

Jacques Derrida : « Autrui est secret parce qu'il est autre »



ENTRETIEN

PROPOS RECUEILLIS
PAR ANTOINE SPIRE

Né à Alger en 1930, Jacques Derrida est le philosophe français contemporain le plus reconnu et le plus étudié à l'étranger. Une audience que l'on attribue largement au mot-symbole de sa réflexion, la « déconstruction », singulière manière d'interroger les présupposés du discours philosophique. Sans simplifications, qui lui apparaissent comme autant de trahisons, il s'exprime ici sur son œuvre, réputée difficile, parce que érudite et dérangement.

Le Monde de l'éducation : En préparant cette interview, je me demandais s'il était possible d'éviter aussi bien l'anecdote que la catégorie philosophique universalisante. Comment ne pas répéter ce qui a déjà été dit, comment innover ? Finalement, ne croyez-vous pas que l'innovation, c'est justement répéter pour trouver quelque chose de neuf, pour penser ?

Jacques Derrida : Ah, l'interview ! Oui, j'ai toujours souffert des lois de l'interview. Après quelques décennies, je dois bien reconnaître que j'ai trop souvent fait ce que je déclarais ne pas aimer faire. Quant à la « redite », le noyau logique de la chose, j'y ai souvent insisté, c'est qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la répétition et la nouveauté de ce qui diffère. De façon tangente et elliptique, une différence fait toujours dévier la répétition. J'appelle ça « itérabilité », le surgissement de l'autre (*itara*, en sanscrit) dans la répétition. Le singulier inaugure toujours, il arrive même, imprévisiblement, comme l'arrivant même, à travers la répétition. Je suis tombé récemment amoureux de l'expression française « une fois pour toutes » (je la crois intraduisible, mais laissons). Elle dit de façon fort économique l'événement singulier et irréversible de ce qui n'arrive qu'une fois et donc ne se répète plus, mais en même temps elle ouvre à toutes les substitutions métonymiques qui l'entraîneront ailleurs. L'inédit surgit, qu'on le veuille ou non, dans la multiplicité des répétitions. Voilà ce qui suspend l'opposition naïve entre tradition et nouveau, mémoire et avenir, réforme et révolution. La logique de l'itérabilité ruine d'avance les assurances de tant de discours, de philosophies, d'idéologies...

Quand on parle de vous, il y a deux mots qui viennent, celui d'Alger, lieu de votre naissance et, pour votre œuvre, celui de philosophe de la déconstruction. Notion que vous définissez en disant qu'il s'agit d'interroger les présupposés, les finalités, les modes d'efficacité d'une pensée philosophique. Mais vous déclarez aussi que vous voulez en même temps déjouer les attentes, ruser avec les programmes et les institutions et dévoiler ce qui les sous-tend, ce qui les prédétermine. Au fond, déconstruire, c'est philosopher ?

Voyez, dans cette interview, vous me répétez, vous me rappelez à l'histoire des définitions (certaines, pas toutes) que j'ai pu risquer de la déconstruction. Pour ne pas

recommencer, pour renvoyer aux livres tout en avançant quelque chose d'un peu nouveau, je préciserai aujourd'hui deux points : 1) Il y a une histoire de la « déconstruction », en France et à l'étranger, depuis plus de trente ans. Ce chemin, je ne dis pas cette méthode, a transformé, déplacé, compliqué la définition, les stratégies, les styles qui eux-mêmes varient d'un pays à l'autre, d'un individu à l'autre, d'un texte à l'autre. Diversification essentielle à la déconstruction qui n'est ni une philosophie, ni une science, ni une méthode, ni une doctrine, mais, comme je le dis souvent, l'impossible et l'impossible comme ce qui arrive. 2) Avant même cette séquence historique (entre trente et quarante ans), il faut rappeler les prémisses nietzschéenne, freudienne, et surtout heideggérienne de la déconstruction. Et surtout, au sujet de Heidegger, qu'il y a une tradition chrétienne, plus précisément luthérienne de ce que Heidegger appelle la *Destruktion*. Luther – je le rappelle dans mon livre sur J. L. Nancy et sur ce qu'il appelle, lui, la « déconstruction du christianisme » – parlait déjà de *destructio* pour désigner la nécessité d'une désédimentation des strates théologiques qui dissimulaient la nudité originelle du message évangélique à restaurer. Ce qui m'intéresse de plus en plus, c'est de discerner la spécificité d'une déconstruction qui ne soit pas nécessairement réductible à cette tradition luthériano-heideggérienne. Et c'est peut-être ce qui distingue mon travail de ceux qui me sont proches, en France et à l'étranger. Sans réfuter ou rejeter quoi que ce soit, je voudrais tenter de discerner ce qui soustrait la déconstruction en cours de la mémoire dont elle hérite, à l'instant même où elle en réaffirme et respecte l'héritage...

Cette déconstruction s'est expliquée au travers de grands textes, de Heidegger, de Husserl, de Joyce, de Kant. Dans cet acte de défaire, désédimenter, décomposer, déconstituer des sédiments, des artefacts, des présuppositions, des institutions, peut-on dire qu'il y a quelque chose de l'ordre de l'hyperanalyse ? Il y a toujours présente une tension entre une lecture exigeante de la tradition et ce sur quoi elle débouche, une responsabilité éthique et démocratique. Etes-vous d'accord ?

S'agit-il d'une tension ? Je n'en suis pas sûr. Bien entendu, la déconstruction s'affaire autour de ce qu'on appelle, plus ou moins légitimement, les « grands textes ». Non ••



... seulement les œuvres canoniques, de Platon à Joyce. Mais elle s'exerce aussi sur des corpus qui ne sont pas des textes littéraires, philosophiques ou religieux mais des écrits juridiques ou des institutions, des normes, des programmes. Je l'ai trop souvent dit. L'écriture qui intéresse la déconstruction n'est pas seulement celle que protègent des bibliothèques. Même lorsqu'elle s'intéresse à des textes littéraires, il y a aussi de l'institution de la littérature (chose moderne et dont l'histoire politique est passionnante) ; il y a aussi des processus d'évaluation et de légitimation, des questions de signature, de droits d'auteur ou de copyright (vous en connaissez la turbulence actuelle, en raison des « nouvelles technologies »), il y a de la politique même de l'institution littéraire. Tout cela concerne et le contenu et la forme de la chose littéraire ou philosophique.

J'ai laissé le mot « démocratie » pour la fin. C'est le plus difficile. Je ne peux en faire qu'un usage inquiet. Il y a bien une manière traditionnelle, voire actuelle de définir la démocratie. Personne n'est contre, même si en France on cultive une certaine distinction entre république (universalisme abstrait et laïque) et démocratie (plus attentive, disent certains, aux identités communautaires et aux minorités). Mais au-delà de cette distinction, que je tiens pour secondaire, l'originalité de la démocratie c'est peut-être que, toujours conditionnée par la reconnaissance d'une inadéquation à son modèle (ce qui n'est pas inscrit dans l'essence des autres « régimes » – et c'est pourquoi la démocratie n'est pas vraiment un nom de régime), l'historicité, la perfectibilité infinie (et essentiellement aporétique), le lien originaire à une promesse font de toute démocratie une chose à-venir. C'est l'une de ses nombreuses apories (j'en rappelle d'autres ailleurs, notamment dans *L'Autre Cap et Politiques de l'amitié*).

Cet à-venir ne signifie pas l'éloignement ou le retardement indéfini autorisé par quelque idée régulatrice. Cet à-venir prescrit ici maintenant des tâches urgentes, des négociations urgentes. Tout insatisfaisantes qu'elles sont, elles ne permettent pas d'attendre. Être démocrate, ce serait agir en reconnaissant que nous ne vivons jamais dans une société (assez) démocratique. Ce travail critique et plus que critique, cette tâche déconstructrice est indispensable à la respiration démocratique comme à toute idée de responsabilité...

En général, lorsqu'on parle de votre œuvre, on oublie ces aspects démocratiques et éthiques et l'on se centre sur le mot de déconstruction. Sur ce sujet, un certain nombre de gens disent que Jacques Derrida est trop compliqué pour eux. En fait, ceux qui vous trouvent illisible n'ont peut-être pas plongé au fond de vos écrits et leur cherchent surtout un commencement... Or vous expliquez dans *De la grammatologie*, comme dans *Marges de la philosophie*, qu'il n'y a pas de commencement absolu justifié. Pour vous lire, au lieu d'un commencement, il faut chercher une stratégie, c'est-à-dire s'immerger dans le texte et, à partir de là, tenter une manœuvre de compréhension avec des thèmes qui reviennent fréquemment et qui sont finalement au cœur de toute votre activité intellectuelle.

Il faudrait lire aussi les textes que mes textes lisent ! Il serait absurde de dire que tous sont « faciles » mais leur difficulté n'est pas du type de celle à laquelle on objecte souvent. Il y a deux catégories de « rejet » à cet égard, deux types de non-lecteurs. D'abord ceux qui ne travaillent pas assez et se croient autorisés à le faire : ceux-là s'essoufflent vite en supposant qu'un texte doit être immédiatement accessible, sans le travail qui consiste à lire et à lire ceux que je lis, par exemple.



« J'essaie d'assumer toutes mes responsabilités francophoniques, qui consistent à hériter de façon active, affirmative, transformatrice, fidèle infidèle comme toujours, infidèle par fidélité »

Puis il y a les non-lecteurs qui prennent prétexte de cette prétendue obscurité pour écarter, en vérité pour censurer, quelque chose qui les menace ou les inquiète, les dérange. L'argument de la difficulté devient alors un détestable alibi.

Bien sûr, vous le notiez, il n'y a pas de commencement, tout a commencé bien longtemps avant nous, n'est-ce pas. Je commence par prendre acte du fait que je travaille ici et là, dans telle tradition philosophique plus ou moins française, je n'écris qu'en français, un certain français, à la fois très vieux et très vivant. J'essaie d'assumer toutes mes responsabilités francophoniques, qui consistent à hériter de façon active, affirmative, transformatrice, fidèle infidèle comme toujours, infidèle par fidélité.

Mais on ne peut tout recommencer à chaque instant. Ce serait une folie du point de vue économique. D'où la nécessité des relais pédagogiques de l'école, de l'université, des médias. Quiconque écrit compte sur cette économie potentielle et sur ces médiations, sur ces solidarités, et compte avec ces risques aussi... La question de l'enseignement traverse tout mon travail et tous mes engagements politico-institutionnels, qu'ils concernent l'école, l'université ou les médias.

Vous insistez beaucoup sur les textes à partir desquels vous travaillez et qui existaient avant vous. Je suis très frappé par l'importance de cette lecture de textes dans votre œuvre que je me permettrai de rattacher au rôle du commentaire chez les juifs. Dans le judaïsme, la tradition s'est constituée sur le commentaire et elle n'existe que par rapport au commentaire. La Bible n'est pas un texte sacré, en cela qu'elle n'existe que par et à travers les commentaires de ceux qui l'ont lue. On peut dire que vous avez, vis-à-vis du corpus philosophique de l'homme civilisé d'aujourd'hui, la même attitude que le peuple juif vis-à-vis de la Torah, cette volonté de commenter un corpus, à travers le temps, de dire qu'il n'est pas sacré. Qu'il n'est compréhensible aujourd'hui qu'à travers le commentaire d'aujourd'hui.

Le mot de commentaire me gêne un peu. Je ne sais pas si ce que je fais relève du commentaire – notion obscure et surchargée, à moins que l'on n'imprime à ce mot une inflexion plus active, plus interprétative : une contre-signature y met du sien au cours et au-delà de la lecture passive d'un texte qui nous précède mais qu'on réinterprète, aussi fidèlement que possible, en y laissant une marque.



Sur la référence judaïque, sur mon « appartenance », si l'on peut dire, au judaïsme, comme vous le savez sans doute, on a beaucoup écrit depuis des années et cela me laisse toujours perplexe. D'abord, je crois que la lecture patiente, vigilante, micrologique, interminable n'est pas réservée à la tradition juive. Puis je dois avouer que ma familiarité avec la culture juive dont vous parlez est hélas bien faible et indirecte. Je le regrette, bien sûr, c'est trop tard. Si ce que je fais rappelle une glose juive, cela ne dépend ni d'un choix, ni d'un désir, ni même d'une mémoire ou d'une culture.

Vous dites que je ne tiens pas les textes pour sacrés. Oui et non. Bien sûr, j'ai tendance à me méfier des procédures de sacralisation, en tout cas à les analyser, à en analyser les lois et les fatalités. J'essaie en effet d'aborder les textes non sans respect mais sans présupposés religieux au sens dogmatique du terme. Néanmoins, dans le respect auquel je me plie, il y a quelque chose qui s'incline devant une sacralité, sinon devant du religieux. Le texte de l'autre doit être lu, interrogé sans merci mais donc respecté, et d'abord dans le corps de sa lettre. Je peux interroger, contredire, attaquer ou simplement déconstruire une logique du texte venu avant moi, devant moi, mais je ne peux ni ne dois le changer.

Il y a dans le respect de la lettre l'origine d'une sacralisation. J'ai essayé de montrer, notamment dans *Donner la mort*, que la littérature, au sens strict et moderne, européen du terme, garde la mémoire (à la fois sacralisante, désacralisante, coupable, repentante) des textes sacrés, en vérité bibliques, qui représentent sa filiation. Aucun critique, aucun traducteur, aucun professeur n'a, en principe, le droit de toucher au texte littéraire une fois publié, légitimé et autorisé par un dépôt légal : héritage sacré, même si c'est en milieu athée soi-disant sécularisé. On ne touche pas à un poème ! ni à un texte de loi, et la loi est sacrée – comme le contrat social –, dit Rousseau. L'origine de cette sacralisation m'intéresse partout où elle se produit. L'opposition sacrée/séculière est bien naïve, elle appelle bien des questions déconstructrices. Contrairement à ce qu'on croit savoir, nous ne sommes jamais entrés dans une ère séculière. L'idée même du séculier est de part en part religieuse, chrétienne en vérité.

Vous rappelez souvent que Husserl est votre première référence philosophique. Vous avez d'ailleurs traité, dans votre mémoire de 1954, le problème de la genèse de

la philosophie de cet auteur. Ce travail sur la géométrie chez Husserl n'a-t-il pas été la source d'une ligne fondamentale qui traverse finalement tout votre travail, vous conduisant à Heidegger et Lévinas, en passant par Sartre. Il semble qu'un motif phénoménologique accompagne toute votre œuvre, motif qui est au fond une manière de cerner à la fois les objets, les idées et les mots, en essayant de leur faire rendre tout ce qu'ils peuvent rendre, par leur identité même...

Husserl n'a pas été mon premier amour en philosophie. Mais il a laissé sur mon travail une trace profonde. Rien de ce que je fais ne serait possible sans la discipline phénoménologique, sans la pratique des réductions eidétiques et transcendantales, sans l'attention portée au sens de la phénoménalité, etc. C'est comme un exercice préalable à toute lecture, à toute réflexion, à toute écriture. Même si, parvenu à un certain point, je crois devoir retourner des questions sur les limites de cette discipline et de ses principes, du « principe des principes » intuitionniste qui la guide.

Cela m'amène à l'exemple du clin d'œil de Husserl, chez lui absolument fondamental. Peut-on dire que vous lui avez donné une certaine profondeur en regardant à la fois vers le passé et vers l'avenir ? La notion de temps existe chez Husserl, mais seulement à l'état de trace. La perspective temporelle est quelque chose que vous avez voulu et su articuler avec la phénoménologie...

Les grands textes de Husserl sur le temps reconnaissent une forme absolument privilégiée à ce qui s'appelle le « présent vivant ». C'est le sens, le bon sens même dans ce qu'il a de plus irrécusable, en apparence : la forme originaire de l'expérience est la présentation de soi du présent ; on ne quitte jamais le présent qui ne se quitte jamais, que rien de vivant ne quitte jamais. Cette science phénoménologique absolue, cette autorité indéniable du maintenant dans le présent vivant, c'est justement ce sur quoi ont porté, dans des styles et selon des stratégies différentes, tous les grands questionnements de ce temps, celui de Heidegger ou de Lévinas en particulier. Dans un geste différent, avec d'autres visées, ce que j'ai tenté d'élaborer sous le nom de trace (à savoir une expérience de la différence temporelle d'un passé sans présent passé ou d'un à-venir qui ne soit pas un futur présent), c'est aussi une déconstruction, sans critique, de cette évidence absolue et simple du présent vivant, de la conscience comme présent vi-

vant, de la forme originaire du temps (*Urform*) qu'on appelle présent vivant (*lebendige Gegenwart*) ou de tout ce qui suppose la présence du présent.

Passons de Husserl à Heidegger. Je voudrais lire dans la philosophie de Heidegger une trace de sa biographie. Par exemple, le fait de l'articulation entre le patrimoine grec et l'exclusion d'un patrimoine monothéiste biblique, la référence au sol et à la terre et la critique de la technique et du progrès, dans son discours du rectorat. Je voudrais comprendre cette complication linguistique qui l'éloigne du réel et qui donne l'impression au lecteur qu'on est dans un univers formel et abstrait où il n'y a plus de volonté d'un lien entre pensée et réel pensé. Trouvez-vous que cette quête entre la philosophie de Heidegger et sa biographie n'a finalement pas de sens ? La récusez-vous ?

Si vous le permettez, je ne répondrai pas à la question sur la politique de Heidegger ou sur son *Discours de rectorat*. Non pas pour me dérober mais les choses sont trop complexes pour le temps et la place dont nous disposons. Ce que je pouvais avoir à dire à ce sujet, je l'ai abondamment publié, au moins dans *De l'esprit* et dans de nombreux entretiens. La question de la « biographie » ne me gêne en rien. Je suis de ceux, peu nombreux, qui l'ont constamment rappelé : il faut bien (et il faut bien le faire) remettre en scène la biographie des philosophes et l'engagement signé, en particulier l'engagement politique, de leur nom propre, qu'il s'agisse de Heidegger ou, aussi bien, de Hegel, de Freud, ou de Nietzsche, de Sartre ou de Blanchot, etc.

Vous faites allusion à une « exclusion » du « patrimoine monothéiste biblique ». Oui et non. Les références bibliques ou théologiques sont nombreuses et confirment à chaque instant ce que nous savons de la profonde culture théologique (catholique et protestante, je dirais surtout luthérienne) de Heidegger. Mais il est vrai que ce qu'on appellerait le patrimoine hébraïque, on l'a souvent noté (Ricœur, Zarader) paraît, disons, passé sous silence, un lourd silence. D'où la tentation d'inscrire ce silence dans toute une configuration où il n'y aurait pas seulement le *Discours de rectorat* et un certain motif de la terre dont vous parlez, mais tant d'autres indices aussi (par exemple le dédain à l'égard de tout philosophe juif, le « mauvais traitement », selon moi, infligé à Spinoza, dont j'ai essayé de montrer ailleurs qu'il aurait compliqué certains sché-



... mas heideggériens au sujet de l'époque de la représentation, du *cogito* et du principe de raison). Cette configuration ne m'échappe pas mais sans vouloir innocenter Heidegger (ce dont il n'a jamais été question pour moi et je crois même que Heidegger n'a pas échappé au plus banal des antisémitismes de son temps et de son milieu – « *Nous étions tous un peu antisémites à l'époque* », dit un jour, je crois, Gadamer).

Je crois encore qu'il faut être attentif à la complexité des faits et de la nature des textes. Il n'y a pas de texte philosophique antisémite de Heidegger (comme on pourrait en trouver, lus d'une certaine façon, chez Kant, Hegel ou Marx), et si les énoncés sur la technique sont marqués de fortes connotations réactionnaires ou anti-progressistes, Heidegger est l'un des penseurs de la modernité qui ont pris le plus au sérieux, de façon profondément méditante, les enjeux de la technique moderne et la vigilance éthico-politique qu'elle nous impose.

J'ai l'impression que chaque fois qu'une référence ou qu'une appartenance semble soit vous circonscrire, soit circonscrire ce qui a été l'objet de votre attention, vous criez au piège ! Au fond, vous êtes extrêmement sensible à la diversité des significations d'un mot, d'un concept, d'une orientation. Cela relève bien sûr de la rigueur qui est la vôtre et je la respecte ; en même temps, je me pose la question de savoir si la synthèse a du sens. D'autant que l'affirmation de la synthèse n'exclut pas la contestation. Vous avez très bien montré que, dans la tradition philosophique, un mot pouvait quelquefois dire ce qu'il est et son contraire. Quand on en arrive là, il importe de s'interroger sur la question de la diffusion du savoir. Pour diffuser le savoir ne faut-il pas simplifier ? Et quand on simplifie, est-on absolument et irréductible-

« On doit parfois simplifier pour transmettre un savoir et pour parler en général. Mais s'il doit y avoir des règles pour la meilleure ou la moins mauvaise simplification, elles sont à réinventer »

ment conduit à trahir ? Croyez-vous que tous les entretiens, du fait qu'ils ne peuvent entrer dans le détail, trahissent ? Que finalement, on ne pourra jamais cerner le grain des choses ? Même lorsque vous travaillez la chose à l'infini, vous ne pouvez jamais la cerner suffisamment ! Aussi, devant vos précautions que je comprends et que je considère comme rigoureuses, je suis un peu inquiet : n'avons-nous pas aussi des responsabilités pédagogiques ?

Des responsabilités pédagogiques, bien entendu, et partagées, s'il vous plaît. On doit parfois simplifier pour transmettre un savoir et pour parler en général. Mais s'il doit y avoir des règles pour la meilleure ou la moins mauvaise simplification, elles sont à réinventer dans chaque situation. Si précautionneux ou minutieux que je doive être, je cède à un moment donné, c'est vrai, à quelque simplification. Je suis en même temps convaincu que la tâche est infinie, que j'y serai toujours inégal, qu'il faudrait raffiner de façon de plus en plus scrupuleuse. Mais à cette responsabilité s'oppose celle de ne pas attendre, et donc à un moment donné, ici, maintenant, de prendre le risque (aussi calculé que possible) de parler, d'enseigner, de publier.

Peut-on dire qu'il y a, depuis quelques années, une dimension politique plus affirmée de votre travail ? Vos livres ont-ils des conséquences politiques plus évidentes ?

Cette dimension est sans doute plus facilement reconnaissable aujourd'hui dans le code politique le plus conventionnel. Mais elle était déchiffrable dans tous mes textes, même les plus anciens. Il est vrai qu'au cours des vingt dernières années, j'ai cru avoir aménagé, disons, pour moi, après un long travail, les conditions nécessaires (discursives, théoriques, conformes à des exigences déconstructives) pour manifester ce souci politique sans céder, sans trop céder, je l'espère, aux formes stéréotypées (que je crois justement dé-politisantes) de l'engagement des intellectuels. Lorsque je vais enseigner clandestinement et me fais emprisonner dans la Tchécoslovaquie communiste, lorsque je milite contre l'apartheid ou pour la libération de Mandela, contre la peine de mort pour Mumia Abu Jamal, ou en participant à la fondation du Parlement international des écrivains, quand j'écris ce que j'écris sur Marx, sur l'hospitalité ou les sans-papiers, sur le pardon, le témoignage, le secret, la souveraineté aussi bien que quand je lance, dans les années 70, le mouvement du Greqh, puis contribue à créer le Collège international de philosophie,

j'ose penser que ces formes d'engagement, les discours qui les soutenaient, étaient en eux-mêmes en accord (et ce n'est pas toujours facile) avec le travail de déconstruction en cours. J'ai donc essayé d'ajuster, y parvenant inégalement, mais jamais assez, un discours ou une pratique politique aux exigences de la déconstruction. Je ne sens pas de divorce entre mes écrits et mes engagements, seulement des différences de rythme, de mode de discours, de contexte, etc. Je suis plus sensible à la continuité qu'à ce que certains appellent, à l'étranger, le *political turn* ou l'*ethical turn* de la déconstruction.

Une cause vous a justement mobilisé très tôt, la cause féminine. La différence sexuelle est présente dans beaucoup de vos textes...

Je parle surtout, depuis longtemps, des différences sexuelles, plutôt que d'une seule différence – duelle et oppositionnelle – qui est en effet, avec le phallogocentrisme, avec ce que je surnomme aussi le « phallogocentrisme », un trait structurel du discours philosophique qui aura prévalu dans la tradition. La déconstruction passe en tout premier lieu par là. Tout y revient. Avant toute politisation féministe (et, bien que je m'y sois souvent associé, à certaines conditions), il importe de reconnaître cette puissante assise phallogocentrique qui conditionne à peu près tout notre héritage culturel. Quant à la tradition proprement philosophique de cet héritage phallogocentrique, elle est représentée, de façon certes fort différente mais égale, aussi bien chez Platon que chez Freud ou Lacan, chez Kant que chez Hegel, Heidegger ou Lévinas. Je me suis employé à le démontrer en tout cas.

Ce que vous dites est un point de vue politique, une politique qui vous habitait déjà à l'époque ?

Oui, dans la mesure où la remise en question de ce phallogocentrisme est déjà un geste politique, une opposition ou une résistance politique.

Et l'on a bien vu que votre travail sur la déconstruction se poursuit encore aujourd'hui. Est-ce parce que déconstruire, c'est, d'une certaine manière, reconstruire ?

Dès le début, il a été clairement dit que la déconstruction n'est pas un processus ou un projet marqué par la négativité, pas même, pour l'essentiel, par la « critique » (valeur qui a une histoire, comme celle de la « question », histoire qu'il convient de maintenir vivante, sans doute, mais qui a ses limites).

La déconstruction est avant tout la réaffirmation d'un « oui » originaire. Affirmatif ne veut pas dire positif. Je précise schématiquement ce point pour expliquer que pour certains, l'affirmation se réduisant à la position du positif, la déconstruction soit vouée à re-construire après une phase de démolition. Non, il n'y a pas plus démolition que reconstruction positive, et il n'y a pas de « phase ». L'aporie dont je parle tant, ce n'est pas, malgré ce nom d'emprunt, une simple paralysie momentanée devant l'impasse. C'est l'épreuve de l'indécidable dans laquelle seule une décision peut advenir. Mais la décision ne met pas fin à quelque phase aporétique. Ce que je fais n'est donc certainement pas très « constructif », par exemple quand je parle d'une démocratie à venir, et promise, digne de ce nom et à laquelle aucune démocratie de fait n'est adéquate. Un certain désespoir est indissociable de la chance donnée. Et du devoir de garder sa liberté de questionner, de s'indigner, de résister, de désobéir, de déconstruire. Au nom de cette justice que je distingue du droit et à laquelle il est impossible de renoncer.

Quelque chose a toujours été très présent dans votre œuvre, l'amitié. Vous avez une fidélité à l'autre qui passe à travers diverses notions, comme la gratitude, la dette, le tâtonnement, le don... Et le toucher est, selon vous, le sens exemplaire.

C'est vrai, j'aime à cultiver la fidélité en amitié, de façon, si c'est possible, à la fois inconditionnelle et sans complaisance (comme dans le cas de Paul De Man, par exemple, où, sans m'aveugler, j'ai tout fait pour être juste et pour qu'on soit juste avec lui). Tout cela n'est pas original. Mais j'ajouterai vite trois précisions (elles sont plus lisibles et mieux démontrées ailleurs, comme dans *Politiques de l'amitié* et *Adieu à Emmanuel Lévinas*, par exemple, ou tel texte sur Lyotard – à paraître). 1) D'une part, la fidélité inconditionnelle se marque à la mort, ou à l'absence radicale de l'ami, là où l'autre ne peut plus répondre de lui, ni devant nous, et encore moins échanger, marquer quelque reconnaissance, faire retour. 2) D'autre part, la fidélité absolue à l'autre passe par l'épreuve d'un parjure originaire et fatal, dont la terrifiante possibilité n'est plus seulement un accident survenant à la promesse : dès qu'il y a un, il y a deux, et donc trois, et le tiers – possibilité de la justice, dit Lévinas – introduit alors le parjure dans le face-à-face même, dans la relation duelle la plus droite. 3) Enfin l'amitié qui m'importe passe par la « déconstruction »

des modèles et des figures de l'amitié qui dominant en Occident (amitié fraternelle – figure familiale et généalogique, même si elle est spirituelle – entre deux hommes, point d'amitié entre un homme et une femme, exclusion de la sœur, présence, proximité, toute une conception de la justice et du politique, etc., pour ne citer que quelques motifs de *Politiques de l'amitié*). Tout cela est en effet traversé par une autre pensée de l'impossible et du « peut-être » qui se trouve au centre de tout ce que j'ai écrit sur l'amitié, le don, le pardon, l'hospitalité inconditionnelle, etc.

« Un certain désespoir est indissociable de la chance donnée. Et du devoir de garder sa liberté de questionner, de s'indigner, de résister, de désobéir, de déconstruire »



Quant au toucher, on pourrait montrer que de Platon à Husserl ou à Merleau-Ponty, en passant surtout par Aristote, Kant, etc., il constitue, avant même la vue, le sens fondamental, un sens dont le privilège absolu (ce que je surnomme l'haptocentrisme – souvent méconnu ou mal interprété) organise une sorte d'intuitionnisme commun à toutes les philosophies, même à celles que se prétendent non-intuitionnistes, et même au discours évangélique. C'est ce que j'essaie de montrer dans ce livre sur Nancy, qui est aussi un livre sur la main, la main de l'homme et la main de Dieu. Cet ouvrage concerne aussi le corps chrétien et ce qu'il devient quand on s'engage, comme le fait

Nancy, dans une interminable « déconstruction du christianisme ». Une déhiérarchisation des sens déplace ce qu'on appelle le réel, ce qui résiste à toute appropriation.

Ce que vous dites ici nous renvoie à la limite entre ce qui est et ce qui n'est pas...

La limite interne au toucher, le tact, si vous voulez, fait qu'on ne peut (que) toucher à l'intouchable. Une limite ne se touche pas, c'est une différence, un intervalle qui échappe au toucher ou qui est cela seulement qu'on peut ou croit pouvoir toucher. Sans être intelligible, cette limite n'est pas proprement tangible ni sensible. L'expérience de la limite « touche » à quelque chose qui n'est jamais pleinement présent. Une limite n'apparaît jamais comme telle.

Ce déplacement autour de soi est allé jusqu'à une quasi-inversion des rôles avec Safaa Fathi. Autour de son film, vous êtes devenu un matériau, un corps étranger venu d'ailleurs. Cela m'a donné l'impression que vous étiez déstabilisé, que vous acceptiez de reprendre tout à zéro, comme si rien n'avait été écrit. Vous passiez presque de l'état de sujet à l'état d'objet. Cela n'explique-t-il pas vos réticences ou vos difficultés, lorsqu'il s'agit pour vous d'entrer dans la logique d'un autre, cet autre qui vous interviewe ?

Oui, il y a là tous les risques et toutes les gratifications d'un jeu. Comme si quelqu'un jouait l'autre, qu'il est aussi, interprétant un rôle qui est le sien sans coïncider avec lui, un rôle en partie dicté par l'autre et avec lequel il faut ruser. Transaction permanente. Dans ce film, et dans le livre qui l'accompagne, je suis et me nomme d'ailleurs l'Acteur, ou l'Artefacteur. Jeu de signature et de substitution, calcul sans fin et sans fond : pour se cacher, se montrer et se sauver à la fois. Se sauver à tous les sens du mot. Au bout du compte, j'ai cédé devant la caméra, malgré les inquiétudes ou les méfiances, comme ici. Il a bien fallu se laisser voir au-delà de tout contrôle. C'est ce que j'appelais tout à l'heure la trahison, la trahison de la vérité, la trahison comme vérité. J'ai donc laissé passer ce film. A un autre moment, ou plus tôt, avec quelqu'un d'autre, peut-être aurais-je résisté davantage, peut-être aurais-je simplement dit non. Peut-être aurais-je mieux fait. Qui le saura jamais ? Trop tard. Tout cela reste très risqué...

Cela nous permet de nous interroger sur le cinéma. Le cinéma serait un ...



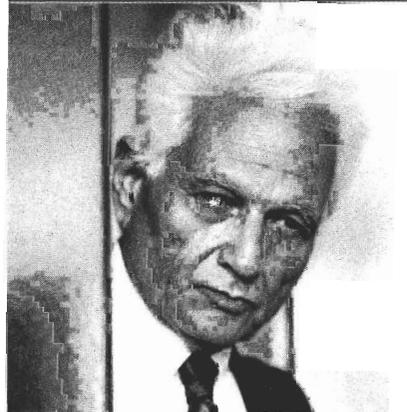
... ailleurs bordé de miroirs, mais où il n'est plus question de se construire un corps, bien plutôt de hanter l'écran. On retrouve alors une notion très importante chez vous, le fait du spectre – rappelons à ce titre qu'un de vos ouvrages s'appelle *Spectre de Marx*. Il semble que le spectre de Derrida flotte dans le film...

La spectralité est partout à l'œuvre, et plus que jamais, de façon originale, dans la virtualité reproductible de la photographie ou du cinéma. C'est de surcroît un des thèmes que Safaa Fathy, connaissant aussi l'intérêt que je porte à la question du revenant, a choisi de privilégier, comme celui du secret, de l'étranger, de l'ailleurs, des différences sexuelles, du judéo-arabo-espagnol, du marranisme, du pardon, de l'hospitalité. Spectralité aussi parce que le film évoque partout des morts, celle de ma mère, telles tombes de ma famille, des sépultures de chat, l'enterrement du comte d'Orgaz, etc.

Dans tous vos écrits, la mort est présente. De quelle manière ? Simplement parce que tout ce que vous écrivez est une manifestation de la valeur de la vie, tout ce que vous écrivez s'attache à continuer à être. Au fond je me demande si la mort n'est pas ce que vous repoussez au fur et à mesure que votre œuvre avance ?

En se disant qu'on ne peut faire autrement, bien sûr, on doit se demander si cet effort tendu pour la repousser aussi loin et aussi longtemps que possible n'appelle pas, ne nous rappelle pas l'attraction d'un corps à corps avec cela même dont on veut se sauver. L'affirmation de la vie ne va pas sans la pensée de la mort, sans l'attention la plus vigilante, responsable, voire assiégée, obsédée de cette fin qui n'arrive pas – à arriver. Dès qu'il y a une trace, quelle qu'elle soit, elle implique la possibilité de se répéter, de survivre à l'instant et au sujet de son tracé, dont elle atteste ainsi la mort, la disparition, la mortalité au moins. La trace figure toujours une mort possible, elle signe la mort. Dès lors, la possibilité, l'imminence de la mort n'est pas seulement une obsession personnelle, c'est une manière de se rendre à la nécessité de ce qui se donne à penser, à savoir qu'il n'y a pas de présence sans trace et pas de trace sans disparition possible de l'origine de ladite trace, donc sans une mort. Qui, je le répète, n'arrive pas à arriver, à m'arriver, qui m'arrive, qui arrive à ne pas m'arriver. Possibilité de l'impossible. J'essaie, dans *Apories*, de discuter cette formule, avec Heidegger, et quelques autres...

« Possible ou impossible, le pardon nous tourne vers le passé. Définition minimale et de bon sens, mais on pourrait, si on en avait le temps, la compliquer un peu. Il y a aussi de l'à-venir dans le pardon »



C'est à la fois impossible et possible, et en même temps puisque c'est possible, c'est impossible quand elle se réalise ! Cela signifie quand même quelque chose, y compris quand la trace disparaît. N'y a-t-il pas un lien entre l'homme vivant et la trace ? La trace change-t-elle de nature avec la mort ?

La trace est toujours trace finie d'un être fini. Elle peut donc elle-même disparaître. Une trace ineffaçable n'est pas une trace. La trace inscrit en elle-même sa propre précarité, sa vulnérabilité de cendre, sa mortalité. J'ai essayé de tirer toutes les conséquences possibles de cet axiome très simple, au fond. Et de le faire au-delà ou en deçà d'une anthropologie et même d'une ontologie ou d'une analytique existentielle. Ce que je dis de la trace et de la mort vaut pour tout « vivant », pour les « animaux » et les « hommes ». Selon Heidegger, l'animal ne meurt pas, au sens propre du terme, même s'il crève ou « finit ». C'est tout ce système de limites que je tente de remettre en question. Il n'est pas sûr que l'homme ou le *Dasein* ait, par le langage, ce rapport approprié à la mort dont parle Heidegger. Et inversement ce qu'on appelle au singulier général, l'animal (comme s'il n'y en avait qu'un seul,

et d'une seule espèce) peut avoir à la mort un rapport fort complexe, marqué par des angoisses, une symbolique du deuil, parfois même des sortes de sépulture, etc.

Quand l'auteur de la trace meurt...

La trace n'est pas une substance, un étant présent, mais un processus qui s'altère en permanence. Elle ne peut que se ré-interpréter et toujours, finalement, elle s'emporte.

On inventorie la manière dont on regarde le passé, on s'interroge sur la manière dont on se tourne vers lui, de façon fidèle ou en essayant de le réinterpréter. Le geste qui est le vôtre depuis trois ans, avec le séminaire sur le pardon, n'est-il pas une autre manière de se retourner vers le passé ?

Possible ou impossible, le pardon nous tourne vers le passé. Définition minimale et de bon sens, mais on pourrait, si on en avait le temps, la compliquer un peu. Il y a aussi de l'à-venir dans le pardon. Là où il est question de pardonner, au « bon sens » du terme, le mal paraît d'abord irréversible et inchangeable. J'ai essayé d'abord de répondre de l'idée du pardon comme d'un héritage abrahamique (juif, chrétien, surtout chrétien, et islamique). Cela passe par des analyses structurelles et sémantiques retorses que je ne peux reconstituer ici. Dans cette tradition, et surtout dans la chrétienne, deux postulations semblent se contredire. 1) D'une part, on ne peut pardonner ou demander à Dieu de pardonner (question énorme : savoir qui pardonne qui ou qui pardonne quoi à qui) que si le coupable avoue, demande pardon, se repent et donc se change, s'engage dans une autre voie, promet d'être un autre. Celui qui demande pardon est déjà, dans une certaine mesure, un autre. Alors qui, à qui pardonne-t-on ? Et quoi ? 2) De l'autre côté, le pardon s'accorde comme une grâce absolue, sans échange, sans changement, sans repentir ni demande de pardon. Sans condition. Ces deux logiques (pardon conditionnel ou grâce inconditionnelle accordée à l'impardonnable même) sont en conflit mais elles coexistent dans la tradition, même si la logique du pardon conditionnel y est largement prédominante, comme le bon sens même. Mais ce bon sens compromet d'avance le sens pur et strict d'un concept rigoureux du pardon. Même si rien jamais n'y correspond en fait, nous héritons de ce concept de l'inconditionnel et il faut aussi en rendre compte. Il faudrait en répondre de façon responsable.



On ne peut pardonner que l'impardonnable. Cela vous emmène jusqu'où ? Derrière le pardon, n'y a-t-il pas le risque d'effacer ? Et par-là même, d'effacer l'impardonnable ?

On a raison de rappeler toujours que le pardon n'est pas l'oubli. Au contraire, il requiert la mémoire absolument vive de l'ineffaçable, au-delà de tout travail du deuil, de réconciliation, de restauration, au-delà de toute écologie de la mémoire. On ne peut pardonner qu'en se rappelant, en reproduisant même, sans atténuation, le mal fait, ce qu'on a à pardonner. Si je ne pardonne que ce qui est pardonnable, le véniel, le péché non mortel, je ne fais rien qui mérite le nom de pardon. Ce qui est pardonnable est d'avance pardonné. D'où l'aporie : on n'a jamais à pardonner que l'impardonnable. C'est ce qu'on appelle faire l'impossible. Et d'ailleurs, quand je ne fais que ce qui m'est possible, je ne fais rien, je ne décide de rien, je laisse se développer un programme de possibles. Quand n'arrive que ce qui est possible, il n'arrive rien, au sens fort de ce mot. Ce n'est pas « croire au miracle » que d'affirmer ceci : un événement digne de ce nom, l'arrivée de l'arrivant(e) est aussi extraordinaire qu'un miracle. Le seul pardon possible est donc bien le pardon impossible. J'essaie d'en tirer les conséquences, en particulier pour notre temps. Et non seulement, peut-être même pas du tout dans l'espace public ou politique, car le pardon ainsi défini, je ne crois pas qu'il appartienne de plein droit au champ public, politique, juridique, et même éthique. D'où l'enjeu et la gravité de son secret.

L'impardonnable est donc pardonné, le pardon n'est pas l'oubli... Il n'empêche que le pardon a des effets sur la trace.

Un pardon qui conduit à l'oubli, ou même au deuil, ce n'est pas, au sens strict, un pardon. Celui-ci exige la mémoire absolue, inactuelle, active – et du mal et du coupable.

D'après vous, le pardon vient aussi du fait qu'on vit ensemble dans la même société. Nous vivons en effet sous le même ciel que les bourreaux nazis, les assassins de l'Algérie, les coupables de crimes contre l'humanité, etc.

Dans la mesure où l'on ne condamne pas à mort les criminels dont vous venez de parler, on a en effet amorcé un processus de cohabitation, et donc de réconciliation. Cela ne revient pas à pardonner. Mais lorsqu'on vit ensemble, même si on vit mal, une réconciliation est en cours.

Revenons sur « qui pardonne quoi à qui ? » Quand l'impardonnable, ce sont des crimes contre l'humanité, les victimes n'ont plus la parole. Or n'est-ce pas d'abord aux victimes de pardonner ? Peut-on pardonner au nom des victimes, à leur place ?

Non ! Seules les victimes auraient éventuellement le droit de pardonner. Si elles sont mortes, ou disparues de quelque façon, il n'y a pas de pardon possible.

Les victimes doivent donc rester vivantes pour pardonner à leur bourreau, ça ne peut être que cela !

Oui.

Venons-en enfin à la question du secret. La préservation de l'identité de chacun suppose qu'on préserve nos secrets ?

Le secret, ce n'est pas seulement quelque chose, un contenu qu'il y aurait à cacher ou à garder par-devers soi. Autrui est secret parce qu'il est autre. Je suis secret, je suis au secret comme un autre. Une singularité est par essence au secret. Maintenant, il y a peut-être un devoir éthique et politique à respecter le secret, un certain droit à un certain secret. La vocation totalitaire se manifeste dès que ce respect se perd. Toutefois, d'où la difficulté, il y a aussi des abus de secret, des exploitations politiques du « secret d'Etat » comme de la « raison d'Etat », des archives policières et autres. Je ne voudrais pas me laisser emprisonner dans une culture du secret à laquelle pourtant je tiens, comme à cette figure du marrane, qui réapparaît dans tous mes textes. Certaines archives ne doivent pas rester inaccessibles, et la politique du secret appelle des responsabilités très différentes selon les situations. Encore une fois, on peut dire cela sans relativisme mais au nom d'une responsabilité qui doit être

« Maintenant, il y a peut-être un devoir éthique et politique à respecter le secret, un certain droit à un certain secret. La vocation totalitaire se manifeste dès que ce respect se perd »

chaque fois singulière, exceptionnelle, et donc elle-même, comme le principe de toute décision, de quelque façon secrète.

Et où s'arrête donc la vocation de la littérature à rendre compte de ce secret ?

La littérature garde un secret qui n'existe pas, en quelque sorte. Derrière un roman ou un poème, derrière ce qui est en effet la richesse d'un sens à interpréter, il n'y a pas de sens secret à chercher. Le secret d'un personnage, par exemple, n'existe pas, il n'a aucune épaisseur en dehors du phénomène littéraire. Tout est secret dans la littérature et il n'y a pas de secret caché derrière elle, voilà le secret de cette étrange institution au sujet de laquelle, et dans laquelle je ne cesse de (me) débattre – plus précisément et plus récemment dans des essais comme *Passions* ou *Donner la mort*, mais aussi bien, déjà, dans ce qui est de part en part une fiction, *La Carte postale*.

Par « secret », mot d'origine latine qui dit d'abord la séparation, la dissociation, on traduit un peu abusivement d'autres sémantiques qui s'orientent plutôt vers l'intériorité de la maison (*Geheimnis*) ou, en grec, la dissimulation cryptique ou hermétique. Tout cela requiert donc des analyses lentes et prudentes. Puisque l'enjeu politique est si brûlant, et plus que jamais aujourd'hui, avec les progrès de la technologie policière ou militaire, avec tous les problèmes nouveaux de la cryptographie, la question de la littérature redevient aussi plus grave. L'institution de la littérature reconnaît, en principe ou par essence, le droit de tout dire ou de ne pas dire en disant, donc le droit au secret affiché. La littérature est libre. Elle devrait l'être. Sa liberté est aussi celle que promet une démocratie.

Parmi toutes les raisons de demander pardon dès qu'on écrit ou même dès qu'on parle (j'en ai énuméré un certain nombre ailleurs, notamment dans le film de Safaa Fathy [NDLR *D'ailleurs Derrida*]), il y a encore celle-ci : la quasi-sacralisation de la littérature est apparue au moment où une apparente désacralisation des textes bibliques était engagée. La littérature alors, en héritière fidèle infidèle, en héritière parjure, demande pardon parce qu'elle trahit. Elle trahit sa vérité. ■

Sélection bibliographique

Aux éditions Galilée : *Tourner les mots* (2000) ; *Le touché Jean-Luc Nancy* (2000) ; *Donner la mort* (1999) *Psyché* ; *La Fausse Monnaie* (1999) ; *Sur parole* (1999) éd. de l'Aube ; *Feu la cendre* (1999) éd. Des femmes-Antoinette Fouque