qui commençaient à imprimer dans les journaux la photo de de Man sur fond de défilés nazis, etc., et qui disaient n'importe quoi, vraiment n'importe quoi. Ce n'est pas la peine d'en parler ici, mais il y a bien un mètre cube de presse abjecte, absolument

ignoble. Là, je crois que la responsabilité politique générale, au-delà de ce "cas", c'était d'analyser et de juger ce flot, d'y déceler les symptômes et les menaces éthico-politiques les plus générales.

Avital Ronell :

— Il y a peut-être une autre dimension dans ce livre. Celui-ci fait partie de votre histoire de la technique, pour ainsi dire. Comme dans *la Carte postale* où vous parlez de votre rapport à Heidegger : ce rapport serait réglé par un autre standard, dites-vous dans une longue note au sujet d'un certain coup de téléphone (p. 26). Il s'agit là aussi du silence, peut-être, de Heidegger. Dans ce livre-ci, *Mémoires*, vous thématisez l'énoncé de Heidegger "La science ne pense pas". Et il s'agit encore d'une série de coups de téléphone, surtout au quatrième chapitre. Autre effet de "technique": dans sa version originale, c'est-à-dire américaine, ce livre est le premier qui comporte une photographie de vous, et de vous en Amérique, avec de Man. Il y aurait beaucoup à dire sur ce registre.

Jacques Derrida :

— Oui, et *Biodégradables*, ce long texte qui répond plus tard à six critiques américains (*Critical Inquiry*, été 1989) et ne sera pas publié en France, c'est aussi un texte sur la technologie, l'archivage et la culture. Dans *Mémoires*, j'avais essayé de marquer en quoi j'étais plutôt d'accord avec Paul de Man, sur la question de la technique. Il s'agit de penser autrement, et d'abord autrement que Heidegger, la possibilité et les enjeux de l'artefact. Les gens qui, comme Todorov, dont c'est le mot, disent que de Man était un "propagateur" de la pensée heideggerienne sont tout simplement ignorants et ridicules. Paul de Man a toujours été critique à l'égard de Heidegger.

La photographie à laquelle vous faites allusion a été prise à Yale par des amis japonais de Paul de Man, un philosophe marxiste et sa femme, une romancière. Et enfin pour conclure une séance aussi grave en souriant, je soulignerai, pour la plupart d'entre vous qui n'avez pas connu Paul de Man, que c'était un homme d'ironie : il riait, souriait, jouait tout le temps. N'empêche, puisque nous parlions de froideur tout à l'heure, si certains écrits étaient d'apparence froide ou neutre, ce sont bien les siens, tout le monde l'a remarqué. Beaucoup l'ont haï à cause de cela, croyant reconnaître en lui un esprit négatif, "nihiliste", comme on dit si légèrement, mécréant, destructeur et impassible. Mais c'était aussi un homme très chaleureux, et qui s'amusait tout le temps à sa manière. L'une des choses qui vraiment n'ont pas été entendues, notamment aux États-Unis, dans *Paul de Man's War*, c'est l'écho de ce rire à travers la gravité : cet écho réfléchit, à moins qu'il ne prémédite une mise en scène de coups de téléphone. Oui, c'est une histoire du *téléphone*, une petite méditation sur ce qu'on appelle un *coup* de téléphone, ses transferts, connexions et relais, la temporalité câblée de cette histoire transatlantique. Jusqu'à votre remarque, personne ne l'a jamais relevé.

Question :

— (à peine audible) Qu'est-ce qui m'autoriserait à parler de quelque chose sur lequel Paul de Man ou un autre ami a gardé le silence?

Jacques Derrida :

— Rien. Si je comprends bien votre question, je dirais que je ne me sens autorisé à rien. J'ai réfléchi aussi longtemps que j'ai pu pour savoir si j'écrirais. La tentation a été forte de ne pas le faire. Dans un premier temps, pour ce chapitre de *Mémoires* ; puis quand à l'occasion de ces six attaques compulsives, sottées et venimeuses, auxquelles on m'a aussi demandé répondre ; j'ai délibéré longtemps sans jamais exclure que le silence reste la meilleure réponse.

La même personne :

— Oui, je ne vous ai pas demandé ce qui vous a autorisé, j'ai dit qu'est-ce qui m'autoriserait, moi...

Jacques Derrida :

— Je ne sais pas. Il n'y a pas de règle ni de limite qui soient donnée d'avance. Les limites se réinventent sans cesse pour chacun et sans aucune garantie extérieure. On n'a pas à être fidèle seulement aux amis! On peut, on doit être fidèle à d'autres, peut-être aux ennemis aussi! Auxquels? Jusqu'à quel point? A combien d'autres? Autant de questions pour lesquelles aucune norme ne peut venir d'avance garantir une réponse. Ni ne le doit.

La même personne :

— Ce qui m'a peut-être personnellement gênée un peu dans *Mémoires*, c'est une certaine stratégie, l'explication de cette nécessité du silence de la part de Paul de Man.

Jacques Derrida :

— Il y a là beaucoup de stratégies et de discours sur la stratégie. Je ne le dénie pas. Mais, je l'ai aussi rappelé, il y a un point où le calcul cesse : la stratégie peut bien multiplier ses ruses à l'infini, il y a un moment où la décision se prend, sans délibération et sans calcul. Peut-être aurais je dû faire autrement. Je me le demanderai toujours.

Elisabeth de Fontenay :

— Je voulais lire une page de *Mémoires* (p. 51). Elle prend en charge tout ce qui à partir de vous, Jacques, a circulé entre nous et dont l'aporie(?) vaut pour tous les deuils qui nous constituent et déconstituent :

"Qu'est-ce donc que le *vrai deuil* ? Que pouvons-nous en faire? Pouvons-nous *le faire*, comme on dit en français qu'on "fait" son deuil? Je dis bien "pouvons-nous"? Et la question se dédouble : en sommes-nous *capables*, en avons-nous le *pouvoir*? mais aussi : en avons-nous *le droit*? Est-ce *bien*? Est-ce aussi le *devoir* et le mouvement de la fidélité? Encore la question de l'être et de la loi, au cœur de la mémoire : car l'expérience de *la* mémoire, *du* mémoire et *des* mémoires, qui peut penser qu'elle rencontre le deuil par accident? Elle est endeuillée par essence, elle ne se contracte, ne se rassemble, à contracter alliance avec elle-même, que dans l'affirmation impossible du deuil. Mais l'affirmation impossible doit être possible : la seule affirmation qui soit affirmative, c'est celle qui *doit* affirmer l'impossible, sans quoi elle n'est qu'un constat, une technique, un enregistrement. L'impossible ici, c'est l'autre, tel qu'il nous arrive : mortel, à nous mortels. Et que nous aimons ainsi, en affirmant que *c'est bien ainsi*."