

ANNE EMMANUELLE BERGER

Le cœur au téléphone

Derrida et la question de l'auto-affection

Les Presses de l'Université de Montréal

Avant-propos de Ginette Michaud

Comment la question de l'amour et celle de la «différence sexuelle» se touchent-elles dans l'œuvre de Jacques Derrida? Ou encore celle du «sexuel» et de l'affect? De l'amour de soi et de l'amour de l'autre? Peut-on penser ensemble le cœur – son coup et son cri – et le politique? En quoi, ou jusqu'où, cette manière de penser touche-t-elle, ou non, au problème de ladite différence sexuelle et de la hiérarchie des genres? Et, finalement, en quoi et pourquoi ces questions s'articulent-elles dès le départ, et intimement, à l'entreprise derridienne de déconstruction du logocentrisme?

Dans cet essai, l'autrice montre la centralité de la question de l'auto(hétéro)-affection chez Derrida et tente d'en déchiffrer les enjeux épistémologiques, éthiques et politiques. Elle s'intéresse à deux motifs, présents d'un bout à l'autre de l'œuvre du philosophe: celui du «toucher» et celui du «cœur», dont elle interroge le fonctionnement textuel et la portée conceptuelle. Il aura fallu que Derrida «se touche», dans tous les sens du terme en français, qu'il touche au «touché» qu'il est, mais aussi qu'il se/le dise dans des textes à structure ou motif confessionnels, pour que cet aspect de l'œuvre et du geste derridiens ait une chance de s'imposer à la lecture.

Anne Emmanuelle Berger est professeure émérite de littérature française et d'études de genre à l'Université Paris 8. Elle a cofondé et dirigé plusieurs institutions de recherche en France dans le domaine du genre et de la sexualité. Autrice de nombreux ouvrages, dont *Le grand théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en «Amérique»* (Belin, 2013), elle a également dirigé *Algeria in Others' Languages* (Cornell University Press, 2002) et codirigé, avec Isabelle Alfandary et Jacob Rogozinski, *Qui a peur de la déconstruction?* (PUF, 2023).

Humanités
À VENIR

18,95 \$ • 13 €

VERSIONS NUMÉRIQUES EN ACCÈS LIBRE

www.pum.umontreal.ca

ISBN 978-2-7606-5456-3



LE CŒUR AU TÉLÉPHONE

Le cœur au téléphone

Derrida et la question
de l'auto-affection

Anne Emmanuelle Berger

Les Presses de l'Université de Montréal

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales
du Québec et Bibliothèque et Archives Canada*

Titre : Le cœur au téléphone : Derrida et la question de l'auto-affection /
Anne Emmanuelle Berger.

Nom : Berger, Anne Emmanuelle, 1958- auteur.

Collection : Humanités à venir.

Description : Mention de collection : Collection « Humanités à venir » |

Comprend des références bibliographiques.

Identifiants : Canadiana (livre imprimé) 20250046164 | Canadiana (livre
numérique) 20250046172 | ISBN 9782760654563 | ISBN 9782760654570 (PDF) |
ISBN 9782760654587 (EPUB)

Vedettes-matière : RVM : Derrida, Jacques. | RVM : Autoérotisme. | RVM :
Sexualité—Philosophie. | RVM : Différences entre sexes (Psychologie) | RVM :
Psychologie politique. | RVM : Amour—Philosophie. | RVM : Toucher.

Classification : LCC B2430.D484 B47 2025 | CDD 194—dc23

Dépôt légal : 4^e trimestre 2025

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Les Presses de l'Université de Montréal, 2025

IMPRIMÉ AU CANADA

COLLECTION « HUMANITÉS À VENIR »
DIRIGÉE PAR GINETTE MICHAUD ET GEORGES LEROUX

En accueillant des essais brefs et la publication de grandes conférences, cette collection s'engage sur les chemins qu'ouvre aujourd'hui la pensée de ce qui vient, de ce qui arrive à un monde sans repères. Au confluent de la littérature et de la philosophie, elle inscrit son titre dans la recherche de nouvelles Humanités, libres et plurielles.

LIMINAIRE

Dix ans après la disparition de Jacques Derrida le 9 octobre 2004, nous avons souhaité inscrire un peu autrement son nom dans l'Université, cette université «sans condition» qu'il appelait de ses vœux, liant étroitement sa vocation non seulement à la littérature et à la philosophie, aux «Humanités de demain¹», mais à la démocratie à venir.

Nous avons donc créé, avec le concours précieux de plusieurs instances universitaires, un cycle annuel de grandes conférences sous le signe des «Mémoires de Jacques Derrida» afin d'affirmer, de réaffirmer la portée d'une œuvre philosophique qui a profondément marqué de nombreux domaines de la pensée: philosophie, littérature, politique, droit, théologie, esthétique et architecture. Si le travail de Jacques Derrida s'est résolument engagé dès ses commencements dans une relecture minutieuse de tous les grands textes de la tradition philosophique, il ne s'est pas contenté de cette relecture, aussi radicale fût-elle: il a aussi voulu *contresigner* de la manière la plus forte et la plus audacieuse,

1. Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, coll. «Incises», 2001, p. 11 sq.

pour l'avenir, chacune des œuvres auxquelles il s'est attaché.

Ces « Mémoires de Jacques Derrida » se veulent ainsi une relance de sa pensée, une réponse à des appels multiples. Comme il l'avait fait pour tant d'auteurs auxquels il était remarquablement fidèle, nous cherchons ici à répondre (à, *de, pour*), à parler *en direction de, vers* Derrida. Car comme il l'écrivait dans « "Justices" » :

Répondre de la responsabilité, et de ce qui la lie et l'oblige à la justice, c'est penser la responsabilité en en formulant et en en formalisant la possibilité, autant que l'aporie. Responsabilité éthique (c'est-à-dire aussi juridique et politique) qui s'expose non seulement dans ce qu'on appelle la vie ou l'existence mais dans la tâche de déchiffrement, de lecture et d'écriture².

Georges Leroux et Ginette Michaud

2. Jacques Derrida, « "Justices" », dans *Appels de Jacques Derrida*, Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud (dir.), Paris, Hermann, coll. « Rue de la Sorbonne », 2014, p. 60-61.

AVANT-PROPOS

Essayiste, critique et théoricienne, professeure émérite de littérature française, Anne Emmanuelle Berger s'est imposée tant en France qu'aux États-Unis par ses travaux de premier plan portant sur les études de genre et de sexualité, ainsi que sur les enjeux de traduction et de transfert culturel. Dans un entretien où elle revient sur son parcours de chercheuse et d'enseignante (elle a enseigné vingt-trois ans à l'Université Cornell puis à l'Université Paris 8), parcours qu'elle qualifie elle-même non sans humour de « mytho-analyse d'une traversée¹ », elle met d'entrée de jeu l'accent sur l'importance que revêt pour elle la question du « passage des frontières », expression à entendre ici dans ses multiples sens (géopolitique, linguistique, culturel, générique, disciplinaire, historique/épistémique). Ce passage des frontières

1. Voir Anne Emmanuelle Berger, « Passer les frontières aujourd'hui. Mytho-analyse d'une traversée », *Essais*, n° 3, 2013, p. 163-182. On lira également ces deux entretiens : « Grand entretien », *Rue Descartes*, « Performance, discours, sexualités », n° 94, 2019, p. 58-79 et « Sexualité Fiction(s). Entretien avec Anne Emmanuelle Berger », mené par Laurence Pelletier, dans *Genre, sexualité, littérature. Anne Emmanuelle Berger, lectrice de son temps*, Marta Segarra (dir.), Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « L'Imaginaire du Texte », 2025, p. 11-55. Je remercie Marta Segarra de m'avoir donné accès à ce texte avant sa parution.

caractérise en effet d'emblée sa réflexion et trouve sans doute sa source, pour elle qui est née dans un milieu familial plurilingue, dans la déconstruction de la « langue maternelle » et, partant, du discours idéologique qui prétend toujours savoir ce qu'est « une » langue afin d'assurer sa mainmise autoritaire sur elle.

Comme le rappelle Marta Segarra dans son « Introduction » à l'ouvrage collectif qui rend hommage aux travaux d'Anne Emmanuelle Berger,

Après une longue carrière comme professeure de littérature française aux États-Unis, à la prestigieuse université Cornell, Anne E. Berger est rentrée en France et a pris en 2006 la direction du Centre de recherches en études féminines et en études de genre de l'Université Paris 8 Vincennes–Saint-Denis, qu'Hélène Cixous avait créé dans les années 1970. Ce centre pionnier a été le noyau de la première unité mixte de recherche entièrement consacrée aux études de genre en France, le Laboratoire d'études de genre et de sexualité-LEGS, sous la tutelle du CNRS, l'Université Paris 8 et l'Université Paris Nanterre, cofondé en 2015 et dirigé par Anne E. Berger jusqu'à 2021. Elle a aussi fait partie du comité de pilotage du Groupement d'intérêt scientifique-GIS Institut du Genre, inauguré en 2012, dont elle a été la directrice jusqu'à 2015².

Après sa thèse de doctorat qui a donné lieu à son essai inaugural, *Le banquet de Rimbaud*³, ouvrage qui a fait date dans les études rimbaldiennes en éclairant de manière décisive, à l'aune de la poétique et de la psychanalyse dont elle est une fine lectrice, la grande question de l'oralité chez le

2. Marta Segarra, « Introduction », dans *Genre, sexualité, littérature*, op. cit., p. 5-6.

3. Anne Emmanuelle Berger, *Le banquet de Rimbaud. Recherches sur l'oralité*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « L'Or d'Atalante », 1992.

poète, ses recherches littéraires sur le ^{xix}^e siècle français se sont poursuivies dans un deuxième essai intitulé *Scènes d'aumône. Misère et poésie au ^{xix}^e siècle*⁴. Outre les questions littéraires, les travaux d'Anne Emmanuelle Berger se sont également orientés dans plusieurs directions, notamment l'histoire culturelle des idées et l'épistémocritique: elle a ainsi abordé, toujours avec un regard féministe (critique, il va sans dire), les textes des philosophes des Lumières (Kant et Rousseau), la question de la différence sexuelle⁵ qui occupe l'ensemble de ses recherches (rappelons qu'elle coordonna en 1990 le mémorable colloque « Lectures de la différence sexuelle » qui réunit Hélène Cixous et Jacques Derrida), la psychanalyse⁶, les théories de genre et *queer*⁷, les

4. Anne Emmanuelle Berger, *Scènes d'aumône. Misère et poésie au ^{xix}^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.

5. Anne Emmanuelle Berger et Mara Negrón (dir.), *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Éditions des femmes – Antoinette Fouque, 1994. Voir aussi, parmi ses articles sur cette question: « Sexing Differences », *differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, « Derrida's Gift », vol. 16, n° 3, automne 2005, p. 52-67; « Les fins de la "différence sexuelle" », *Théorie Littérature Enseignement*, « Traduction, Traductions », n° 6, 2008, p. 153-164 (repris dans la revue en ligne *Les rencontres de Bellepierre*, n° 3, 2008); et « La "différence sexuelle" ou les fins d'un idiome. Réflexion sur la théorie en traduction », *Asylon(s)*, « Que veut dire traduire ? », n° 7, 2009-2010; [en ligne], URL: <<http://www.reseau-terra.eu/article942.html>>, consulté le 9 octobre 2025.

6. Voir son article « La psychanalyse comme "théorie du genre" », dans *Subversion lacanienne des théories du genre*, Fabian Fajnwaks et Clotilde Leguil (dir.), Paris, Éditions Michele, 2015, p. 107-130.

7. Voir, entre autres textes, Anne Emmanuelle Berger, « Petite histoire paradoxale des études de genre en France », *Le français aujourd'hui*, « Genre, sexisme, féminisme », n° 163, 2008, p. 83-91; et « Genre. Penser "le genre" en langue[s] ou comment faire des études de genre en littéraire ? », dans *Fragments d'un discours théorique. Nouveaux éléments de lexique littéraire*, Emmanuel Bouju (dir.), Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2015, p. 173-192.

politiques de la langue et de la traduction⁸ dans la pensée post- et décoloniale⁹, particulièrement dans les aires géopolitiques de l'Algérie et du Maghreb¹⁰, la réflexion sur l'animal¹¹ (où elle explore « la problématique des frontières non seulement entre les genres, mais aussi entre les espèces¹² »), comme en font foi les nombreux ouvrages collectifs et numéros de revues qu'elle a (co)dirigés ou auxquels elle a participé sur ces questions.

Mais c'est sans doute dans le champ des études de genre que l'œuvre d'Anne Emmanuelle Berger se distingue par son acuité et sa perspicacité. Pour donner une idée succincte de ses travaux, disons qu'en interrogeant les théories de genre, de sexualité et de féminisme (toutes notions à entendre résolument au pluriel ici), elle s'est tout particulièrement attachée « à relever les apories, les dissonances, voire les incohérences productives du champ théorique et politique de la théorie du genre et de la théorie *queer*, tel qu'il s'est constitué aux États-Unis¹³ ». En étudiant l'histoire sémantique et conceptuelle des

8. Anne Emmanuelle Berger et Giuseppe Sofo (dir.), *de genere. Rivista di studi letterari, postcoloniali e di genere*, « Il genere della traduzione / Le genre de la traduction / The Gender and Genre of Translation », n° 5, 2019.

9. Anne Emmanuelle Berger et Eleni Varikas (dir.), *Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2011.

10. Anne Emmanuelle Berger (dir.), *Algeria in Others' Languages*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2002.

11. Voir son beau texte « When Sophie Loved Animals », dans *Demenageries. Thinking (of) Animals after Derrida*, Anne Emmanuelle Berger et Marta Segarra (dir.), Amsterdam et New York, Rodopi, coll. « Critical Studies », 2011, p. 97-124.

12. M. Segarra, « Introduction », *loc. cit.*, p. 9-10.

13. Anne Emmanuelle Berger, *Le grand théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en « Amérique »*, Paris, Belin, 2013, p. 11. L'ouvrage a également été traduit en anglais et en espagnol : *The Queer Turn in Feminism. Identities, Sexualities, and the Theater of Gender*, trad. anglaise Catherine

termes «sexualité» et «genre», elle observe dans les deux cas un renversement: d'une part, la notion de «sexualité», d'abord marquée par le champ de la botanique et donc de la reproduction du vivant, s'est transformée à la fin du ^{xix}^e siècle avec l'invention par Freud de la psychanalyse pour laquelle la pulsion érotique excède cette fonction reproductive et rompt avec «la bio-logique de la sexuation»; d'autre part, mais de manière similaire, le «genre», d'abord issu des grands ensembles génétiques, finit «par désigner la partition normative des humains entre femmes et hommes, en tant qu'elle ne relève pas de "données" biologiques mais d'un processus culturel et social»¹⁴. Tout en prenant la mesure de cette double transformation dans son domaine de recherche, Anne Emmanuelle Berger adopte pour sa part une position résolument critique: «ma posture à l'intérieur de ce champ est une posture de résistance à tout ce qui peut transformer les outils et les discours critiques forgés en son sein en outils de pilotage automatique, et en évidences incontestables¹⁵».

La «double vision» développée par Anne Emmanuelle Berger concernant l'histoire intellectuelle du concept de «différence sexuelle» a donné lieu à son essai magistral, *Le grand théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en «Amérique»*, simultanément traduit en anglais sous le titre *The Queer Turn in Feminism*, puis en espagnol quelques années plus tard (on remarque d'ailleurs que plusieurs

Porter, New York, Fordham University Press, 2013; *El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismos*, trad. espagnole Dolores Lussich, Buenos Aires, Mardulce, 2016. Remarquons les variations du titre, elles-mêmes performatives du «tournant» en jeu d'une langue-culture à l'autre.

14. A. E. Berger, «Sexualité Fiction(s)», *loc. cit.*, p. 28.

15. *Ibid.*, p. 34.

textes de l'autrice paraissent à la fois en français et en anglais, ce qui montre bien son attention au « double entendre » ouvert par le passage d'une langue à l'autre). Dans cet ouvrage, elle retrace de manière exemplaire les croisements et déplacements qui jouent entre genre, sexe et féminisme dans les mondes anglophone et francophone, qu'elle connaît tous deux très bien de l'intérieur (une position plus rare qu'il y paraît). À la croisée des études littéraires, de la philosophie et de la psychanalyse (là aussi, une position plus rare qu'on croit), sa réflexion se fait particulièrement sensible à ce qu'elle décrit comme « une scène de distribution inégale des rôles et de la valeur entre langues sources ou traduites et langues cibles ou traduisantes, comme entre grandes langues véhiculaires ou coloniales et ces langues nationales ou locales qu'on dit "vernaculaires"¹⁶ », précisant de manière intéressante qu'« [u]ne langue vernaculaire est littéralement une langue domestique, une langue confinée au seul périmètre de la maison, le mot "verna" en latin signifiant l'esclave né dans la maison du maître et attaché à celle-ci¹⁷. » Ce commentaire éclaire bien le désir d'affranchissement présent dans les gestes critiques posés par Anne Emmanuelle Berger, pour qui l'émancipation (son second prénom scelle son lien à la pensée des Lumières) est une tâche et une exigence des plus pressantes. Dans l'entretien qu'elle a accordé à Laurence Pelletier et que j'ai cité plus haut, elle explique comment elle en est venue à s'intéresser, dans sa démarche, à « ce que la multiplicité des idiomes et les différences des langues, mais aussi la traversée des

16. *Ibid.*, p. 12-13.

17. *Ibid.*, p. 13, note 3.

frontières culturelles et linguistiques font à des catégories apparemment universelles» comme celles de genre ou de «différence sexuelle» :

j'étais en effet, au départ, spécialiste de poésie, mais j'ai fait avec bonheur ce que l'université américaine donne le droit et même encourage à faire, c'est-à-dire de multiples excursions hors de mon champ de recherche et de compétence initiale, portée par la curiosité intellectuelle et aiguillonnée par le contexte que je viens d'évoquer. La traversée de frontières (de langues, d'histoires, de cultures, et, à l'intérieur de l'université, sinon de disciplines, du moins de genres des discours) m'a rendue attentive à la fois aux spécificités et par conséquent aux déterminations contextuelles et culturelles, et aux mouvements inévitables (et de plus en plus rapides aujourd'hui) de décontextualisation et de recontextualisation qui alimentent ce qu'on appelle traditionnellement l'histoire des idées¹⁸.

C'est en raison de cette position singulière entre «plus d'une langue», pour reprendre l'expression de Derrida, et au carrefour de plusieurs disciplines qu'Anne Emmanuelle Berger peut, de manière privilégiée, analyser les trajectoires des concepts de genre et de différence sexuelle des deux côtés de l'Atlantique¹⁹ (dans son essai *Le grand théâtre du genre*, elle analyse avec la même aisance Freud et Lacan, et avec un même esprit de nuance les divergences entre des

18. *Ibid.*, p. 17.

19. Voir Anne Emmanuelle Berger et Éric Fassin (dir.), *differences. A Journal of Feminist Cultural Theory*, «Transatlantic Gender Crossings», vol. 27, n° 2, septembre 2016; et ses articles «Gender Springtime in Paris: A Twenty-First-Century Tale of Seasons», *ibid.*, p. 1-26; «Des États-Unis à la France: trajectoires du concept de genre», *Trou noir. Voyage dans la dissidence sexuelle*, n° 3, 28 mars 2020; [en ligne], URL: <<https://www.trounoir.org/Des-Etats-Unis-a-la-France-trajectoires-du-concept-de-genre>>, consulté le 9 octobre 2025.

penseuses comme Gayle Rubin, Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler, côté américain, et Cixous et Derrida, côté français), interprétant ainsi non seulement la labilité et l'instabilité des notions selon les locuteurs et locutrices qui les utilisent, mais aussi la « resignification » que ces quasi-concepts appellent et dans laquelle elle voit une chance de les garder en mouvement contre toute tentative d'instrumentalisation dogmatique.

Travailler sur des notions marginales, ou qui ont été marginalisées et « minorisées » historiquement, implique inévitablement une portée politique de ce geste de (re)lecture. Cet engagement marque le parcours d'Anne Emmanuelle Berger au sein tant du milieu universitaire (les Universités Cornell et Paris 8, mais aussi le Collège international de philosophie) et des institutions de recherche qu'elle a fondées et dirigées, que de l'espace public où elle a souvent été appelée à prendre position pour défendre la mission du Laboratoire d'études de genre et de sexualité (LEGS) ou encore celle d'une « Université sans condition » à l'occasion des attaques contre la « déconstruction²⁰ » menées par le pouvoir politique en France en 2021. On lira à ce sujet son vibrant plaidoyer intitulé « Malaise dans la lecture²¹ », où l'on entend l'écho du titre célèbre de l'essai de Freud. Intellectuelle engagée, Anne Emmanuelle Berger est aussi intervenue sur plusieurs questions d'actualité, notamment

20. Voir Isabelle Alfandary, Anne Emmanuelle Berger et Jacob Rogozinski (dir.), *Qui a peur de la déconstruction ?*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 2023.

21. Anne Emmanuelle Berger, « Malaise dans la lecture », dans *La littérature sans condition*, Isabelle Alfandary (dir.), Lormont, Le Bord de l'eau, 2021, p. 227-246 ; « Reading and Its Discontents », trad. anglaise Robert St. Clair, *Oxford Literary Review*, vol. 44, n° 2, décembre 2022, p. 165-191.

dans la foulée du mouvement #MeToo, pour interroger la « topolitique du “safe space”²² » à partir de la pensée de l’« hostipitalité » derridienne ou la notion de consentement qui, fondée sur l’intentionnalité, la volonté et la conscience constitutives de la notion classique de sujet, convoque plusieurs champs de savoir (politique, judiciaire, littéraire, psychanalytique)²³. Le livre auquel elle travaille actuellement sur « La fin de la sexualité » – question qui est également au foyer du présent essai sur Derrida – n’est pas étranger non plus au contexte des guerres dites « culturelles » qui font rage aux États-Unis et ailleurs, et qui visent à oblitérer les avancées de la « pensée française » des années 1970. Anne Emmanuelle Berger rappelle à quel point il est important de repenser ce qui s’est ouvert dans la pensée à ce moment pour « comprendre ce qui s’est joué et se joue encore aujourd’hui dans l’abandon d’une telle perspective et dans la critique des philosophies (et des philosophes) qualifiées de “désiristes”, aussi hétérogènes soient-elles [...], critique qui s’est développée dans le sillage de la contestation par Foucault de la centralité du “désir” pour penser la sexualité. Or, on le voit par exemple selon moi dans les ambiguïtés à cet égard de l’œuvre post-foucaldienne de Preciado, il n’est pas si facile de se débarrasser de cet héritage²⁴. »

22. Anne Emmanuelle Berger, « Topolitique du “safe space” », dans *Repenser la logique du vivant après Jacques Derrida. Plus d’une discipline : actualité de La vie la mort*, Giustino de Michele, Marta Hernández Alonso, Elias Jabre et al. (dir.), Paris, Hermann, coll. « Hermann philosophie », 2024, p. 343-366.

23. Anne Emmanuelle Berger, « Subject of Desire / Subject of Feminism. Some Notes on the Split Subject(s) of #MeToo », dans *The Routledge Handbook of the Politics of the #MeToo Movement*, Giti Chandra et Irma Erlingsdóttir (dir.), New York et Oxon, Routledge, 2021, p. 55-64.

24. A. E. Berger, « Sexualité Fiction(s) », *loc. cit.*, p. 35.

Penser, lire, écrire, c'est donc toujours pour Anne Emmanuelle Berger répondre au et du mot de Rimbaud, «Changer la vie», dont elle a fait le cœur de sa pratique comme écrivaine, lectrice et professeure. Qu'ils portent sur des œuvres littéraires, contemporaines ou non, sur des idées, des concepts ou des événements culturels, ses travaux font droit à plusieurs héritages, ce qui ne veut pas dire renoncer à la critique pour autant. Dans l'entretien déjà cité, elle remarque à cet égard que «[l]es fées Littérature et Philosophie, en particulier, se sont penchées sur [s]on berceau», nuancant aussitôt cette question de filiation : «Mais qu'est-ce qu'hériter veut dire ? Et pourquoi pense-t-on toujours l'héritage, à travers le lexique de la filiation, comme une affaire de famille ? », demande-t-elle. «C'est là que la psychanalyse, qui, historiquement, a commencé par être à la fois une théorie et une clinique des maux et des mots de la famille dans sa version moderne et bourgeoise [...], et, d'autre part, la pensée de Derrida, qui a beaucoup médité sur sa façon d'hériter de l'histoire de la philosophie en particulier et sur le problème de l'héritage en général, ont en effet constitué pour moi des rencontres intellectuelles décisives²⁵. »

Si les écrits d'Anne Emmanuelle Berger frappent par leur finesse et leur intelligence du texte, c'est parce qu'ils travaillent au plus près de la langue, de ses qualités idiomatiques dites intraduisibles (et qui appellent justement pour cette raison la traduction) dont ils révèlent des ressources qui n'avaient pas encore été perçues. Comme elle le dit, «pour moi, non seulement les mots ont une valeur, mais ils

25. *Ibid.*, p. 13-14.

sont mes guides sur le chemin de la pensée²⁶ », ce que montre bien cette brève incise où elle insiste sur une telle homonymie transformatrice de la langue : « C'est un fait (ou, comme dirait H.C., une *fée*), de langue²⁷ », subtile inflexion qui, d'un infime déplacement d'accent, laisse entendre autrement qu'un fait n'est jamais aussi stable qu'on le croit, qu'il reste habité de fiction. Comme le souligne Giuseppe Sofo, « [c]'est, de fait, la "fée" de la recherche qui nous amène là où l'on n'avait pas prévu d'aller, à la rencontre d'une pensée qui bouscule nos certitudes²⁸. »

Anne Emmanuelle Berger a consacré au fil des ans plusieurs études à l'œuvre de Jacques Derrida, mais jamais encore tout un essai comme c'est le cas ici. L'un de ses textes les plus remarquables est peut-être celui où, assistant en 1991-1992 au séminaire qu'il donnait sur le secret (qui a été édité en 2024²⁹), elle analyse la figure, exemplaire de ce point de vue de l'écoute (et donc de la lecture), de la nymphe Écho³⁰. Si je retiens ce texte, c'est qu'il me paraît déjà annoncer ce que

26. *Ibid.*, p. 37.

27. A. E. Berger, *Le grand théâtre du genre*, op. cit., p. 163.

28. Giuseppe Sofo, « "Les fins d'un idiome", ou le début d'un dialogue. Une rencontre avec une chercheuse, une pensée, une discipline », dans *Genre, sexualité, littérature*, op. cit., p. 189.

29. Voir Jacques Derrida, *Répondre – du secret. Séminaire (1991-1992). Secret et témoignage. Volume I*, Ginette Michaud et Nicholas Cotton (éd.), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2024 ; voir particulièrement la onzième séance consacrée à Narcisse et Écho, p. 479-498.

30. Anne Emmanuelle Berger, « Dernières nouvelles d'Écho », *Littérature*, « Échos et traces », n° 102, mai 1996, p. 71-90 ; « The Latest Word from Echo », *New Literary History*, vol. 27, n° 4, 1996, p. 621-640.

l'on s'apprête à lire dans l'essai sur la question de l'auto-affectation chez Derrida qu'elle nous offre aujourd'hui. En effet, tout comme dans la parole inventive d'Écho, qui est aussi une « érotique » au sens fort du terme, son essai va au cœur de la pensée de Derrida en se concentrant sur la question essentielle de l'affect.

Comme elle le pose d'entrée de jeu dans le « Prologue », Jacques Derrida, contrairement à d'autres philosophes, n'a pas voulu philosopher sur l'amour pour en faire un thème ou un objet (à l'exception³¹ peut-être du film américain *Derrida* (2002) où, à la question frontale de la réalisatrice qui lui demande ce qu'il pense de l'amour, il réplique qu'il ne peut improviser sur un tel sujet, orientant plutôt sa réponse du côté de la distinction entre le « qui » et le « quoi » qui constitue pour lui le foyer de cette question). Cela dit, il se trouve bien des lieux dans l'œuvre de Derrida où la question de l'affect est indéniablement présente, que l'on pense aux « Envois » de *La carte postale*, à « Circonfession », au *Monolinguisme de l'autre* ou à « Un ver à soie » dans *Voiles*. L'essai d'Anne Emmanuelle Berger montre que la question traverse en fait de part en part toute son œuvre, et ce, dès *La voix et le phénomène* et *De la grammatologie* (1967) jusqu'à *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000), entre autres textes majeurs qu'elle relit ici. À l'instar de Derrida dans ce dernier ouvrage, Anne Emmanuelle Berger décide d'ailleurs d'approcher la question de l'affect « tangentiellement », c'est-à-dire en y

31. À cette exception, on pourrait ajouter de nombreux passages du séminaire où la parole enseignante de Derrida s'avance plus directement sur ce sujet. Je pense notamment à la quatrième séance du séminaire « Témoigner » (inédit, 1992-1993, EHESS, Paris) entièrement consacrée à l'analyse de la phrase « Je t'aime ».

touchant sans y toucher, car parler de ce qui (le et me) touche exige à l'évidence du tact. Elle soulève ici un essaim de questions qui vont au plus vif de la pensée de Derrida, puisque la question de l'auto-affection – de l'hétéro-auto-affection plutôt – concerne à la fois l'amour (de soi, de l'autre), l'affect et le sexuel, l'érotique, le genre et l'écriture.

Dans la première partie de son essai, « Touché, JD », Anne Emmanuelle Berger suit le fil rouge de l'auto-affection dans le rapport étroit qui est établi par Derrida dans *De la gramma-tologie* entre l'onanisme et l'écriture, selon la logique du « dangereux supplément » qu'il analyse dans le texte de Rousseau. Notant que l'auto-affection est étroitement liée à la teneur de textes appartenant au genre de la confession, elle examine comment les trois gestes de Rousseau – se confesser, se toucher et parler du cœur – se retrouvent également chez Derrida, qui joint le geste et l'affect à la parole, notamment dans *Glas*, « Envois » ou, plus tard, *L'animal que donc je suis*. Anne Emmanuelle Berger montre comment la critique du phono-logocentrisme, à l'œuvre dans les premiers textes de Derrida, est inséparable d'une « sexualisation » qui sera de plus en plus affirmée dans son travail, où il articulera dans *Le toucher*, Jean Luc-Nancy la relation entre « la grammaire et l'impulsion (ou la compulsion) du discours confessionnel » et « la problématique du toucher [...], voire le thème, ou la thèse, de l'attouchement originaire », établissant ainsi la modalité hétéro-auto-affective du rapport à soi comme rapport à l'autre : « comme si », remarque-t-elle avec pertinence, « une certaine érotique [...] était pour Derrida la condition de possibilité de l'éthique ». L'enjeu de la confession – liée au secret, à l'enfance, et donc à l'*infans* et au cœur – s'impose dès lors chez Derrida comme le moteur

de sa pensée pour « tisser et penser *ensemble*, comme il le fait presque toujours, la question de la différence dite sexuelle *et* celle de l’“hymen”, du “rapport sexuel” avec l’autre comme avec soi-même ». C’est ce fil de lecture – ou de téléphone – qui est déployé ici dans tout un réseau de textes, de « Fourmis » à l’« animot » d’« Un ver à soie ».

Dans la deuxième partie de son essai, « La Voix et le Sextuel », l’autrice s’intéresse moins à la question de la « sexualité », partout présente (ou plutôt disséminée) dans l’œuvre de Derrida de sorte qu’on ne peut simplement l’identifier comme un topos ou un thème, qu’à « ce qui se joue dans le glissement » entre sexe et genre de la *sexdualité*, glissement « de la différ^ance sexuelle à la différ^ance vocale » qui est dès lors « moins conceptuel ou conceptualisé qu’“écrit” » dans son œuvre. Mais de quels savoirs « la référence à la sexualité se soutient-elle ? », demande-t-elle. Le corpus scientifique à son sujet est-il « homogène et stable » depuis la « resémantisation » du concept par la psychanalyse à la fin du XIX^e siècle ? Si l’usage du lexique de la sexualité dans l’œuvre de Derrida ne lui paraît pas renvoyer à un « socle épistémologique cohérent », c’est surtout parce que Derrida, contrairement à d’autres philosophes, Foucault notamment, ne s’en tient pas à un traitement thématique de la question. Examinant l’essai qu’il consacre à Levinas, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », elle montre que c’est une performance textuelle/sexuelle des voix qui retient l’attention de Derrida, où se met en scène un « pas de deux », selon l’équivoque de cette expression, c’est-à-dire un enchevêtrement de voix qu’on ne peut assigner « ni à “un sexe” et un seul, ni même à un genre » et dont Anne Emmanuelle Berger se demande si cette tessiture de voix

(rythme, timbre, tonalité) relève encore dudit « rapport sexuel ».

Lire cet entrelacement de voix « à l'enseigne du "sexuel" engage une conception du sexuel et de la sexualité qui est précisément l'enjeu de mon questionnement », affirme l'autrice. Le dispositif, fictionnel ou non, du « duo » qui revient dans maints textes de Derrida apparaît en effet emblématique de la scène de la différence sexuelle, comme c'est le cas dans « Chorégraphies », « *Voice II* » ou « Fourmis ». En « insistant sur la divisibilité mouvante de chaque sujet qui se trouve partenaire dans la danse sexuelle », Derrida cherche, dit-elle, à battre en brèche « la complicité de la dualité ou du dualisme avec une pensée de l'unité des sujets et des genres » : c'est le désir d'une expérience autre – (im)possible – de la différence sexuelle qui aime et affecte son discours. Poursuivant cette analyse déconstructrice de la sexualité au-delà de la dualité sexuelle, elle discute également l'ensemble des textes de Derrida sur la notion de *Geschlecht*, resituant avec clarté sa position dans le différend qui l'oppose à Heidegger quant à la neutralisation ontologique du *Dasein* et la secondarisation de la différence sexuelle par rapport à la différence ontique originaire : la lecture que fait Derrida de Heidegger – rigoureuse opération de « traduction-trahison » – ne vise rien de moins qu'à donner une présence à la différence sexuelle et à réaffirmer une puissance « disséminale » du *Dasein*, bref, à re-sexualiser la structure binaire du *Geschlecht*. D'où l'importance que Derrida accorde à la « différence vocale » en ce qu'elle « échappe à la fois à la violence des assignations de tous ordres et à sa neutralisation dialectique », grâce à cette polyphonie sexuelle où « le sexe s'indécide » et qui « ne permet pas, ou permet de ne pas,

déterminer [...] chaque «voix singulière»». C'est là, dans cette «assomption du sexuel comme vocal (ou l'inverse)», que l'expérience de l'hétéro-auto-affection prend toute sa portée et qu'a lieu la «jouissance préférée» de Derrida, la question de la sexualité, de l'affect, de l'érotisme se retrouvant intimement liée à l'écriture dans son œuvre.

Enfin, dans la dernière partie de son essai, «Politique du cœur», Anne Emmanuelle Berger étudie la question de l'affect dans des textes plus immédiatement politiques de Derrida. Prenant son point de départ dans le poème «Qu'est-ce pour nous, mon Cœur...» de Rimbaud, elle suit ce motif du cœur dans trois textes où Derrida aborde les conditions du «vivre ensemble» politique : d'abord, dans une allocution intitulée «Nous?», texte que le philosophe devait lire à Ramallah en 2002 à la fois devant des Palestiniens et des Israéliens, mais où il ne put se rendre en raison de son état de santé (son «message» fut filmé et recueilli par Safaa Fathy dans un ensemble de vidéos paru dans le DVD posthume *D'ailleurs, Derrida*) ; ensuite, dans une conférence prononcée à l'invitation de l'Association des intellectuels juifs de langue française en 1998, «Avouer – l'impossible», où Derrida, tout en analysant le conflit entre Palestiniens et Israéliens, évoque aussi la situation algérienne d'un point de vue autobiographique, prenant position au nom de la «mémoire blessée et désarmée de l'enfant juif» qu'il fut et est ; enfin, dans une intervention, «Parti pris pour l'Algérie», prononcée à la Sorbonne en 1994, à la suite de l'«Appel en faveur de la paix civile en Algérie», où son discours prend la forme d'une étonnante déclaration d'amour passant outre aux conventions philosophiques ou «politiques» au sens courant du terme. Dans ces trois textes d'une grande actualité, Derrida

analyse la question de l'auto-affection dans le « Nous », une notion à laquelle il a rarement recours ainsi qu'à celle de communauté, toujours considérée par lui avec distance, sinon méfiance. Convoquant l'expression « mon cœur » chez Rilke et Heidegger, pour lesquels le « cœur » est attaché aux valeurs métaphysiques de rassemblement, d'intériorité et de recueillement de soi à la fois comme source de la poésie et essence de la pensée, Anne Emmanuelle Berger montre comment ces mots résonnent tout autrement chez Derrida. Relisant *Mémoires – Pour Paul de Man*, elle met en relief comment Derrida remet en question l'« accord » entre « *denken* » et « *danken* » privilégié par Heidegger et elle insiste sur « l'incidence politique d'une pensée du cœur, venue du cœur ou allant au cœur, et sur sa façon de mêler politique et poétique, pensée du politique, ou en politique, et pensée de l'écriture » chez Derrida. Dans le « Nous ? » interrogatif de Derrida, il n'y a pas de possibilité de s'énoncer au présent, dans la réciprocité et la symétrie ; le « Nous » est toujours pensé depuis la promesse faite à l'autre, en mémoire et en survie, c'est-à-dire dans un « dés-accord », une interruption, un suspens où « mon cœur » est toujours « cœur de l'autre ». La fonction érotique du cœur, sa puissance affectante, va ainsi « au-delà de toute subjectivité, voire de toute intersubjectivité » pour Derrida. Et c'est pourquoi le poème – que l'écoute d'Anne Emmanuelle Berger entend comme « *po-aime* » – revêt dans sa pensée une telle importance comme ce qui s'apprend « par cœur », dicté par l'autre, ainsi qu'on le voit dans « *Che cos'è la poesia ?* », autre réponse oblique de Derrida à Heidegger. De même, en suivant le trajet du mot « compassion », l'autrice se demande, en citant cette fois « Parti pris pour l'Algérie », si on peut penser le politique, faire de la politique « sans cœur,

sans le cœur». Ce n'est pas là tentation «sentimentale», ni «attachement patriotique à un État-nation»: il s'agit de «penser la politique du cœur comme politique de l'autre», où «[l]e sujet affecté, touché au cœur, est comme tel obligé par l'autre, qu'il soit porté vers l'autre, un autre, singulier ou collectif, ou qu'il (ou elle) se constitue en réponse à son intervention blessante.» C'est cette «politique du cœur», en excès de tout «accord de paix», de «toute formalisation des modalités et des frontières du vivre ensemble», qui s'impose, et plus que jamais aujourd'hui, est-il besoin de le souligner, comme notre tâche la plus urgente et nécessaire.

Ginette Michaud

PROLOGUE

Un jour tout ce qui vit, tous
les paysages se dévoilent tout entiers,
mais à celui-là seul dont le cœur est ému¹.

— Hofmannsthal, *Heures grecques*.

« *Why I love Derrida ? Because he loves².* »

« Pourquoi j'aime Derrida ? Parce qu'il aime », écrivais-je en anglais, à la fin d'un petit essai consacré à ce que Peggy Kamuf a bienheureusement nommé « l'autre différence sexuelle³ » chez Jacques Derrida. « Sexing Differances » a paru, en anglais, en 2005, juste après la disparition de Derrida et sous le coup de sa mort.

1. *Heures grecques* (1948), dans Étienne Coche de la Ferté, *Hugo von Hofmannsthal*, Paris, Seghers, coll. « Poètes d'aujourd'hui », 1973, p. 177.

2. Voir Anne Emmanuelle Berger, « Sexing Differances », *differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, « Derrida's Gift », vol. 16, n° 3, automne 2005, p. 64.

3. Peggy Kamuf, « L'autre différence sexuelle », *Europe*, « Jacques Derrida », n° 901, mai 2004, p. 163-191.

Ces mots naïfs, reprenant en écho telle déclaration de « *Che cos'è la poesia*⁴ ? » ou de « Circonfession⁵ », formaient une espèce de post-scriptum, détaché du corps du texte principal, comme pour indiquer qu'ils n'appartenaient déjà plus, tout en y tenant, au développement précédent, comme si l'on ne pouvait parler d'amour qu'après coup, comme si, encore, la formule de l'amour, et plus encore sa déclaration, entretenaient avec la question de la différence sexuelle un rapport, mais interrompu, une relation – discontinuée⁶. On ne parle guère d'amour, d'ailleurs, ou si peu, dans le champ de la pensée féministe et/ou des études de genre, champ qui a fait de la question de la « différence sexuelle », et plus exactement de sa mise en question, son objet principal.

Les trois essais qui suivent – « Touché, JD », « La Voix et le Sextuel » et « Politique du cœur » – constituent à la fois un post-scriptum à ce post-scriptum, un texte d'accompagnement au volume *Erotics of Deconstruction* qui vient de paraître

4. « Tu aimes – garder cela dans sa forme singulière [...] ». Jacques Derrida, « *Che cos'è la poesia* ? », dans *Points de suspension. Entretiens*, choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1992, p. 305. Cette réponse de Derrida à la question générique posée a paru pour la première fois dans la revue italienne *Poesia*, vol. 1, n° 11, novembre 1988, p. 5-10.

5. Saint Augustin, cité, voire ventriloqué par Derrida dans ce texte, n'a que le verbe « aimer » à la bouche. Et le « circonfesseur » n'est pas en reste, qui dit « se laisse[r] aimer par la veine de ce mot » (« Circonfession », période 3, dans *Jacques Derrida*, avec Geoffrey Bennington, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Les Contemporains », 1991, p. 18 ; rééd., 2008, p. 23), ou qui déclare à propos de Bennington, dans un élan équivoque, « je l'aime trop ». *Ibid.*, période 7, p. 36 ; rééd., p. 40.

6. Au sujet de la portée déclarative, voire indissociablement performative et constative de tout discours sur l'amour, voir Peggy Kamuf, « Deconstruction and Love », dans *Book of Addresses*, Stanford (Calif.), Stanford University Press, coll. « Meridian Crossing Aesthetics », 2005, p. 25-43.

sous la direction de Lynn Turner⁷, et, à plus d'un égard, une note de bas de page à ce que quelques-un-e-s, parmi les meilleur-e-s lecteurs et lectrices de l'œuvre de Derrida – Peggy Kamuf et Nicholas Royle, Ginette Michaud et David Wills, et, plus récemment, Giustino de Michele, sans parler (mais j'en parle) d'Hélène Cixous –, ont pu écrire sur « l'autre Derrida », celui que quelque affect, quelque disposition du cœur qu'on nomme communément « l'amour » (« s'il y en a », ne manquerait-il pas d'ajouter, au cas où lui et nous nous y laisserions prendre), fait parler.

— « L'autre Derrida », dis-tu ? Mais il n'y a pas d'autre que l'autre Derrida, lui qui n'a jamais écrit qu'à l'autre, depuis l'autre, comme autre.

— L'autre Derrida, ce serait donc son cœur même, comme « cœur de l'autre ».

Or, si Derrida a beaucoup écrit sur l'amitié, et peut-être plus encore à l'ami-e *sur* l'ami-e, il n'a guère traité de l'amour comme tel, il n'en a fait ni un thème de ses livres ni une thèse de sa pensée. Et pourtant, il a beaucoup fait parler l'amour, l'amour l'a fait parler. J'ai déjà rappelé l'étrange déclaration adressée comme en miroir à l'amour dans « *Che cos'è la poesia ?* ». Avant cela, dans les « Envois » de *La carte postale*, l'envoyeur déclarait : « la proximité m'aime⁸ ». Dans « Un ver à soie », cet amour qui « m'aime », et qui, ce/se faisant, s'aime, devient « *l'amour* même⁹ ».

7. Voir *Erotics of Deconstruction. Auto-Affection after Derrida*, Lynn Turner (dir.), Édimbourg, Edinburgh University Press, 2024.

8. Jacques Derrida, « Envois », dans *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1980, p. 63 ; rééd., 2014. Je cite ici la première édition.

9. « *L'amour même. L'amour se faisait faire l'amour sous les yeux de l'enfant rêveur.* » Jacques Derrida, « Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre

Il n'y a pas d'/l'amour *selon* Derrida. Platon, oui, ou encore Levinas, et Lacan aussi à sa manière, ont philosophé *sur* l'amour. On pourrait même dire qu'en tant qu'objet, que question sur l'objet et l'objectalité, l'amour est l'objet philosophique par excellence. Mais si l'on veut philosopher autrement, voire faire autre chose ou autrement que « philosopher », il ne faut en un sens surtout pas parler *de* l'amour. C'est pourquoi l'amour apparaît la plupart du temps dans le texte de Derrida sous une forme verbale, comme en action : j'aime, tu aimes, il ou elle m'aime. Le faire, le dire, et, pour ce faire, ne pas en parler (comme d'un thème ou d'une thèse). La démarche est familière à tous ceux et celles qui le lisent.

Impossible alors de vous entretenir, de nous entretenir de « l'amour selon Derrida » autrement que tangentiellement. Je prendrai donc la tangente, comme le fait Derrida dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy¹⁰, pour tenter de m'approcher, avec d'autres termes que ceux dont j'usais naguère, de ce qui m'a touchée et me touche encore, dans l'œuvre de Derrida, m'incitant à déclarer (de) l'amour à mon tour.

Dans ce qui suit, je réponds à la commande amicale de Ginette Michaud, reçue par courriel le 13 février 2023 : elle me donnait « carte blanche », disait-elle, tout en m'incitant à poursuivre « une réflexion politique touchant les questions mises

voile », dans *Voiles*, avec Hélène Cixous, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1998, p. 84 (c'est moi qui souligne « même »). Sauf indications contraires, ce sont toujours les auteur-e-s qui soulignent.

10. La deuxième partie de *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (Paris, Galilée, coll. « Incises », 2000) se divise en cinq « tangentes ».

en œuvre» dans le laboratoire que j'ai cofondé et longtemps dirigé, le LEGS (Laboratoire d'études de genre et de sexualité, CNRS, Université Paris 8 et Université Paris Nanterre): soit, une fois encore, les questions de genre et de sexualité, et leur agencement complexe¹¹.

Si j'ai un peu traité ces questions dans les quelques travaux que j'ai consacrés à Derrida, je sais bien qu'elles demandent sans cesse à être relancées et déplacées. Mais je confesse avoir éprouvé, à la lecture de cette aimable invitation, cette espèce de lassitude que Derrida joue à avouer, dans « Un ver à soie », quant à la question du voile¹². Encore une demande touchant au genre et/ou à la sexualité! J'ai donc préféré là encore prendre la tangente et la prendre au mot en prélevant dans l'énoncé de Ginette le mot apparemment le moins chargé de sens, un mot qui fonctionne simplement ici comme un agent de liaison – mais est-ce simple, la liaison? – situé au cœur de la phrase, entre le thème (les questions de genre et de sexualité) et le prédicat (la réflexion politique): le mot « touchant ».

« Touchant »: ce mot, lorsqu'on l'emploie comme un indicateur topologique, fait signe vers la tangente, bien sûr, et plus généralement vers ce que Derrida a pensé sous le nom

11. Au sujet de l'articulation théorique complexe entre « genre » et « sexualité », voir mon essai « The “And” of “Gender and Sexuality” », présenté à Paris dans le cadre du Summer Institute of Psychoanalysis (Northwestern/Sorbonne Nouvelle) animé par Isabelle Alfandary et Alessia Ricciardi en juin 2023. Ce texte doit paraître dans la revue de théorie mexicaine *Intempestivas* en 2025.

12. « Lassitude infinie [...]: je ne veux plus écrire sur le voile, m'entendez-vous, à même le voile ou à son sujet, autour de lui ou dans ses plis, sous son autorité ou sous sa loi, en un mot ni sur lui ni sous lui ». J. Derrida, « Un ver à soie », dans *Voiles*, *op. cit.*, p. 41.

de « limitrophie¹³ », désignant par là l'espace paradoxal, entre interruption et liaison, qui articule les lieux (*topoi*), les thèmes ou les questions qu'il tient séparés ensemble. Mais, comme participe présent à valeur adjectivale, « touchant » évoque avant tout, non pas tel affect particulier, mais le processus, le mouvement même de l'affection ou de l'affectation. C'est en ce « lieu », ou, disons, au lieu où les deux valences de ce mot se lient et se mêlent, que se déploient mes questions : comment la question de l'amour ou de l'« aimance » (autre terme que Derrida affectionne) et celle de la « différence sexuelle » se touchent-elles chez Derrida ? Ou encore celles du « sexuel » et de l'affect(ion) ? De l'amour de soi et de l'amour de l'autre ? Peut-on penser ensemble le cœur – son coup et son cri – et le politique ? En quoi, ou jusqu'où, cette manière de penser touche-t-elle, ou non, au problème de ladite différence sexuelle et de la hiérarchie des genres ? Et, finalement, en quoi et pourquoi ces questions s'articulent-elles dès le départ, et intimement, à l'entreprise derridienne de déconstruction du logocentrisme ?

13. Sur la notion de limitrophie, voir par exemple Jacques Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1996, p. 35.

Touché, JD

Derrida, l'inventeur de l'archi-écriture, l'architecte de la déconstruction, a d'abord et peut-être surtout parlé d'affect, plus précisément d'auto-affection, c'est-à-dire encore d'auto-hétéro-affection. Si l'on prend en compte la totalité de l'œuvre, l'auto-affection n'est-elle pas le fil rouge – ligne(s) de sang, réseau artériel – qui relie ses tout premiers livres – *La voix et le phénomène*¹, *De la grammatologie*² – à nombre de ses derniers textes, parmi lesquels *L'animal que donc je suis*³ (1997), « Un ver à soie » (1998) et « Avouer – l'impossible⁴ » (1998)? Mais il a

1. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004 [1967].

2. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967.

3. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Marie-Louise Mallet (éd.), Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2006.

4. Jacques Derrida, « Avouer – l'impossible : "retours", repentir et réconciliation », dans *Comment vivre ensemble ? Actes du XXXVII^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Jean Halpérin et Nelly Hansson (dir.), Paris, Albin Michel, coll. « Présence du judaïsme », 2001, p. 181-216 ; repris dans *Le dernier des Juifs*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2014. Je cite ici la réédition.

fallu qu'il «se touche», dans tous les sens de l'expression en français, qu'il touche au «touché» qu'il est, qu'il se/le dise et se/le montre dans des textes à structure et/ou motif confessionnels – «Envois», «Circonfession», «Fourmis⁵», *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, «Un ver à soie» et *L'animal que donc je suis* – pour que cette version, ou ce versant, de l'œuvre et du geste derridiens – le «verso⁶» de leur «recto», si l'on veut – ait une chance de s'imposer à la lecture. Elle s'est imposée peu à peu, post-mortem et post-scriptum, y compris dans le registre le plus classiquement théorique, sinon philosophique⁷, grâce aux grandes lectrices et aux grands lecteurs des «lettres» de Derrida, ces littérrophiles que sont au premier chef, parmi d'autres grand·e·s lectrices et lecteurs de Derrida, Hélène Cixous, Peggy Kamuf, Ginette Michaud, Nicholas Royle, David Wills et, plus récemment, Giustino de Michele⁸. C'est qu'il y a sans doute un rapport étroit entre littérature – l'écriture «à la lettre» et sa lecture – et onanisme, une entente intime entre la main qui écrit des l/Lettres et celle qui «se touche toi⁹», pour reprendre l'expression que Derrida emprunte à Jean-Luc Nancy dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy: «Dans la chaîne des

5. Jacques Derrida, «Fourmis», dans *Lectures de la différence sexuelle*, Anne Emmanuelle Berger et Mara Negrón (dir.), Paris, Éditions des femmes – Antoinette Fouque, 1994, p. 69-102.

6. J. Derrida, «Envois», dans *La carte postale*, *op. cit.*, p. 212, et mon commentaire de ce passage, *infra*, p. 51.

7. Je pense à l'excellent ouvrage de Paul Earlie, *Derrida and the Legacy of Psychoanalysis*, Oxford, Oxford University Press, 2021 ; voir en particulier le chapitre 5 «Politics of Affect», p. 141-172.

8. Je ne mentionne que celles et ceux qui ont abordé directement les questions qui m'occupent ici, mais il faudrait bien sûr ajouter à ce titre Geoffrey Bennington, Elissa Marder, Michael Naas, ou encore Isabelle Alfandary et Mireille Calle-Gruber. Et la liste demeure ouverte.

9. Voir J. Derrida, le chapitre xii «Se toucher toi», dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 299-316.

suppléments», remarque Derrida au début du chapitre 3 de *De la grammatologie*, «il était difficile de séparer l'écriture de l'onanisme¹⁰». Et d'ajouter un peu plus loin, au moment où il s'apprête à «décri[re] la superficie structurelle et "phénoménologique" de ces deux expériences, et d'abord leur espace commun»: «Dans les deux cas, la possibilité de l'auto-affection se manifeste comme telle: elle laisse une trace de soi dans le monde¹¹.»

La masturbation, les lectrices et lecteurs de Derrida le savent, est en effet, j'y reviendrai, l'une des grandes figures, sinon le schème même de l'auto-affection dans l'œuvre derridienne, au moins depuis l'analyse du «dangereux supplément» dans *De la grammatologie*.

LA BOUCHE PURE DE LA PHILOSOPHIE

Et que jamais une bouche si pure
Ne s'ouvre pour conter cette horrible aventure¹²

— Jean Racine, *Phèdre*.

De la longue neutralisation de l'affect et de la question de l'affect dans la réception de Derrida, celui-ci a fait d'avance la théorie. Et d'abord en soulignant le rapport consubstantiel de la philosophie, du discours philosophique comme tel, avec toutes les opérations, toutes les formes de neutralisation de l'expérience sensible. «[L]a philosophie», écrit-il dans

10. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 235.

11. *Ibid.*

12. Jean Racine, *Phèdre* (1677), Raymond Picard (éd.), Paris, Gallimard, coll. «Folio Classique», 2015, acte V, scène 1.

Le toucher, Jean-Luc Nancy, « n'a jamais rien touché, à la lettre¹³. » Au chapitre « Peines de mort » de son livre d'entretiens avec Élisabeth Roudinesco, Derrida affirmait de nouveau avec force : « jamais, à ma connaissance, aucun philosophe *en tant que tel, dans son discours proprement et systématiquement philosophique*, jamais aucune philosophie *en tant que telle* n'a contesté la légitimité de la peine de mort¹⁴ ». Un tel énoncé véhément, presque agressif (autant de modalités affectives) à l'endroit de la philosophie, ne se comprend bien qu'à lire les pages du séminaire que Derrida consacrait dans ces années-là à la peine de mort et dans lesquelles il tentait de montrer philosophiquement que la contestation de la légitimité de la peine de mort ne pouvait passer que par une rupture avec le langage et le primat de la rationalité, par une protestation de « mon cœur », au nom du cœur, en tant que celui-ci est touché, qu'il est l'organe par excellence du touché, faisant de « moi » un vivant touché¹⁵. Dans l'entretien

13. J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 121 (c'est moi qui souligne). On a cependant besoin de la philosophie pour penser le toucher comme épreuve de la limite. Aussi Derrida nuance-t-il : « Surtout, personne, aucun corps, aucun corps propre n'a jamais touché, de la main ou au contact de sa peau, quelque chose d'aussi abstrait qu'une limite. *Mais inversement, [...] on ne touche jamais qu'une limite*. Toucher, c'est toucher une limite, une surface, un bord, un contour. » *Ibid.* (c'est moi qui souligne).

14. Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard et Galilée, 2001, p. 236 ; rééd., Flammarion, coll. « Champs Essais », 2023.

15. « [J]e protège mon cœur, je proteste au nom de mon cœur en me battant pour que le cœur de l'autre continue de battre [...]. Où trouverais-je autrement la force et la pulsion et l'intérêt de me battre et de me débattre, de tout mon cœur, du battant de mon cœur, contre la peine de mort ? », écrivait Derrida en préparant la dixième séance de son séminaire sur la peine de mort. Jacques Derrida, *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, Geoffrey Bennington, Marc Crépon et Thomas Dutoit (éd.), Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2012, p. 348. Derrida réaffirme le

« Passages – du traumatisme à la promesse », Derrida plaide déjà non tant pour une philosophie du vivant que pour une philosophie – sinon pour un-e philosophe – vivante, vivant-e parce que mortel-le, blessant-e et blessé-e, et qui sache donc, en tant que tel-le, faire droit au tremblement non dominable d'une pensée touchée au cœur :

Quand il est en quelque sorte vivant, quand il n'est pas sclérosé dans sa mécanique, le discours philosophique va de secousse en secousse, de traumatisme en traumatisme. Je ne voudrais pas donner un tour trop pathétique à cette réponse. Mais un discours philosophique qui ne serait pas provoqué ou interrompu par la violence d'un appel de l'autre, d'une expérience non dominable, ce ne serait pas un discours philosophique très questionnant, très intéressant¹⁶.

Le discours de la phénoménologie – en tout cas de la phénoménologie husserlienne et de sa postérité diverse, merleau-pontienne ou lévinassienne –, dont l'expérience sensible est pourtant le sujet, n'échappe pas à la loi du genre philosophique. Ce que Derrida nomme, dans *La voix et le phénomène*, « la voix phénoménologique¹⁷ » est une voix sans voix. Si l'auto-affection, et en particulier la structure

rôle et le primat du cœur lors de la troisième séance de la seconde année du séminaire : il s'agit bien, dit-il alors, de « faire de la question de la peine de mort l'épreuve exemplaire, le lieu absolu et irremplaçable pour cette remise en cause de la distinction entre le cœur et la raison. » Jacques Derrida, *Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001)*, G. Bennington et M. Crépon (éd.), Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2015, p. 90. Et il (se) demande un peu plus loin (question rhétorique) : « L'affect doit-il ou non, et la passion, et la compassion, faire partie, de plein droit, d'une problématique de la peine de mort, et doivent-ils ou non fonder une prise de parti abolitionniste ? » *Ibid.*, p. 92.

16. Jacques Derrida, « Passages – du traumatisme à la promesse », entre-tenue avec Elisabeth Weber, dans *Points de suspension*, op. cit., p. 395.

17. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 85.

auto-affective du « s'entendre-parler¹⁸ », est bien le thème *princeps* de cet ouvrage, si c'est encore le thème du chapitre 3 dans *De la grammatologie* qu'il consacre à l'*Essai sur l'origine des langues*¹⁹ de Rousseau dans la foulée de son analyse du « dangereux supplément », Derrida fait la preuve rigoureuse dans ces deux ouvrages que ce qu'il nomme « le vœu logocentrique » – vœu qui consiste à « vouloir distinguer » le « mouvement du langage »²⁰ du mouvement de la vie – s'accomplit et ne s'accomplit qu'à « garder le silence », qu'à séparer la « voix » du « timbre » singulier où elle résonne et s'entend vibrer²¹. « La voix qui garde le silence », on s'en souvient, est le titre du sixième chapitre de *La voix et le phénomène*. Si, comme l'écrit encore Derrida dans *De la grammatologie*, « l'auto-affection est une structure universelle de l'expérience », si « [t]out vivant est en puissance d'auto-affection »²², « [l]'opération du "s'entendre-parler" » comme « type absolument unique » d'auto-affection opère, notait-il dans *La voix et le phénomène*, « dans le médium de l'universalité ; les signifiés qui y apparaissent doivent être des idéalités qu'on doit

18. *Ibid.*, p. 86 et p. 88.

19. Voir le chapitre 3 « Genèse et structure de l'*Essai sur l'origine des langues* », dans J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 235-378.

20. « En tant qu'il met en jeu la présence du présent et la vie du vivant, le mouvement du langage n'a pas seulement, on s'en doute, un rapport d'analyse avec l'auto-affection "sexuelle". Il se confond avec elle en totalité [...]. Vouloir les distinguer, tel est le vœu logocentrique par excellence », écrit Derrida. *Ibid.*, p. 237. Un peu plus haut, il avait invité à reconnaître dans l'auto-affection, en tant que « condition d'une expérience en général », l'un des noms, un « autre nom de la "vie" ». *Ibid.*, p. 236.

21. Voir le chapitre vi « La voix qui garde le silence », dans J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 78-97, et mes remarques sur certains passages de ce chapitre, *infra*, p. 41-42.

22. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 236.

idealiter pouvoir répéter ou transmettre indéfiniment comme les mêmes»²³. Et de répéter dans *De la grammatologie*:

L'auto-affection, le quant-à-soi ou le pour-soi, la subjectivité gagne en puissance et en maîtrise de l'autre à mesure que son pouvoir de répétition *s'idéalise*. L'idéalisation est ici le mouvement par lequel l'extériorité sensible, celle qui m'affecte ou me sert de signifiant, se soumet à mon pouvoir de répétition, à ce qui m'apparaît dès lors comme ma spontanéité et m'échappe de moins en moins.

C'est à partir de ce schéma qu'il faut entendre la voix²⁴.

La «voix phénoménologique» à nouveau décrite ici résulte de la réduction de «l'extériorité sensible» dans le mouvement qui rapporte le sujet à lui-même. Ce mouvement passe par le déni de la différence irréductible travaillant le «se» du «s'entendre-parler». La réduction de l'extériorité sensible – extériorité du signifiant, de l'émission et du support phoniques (la bouche, la voix) dans leur singularité (idiomatique, physiologique, culturelle); intervalle entre la parole et le timbre de la voix – est donc à la fois un processus d'«idéalisation», un devenir-idée du langage, indépendamment de la langue dans laquelle il se phénoménalise et du corps qu'il affecte (ou qui l'affecte), et la condition d'émergence d'un sujet prétendument solipsiste sinon souverain, capable de venir à bout de la différence – la sienne et celle de l'autre –, de l'altérité de l'autre comme de la sienne propre, dans l'illusion de la pure spontanéité de son expression: spontanéité d'une émission pure, soumise au vouloir-dire du sujet. À condition de «s'idéaliser», donc, littéralement, de se

23. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 88.

24. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 236.

désaffecter, l'auto-affection finit en effet par se confondre avec le mouvement de saisie auto-réflexive constitutif du sujet de la métaphysique. Cette relation logique entre idéalisation, auto-appropriation, maîtrise et détachement, mais aussi entre détachement et itérabilité (ce que Derrida nomme encore ici « répétition »), donc encore entre itérabilité et traductibilité – car seule l'idée qui se répète, qui se reconnaît et se fait reconnaître comme identique à elle-même, est traduisible, c'est-à-dire répétable à son tour dans quelque langue que ce soit –, Derrida n'aura de cesse de l'analyser. Les analyses derridiennes à cet égard sont connues, je n'y reviendrai pas. Or, de cette désaffectation (et désinfection) du langage philosophique, débarrassé de parasites patho(s)géniques et potentiellement dangereux, Derrida lui-même donne l'exemple dans *La voix et le phénomène* et dans *De la grammatologie*. La critique du phono-logocentrisme y est en effet menée de manière rigoureusement et exclusivement philosophique, et c'est peut-être ce qui fait qu'on a mis un certain temps à percevoir certaines de ses inflexions et à prendre toute la mesure du déplacement opéré, dès *De la grammatologie*, du « s'entendre » au « se-toucher », et, avec lui, de la « sexualisation » jamais démentie et de plus en plus explicitement affirmée par Derrida de la structure de l'auto-affection et de son analyse comme auto-hétéro-affection, autre nom de l'« auto-affection sexuelle ».

DE L'AUTO-AFFECTION À L'AUTO[HÉTÉRO]- AFFECTION « SEXUELLE »²⁵

Dans sa reprise du grand thème phénoménologique de l'auto-affection, Derrida effectue en effet un double déplacement, qui rompt avec les présupposés de la phénoménologie d'obédience husserlienne²⁶ : d'une part, en soulignant le trait (trait d'union et de séparation) qui re-marque et fait remarquer l'intervalle, l'espacement « entre » « auto » et « affection », tel que l'« *autos* » se rapporte à « son » affection sur le mode de l'interruption altérante (du soi); d'autre part, et c'est ce qui m'intéresse ici, en insistant sur la dimension sexuelle (ou plutôt « sexuelle », entre guillemets) de l'auto-affection, dimension « sexuelle » que le glissement du « s'entendre » au « se-toucher » et la réinterprétation du « s'entendre » comme un « se-toucher » rendent manifeste.

Dès le début de l'élaboration du rapport entre « écriture » et « onanisme », on note le glissement métonymique opéré par Derrida du « se-donner-une-présence » qui caractérise l'interprétation phénoménologique classique (c'est-à-dire « logocentrique ») de la « structure du s'entendre-parler » et, à partir de là, de l'écriture comme supplément de la parole, à un « se-donner-une-jouissance », qui fonctionne dans la phrase comme une reprise quasi synonymique du premier :

25. J'utilise selon le contexte ou l'inflexion de mon propos deux graphies différentes pour une même notion : « auto-hétéro-affection » ou « auto(hétéro)-affection ». Par là, j'entends faire une distinction subtile entre, d'une part, la neutralité du concept d'auto-hétéro-affection chez Derrida, saisi dans sa généralité et son extériorité désaffectées, et, d'autre part, le travail (inconscient ?) de l'*auto(s)* par l'hétéro(s) dans le texte, ce que Derrida nommerait peut-être son « opération ».

26. Je pense en particulier aux travaux de Michel Henry sur la subjectivité vivante et la notion de « vie ».

« Dans la structure générale de l'auto-affection, dans le *se-donner-une-présence ou une jouissance*, l'opération du touchant-touché accueille l'autre dans la mince différence qui sépare l'agir du pâtir²⁷ », écrit Derrida en liant ici l'opération auto-hétéro-affective du « touchant-touché » au motif de l'agir-pâtir, sur lequel je reviendrai. Un peu plus loin, il affirme : « En tant qu'il *met en jeu* la présence du présent et la vie du vivant, le mouvement du langage n'a pas seulement, on s'en doute, un rapport d'analogie avec l'auto-affection "sexuelle". Il se confond avec elle en totalité même si cette totalité est fortement articulée et différenciée²⁸. »

Si le « mouvement du langage » se « confond [...] en totalité » avec « l'auto-affection "sexuelle" », n'est-ce pas une façon d'inviter à réinterpréter la « structure du s'entendre-parler », qui commande la saisie phénoménologique du langage, à l'aune d'un « se-toucher » ? Derrida met en garde, une fois encore, contre le « vœu logocentrique » qui anime la démarche philosophique, là où celle-ci tend à « dissoudre la sexualité dans la généralité transcendante de la structure "touchant-touché"²⁹ ». De même que la neutralisation de l'affect par le discours philosophique qui le prend en charge empêche de penser le lieu et la forme de son expérience, de même le mouvement de généralisation de la « structure "touchant-touché" », son devenir-transcendantal, équivaut à une déssexualisation de sa nature et de sa portée. Pour appréhender la dimension « sexuelle » de l'auto-affection, pour toucher vraiment à ce fait que la « vie », dont

27. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 235 (c'est moi qui souligne).

28. *Ibid.*, p. 237.

29. *Ibid.*

l'auto-affection est l'un des « nom[s] »³⁰, dit au passage Derrida, est « sexuelle » de part en part – la « vie sexuelle » ne serait donc pas, comme l'invite à penser la saisie transcendante de la « structure “touchant-touché” », une simple dimension, parmi d'autres, de l'expérience –, il faudrait alors ne pas perdre de vue la main et la voix singulières qui (se/me) touchent³¹. C'est bien ce que permet un discours de type littéraire quand il fait droit à la particularité du point de vue et à la contingence de la scène d'énonciation, comme à la singularité du corps qui écrit. Et c'est sans doute ce qui fait dire à Hélène Cixous que Derrida « *est le philosophe qui écrit poétiquement* »³².

En décrivant le « mouvement du langage » comme ce qui « met en jeu la présence du présent et la vie du vivant »³³, Derrida brouille à dessein la distinction entre « parole » et « écriture », et, avec elle, toutes les oppositions que celle-ci recouvre en régime « logocentrique » : celles de la parole vive et de la lettre morte, de la présence et de l'absence, de la spontanéité et de la technicité ou de la machinicité, de l'intériorité idéale et de l'extériorité sensible, de l'identité à soi et de l'altérité. La « non-présence vient à être ressentie dans la voix

30. « L'auto-affection est la condition d'une expérience en général. Cette possibilité – autre nom de la “vie” – est une structure générale articulée par l'histoire de la vie et donnant lieu à des opérations complexes et hiérarchisées. » *Ibid.*, p. 236.

31. « Le vivant, c'est la possibilité de l'auto-affection, du temps et du retard : ce qui, dans l'affection de soi, aura pu se toucher. » J. Derrida, « Un ver à soie », dans *Voiles*, *op. cit.*, p. 66.

32. Voir Hélène Cixous et Jacques Derrida, « Bâtons rompus », entretien avec Thomas Dutoit, dans *Derrida d'ici, Derrida de là*, Thomas Dutoit et Philippe Romanski (dir.), Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2009, p. 186.

33. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 237.

elle-même», écrit Derrida un peu plus haut, et la «valeur» traditionnelle de l'écriture s'en trouve «fissurée»³⁴. Le «mouvement du langage» emporte donc avec lui, en dernière instance, l'opposition entre idéalité et sensibilité, et, avec elle, celle du «signifiant» et de l'«affect», comme le suggère la qualification par Derrida de «l'extériorité sensible» comme «celle qui m'affecte ou me sert de signifiant»³⁵ selon la double valence du «ou» qui confond autant qu'il distingue, de manière irréductiblement équivoque, les groupes nominaux qu'il articule ensemble. En ce sens, on ne peut pas dire, comme certaines formules de Paul Earlie le laissent penser, que Derrida tiendrait, comme Freud, à la distinction entre affect et «représentation» – terme auquel Derrida préfère celui de «signifiant» – ni qu'il admet, à l'instar de la plupart des théoriciens de l'affect et des défenseurs de sa primauté, l'antériorité du premier sur la seconde³⁶.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 236-237.

36. Sur ce second point, je rejoins ce que dit Earlie dans «Derrida's Political Emotions», première version de ce qui deviendra «Politics of Affect» (*loc. cit.*). Earlie médite sur les divergences et convergences entre Derrida et Freud sur la question de l'affect. Il note une divergence entre eux, si j'ai bien compris la phrase d'Earlie dont la syntaxe est un peu alambiquée, concernant la priorité chronologique et épistémologique de l'affect sur ce que Freud nomme la «représentation»: «*The key differences between Freud and Derrida, however, will converge on the question of the priority of affect over the signifier. Instead of affect infusing a signifier with qualitative energy (like "an electrical charge," as Freud suggests), Derrida will argue that it is always possible for affect to be invaded by a signifier.*» [«Les principales différences entre Freud et Derrida, cependant, touchent à la question de la priorité de l'affect sur le signifiant. Là où, selon Freud, l'affect infuse dans le signifiant une énergie qualitative (comme une "charge électrique"), Derrida affirme qu'il est toujours possible que l'affect soit envahi par un signifiant.» (Ma traduction.)] Paul Earlie, «Derrida's Political Emotions», *Theory & Event*, vol. 20, n° 2, avril 2017, p. 384.

Notons bien ce que Derrida dit en cet endroit de la *mise en jeu* de « la présence du présent et de la vie du vivant³⁷ » par le « mouvement du langage », « autre nom », pourrait-on dire, du jeu de la différance, en tant que celle-ci consiste à (faire) différer la présence et la vie. Car se profile ici un motif qui court à travers toute l'œuvre, celui, précisément, du *jeu*³⁸. Or ce jeu de délai et de relais entre la présence et l'absence, cette façon de déjouer la mort (*qua* absence) dans « la vie du vivant » en la rejouant évoque irrésistiblement le jeu auquel, en petit-fil(s) de Freud, (le texte de) Derrida n'aura de cesse de jouer : le jeu du *fort/da*, au prisme duquel on pourrait relire toute l'œuvre derridienne, y compris dans sa texture signifiante, Derrida jouant lui-même à faire résonner le « da » de « Derri/da »³⁹ avec et contre tous les « *fort* » (*fors*, *fort*, *force* de loi, etc.) auxquels il s'affronte. « *Die Welt ist fort*⁴⁰ », répète Derrida (d')après Celan. Derrida rit : *da*. Derrida pleure : *fort*. Or le jeu

37. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 237.

38. C'est l'essai sur « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » (dans *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel Quel », 1967, p. 409-428 ; rééd., coll. « Points Essais », 1979, 2014), qui a fait connaître Derrida aux États-Unis. Sur la question du jeu, voir l'excellent et amusant ouvrage d'Elizabeth Rottenberg, *Derrida en jeu*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Humanités à venir », 2023.

39. Voir, par exemple, J. Derrida, « Envois », dans *La carte postale*, op. cit., lettre du 9 septembre 1977, p. 86-87 : « Et si une autre voix dans le même livre dit : tout est connoté en *do*, il n'y a que les *dos* qui comptent, revoyez toute la scansion (pas les *da* comme dans *fort/da* ou *derrida*, mais aussi les *do* les plus trainants, comme derrière les rideaux), alors il faut tout reprendre une fois encore, c'est un livre de plus. »

40. Le vers complet se lit comme suit : « *Die Welt ist fort, Ich muss dich tragen* ». Jacques Derrida le commente ou y fait allusion dans nombre de textes, dont *Voyous* (Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2002, p. 213), *Béliers. Le dialogue ininterrompu, entre deux infinis, le poème* (Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2003), *Chaque fois unique, la fin du monde* (présenté par Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2003) et le *Séminaire La bête et le souverain. Volume II*

du *fort/da*, matrice de tous les jeux selon Freud et selon Derrida, ne se conçoit pas sans la main qui tient le fil de la bobine pour l'éloigner (*fort*) ou la ramener près de soi, en vue de soi (*da*). Le *fort/da* est un jeu de (la) main inséparable du jeu de voix qui le redouble – Ooo/Aaa – sans qu'on puisse dire laquelle, de la main ou de la voix, mime l'autre: et ce(lle) qu'il s'agit ainsi de tenir (en la tenant à distance) d'un coup de fil ou d'un jeu de main, c'est bien sûr «maman». Dans la lecture qu'en fait Freud, la «bobine» vient à la place de la mère et permet à l'enfant de maîtriser en le jouant le mouvement de son apparition et de sa disparition. Derrida, quant à lui, décrit explicitement l'acte sexuel métonymique – «dangereux supplément» – auquel Rousseau confesse se livrer au souvenir de sa chère «Maman», quand «il [Rousseau] n'[est] plus sous ses yeux [à elle, Maman]⁴¹», comme un équivalent du jeu du *fort/da*: «C'est au moment où la mère disparaît que la suppléance devient possible et nécessaire», commente-t-il. Et d'ajouter: «*Le jeu de la présence ou de l'absence maternelle*, cette alternance de la perception et de l'imagination doit correspondre à une organisation de l'espace»⁴², «organisation de l'espace» qui intéresse aussi Derrida dans la lecture (supplément au dangereux supplément) qu'il fait du jeu du petit Hans dans le texte freudien⁴³.

(2002-2003) (Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (éd.), Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 2010, p. 31 et p. 359).

41. Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions* (1765-1770), Première partie, Livre troisième, dans *Œuvres complètes*, t. I, Bernard Gagnebin, Robert Osmond et Marcel Raymond (éd.), Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1959, p. 107, cité par Jacques Derrida dans le chapitre 2 «Ce dangereux supplément...», dans *De la grammatologie*, op. cit., p. 217.

42. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 220 (c'est moi qui souligne).

43. À ce sujet, voir l'analyse minutieuse par Derrida du lieu de la scène du *fort/da*, et en particulier de la disposition et du rôle du lit du petit Hans,

« Cette expérience [...] marquant une période archaïque ou adolescente [...] est restée une obsession active dont le “présent” est sans cesse réactivé et constitué en retour, jusqu’à la fin de la “vie” et du “texte” de Jean-Jacques Rousseau⁴⁴ », poursuit Derrida. On peut en dire autant, me semble-t-il, de la « vie » (celle qui fait et dont il laisse trace) et du « texte » de Jacques Derrida. Le « mouvement du langage » en tant qu’il « *met en jeu* la présence du présent et la vie du vivant » sur le mode de la « suppléance » est bien en ce sens un mouvement sinon le mouvement même de l’auto-affection « sexuelle ». Car, de même que l’archi-écriture ou la trace commencent bien avant ce qu’on croit pouvoir circonscrire sous le nom d’« écriture », « l’auto-affection sexuelle commence bien avant ce qu’on croit pouvoir circonscrire sous le nom de masturbation⁴⁵ ». Pour le dire autrement, Derrida prête la main, ou une main, à la voix, de telle sorte que celle-ci, rompant avec sa neutralisation phénoménologique, touche et se touche.

« SE TOUCHER TOI⁴⁶ » OU LA COMPULSION DE CONFESSION

Dans *De la grammatologie*, c’est Rousseau qui est décrit se confessant, se touchant et parlant du cœur, trois gestes qui vont de concert chez lui, mais aussi, nous le verrons, chez Derrida. Rien d’étonnant à ce que ce soit dans les textes que j’ai qualifiés, pour de multiples raisons, de « confessionnels »,

qu’entoure un rideau, dans « Le conjoint des interprétations » de « Spéculer – sur “Freud” », dans *La carte postale*, *op. cit.*, p. 334-338.

44. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 220.

45. *Ibid.*, p. 237.

46. J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 47 et le chapitre xii. L’expression est de Jean-Luc Nancy.

que Derrida joint vraiment le geste et l'affect à la parole, ou inversement.

Depuis *Glas* et « Envois » jusqu'à *L'animal que donc je suis*, dernier titre donné à un essai qui s'est d'abord intitulé « L'animal autobiographique », Derrida se suit à la trace. Il est celui qui aura vraiment fait rentrer l'autobiographie, et la question de l'autobiographie, dans le champ philosophique. L'autobiographie ? Disons plutôt la ou les confessions, la sienne et celle des grands « confessionneurs » de la tradition occidentale (saint Augustin, Rousseau), même si Derrida ne distingue pas toujours rigoureusement ces deux manières (autobiographie ou confession) de se suivre, de se donner suite, en s'avouant ou « s'envoyant » au lecteur (et peut-être d'abord à la lectrice).

Dans la thèse magistrale qu'il a consacrée à Derrida, Giustino de Michele note que la distinction entre « confession » et « autobiographie » « répète » en un sens celle de la voix et de l'écriture⁴⁷, y compris sur le strict plan lexical : dimension phatique, parlée, de la « confession » ou en tout cas de la notion et des pratiques de confession ; dimension graphique, écrite, de l'*autobiographie*. Astucieusement, de Michele suggère que la « confession », le désir ou la compulsion de « se confesser » correspondent chez Derrida à ce qu'il nomme un « désir inconscient de présence »⁴⁸. Conceptuellement et rhétoriquement, la confession, même lorsqu'elle est « écrite », est en effet un discours au présent dans lequel s'enchâsse un récit du et au passé. Dans la/ma

47. Giustino de Michele, *L'animalité de la lettre. La pensée animale de la déconstruction*, thèse de doctorat, Département de philosophie, Université Paris 8, 2021, p. 262.

48. *Ibid.*

confession à l'autre (à Dieu, à Toi), je me présente devant l'autre, je réponds « Présent ! » à l'autre, je réponds de moi à l'autre devant l'autre⁴⁹. « Un animal d'ascendance logocentrique », commente de Michele, « écrit, s'écrit, tout en rêvant de *se dire, enfin*⁵⁰ ».

Or ce que Derrida avoue dans ses confessions écrites est justement un désir sinon inconscient, du moins inavouable (« on n'avoue que l'inavouable », dirait-il sans doute), un désir coupable, de « présence ». Rappelons-nous ce rêve qu'il raconte ingénument (mais en toute lucidité d'écriture) à sa (ou l'une de ses) destinataire(s) des « Envois » dans la lettre du 23 juin 1979 : il y est question de la rencontre d'une jeune Américaine qui lui aurait dit, en guise de « *présentations* » : « Avec vous, on ne peut plus *se présenter*. » Comme il insiste pour savoir son nom, elle lui dit : « Métaphysique ». Derrida commente alors : « J'ai trouvé *ce petit jeu assez fort* [...] et j'ai senti qu'*elle était allée assez loin* »⁵¹. Elle est « *fort(e)* », elle fait « fort », (la) métaphysique. Et Derrida de conclure, à l'adresse de sa destinataire : « J'ai compris que c'était toi. Tu as toujours été "ma" métaphysique, la métaphysique de ma vie, le "verso" de tout ce que j'écris (mon désir, la parole, la présence, la proximité, la loi, mon cœur et mon âme, tout ce que j'aime et que tu sais avant moi)⁵². »

49. C'est pourquoi, au début du Livre I, Rousseau assure qu'il viendra, « ce livre à la main, [se] *présenter* devant le souverain juge ». Et il ajoute : « *Je dirai hautement* : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. » J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, Première partie, *op. cit.*, p. 43 (c'est moi qui souligne).

50. G. de Michele, *L'animalité de la lettre*, *op. cit.*, p. 262 (c'est moi qui souligne).

51. J. Derrida, « Envois », dans *La carte postale*, *op. cit.*, p. 212 (c'est moi qui souligne).

52. *Ibid.*

Derrida confesse ici « tout ce qu'[il] aime » : « Mon désir, *la parole, la présence, [...] mon cœur* » (je souligne); mais tout ce qu'il aime, « tout ce que *j'aime* » demeure – entre parenthèses, verso effacé/ineffaçable de ce recto palimpsestique en quoi consiste la déconstruction derridienne de la « présence » et de la « parole » –, de sorte que le « désir inconscient de présence », qui se confond dans le passage cité avec le désir de la destinataire (figurée dans le rêve), n'est pas seulement le moteur de la « confession », de la compulsion de confession, mais bien son objet même. Ailleurs dans « Envois », et à de nombreuses reprises, ce désir de présence, (de) cette « présence » *fort(e)* qui figure (et que se figure) « mon désir », se décline comme un désir ou une façon de (se) toucher. Ainsi dans la lettre du 4 septembre 1977 qui, une fois encore, mobilise la logique et le jeu du *fort/da*:

Ce qui compte et se compte alors c'est ce que nous faisons en parlant, ce que nous nous faisons, *comment nous nous touchons en mêlant nos voix*. Non pas que (tu parles) les subtilités infinies du **do ut des** aient raison de nous [...], mais afin que tu sois là, et ta voix encore – la proximité m'aime, voilà ce que je me dis alors, elle m'aime encore puisqu'elle me parle. *Elle n'est pas ici mais là*, elle me parle, *elle me rapproche de moi qui suis si loin de tout. Elle me touche, elle me prend dans sa voix*, en m'accusant elle me berce encore [...]⁵³.

Je reviendrai plus tard sur le motif du toucher de la voix dans ces deux extraits, motif qui insiste dans l'ensemble de cette « correspondance » comme dans bien d'autres textes de Derrida. Disons pour l'instant qu'on ne peut toucher ou

53. *Ibid.*, p. 63-64 (c'est moi qui souligne et ajoute le gras).

vouloir toucher que ce qui se donne comme présent (ou qu'on rend ainsi « présent »).

Mais c'est peut-être dans *Le toucher, Jean-Luc-Nancy* que Derrida articule le plus clairement la relation entre la grammaire et l'impulsion (ou la compulsion) du discours confessionnel, d'une part, et la problématique du toucher, d'autre part, voire le thème, ou la thèse, de l'attouchement originaire. *Le toucher, Jean-Luc Nancy* n'est pas seulement un traité du toucher, mais, comme l'indique le titre, une tentative de « toucher » (à) « Jean-Luc-Nancy », de le toucher au corps et au cœur, et, ce faisant, de le confesser et de se confesser en le touchant, car la confession est toujours à la fois un récit (et un désir) d'attouchement et un discours du cœur. « [E]n analysant la façon dont un grand philosophe traite le toucher, la profonde question du sens apparemment le plus superficiel, la question de la surface même, le toucher », écrit ainsi Derrida dans son avant-propos à cette espèce de confession de l'autre que constitue *Le toucher, Jean-Luc Nancy*,

ne fallait-il pas aussi *le* toucher, lui, et toucher ainsi quelqu'un, s'adresser *singulièrement* à lui, toucher quelqu'un *en lui*, un inconnu peut-être ? Jamais je n'ai ressenti à ce point l'énigmatique et troublante nécessité de l'idiome, dans des expressions telles que « toucher au cœur », « toucher le cœur », que leur valeur soit propre ou figurée, parfois l'une et l'autre, au-delà de toute décision possible⁵⁴.

Aussi les portraits dressés çà et là de l'ami philosophe ressemblent-ils souvent à des auto-portraits. Derrida invente ici, en somme, la confession à deux voix et quatre mains.

54. J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 9.

Au chapitre II de son ouvrage, Derrida se livre à un long commentaire des dernières pages de *Ego sum*, texte dans lequel Nancy médite, aux confins du physiologique et du philosophique, sur les conditions phénoménologiques d'émergence d'un « Je », du « Je ». « [Q]uelque chose [...] s'ouvre (ça aurait donc allure ou forme de bouche) », écrit Nancy,

et cette ouverture s'articule (ça aurait donc allure de discours, donc de pensée), et cette ouverture articulée, dans une contraction extrême, forme : *je*.

Du coup, convulsée, elle se forme en *je*, elle s'éprouve *je*, elle se pense *je*. *Je se touche* et se fixe faisant – disant – *je*. Imagine une bouche sans visage [...] – une bouche sans visage, donc, faisant l'anneau de sa contracture autour du bruit *je*. « Tu » fais cette expérience tous les jours, chaque fois que tu prononces ou que tu conçois dans ton esprit *ego* [...] ⁵⁵.

Ce qui intéresse bien sûr Derrida, c'est de voir surgir le moment de l'auto-affection, la figure tactile de la pure auto-affection, le « *Je se touche* ». Mais ce qu'il souligne surtout et cherche à penser, c'est le passage de « Je » à « tu » – « *Imagine une bouche* », « *tu fais cette expérience tous les jours* » – comme si le/se toucher du « Je » appelait l'adresse singulière, familière, intime, du tutoiement, donc l'abandon d'une certaine neutralité grammaticale du discours philosophique en faveur d'un registre auto(hétéro)graphique, sinon confessionnel ; « le passage au “*Je se touche*” [...] explique la genèse du “*Je*”, l'auto-affection dans sa figure tactile [...] en s'adressant à *toi* », relève immédiatement Derrida, qui s'empresse alors de

55. Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1979, p. 157, cité par Jacques Derrida dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 45 et p. 48.

théoriser « la nécessité, pour ledit “je” [...] de s’adresser lui-même [...] *comme un autre* » :

Passage simultané à la seconde personne et au tutoiement [...]. Cette apostrophe tutoyante signe à la fois la singularité générale, la singularité plurielle de tout destinataire possible, l’abrupte familiarité qui interrompt la neutralité habituelle du discours philosophique au moment où le « je » « entre en scène », mais aussi, surtout, la possibilité ou *la nécessité pour ledit « je », dès lors qu’il se touche, de s’adresser lui-même, de se parler, de se traiter, dans un soliloque d’avance interrompu, comme un autre.* [...] Comment faire pour ne pas se tutoyer soi-même ? Essayez, essayez⁵⁶.

Certes, ce dialogue érotisé qui s’ouvre dès qu’on ouvre la bouche pour dire « Je » relève ici pour Nancy, comme le remarque Derrida, du « soliloque interrompu », du dialogue intime de la conscience avec elle-même dès lors qu’elle touche à elle-même. On est quand même loin de la scène explicitement amoureuse ou quasi amoureuse, sexuelle ou quasi sexuelle, de l’énonciation, qui structure et déclenche presque toujours le discours confessionnel chez Derrida et que la « confession » elle-même thématise. Il n’empêche. Derrida poursuit :

Ça se touche, un Je. [...] « Il se touche » veut dire qu’il se touche lui-même [...] mais aussi qu’il est touché, touchable (par n’importe quel autre). Il se tutoie, cela signifie qu’il se tutoie lui-même ou qu’il est tutoyé, tutoyable par n’importe quel autre. Il est déjà, comme « je », le « tu » de l’autre et son propre « tu »⁵⁷.

56. J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 47 (c’est moi qui souligne et ajoute le gras).

57. *Ibid.*

La formule nancéenne de l'auto-affection tactile – « *Je se touche* » – accorde grammaticalement sinon philosophiquement la préséance à « *Je* » dès lors que celui-ci se dit en disant « *Je* » et semble faire de lui l'agent et l'origine de ce toucher réflexif, de cet auto-attouchement. En lui substituant et lui préférant l'équivoque formule pronominale « *Ça se touche, un Je* », Derrida modifie l'ordre de la préséance : l'hétéro- ou l'allo-affection (« *Ça se touche, un Je* ») précède et conditionne l'auto-affection. C'est parce que (de) l'autre me touche, parce que *Je suis/est* « toujours déjà » touché par l'autre, que « *Je* » peut se (me) toucher en tant que « *Je* ». Pas de « *Je/me* » sans « *ça/se* ». La modalité ou la disposition passive, pathique, de l'être-touché précède et secrète le soi : *Je suis touché, donc je suis (ego sum/ego sequo)*. Le strict parallélisme syntaxique des phrases – « il est touché, *touchable (par n'importe quel autre)* ». Il se tutoie, cela signifie qu'il se tutoie lui-même ou qu'il est tutoyé, *tutoyable par n'importe quel autre* » (je souligne) – indique bien que le tutoiement de l'autre ou par un autre qui me touche de près transpose ou traduit en discours la structure de l'être-touché. Si la parole du « *Je* » est d'abord une réponse au toucher de l'autre, par l'autre ; si, parce qu'il est touché, « *Je* » est « tutoyé » et se tutoie (et inversement), cela suggère qu'il ne peut y avoir d'auto(bio)graphie qui ne soit en un sens confessionnelle : adressée à l'autre parce que provoquée par l'autre, dans l'intimité secrète, donc inavouable, du rapport à l'autre comme à soi : attouchement du tutoiement.

Où l'on reconnaît aussi un écho de la pensée lévinassienne de la subjectivité comme responsabilité, comme réponse singulière, insubstituable, non généralisable, à la convocation par l'autre. À ceci près que la réponse derridienne à l'appel de

l'autre (« — Viens, — (je) viens ») semble moins relever d'une injonction éthique à répondre à l'autre ou à passer après lui (commandement du visage d'autrui) que de la modalité auto-hétéro-affective (ou plutôt hétéro-auto-affective) du rapport à soi comme rapport à l'autre: comme si une certaine érotique, si l'on veut, était pour Derrida la condition de possibilité de l'éthique⁵⁸.

L'ENFANT QUE DONC IL SUIF

Or cette érotique, comme l'ont déjà souligné Nicholas Royle dans « On Deconstruction and Childhood⁵⁹ » et plus tard dans « Postscript: Deconstruction and Love », ainsi que Elissa Marder dans « Derrida's Tongues⁶⁰ », c'est avant tout celle de l'enfance, en tant que celle-ci est à la fois, selon la définition en partie freudienne qu'en donne Derrida dans « Bâtons rompus », « perverse polymorphe » et « *infans* ». L'enfance est *in/fans*, avant la parole, là où cette dernière nous soumet à l'autorité du langage, donc au logocentrisme

58. C'est ce que suggère Nicholas Royle avec délicatesse et humour dans « Postscript: Deconstruction and Love »: « *Deconstruction says come* », souligne-t-il. Et, un peu plus loin: « *All living and all loving is with the other. Derrida affirms the sense of the Latin coitus (going together) from the verb coïre (to go together), while also insisting on a crossing* » [« La déconstruction dit *viens* [...]. Tout vivre et tout aimer sont toujours un vivre ou un aimer *avec* l'autre. Derrida affirme le sens du latin *coitus* (l'aller ensemble), du verbe *coïre* (aller ou venir ensemble), tout en insistant sur un certain croisement. » (Ma traduction.)] Nicholas Royle, « Postscript: Deconstruction and Love », dans *Erotics of Deconstruction*, *op. cit.*, p. 102 et p. 103.

59. Voir Hélène Cixous et Jacques Derrida, « On Deconstruction and Childhood. A Discussion with Nicholas Royle », *The Oxford Literary Review*, vol. 41, n° 2, 2019, p. 149-159.

60. « Derrida's Tongues » figure également dans *Erotics of Deconstruction*, *op. cit.*, p. 17-34.

dès lors que cette autorité fait loi⁶¹, ce qui ne l'empêche pas, bien sûr, de faire trace de mille manières et de donner envie de parler, en particulier de se confesser.

J'ai déjà suggéré que la masturbation – celle de Rousseau dans ses *Confessions*; celle, plus circonvolue, de Derrida dans « Circonfession » ou encore, comme l'a montré Nicole Anderson, dans *L'animal que donc je suis*⁶² – était à la fois une archi-scène et une archi-figure de l'auto-hétéro-affection selon Derrida. Dans « Ce dangereux supplément... », ce dernier esquisse, on l'a vu, le rapport que celle-ci entretient avec le jeu du *fort/da*, jeu d'*infans* par excellence. Il souligne à plusieurs reprises l'appartenance de l'onanisme à l'époque infantile de la sexualité, en tant que celle-ci précède et excède irrémédiablement la sexualité dite adulte : « Cet onanisme qui permet de s'affecter soi-même en se donnant des présences », commente Derrida,

[...] Rousseau ne cessera jamais d'y recourir et de s'en accuser. Il restera à ses yeux le modèle du vice et de la perversion. En s'affectant soi-même d'une autre présence, on *s'altère* soi-même. Or Rousseau ne veut ni ne peut penser que cette altération ne survient pas au moi, qu'elle en est l'origine même. [...]

61. Dans « Bâtons rompus », dialogue entre Hélène Cixous et Jacques Derrida animé par Thomas Dutoit et repris par Nicholas Royle dans « On Deconstruction and Childhood », Derrida répond en ces termes à une question de ce dernier sur le caractère « *childlike* » de la déconstruction : « [...] la déconstruction passe pour cette espèce de manie linguisticiste, pour laquelle il n'y a rien en dehors des mots, en dehors du langage. [...] Alors que c'est exactement le contraire. La déconstruction a commencé par *suspecter l'autorité du langage*, du langage verbal, et même du langage en général, et le langage humain en particulier. » J. Derrida, « Bâtons rompus », *loc. cit.*, p. 210.

62. Voir l'essai de Nicole Anderson, « The Masturbating Animal: The Auto-Hetero-Affection of the Living », dans *Erotics of Deconstruction*, *op. cit.*, p. 217-235.

[I]l ne peut renoncer à ce qui lui restitue immédiatement l'autre présence désirée [...]⁶³.

« C'est pourquoi », continue Derrida, « à cet égard aussi, comme [Rousseau] le dit dans les *Dialogues* (p. 800), “jusqu'à la fin de sa vie il ne cessera d'être un vieil enfant”⁶⁴ ». Dans le chapitre suivant (« Genèse et structure de l'*Essai sur l'origine des langues* »), Derrida insiste à nouveau sur le caractère infantile de ce supplément originaire au toucher de l'autre qu'est la masturbation. Au moment où il remarque que « le “funeste avantage” de l'auto-affection sexuelle commence bien avant ce qu'on croit pouvoir circonscrire sous le nom de masturbation » dans un passage déjà cité, il rappelle dans une parenthèse que la masturbation est généralement considérée comme une « organisation de gestes dits pathologiques et fautifs, réservés à quelques enfants ou adolescents⁶⁵ ».

Et pourtant, comme l'insinue Derrida suivant Rousseau dans *De la grammatologie* et comme il le théorise dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, un être-touché a « toujours déjà » précédé et informé le « se-toucher » de l'auto-affection « sexuelle ». Pour le dire en termes confessionnels rousseauiens, avant qu'il ne goûte au « plaisir funeste » du « dangereux supplément », l'enfant a goûté au plaisir plus primaire encore de la fessée. L'épisode de la fessée est le premier souvenir inavouable – on ne confesse que l'inavouable – que rapporte Rousseau au Livre II des *Confessions*. Or, non seulement ce « châtiment d'enfant » administré par l'un des premiers succédanés de « Maman », Mademoiselle Lambercier, ne corrige

63. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 220-221.

64. *Ibid.*, p. 221 (c'est moi qui souligne).

65. *Ibid.*, p. 237 (c'est moi qui souligne).

pas la « faute » qui l'a occasionné, mais il précède et encourage la faute que son geste est censé condamner, dans une perversion générale des sens et du sens. Le châtiment devient la faute même : *felix culpa*; le cours du temps est renversé, l'enfance devient l'avenir du « moi »; les places et les lieux du corps sont échangés; le derrière prend le(s) devant(s) : « Qui croirait que ce châtiment d'enfant, reçu à huit ans par la main d'une fille de trente, a décidé de mes goûts, de mes désirs, de mes passions, de moi pour le reste de ma vie, et cela précisément dans le sens contraire à ce qui devait s'en suivre naturellement⁶⁶ ? »

On imagine Lacan s'amusant avec Derrida (ou derrière lui) de ce que la fessée figure bel et bien comme la matrice de la confession, de toute con/fession peut-être, en français du moins, si la confession, comme j'en fais l'hypothèse ici, a à voir avec un « être-touché » plus originaire encore que le « se-toucher » qui constitue le grand motif de la confession dans la tradition chrétienne. À la scène primitive de la fessée comme figure et modalité de l'être-touché chez Rousseau, répond en écho celle de l'être-blessé par la circoncision pour l'*infans* derridien : la piqûre dans la verge, symboliquement ordonnée par ou à la mère – et que répète la piqûre dans la veine, *intus et in cute* –, fait d'abord du porteur de « stylet » (et du manieur de stylo) un « stylisé ». « Pourquoi nous nous confessons à Dieu, alors qu'il sait (tout de nous)⁶⁷ », écrit saint Augustin au chapitre 1 du Livre XI des *Confessions*. Sans jouissance et remontée d'enfance, il n'y aurait pas matière à

66. J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, op. cit., p. 45.

67. Cité par Jacques Derrida dans « Circonfession », période 1, dans *Jacques Derrida*, op. cit., p. 11 ; rééd., p. 17.

«confession», pas de pulsion de confession. Comme l'enfance et sa blessure ouvrante et toujours ouverte, telle une proto-bouche, la confession est irrépessible : plus forte, en ce sens, que le Dieu auquel elle prétend s'adresser alors même qu'il sait déjà, elle (se) porte au-delà de lui.

Il reste que «Dieu», à tout le moins le nom de Dieu, dans le texte auto(hétéro)graphique derridien, est toujours associé explicitement à l'enfance, comme on le voit par exemple dans «Fourmis» (1990), dans «Bâtons rompus» (2003) et bien sûr dans «Un ver à soie», qui tisse ensemble tous les fils que j'ai tirés jusqu'ici. Le tallith, qui se porte devant le Dieu juif et que Derrida joue contre le discours gréco-chrétien du voile et de la révélation, a lui-même tous les traits d'un *infans* dans la toile que tisse Derrida pour y prendre le texte d'Hélène Cixous qui le précède dans *Voiles* et se protéger en même temps du «*verdict*⁶⁸» qu'il dit le menacer. Celui que Derrida surnomme «*“mon tallith à moi”*⁶⁹» – en une formule qui mime la langue de l'enfance, sa pulsion d'affirmation et d'appropriation, et dont la syntaxe si française est intraduisible en d'autres langues, «unique» encore à ce titre⁷⁰ – n'est pas seulement décrit comme une peau (d'homme) supplémentaire, qui se porte jusque dans la mort, excédant tout

68. J. Derrida, «Un ver à soie», dans *Voiles*, *op. cit.*, p. 85. Sur la question du verdict comme annonce d'une fin calculable et calculée, vraie *peine de mort* à ce seul titre, voir J. Derrida, *Séminaire La peine de mort. Volume I*, *op. cit.*, en particulier la dixième séance, p. 348-350.

69. J. Derrida, «Un ver à soie», dans *Voiles*, *op. cit.*, p. 79 (c'est moi qui souligne).

70. Sur la fonction «antonymique» du pronom «moi» dans l'expression grammaticale dite disjointe de la personne (moi, je; mon... à moi), voir Émile Benveniste, «L'antonyme et le pronom en français moderne», dans *Problèmes de linguistique générale*, 2, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1974, p. 197-214.

verdict en ce dernier sens; il devient aussi, sous la plume de Derrida, un petit vivant, « chose tactile⁷¹ », écrit-il, « châlè » un peu chat. Or une « chose tactile » n'est pas seulement une « chose » touchée, mais, comme l'écrit deux fois Derrida dans la longue section du chapitre 2 qu'il consacre à son tallith à lui, une chose qui touche et surtout « se touche » : « *avant tout*, mon tallith se touche⁷² »; et, de nouveau : « Quand il se porte à même le corps, le tallith *se touche*⁷³ ». Irréductible équivoque de ladite voie pronominal en français, qui fait se toucher indéfiniment le passif et l'actif, le « se-toucher » de la caresse active du tallith par lui-même et le « se-toucher » idiomatique de qui est destiné, ou exposé, à la caresse de l'autre, par l'autre, tel un enfant. « Je crois », écrit Derrida au début du développement qu'il consacre à son tallith, « que je ne lui parle jamais, mais il est unique, je le sais et il sait que je le sais sans que j'aie à le lui dire, qu'il est unique. Il ne parle pas non plus mais il le pourrait, nous le savons tous deux⁷⁴. » Ainsi Derrida tisse-t-il ensemble le motif de la « chose » animée, animale, qui « *avant tout* », avant de se voir ou de se penser, « se touche »⁷⁵, et celui de la chose qu'on touche avant de lui parler et qui ne parle pas, ou pas encore : *infans* doué d'une parole qu'il ne secrète pas

71. J. Derrida, « Un ver à soie », dans *Voiles*, op. cit., p. 63.

72. *Ibid.*, p. 62.

73. *Ibid.*, p. 63.

74. *Ibid.*, p. 62. Si on lit cette phrase avec une oreille francophone, on y entend deux fois le phonème « tunique » dans l'énoncé « il est unique », comme l'a fait remarquer Hélène Cixous dans *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif* (Paris, Galilée, coll. « Lignes fictives », 2001, p. 103) : « Il a une liaison avec le tallith qui est unique. *Tunique par liaison*, son unique liaison sans doute, celle qui ne pèse pas, celle qui attend, peau pour sa peau, qui ne le capture pas mais le protège [...] ».

75. J. Derrida, « Un ver à soie », dans *Voiles*, op. cit., p. 62.

encore, qui se tient au secret, sorte de double de l'enfant que fut et demeure le sécréteur de ce tissu de phrases⁷⁶.

« Un ver à soie » se termine par l'évocation d'un « vrai souvenir d'enfance⁷⁷ », un épisode de culture de ver(s) à soie, datant – c'est la première indication donnée comme pour certifier son appartenance à l'enfance – d'avant les treize ans du narrateur, donc d'avant son inscription active, consciente, dans la communauté (juive): « *Avant mes treize ans, avant d'avoir jamais porté un tallith et d'avoir même rêvé de posséder le mien, j'ai cultivé (mais quel rapport ?) des vers à soie [...]*⁷⁸ ». À la fois culture par l'enfant et auto-culture par les vers eux-mêmes, la scène de sériculture décrite se transforme en une scène d'auto-hétéro-atteignement à laquelle l'enfant participe en l'observant de si près qu'il la « boit » des yeux plutôt qu'il ne la voit, autre affleurement de l'érotisme le plus primaire, l'érotisme oral, de bouche à orifice, à touche-touche avec le ver:

Il y avait bien quelque chose comme une bouche brune mais on ne pouvait reconnaître l'orifice qu'il fallait bien imaginer à l'origine de leur soie, à ce lait devenu fil, à ce filament prolongeant leur corps et s'y retenant encore un certain temps: la salive effilée d'un sperme très fin, brillant, luisant, le miracle d'une éjaculation féminine qui prendrait la lumière et que je buvais des yeux⁷⁹.

76. Sur la figure de l'enfant et plus précisément de l'*infans*, voir aussi Ginette Michaud, qui, la première après Cixous, a entrepris de « suivre à la trace [...] cet *infans* dans l'œuvre de Derrida ». Voir Ginette Michaud, « Songes de juillet », dans « *Comme en rêve...* » (Derrida, Cixous), Montréal, Le Temps volé, coll. « de l'essart », 2008, p. 120.

77. J. Derrida, « Un ver à soie », dans *Voiles*, op. cit., p. 82.

78. *Ibid.* Derrida met l'ensemble de ce « souvenir » en italique.

79. *Ibid.*, p. 83.

Cette évocation hallucinée du « ver » rendu (t)unique pour la circonstance et désormais traité au singulier, sécrétant son fil de soi(e) comme « *la salive effilée d'un sperme très fin* », a déjà été longuement et magistralement commentée, entre autres, par Ginette Michaud⁸⁰. Je n'en soulignerai ici que quelques traits. Dans ce ver dont il est « *impossible de discerner un sexe*⁸¹ », nous dit à plusieurs reprises le rapporteur de ce souvenir, et qui secrète un tissu qui échappe aux assignations culturelles et sexuelles – « *sperme très fin* » ou « *éjaculation féminine* », « *ni un voile, ni une toile [...], ni un drap ni une tente, ni une écharpe blanche*⁸² » : une sorte de prototallith non réservé au genre masculin, si l'on veut –, on reconnaît le portrait animal du per/ver(s) polymorphe que Derrida suit à la trace : « *Au commencement, il y eut le ver qui fut et ne fut pas un sexe, l'enfant le voyait bien, un sexe peut-être, mais alors lequel ? Son bestiaire commençait*⁸³. » De même que le ver « fut et ne fut pas un sexe », le sexe de ou selon Derrida est et n'est pas un ver – à soi(e).

Ce ver de rêve qui s'enveloppe dans sa propre sécrétion en un mouvement d'auto-affection infinie, « *proj[et]tant au dehors ce qui procédait de lui et restait au fond, au fond de lui : hors de soi en soi et près de soi, en vue de l'envelopper bientôt tout entier*⁸⁴ », incarne sans doute le comble de l'amour de soi, même si de soi à soie, du psychique au textile ou textuel, le soi s'altère nécessairement, se fait autre en se travaillant, se supplémente

80. Voir Ginette Michaud, *Battements – du secret littéraire. Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous. Volume 1*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2010.

81. J. Derrida, « Un ver à soie », dans *Voiles*, op. cit., p. 83.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*, p. 84.

84. *Ibid.*, p. 83.

et se remplace à l'infini. Mais ce qui m'intéresse ici, c'est aussi la mise en œuvre d'un fantasme de non-séparation, de non-coupure du fil et des fils, qui renvoie là encore à l'enfance du sexuel, à ce qui, peut-être, secrète ce dernier comme son envers. Le ver à soie n'est pas seulement « un *petit* fantasme de pénis » (je souligne), un pénis enfantin ou infantile si l'on veut, d'avant la différence et la sexualité génitales; c'est un ver « *qui ne se sépare pas de son œuvre* » – et de fait le *ver* est littéralement dans l'œuvre –, qui « *produit hors de lui, devant lui, ce qui ne le quitterait jamais, une chose qui n'était autre que lui, une chose qui n'était pas une chose, une chose qui lui appartenait et lui revenait en propre* »⁸⁵. On peut s'étonner de voir Derrida, le grand déconstructeur du propre et de l'appropriation, celui qui suspecte tout retour à soi et qui n'a de cesse de montrer que tout(e) soi(e) est tout autre, (re)prendre un plaisir enfantin à réaliser en rêve ou en souvenir le fantasme d'une espèce d'auto-affection qui est aussi une auto-fiction, une auto-fabrication absolue, sans dehors et sans autre apparent. Mais outre qu'il s'agit d'un fantasme, justement, et qu'il donne à lire précisément, en le confessant, ce que sa pensée (ou sa philosophie) désavoue, comme l'envers ou le verso de cette dernière, il y va aussi, une fois encore, d'une histoire de fil(s) qui tient la « chose » à laquelle il tient, d'une énième variante, en ce sens, sur le jeu du *fort/da* – d'où la formule, qui fait clairement signe vers l'angoisse de séparation : « *ce qui ne le quitterait jamais* ». À ceci près qu'il s'agit ici de tenir à soi, de ne pas (laisser) filer ni couper le fil de soi(e). (Je) Ne me quitte pas. Taillé d'une seule pièce, sans interruption, même s'il se compose de segments ou d'anneaux de phrases de longueurs diverses, le

85. *Ibid.* (c'est moi qui souligne).

récit du souvenir reproduit d'ailleurs dans sa facture ce désir de ne pas couper, de ne pas (s')interrompre, et que seule interrompra « *une sonnerie de téléphone*⁸⁶ ».

On m'objectera peut-être qu'il conviendrait de ne pas mélanger tous les fils, comme s'ils émanaient d'une seule bobine ou d'un seul ver : selon que l'un (soi) ou l'autre (« Maman ») se (re)trouve au bout du fil, la scène et ses enjeux ne seraient pas les mêmes. Ne pourrait-on dire, pourtant, qu'il y va, dans un cas comme dans l'autre, de la racine incestuelle du sexuel, ou, pour parler la langue de Derrida dans « Fourmis », de l'inxestuel ? Dans ce dernier texte, lui aussi déjà abondamment commenté⁸⁷, Derrida se saisit du mot « fourmis », autre « animot » minuscule au genre et au nombre indécidables que lui a soufflé Hélène Cixous au téléphone, pour tisser et penser *ensemble*, comme il le fait presque toujours, la question de la différence dite sexuelle et celle de l'« hymen », du « rapport sexuel » avec l'autre comme avec soi-même⁸⁸. Suivant une partition qu'il qualifie d'« improvisée »⁸⁹, et qui le fait avancer littéralement à

86. *Ibid.*, p. 85.

87. Voir, par exemple, mes remarques dans « Paradoxes de la visibilité. Les spectacles du genre et la politique de l'identité », dans *Le grand théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en « Amérique »*, Paris, Belin, 2013, en particulier p. 138-142 ; et Elissa Marder, « Insex », *parallax* 91, « a corps / à corps », vol. 25, n° 2, 2019, p. 228-239.

88. Voir, entre autres, Jacques Derrida, « Chorégraphies », entretien avec Christie V. McDonald, dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 95-115 ; « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1987, p. 159-202 ; rééd., t. I, 1998 ; « Fourmis » (*loc. cit.*), ainsi que mes remarques dans « Sexing Differances » (*loc. cit.*, p. 52-67) et *infra*, « La Voix et le Sextuel ».

89. J. Derrida, « Fourmis », *loc. cit.*, p. 98.

l'aveugle, en aveugle⁹⁰, il joue à plusieurs reprises sur les ressources philologiques réelles ou imaginaires du mot « insecte », qui vient, nous dit-il, du verbe *inseco*, voulant dire « couper », et qui appartient en ce sens à la famille lexicale du sexe et du sexuel (de *seco*, *secare*, *sectum*: couper, sectionner, diviser)⁹¹. Mais l'« animot » peut aussi se tordre en sens contraire, puisque, dans un sens que Derrida qualifie de « plus archaïque⁹² » – enfance du mot –, il signifierait au contraire « enchaîner », lier, de *insequo*, *sequis*: suivre, poursuivre. Derrida formule alors le programme de sa rencontre avec Hélène Cixous autour du motif de la « différence sexuelle » dans les termes suivants: « Voilà de quoi on aimerait parler: du séparé/non séparé, du coupé/non coupé – et du mot “sexe”, de la différence sexuelle dans son rapport au coupé (et) (mais) non coupé, au coupé qui ne s'oppose plus au non-coupé, entre le “séparer” et le “réparer”⁹³. »

Traduit en langage onirique de « fourmis », le renversement non oppositionnel de la coupure en liaison, de l'interruption en continuum et inversement, donne à lire l'inceste dans l'insecte, et vice-versa. « À lire ces doublets à la fois nécessaires et aléatoires », poursuit Derrida à propos de la double « étymologie » de l'insecte (*inseco/insequo*), « on pense à une sorte d'inceste (*incestus*, qui signifie ce que nous appelons inceste, dans tous les sens, mais aussi adultère et souillure, la contamination en général). L'*incestus* revient toujours à poser

90. « Improviser » veut dire littéralement « ne pas voir d'avance, ne pas voir venir ». Aussi Derrida confesse-t-il s'être livré « les yeux fermés » « à cette espèce de fourmi au sexe tremblant à laquelle [il] n'était pas préparé ». *Ibid.*, p. 97-98.

91. *Ibid.*, p. 76.

92. *Ibid.*, p. 93.

93. *Ibid.*, p. 76.

et à franchir à la fois la ligne d'une différence⁹⁴.» Derrida rappelle alors, récit qu'il reprendra plusieurs fois dans ses textes, l'anecdote de la faute typographique (*felix culpa*) qui s'était initialement glissée dans les épreuves du manuscrit de *De la grammatologie*, et telle que «l'inceste» était devenu «insecte»: «Sur une page toute blanche, immaculée, j'avais cité, en exergue, une phrase des *Confessions*, celles de Rousseau alors [...]: "J'étais comme si j'avais commis un inceste." Le typographe avait écrit, et j'eus un instant la tentation de n'y pas toucher: "J'étais comme si j'avais commis un insecte"⁹⁵.»

Si «[l']*incestus* revient toujours à poser et à franchir à la fois la ligne d'une différence», donc à couper/ne pas couper le fil qui lie entre eux les sexes et les générations, et peut-être avant tout le soi et l'autre, de sorte qu'en me rapportant à l'autre, je me rapporte à moi-même (et vice-versa), qu'en me caressant «je me touche à toi»⁹⁶; si l'«insexuel» apparaît à la fois comme la mémoire et la relève de l'incestuel – on coupe là où ça ne coupe pas –, il devient dès lors impossible de distinguer de manière tranchée le fil de soi(e) du fil du téléphone qui relie à l'autre, le rapport à soi, l'amour de soi (et le soi ou la soie de l'amour), de l'amour de l'autre.

94. *Ibid.*, p. 93-94.

95. *Ibid.*, p. 94.

96. À la fin des *Structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss propose lui aussi une définition de l'inceste qui brouille la distinction entre rapport à l'autre et rapport à soi, donc aussi entre l'«endo» et l'«exo», le mariage (comme aboutissement de la logique sociale) et l'inceste: «À ce moment», écrit Lévi-Strauss en parlant de cet instant où amour parental (dit «naturel») et amour conjugal (dit «culturel») se croisent en s'échangeant, «tout mariage frise l'inceste; bien plus il est inceste, au moins inceste social: s'il est vrai que l'inceste, entendu au sens le plus large, consiste à obtenir par soi-même et pour soi-même, au lieu d'obtenir par autrui, et pour autrui.» Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éditions Mouton, 1967, p. 561.

Mais revenons, justement, au fil du téléphone, que nous n'avons peut-être jamais quitté.

PROBLÉMATIQUE DE L'ALLÔ-ÉROTISME

Le téléphone derridien, faut-il le rappeler, appartient, comme la bobine et d'autres cordons, à l'époque, peut-être révolue, du fil et des fils qu'on manie à la main, et qui (se) coupe(nt) ou non. Il joue un rôle « essentiel » – on a commencé à comprendre pourquoi – dans l'invention et la transmission du mot « fourmis » dans le texte qui porte ce nom, donc aussi dans la lecture joueuse, par Derrida, de la partition sexuelle, qu'on entende celle-ci comme division ou comme duo, l'une entraînant l'autre, qu'il en donne avec Hélène Cixous. On se rappelle les deux dernières phrases de « Fourmis » :

Mais c'est ça, la différence sexuelle, si elle a quelque chose à voir dans cette situation : se demander. Et se demander à l'autre, s'il y en a, *si c'est une détermination accessoire, la téléphonie, un supplément secondaire ou une antenne essentielle à travers toutes les séparations*, la télépathie la plus fidèle⁹⁷.

Mais c'est surtout dans « Envois » que Derrida noue ensemble les fils que j'ai tenté de tirer et de (dé)nouer jusqu'ici : le toucher et la « passion » de la voix, l'appel de l'*infans*, le cri du – et le coup au – cœur ; et tout cela grâce à la « chance du téléphone », son coup béni quoique, et peut-être aussi parce que, voué à l'interruption⁹⁸.

97. J. Derrida, « Fourmis », *loc. cit.*, p. 100 (c'est moi qui souligne).

98. « La chance du téléphone – ne jamais en perdre une occasion – [...] ». J. Derrida, « Envois », dans *La carte postale*, *op. cit.*, p. 14.

Certes – et David Wills a raison d’y insister une fois encore dans « Spoonful: The Dorsal Deconstruction of Eroticism⁹⁹ » –, le téléphone ne peut jamais fonctionner que comme une prothèse de la conversation de « vive voix », un « accessoire », fût-il « essentiel », qui rend possible le rapprochement dans l'éloignement, l'union dans la séparation, mais dont la médiation technique introduit une distance irréductible, brouillant irrémédiablement l'opposition du *fort* et du *da*. Le *da* du téléphone demeure toujours un *fort*, même quand le fil n'est pas coupé. Cette équivoque, Derrida la rejoue et la redouble en maniant l'appel différé : « Je t'appelle tout à l'heure¹⁰⁰ », écrit-il à la fin de son premier « envoi ». Le présent du verbe est ici un présent sans présent, un présent qui arrive, ou n'arrive pas, tout à l'heure. Et de fait, tous les appels qui scandent « Envois » ont lieu, c'est-à-dire n'ont pas lieu, « tout à l'heure », plus tard, ou encore virtuellement, dans le blanc qui sépare les énoncés :

Avant de poster cette carte, je t'aurai appelée.
Voilà, je viens de raccrocher dans la petite cabine rouge [...] ¹⁰¹.

Et pourtant, « la chance du téléphone », que j'évoquais à l'instant, son étrange *coup* de maître¹⁰², consiste paradoxalement à « nous rend[re] la voix » :

certains soirs, la nuit surtout, encore mieux quand elle est seule et que l'appareil nous aveugle à tout (je ne sais si je t'ai jamais dit que, de plus, souvent je ferme les yeux en te parlant),

99. L'essai de David Wills figure dans *Erotics of Deconstruction*, *op. cit.*, p. 35-52.

100. J. Derrida, « Envois », dans *La carte postale*, *op. cit.*, p. 12.

101. *Ibid.*, p. 14.

102. La chance, c'est littéralement « ce qui vous tombe dessus ».

quand ça passe bien et que le timbre retrouve une sorte de pureté « filtrée » [...]

c'est ce timbre que tu m'adresses alors, sans aucun message, aucun autre qui compte, et je bois et je me noie dans ce que je bois¹⁰³.

Le *fil*/tre du téléphone, « quand ça passe bien », est un exhausseur de voix. On entend d'autant mieux la voix qu'on ne *voit* pas l'autre dont elle émane ; elle nous « touche », nous « pénètre » et nous « passionne » comme fait le « son » de la langue selon la paraphrase derridienne de l'*Essai sur l'origine des langues*¹⁰⁴, d'autant plus qu'elle se présente ainsi seule, rien qu'elle-même, non parasitée par le message, par le sens du propos : pur « timbre », la voix de l'autre qui me tutoie en s'adressant à moi, seul(e). C'est l'absence de l'autre, ou plutôt sa « présence » *filtrée*, spectrale, qui la rend autrement, ab/solument, présente. Mais il y faut aussi une certaine expérience, voire une passion, de l'aveuglement – « je ferme les yeux en te parlant » –, comme dans « Chorégraphies » où le chœur des « voix enchevêtrées » s'élève et ne peut s'élever que dans la « pénombre »¹⁰⁵ qui conditionne toute approche de la question sexuelle comme telle ; comme dans « Fourmis » où le noir de l'insecte et l'im-pro-visation aveugle sont la condition d'une « lecture » de la « différence sexuelle »

103. J. Derrida, « Envois », dans *La carte postale*, *op. cit.*, p. 14-15.

104. Voir Jean-Jacques Rousseau, chapitre 1 « Des divers moyens de communiquer nos pensées », dans *Essai sur l'origine des langues* (1765), Jean Starobinski (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1990, p. 63, le chapitre 3 dans *De la grammatologie* (*op. cit.*, p. 341-342) et ma citation de ces passages, *infra*, p. 79-80.

105. J. Derrida, « Chorégraphies », dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 114-115. « Il m'a toujours semblé, aux approches de cette pénombre, que la voix même devait se diviser pour dire ce qui se donne à penser ou à dire. » *Ibid.*, p. 114.

dont l'empiricité présumée visible nous empêche justement de saisir le jeu ; comme dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, où il faut « *faire la nuit, faire paraître la nuit*¹⁰⁶ » pour se donner une chance de se « *toucher des yeux* » ; comme, encore, dans « *Un ver à soie* », où le narrateur s'apprête à « *fermer les yeux*¹⁰⁷ » avant et afin de convoquer le souvenir de ce ver dont la véraison « *restait au fond* » invisible, dont « *il était impossible de distinguer* » les mouvements et les « *affections de soi* », « *impossible de discerner un sexe* », mais qu'il « *buvait des yeux* »¹⁰⁸. Dans *La carte postale*, la lettre du 6 juin 1977 commence ainsi par l'énoncé : « *Alors je t'ai perdue de vue.* » « *Et toi* », ajoute l'« *envoyeur* » partagé entre la voix et le voir – « *envoi* », d'ailleurs, comment ça s'écrit quand on ferme les yeux : envoi ? Envois, du verbe « *envoir* » ? – « *où me "vois"-tu quand tu me parles, quand tu m'as, comme tu dis, au téléphone*¹⁰⁹ ? » Et cette perte de vue n'enclenche pas seulement une rêverie jalouse – « *Moi je guette les bruits dans la pièce autour de toi, j'essaie de surprendre ce que tu regardes ou qui te regarde* » –, mais, une fois de plus et inversement, un surplus de jouissance à entendre – et n'entendre que – « *[...] le timbre [qui] résonne tout seul*, comme dans une langue d'autant plus proche qu'elle est étrangère, et que je n'y comprends rien (cette situation pourrait bien être celle qui me tient auprès de toi, à ton fil) [...] »¹¹⁰.

106. J. Derrida, « *"Quand nos yeux se touchent"* », dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 12.

107. J. Derrida, « *Un ver à soie* », dans *Voiles*, *op. cit.*, p. 82.

108. *Ibid.*, p. 83.

109. J. Derrida, « *Envois* », dans *La carte postale*, *op. cit.*, p. 24.

110. *Ibid.* (c'est moi qui souligne).

Dans la lettre du 4 juin 1977 précédemment citée, le filtre téléphonique fait de la voix un philtre, breuvage d'amour que le rédacteur de la lettre dit boire à s'y noyer: «et je bois, et je me noie dans ce que je bois». On songe à celui qui écrit sous la dictée de la poésie lui intimant de «boire» sa lettre, dans «*Che cos'è la poesia?*»: «Mange, bois, avale ma lettre, porte-la, transporte-la en toi, comme la loi d'une écriture devenue ton corps: *l'écriture en soi*¹¹¹.» Boire en aveugle avide le lait de la langue, comme le «contemplateur» halluciné de la sécrétion du ver dans «Un ver à soie», c'est s'adonner, je l'ai déjà suggéré, à un plaisir oral primaire, celui de *l'infans*. Et c'est bien la figure de ce dernier qui fait retour avec insistance dans les scènes d'auto-affection que suscite le dispositif téléphonique, le fil tendu d'elle à moi.

Dans la lettre du 4 septembre 1977, l'«envoyeur» chante «l'amour du timbre¹¹²» en brouillant une fois encore les cartes – celle de l'écrit postal qui requiert un timbre pour être envoyé et celle de la carte téléphonique qui donne accès au seul timbre de la voix. «Mais ce qui compte et se compte alors», écrit-il dans le passage déjà cité, «c'est *ce que nous faisons en parlant* [...], *comment nous nous touchons en mêlant nos voix*¹¹³». Le «nous» de l'interlocution, du s'entre-parler, cède alors la place à la seule voix de l'autre, «ta voix, encore», de sorte que c'est le plaisir passif, pathique, d'entendre la voix de l'autre et de s'y laisser prendre, que le texte fait résonner en dernière (comme en première) instance:

111. J. Derrida, «*Che cos'è la poesia?*», dans *Points de suspension*, op. cit., p. 305.

112. J. Derrida, «Envois», dans *La carte postale*, op. cit., p. 63.

113. *Ibid.* (c'est moi qui souligne).

[L]a proximité m'aime, voilà ce que je me dis alors, elle m'aime encore puisqu'elle me parle. Elle n'est pas ici mais là, elle me parle, elle me rapproche de moi qui suis si loin de tout. *Elle me touche, elle me prend dans sa voix*, en m'accusant *elle me berce encore, elle me nage, elle m'envague, tu m'ennuages comme un poisson, je me laisse aimer dans l'eau*¹¹⁴.

Qui se laisse aimer dans l'eau amniotique de la voix qui le berce en le touchant, sinon l'*infans* ?

La figure de l'enfant, et particulièrement de l'enfant qui pleure – ne quitte pas, ne me quitte pas –, revient régulièrement dans ces écrits du cœur. « J'ai marché plus de deux heures dans le même quartier en pleurant, un enfant perdu¹¹⁵ », écrit l'envoyeur. Ce sont les premiers mots de la lettre du 10 juin 1977. Derrida joue ici de la confusion des temps induite par ce début *in medias res* (ou *in medias rêve*) : le quartier en question, c'est à la fois celui qu'il évoque dans la deuxième phrase, El-Biar, quand il avait huit ou neuf ans et que, « aveuglé par les larmes » et « ne retrouv[ant] plus ses parents »¹¹⁶, il se laissait guider vers la voiture de son père, et celui qu'il arpente loin de sa destinataire, à Londres ou peut-être Oxford. D'ailleurs, « [l]e désir (eschatologique, apocalyptique) de cette histoire des postes mondiales n'est peut-être qu'une façon, très enfantine, de pleurer la fin prochaine de notre "correspondance" – et de t'envoyer encore une larme¹¹⁷. »

Certes, l'enfant dans « Envois » fait plus d'une figure et occupe plus d'une place dans le discours de l'envoyeur. Il y va de l'enfant qu'il fut, de celui qu'il est encore (et qui pleure

114. *Ibid.*, p. 63-64 (c'est moi qui souligne).

115. *Ibid.*, p. 40.

116. *Ibid.*

117. *Ibid.*, lettre du 6 septembre 1977, p. 74 (c'est moi qui souligne).

toujours), de celui ou de ceux qu'il a, de celui qu'il veut ou plutôt ne veut pas. Et les fils de tous ces enfants, passés ou à venir, sont bien sûr enchevêtrés. « Tout revient à l'enfant¹¹⁸ », note-t-il dans la lettre du 7 octobre 1977. Et encore, le 30 août 1977, en une formule ultra-équivoque qui mêle l'enfant qu'il est, celui qu'il a ou peut-être celui qu'il aura, et qui suggère de surcroît la bisexualité du porteur ou de la porteuse : « Je ne sais toujours pas à qui, à quoi je destine cette fidélité, à un morceau de moi peut-être, à *l'enfant que je porte* et dont je cherche à reconnaître les traits¹¹⁹. »

Mais l'enfant, c'est surtout ce, ou celui, qui résiste à l'envoi, donc à la lettre et à son timbre postal. « L'émission de sens ou de semence peut être rejetée (tampon, timbre et retour à l'expéditeur)¹²⁰ », écrit ce dernier dans sa lettre du 8 juin 1977. Mais « [u]n enfant, c'est ce qu'on ne devrait pas pouvoir s'envoyer », poursuit-il plus loin : « Jamais ça ne sera, ça ne *devrait* être un signe, une lettre, un symbole même. Les écrits : des enfants mort-nés qu'on s'envoie pour ne plus en entendre parler – précisément parce que les enfants c'est d'abord ce qu'on veut entendre parler tout seuls¹²¹. »

Qui parle ici ? Qui oppose les enfants mort-nés de la lettre morte(lle) et les enfants de/à la parole vive ? Si l'on en croit la lettre du texte, ce sont « les deux vieux », Socrate et Platon, dont Derrida commente interminablement la relation et la représentation archivée à la bibliothèque Bodléienne et reproduite sur une carte postale, que l'expéditeur joue à

118. *Ibid.*, p. 128.

119. *Ibid.*, p. 49 (c'est moi qui souligne).

120. *Ibid.*, p. 29.

121. *Ibid.*, p. 30.

paraphraser ici. Le paragraphe que je viens de citer se termine en effet par ces mots : « Enfin c'est ce que disent les deux vieux¹²². » On aurait donc tort de mettre cet énoncé au compte du scripteur de la missive. Pourtant, n'est-ce pas ce que redit Derrida « lui-même » à plusieurs reprises¹²³ ? Dans la lettre du 30 août 1977 déjà citée, Derrida médite, comme souvent, sur le rapport entre la vue et la séparation (du sujet et de l'objet), la vision (théorie) et le deuil – méditation qui relance à sa manière la critique heideggérienne de la conscience phénoménologique –, tout en jouant avec le mythe d'Orphée : « Quand je t'aurai vue, nous nous quitterons. Quand nous nous séparerons, quand je me séparerai, je te verrai. Je me retournerai vers toi. Mais je n'ai jamais su me séparer. J'apprendrai, alors je te prendrai en moi et il n'y aura plus aucune distance entre nous¹²⁴. »

Tout est au futur du différé, de la différance. Se voir, donc se tenir en présence l'un de l'autre, c'est, ce sera, nous séparer et te perdre. Mais l'abolition de la distance dans l'incorporation aveugle (« je te prendrai en moi ») est elle aussi différée, remise à plus tard. *Quid* alors du s'entendre (parler) au téléphone ? Ce long paragraphe se termine par une incantation élégiaque au présent de l'éternité, une ode au chant, aux accents lointainement mallarméens, comme à ce que « [j]amais aucune lettre *jamais* ne le donnera à entendre¹²⁵ » :

122. *Ibid.*

123. C'est la différence entre lui et lui... Voir ce que l'envoyeur écrit le 30 août 1977 : « C'est la différence entre toi et moi. Enfin entre toi et toi, et moi et moi. » *Ibid.*, p. 48.

124. *Ibid.*, p. 49.

125. On perçoit un écho de la célèbre phrase de Mallarmé : « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard ».

Ne reste plus que le chant, il renaît chaque fois, rien ne peut rien contre lui et je n'aime que lui, en lui. Jamais aucune lettre *jamais* ne le donnera à entendre. Sans le moindre effort il se porte au-delà de tout calcul, de l'ignoble calcul, de la multiplicité des lieux (les morceaux de moi en foule, et de toi, les différences, la « topique », ah ! la topique !, la fidélité aux fidélités, le parjure comme impératif catégorique, pouah¹²⁶...

Le chant fait fi de « la multiplicité des lieux », donc aussi de la séparation, de la distance, de l'absence et de la présence, comme la voix lorsqu'elle est « seule » et désémantisée parce que filtrée par le téléphone. Il échappe ou semble échapper à la logique postale de la communication, de la destination (fût-elle toujours manquée), de la répétition, de la substitution, aux lois du langage, donc. Ce passage consonne avec l'entretien « Passages – du traumatisme à la promesse » de Derrida avec Elisabeth Weber dans lequel celle-ci invite le philosophe à s'expliquer sur un autre passage des « Envois » qui se trouve dans la lettre du 6 juin 1977. Le scripteur y affirme que « [n]e [l']intéresse au fond que ce qui ne s'expédie pas » : « je t'écris des lettres de voyageur de commerce en espérant que tu entends le rire et le chant – les seuls (les seuls quoi ?) qui ne s'envoient pas, ni les larmes »¹²⁷. Dans sa réponse à Elisabeth Weber, Derrida associe cette fois le rire, le chant, les larmes... et l'enfant, que jamais aucune lettre ne pourra donc, comme telle, donner à entendre :

Qu'est-ce que le rire, le chant ou les larmes ont en commun ? Qu'est-ce qui fait dire au scripteur qu'on ne peut pas les envoyer (comme il le dit aussi de l'enfant) ? Peut-être [...], ce qui

¹²⁶ J. Derrida, « Envois », dans *La carte postale*, op. cit., p. 49. La parenthèse ne se ferme pas dans le texte.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 19.

les lie à la singularité non répétable. Un discours organisé, articulé [...] peut s'envoyer dans la mesure où, déjà lisible dans l'élément de l'universalité, il a une consistance et une traductibilité. Quand on l'envoie, [...] il s'est délié du moment singulier et unique de son apparition. Tandis que le rire, le chant ou les larmes se détachent beaucoup plus difficilement de ce moment-là. D'abord on ne peut pas envoyer des larmes par la poste, on ne peut pas envoyer un éclat de rire ni un chant. [...] [N]i le temps des larmes ni le temps du rire et du chant ne sont calculables ni répétables. Et du même coup, évidemment, ils ne sont pas lisibles¹²⁸.

On (ne) peut (s')entendre rire, chanter et pleurer (qu')au téléphone, quand « le timbre retrouve une sorte de pureté "filtrée"¹²⁹ ». Et si je ris, pleure ou chante, comme un enfant, perdu ou non, c'est bien sûr parce que je suis touché(e), parce que « tu » me touches, *a fortiori* quand toi-même tu ris, chantes et pleures.

UN COUP DE TÉLÉPHONE AU CŒUR

« Quand je te parle je te touche, et tu me touches quand je t'entends, de si loin que cela m'arrive, et fût-ce par téléphone, par la mémoire d'une inflexion de voix au téléphone¹³⁰ », écrit Derrida vers la fin de *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, en s'adressant à un « tu » indéterminé, l'ami philosophe, mais aussi l'amante, sinon l'amour même. Cette phrase s'inscrit dans un développement compact qui articule le motif nancéen du « se-toucher-toi » que Derrida lit comme une interruption de la

128. J. Derrida, « Passages – du traumatisme à la promesse », dans *Points de suspension*, op. cit., p. 401-402.

129. J. Derrida, « Envois », dans *La carte postale*, op. cit., p. 15.

130. J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, op. cit., p. 326-327.

réflexivité, de la specularité du «se» – comme si la caresse, même lorsqu'elle concerne son propre corps, était toujours «de l'autre» – à la question de l'amour, celle-ci surgissant dès que Derrida se met à ausculter le cœur – celui de Nancy et le sien.

De fait, s'il faut mettre la main sur le téléphone pour (s')appeler, et si le toucher délibéré engage toujours quelque chose comme une main, l'organe que touche la voix, celui qu'elle vise et parvient à toucher (de sa main), ce n'est plus à proprement parler le sexe, même si, comme j'ai tenté de le montrer, dès qu'il y va du toucher, il y va du sexuel (ou du «sexuel»), c'est le cœur: «(qui dénierait par exemple qu'on peut toucher de la voix, de près ou à distance, naturellement ou techniquement, si on pouvait encore se fier à cette distinction, en plein air ou au téléphone, et même toucher ainsi au cœur¹³¹ ?)», note ainsi Derrida entre parenthèses, au moment où il décrit, dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, le glissement tropologique du voir et de l'entendre au sentir et au toucher dans le discours de la phénoménologie. Ailleurs, suivant Rousseau, Derrida décrit la voix comme la «voie privilégiée pour l'effraction et l'intériorisation» (*intus et in cute*), seule capable, à ce titre, d'atteindre le cœur, là où celui-ci figure l'organe de réception et d'émission le plus intérieur: l'intériorité même. Voici ce qu'écrit Rousseau dans le tout premier chapitre de *l'Essai sur l'origine des langues*, à propos du recours à la parole – qu'il nomme «discours» – «lorsqu'il est question d'émouvoir le cœur»:

La seule pantomime sans discours vous laissera presque tranquille; le discours sans geste vous arrachera des pleurs. Les

131. *Ibid.*, p. 230-231.

passions ont leurs gestes, mais elles ont aussi leurs accens, et ces accens qui nous font tressaillir, *ces accens auxquels on ne peut dérober son organe pénètrent par lui jusqu'au fond du cœur*, y portent malgré nous les mouvements qui les arrachent, et nous font sentir ce que nous entendons¹³².

Au chapitre 3 de *De la grammatologie*, Derrida glose ce passage de *l'Essai...* dans les termes suivants, déjà partiellement cités :

Tout d'abord le son nous touche, nous intéresse, nous passionne davantage parce qu'il nous *pénètre*. Il est l'élément de l'intériorité parce que son essence, son énergie propre implique que la réception en soit obligée. [...] [J]e peux fermer les yeux, je peux éviter d'être touché par ce que je vois et qui se perçoit à distance. Mais ma passivité et ma passion sont tout offertes aux « accents auxquels on ne peut dérober son organe, qui pénètrent par lui jusqu'au fond du cœur, y portent malgré nous les mouvements qui les arrachent ». La voix pénètre violemment en moi, elle est la voie privilégiée pour l'effraction et l'intériorisation, dont la réciprocité se produit dans le « s'entendre-parler », dans la structure de la voix et de l'interlocution¹³³.

Derrida souligne et répète trois fois le verbe « pénétrer », employé par Rousseau – « ces accens [...] pénètrent [...] jusqu'au fond du cœur » –, comme pour faire entendre, une fois encore, la dimension potentiellement ou puissamment « sexuelle » de l'entendre-parler. Certes, il paraphrase ou ventriloque ici Rousseau : ce n'est donc pas « lui » qui « parle » ; et pourtant, on trouve dans ce paragraphe tous les éléments d'une scène qu'il ne cessera de convoquer et de rejouer – le

132. J.-J. Rousseau, « Des divers moyens de communiquer nos pensées », dans *Essai sur l'origine des langues*, op. cit., p. 63 (c'est moi qui souligne).

133. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 341-342.

téléphone en plus¹³⁴. « Ma passivité et ma passion sont tout offertes “aux accents [...]” », écrit-il en s’insinuant dans la scène évoquée, par énullage du pronom possessif (« *ma* passivité, *ma* passion ») sont mis pour « sa passivité, sa passion ». Et la place qu’il y prend, qu’il s’y donne ou à laquelle il s’a(ban) donne – celle du (ou de la ?) « touché(e) » au cœur, de la passion comme passivité (et inversement) – est bien celle qu’il occupe dans « Envois » dans les passages déjà cités, ou encore dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, lorsque, « yeux » de nouveau « fermés » par un baiser, à la toute dernière page de l’ouvrage, il écrit, sans qu’on sache plus qui touche qui et qui est touché :

— Le toucher, disais-tu ? Mais toucher qui ?

— C’est pourquoi je rêvais d’un baiser sur les yeux : qu’il y en ait, s’il doit y en avoir. Il n’y a pas « le » baiser, il y a un baiser, tel ou tel, un jour ou une nuit, qui de toute façon emporte la vue, mais aussi la voix. Une caresse dont on ne sait plus si elle fait le bien ou le mal, *comme un coup de téléphone au cœur*¹³⁵.

Cette position du (ou de la) touché(e), par pénétration de la voix jusqu’au cœur, faut-il la nommer « féminine » ? Faut-il voir dans cette scène « sexuelle » une espèce d’inversion des rôles de genre ? Derrida se garde de le faire, sans doute parce que, dès qu’il y va du toucher et de la caresse, on ne sait plus qui touche qui : la main touche la peau qui

134. « Rien n’a changé ici, à part le téléphone », s’étonnait l’une des trois Érinées exhumées de dessous la terre et les siècles par Hélène Cixous dans sa pièce *La Ville Parjure ou Le Réveil des Érinées* (Paris, Théâtre du Soleil, Éditions théâtrales et Bibliothèque nationale de France, 1994). On pourrait en dire autant de la façon dont Derrida, (d’)après Rousseau, « sent ce qu’il entend ».

135. J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 348 (c’est moi qui souligne).

touche la main, les cœurs se touchent par la voix, etc. Par contre, et à la différence de Rousseau, il suggère bien de mille manières, d'« Envois » à « *Voice II* », de « *Che cos'è la poesia ?* » à « Fourmis », que la ou les voix qu'il (se) « sent » entendre et s'entend à faire ou laisser parler, sont paradigmatiquement féminines. Il en fait la remarque dans « Passages – du traumatisme à la promesse », en réponse à une question d'Elisabeth Weber :

Pour moi, la première manière de laisser la parole consiste, dans une situation qui est d'abord la mienne, à faire droit en lui donnant le passage à une voix de femme ou à des voix de femmes, qui sont *déjà là* d'une certaine manière à l'origine de la parole ou de ma parole. [...] Ces voix, je n'écris pas *sur* elles [...], je n'écris jamais *sur* elles. D'une certaine manière, j'essaie de les laisser prendre la parole – et la garder – à travers moi, sans moi, au-delà du contrôle que je pourrais avoir sur elles. [...] La musique des voix, s'il y en a, je ne la signe pas. Je ne peux pas précisément en avoir la disposition ou la maîtrise. La musique, s'il y en a, et si elle arrive dans le texte [...], la musique, d'abord je l'écoute. C'est l'expérience même de l'appropriation impossible. La plus joyeuse et la plus tragique¹³⁶.

Une fois de plus, ce qui se dessine ici en filigrane, n'est-ce pas la figure de l'*infans*, celui qui ne parle pas (encore) mais qui laisse des voix de femmes prendre à travers lui ou lui « donner » la parole, voix qui, étant « à l'origine de la ou de [sa] parole » comme le serait une voix maternelle pour l'enfant qui naît au langage, provoquent sa réponse tout en le menaçant radicalement d'expropriation ?

136. J. Derrida, « Passages – du traumatisme à la promesse », dans *Points de suspension*, op. cit., p. 408-409.

Les « accens », écrit Rousseau, « nous font sentir ce que nous entendons ». Et le siège de cette sensation ou plutôt de cette sensibilité, nous l'avons compris, c'est le cœur, que seule la voix qui parle ou chante, crie ou murmure, peut atteindre jusqu'en son fond, dans son cœur même, grâce à l'ouverture structurelle de l'oreille, cet organe de ma passion qu'aucune paupière, aucune membrane, hymen ou autre, ne semble protéger du coup de la voix, qui plus est au téléphone. « Je sens mon cœur, et je connais les hommes¹³⁷ », affirmait Rousseau à l'orée des *Confessions*. Comme si, et c'est bien la thèse de Rousseau, la connaissance de soi, et, par extension, celle de ses semblables, les hommes (*homines et viri*), passaient par le cœur : je suis touché, donc je sens, donc je sais.

Derrida consacre la dernière section du chapitre VIII de *Le toucher*, Jean-Luc Nancy à un commentaire de l'énoncé husserlien « Z.B. ich “empfinde” mein Herz¹³⁸ », ainsi qu'aux analyses phénoménologiques que le philosophe allemand tire de ce constat. En ce point, il fait fi de la distinction possible, en allemand, des verbes *empfinden*, *fühlen* et *erleben*, et traduit l'éprouver husserlien (« Ich “empfinde” mein Herz ») par « Je sens mon cœur », qui consonne avec la déclaration des *Confessions*. C'est sans doute en effet la traduction la plus idiomatique en français d'un tel énoncé. « Je sens mon

137. La phrase figure au deuxième paragraphe du Livre I des *Confessions* de Rousseau, *op. cit.*, p. 43.

138. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution [Ideen II]*, trad. fr. Éliane Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 234, cité par Jacques Derrida dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 202.

cœur» (Rousseau); «Je sens mon cœur» (Husserl): tout se passe en un sens comme si Derrida relisait Husserl au prisme de Rousseau, plus exactement de sa lecture initiale de Rousseau. Dans les deux cas, celui de Husserl et celui de Rousseau, il fait en effet le double procès du «solipsisme», comme si l'on pouvait jamais «sentir son cœur» sans être ou avoir été touché par (de) l'autre, et de l'immédiateté: comme si l'on pouvait vraiment sentir son cœur sans la médiation d'un tiers machinique – oreille et/ou téléphone (la différence entre une oreille et une oreillette n'étant pas *essentielle*) – ou d'une «surface tactile», membrane hyménique ou *tallith* «naturel» de la peau (derme et épiderme) qui fait se toucher en les séparant mon cœur et la paume de ma main¹³⁹.

Le «Je sens mon cœur» husserlien, celui de la relève appropriante de la sensation organique par le sujet de la perception, prend ainsi, chez Derrida, des accents rousseauistes. Le toucher du cœur, ou au cœur, s'entend moins, avec l'oreille(tte) de Rousseau, comme une expérience strictement «corporelle» ou «physique», «matérielle» ou matérialiste, que comme une expérience passionnelle: celle de l'effraction de soi, ou plutôt de l'ouverture du soi par l'autre qui se trouve à l'origine de «ma» parole, de «mon» cri du cœur. «Je sens mon cœur» n'est pas, en ce sens, une question de proprioception; c'est une question d'affect (à la fois, et indissociablement, psychique et somatique), et non

139. «Husserl tient [...] à rattacher cette sensation du cœur à l'expérience tactile [...]. Husserl doit trouver, pour soutenir sa démonstration, une phase ou une strate intermédiaire du toucher, où je touche *de la main* le dedans de mon corps à travers une surface.» J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 203.

de sensation¹⁴⁰ : c'est bien, chez Derrida comme chez Rousseau, la formule même de l'auto-hétéro-affection. Si « je sens mon cœur », c'est que je suis touché(e), et si je suis touché(e), c'est parce que j'ai reçu, en bien et/ou en mal, caresse et/ou fessée, un coup – de/au téléphone.

140. On le sait, Foucault préfère, lui, penser en termes de « sensation(s) » plutôt que d'affect(s). Ce choix terminologique engage des questions immenses, qui touchent à l'articulation, ou non, entre corps, sexualité et « psychisme ». J'en traite dans mon livre en cours de rédaction, *La fin de la sexualité*.

La Voix et le Sextuel

[...] on va leur *montrer* nos sextes¹ !

— Hélène Cixous, *Le Rire de la Méduse*.

De la «sexualité» et sous ce nom – mais aussi, du sexe, du sexuel, de la et des différences sexuelles –, Derrida n'aura, d'une certaine manière – appelons-la «disséminée» –, jamais cessé d'écrire, comme l'ont relevé nombre de ses commentateurs, et surtout ses commentatrices. Depuis la lecture par le philosophe de l'opération de l'«hymen» dans «La double séance²», en passant par celle de l'«invagination» dans *Parages*³; depuis l'écriture de *La carte postale* jusqu'à celle du

1. Hélène Cixous, «Le Rire de la Méduse» (1975), dans *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, préface de Frédéric Regard, Paris, Galilée, coll. «Lignes fictives», 2010, p. 54; rééd., sous le titre *Le Rire de la Méduse. Manifeste de 1975*, Paris, Gallimard, coll. «Blanche», 2024, p. 34.

2. Jacques Derrida, «La double séance», dans *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Tel Quel», 1972, p. 199-318; rééd., coll. «Points Essais», 1993.

3. Jacques Derrida, «La loi du genre», dans *Parages*, Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1986, p. 272 *sq.*; rééd., nouvelle éd. augmentée, 2003, p. 252 *sq.*

« Ver à soie » (point piqué sur la ou le voile d'Hélène Cixous), en passant par « Circonfession »; depuis la composition des quatre « *Geschlecht* » (même si *Geschlecht III*⁴ est en partie une reconstitution posthume), en passant par « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », l'œuvre derridienne, à la fois sexophage et « sexifère⁵ », semble n'avoir jamais lâché la partie. N'est-il pas vain alors, ou tout au moins redondant, de pointer l'intérêt du philosophe pour le sujet ? Ce que j'entends faire dans cet essai, pourtant, ce n'est pas seulement de traiter, une fois encore, du motif de la sexualité chez Derrida, et plus précisément de la *sexdualité*⁶, pour désigner l'imbrication conceptuelle des notions de sexualité et de différence sexuelle, ou encore de ce qui se joue dans le choix de penser et d'écrire la « différance » sexuelle avec un « a », que de tenter de penser le glissement, moins conceptuel ou conceptualisé qu'« écrit », de la différance sexuelle à la différance vocale, dans l'œuvre de Derrida.

4. Jacques Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth et Rodrigo Therezo (éd.), préface R. Therezo, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2018. Voir aussi Jacques Derrida, « La main de Heidegger (*Geschlecht II*) », dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1990, p. 175-222 ; rééd., 2010, et « L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (*Geschlecht IV*) », dans *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1994, p. 341-419.

5. Si le premier néologisme, « sexophage », est de mon cru, c'est Derrida qui qualifie le *Dasein* heideggérien de « sexifère ». Voir Jacques Derrida, « *Geschlecht*: différence sexuelle, différence ontologique » (1983), dans *Psyché*, op. cit., 1987, p. 396, et mon analyse de ce texte, *infra*, p. 105-110.

6. Je n'ai pas retrouvé la référence de l'emploi par Derrida de ce néologisme, ni dans ses textes ni dans les séminaires publiés. Je suis pourtant certaine d'avoir entendu Derrida en faire usage...

DE QUOI LA «SEXUALITÉ» EST-ELLE LE NOM?

Mais sait-on bien à quoi, et de quoi, répond (ou a répondu) le nom de «sexualité» – son usage et/ou sa mention –, en général d'abord, et bien sûr dans l'œuvre de Derrida en particulier? De quels savoirs et de quels discours la référence à la sexualité se soutient-elle, mais surtout, peut-être, jusqu'à quel point? Quelle urgence historique, politique, épistémologique, mais peut-être aussi poétique et «psychique», en commande l'invocation ou l'inscription chez Derrida, si tant est qu'on puisse distinguer et hiérarchiser ces déterminations dans son œuvre? Et même si, comme je le notais à l'instant, Derrida a abondamment parlé de la sexualité sous ce nom, par exemple dans le premier «*Geschlecht*» et dans *Geschlecht III*, et s'il admet lui-même, dans un entretien avec Christie McDonald, que son usage singulier des termes «hymen» ou «invagination» et leur promotion au rang d'opérateurs textuels relève bien d'une stratégie de «re-sexualisation»⁷ du discours philosophique, est-on sûr, pour paraphraser sa formule dans le premier «*Geschlecht*», de pouvoir se fier à son index? L'emploi par Derrida du mot «sexualité» et de tel membre de sa famille lexicale élargie (par exemple, l'usage du néologisme «sexualisation») à un moment précis d'une certaine histoire à la fois – mais pas forcément tout uniment – épistémologique, intellectuelle et culturelle en garantit-il la saisie et l'unité conceptuelles? C'est l'hypothèse formulée par le philosophe et historien des sciences Arnold Davidson dans «Sex and the Emergence

7. J. Derrida, «Chorégraphies», dans *Points de suspension*, op. cit., p. 111.

of Sexuality⁸». Arguant de la rupture épistémologique entre la notion biologique de « sexe » et la notion psychique de « sexualité » opérée d'abord par la psychopathologie de la deuxième moitié du XIX^e siècle et ensuite, de façon beaucoup plus radicale, par Freud et la psychanalyse, Davidson se montre confiant dans l'idée que la diffusion du néologisme « sexualité » à la fin du XIX^e siècle et sa resémantisation dans ce contexte prémunissent justement contre l'erreur interprétative, en assurant le sens de son usage au XX^e siècle. La rupture épistémologique dont témoigneraient la promotion et l'élargissement de la notion de « sexualité » se verrait confirmée, écrit Davidson, par la façon dont le mot, devenu concept, entretient désormais des rapports réglés et réguliers avec d'autres concepts, et dont il est mis à contribution de manière à la fois identique et répétée dans nombre de discours⁹. Il suffirait dès lors de constater la présence du mot et de sa famille lexicale ainsi recomposée pour s'assurer, sinon du sens global des énoncés, du moins de leur appartenance à telle épistémé aux contours bien délimités.

8. Arnold I. Davidson, « Sex and the Emergence of Sexuality », dans *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, p. 30-63.

9. *Ibid.*, p. 38-39 : « We should examine the word "sexuality" in the sites in which it is used [...]. Typically, at least when we are dealing with an epistemological break, we will find that the concept under investigation enters into systematic relation with other very specific concepts, and that it is used in distinctive kind of sentences to perform regular, because often repeated, functions. » [« On devrait examiner le mot "sexualité" dans les contextes où il est utilisé [...]. La plupart du temps, du moins lorsque l'on a affaire à une rupture épistémologique, on se rend compte que le concept qui fait l'objet de notre examen entre dans un rapport systématique avec d'autres concepts spécifiques et qu'il est utilisé dans un type de phrases distinctif au service de fonctions régulières parce que répétées. » (Ma traduction.)]

La «sexualité» comme concept renvoie-t-elle bien, chez Derrida mais aussi chez celles et ceux qui s'y réfèrent ou s'y sont référé-e-s depuis sa resémantisation par Freud, à un corpus scientifique ou discursif homogène et stable ? La sexualité comme expérience s'éprouve-t-elle selon une phénoménalité repérable en vertu de sa régularité ? Et quelle relation entre concept et expérience la convocation de ce lexique suppose-t-elle ou promeut-elle ? J'entends pour ma part interroger les limites de cet arraisonnement présumé de la langue par le concept, non pas en raison d'une croyance en la fondamentale indétermination du langage¹⁰ mais plutôt d'un constat de la difficulté à repérer des cadres épistémologiques stables et à en maintenir les frontières.

10. Tout en affirmant, dans « How To Do the History of Psychoanalysis » (autre chapitre de *The Emergence of Sexuality*), que, dans ses *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud a accompli la transformation radicale de l'espace conceptuel de la psychiatrie du XIX^e siècle en modifiant les règles de combinaison de concepts tels que l'instinct sexuel, l'objet sexuel et le but sexuel, Davidson attire l'attention sur les hésitations et les ambiguïtés du discours de Freud dans ces mêmes essais. Mais celles-ci, nous met-il en garde, « *are not the result of some deconstructive indeterminacy or undecidability of the text, but are rather the consequence of the dynamics of fundamental change. Mentality and concept are two different aspects of systems of thought, and we should not expect them to be coherently connected all at once, as if forms of experience could be dissolved and reconstituted overnight.* » [Ces hésitations et ambiguïtés du discours de Freud « ne sont pas le résultat de quelque indétermination ou indécidabilité du texte de nature déconstructrice, mais sont plutôt à mettre sur le compte de la dynamique de tout changement fondamental. La mentalité et la conceptualité sont deux aspects différents des systèmes de pensée et on ne devrait pas s'attendre à ce qu'elles évoluent de concert, comme si les formes de l'expérience pouvaient être dissoutes et reconstituées en une nuit. » (Ma traduction.)] *Ibid.*, p. 92.

INNOMMABLE, INNOMBRABLE

Si ni la mention ni l'usage du vocabulaire de la sexualité ne me paraissent renvoyer à un socle épistémologique cohérent dans l'œuvre de Derrida, les questions que je viens d'esquisser se posent avec une plus grande acuité encore en l'absence d'indices lexicaux reconnaissables. Ainsi, l'essai que Derrida a consacré à Emmanuel Levinas, ou plutôt à E. L. (prononcez « Elle »), d'abord paru en 1980 et publié dans *Psyché. Inventions de l'autre* en 1987, se termine-t-il ou plutôt se voit-il (dé)bordé par une performance textuelle et graphique qui mime l'entrelacement de voix s'appelant et se répondant, « enroulant leurs corps », s'invitant l'une l'autre à une forme de consommation charnelle (et plus exactement orale), selon une chorégraphie qui dérègle leur alternance et rend leur lieu d'émission indiscernable. Voix incestueuses, suggère Derrida, et d'abord en ceci qu'elles brouillent les limites qui assurent leur distinction, compromettant ainsi leur écart, au maintien duquel œuvre la rhétorique ordinaire¹¹.

11. Déjà, pour Claude Lévi-Strauss, principal théoricien de l'inceste au ^{xx} siècle, l'inceste ne consiste pas seulement à bouleverser l'ordonnement culturel des liens de parenté, encore moins à franchir quelque barrière biologique, mais plutôt, *in fine*, à brouiller la limite entre (le rapport à) soi et (le rapport à) l'autre et, partant, la distinction entre amour de soi et amour de l'autre, sans lesquelles aucune société n'est possible. Rappelons certaines des déclarations les plus surprenantes du chapitre conclusif des *Structures élémentaires de la parenté*, « Les Principes de la parenté ». Évoquant le jeu de substitution entre amour filial et amour conjugal qui se produit au moment même du mariage, Lévi-Strauss fait une remarque violemment paradoxale, du moins en apparence, au regard de tout ce qu'il a développé concernant le rapport entre prohibition de l'inceste, exogamie et règle(s) de l'alliance conjugale : « A ce moment », écrit-il, « tout mariage frise l'inceste ; bien plus il est inceste, au moins inceste social : *s'il est vrai que l'inceste, entendu au sens le plus large, consiste à obtenir par soi-même et pour*

Mais de quoi peut-on s'autoriser pour reconnaître dans cette performance textuelle une performance sexuelle ? Si les voix qui se font « entendre » ne sont pas clairement identifiables, si leur enchevêtrement est tel qu'il ne permet pas de les distinguer¹², si elles ne sont donc assignables ni à « un sexe » et un seul, ni même à un genre¹³, relèvent-elles encore de la scène de ce qu'on appelle, depuis une époque déterminée, la « relation sexuelle » ou le « rapport sexuel » ? Plus difficile encore, de la voix au sexe, ou peut-être plutôt de la voix au sexuel, quelle est, ou serait, la relation ? Lire cette espèce de chant amébee à l'enseigne du « sexuel » engage une conception du sexuel et de la sexualité qui est précisément l'enjeu de mon questionnement.

Dans son excellent essai sur « L'autre différence sexuelle », Peggy Kamuf soulignait naguère la difficulté à délimiter le discours sur la sexualité dans l'œuvre de Derrida, à en identifier le topos et en circonscrire le thème, en raison de son infinie « dissémination¹⁴ ». Ce qui arrive au cours de « [cette dissémination] du nom thématique de "sexualité" [...] dans

soi-même, au lieu d'obtenir par autrui et pour autrui. » Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 561 (c'est moi qui souligne). L'amour ébranle le sens de l'alliance en transformant, le temps de son incandescence, le « pour autrui » en « pour soi » et le mariage des corps en inceste.

12. « [...] je voudrais croire à la multiplicité de voix sexuellement marquées, à ce nombre indéterminable de voix enchevêtrées [...] ». J. Derrida, « Chorégraphies », dans *Points de suspension*, op. cit., p. 114-115.

13. Alors même que la langue française est, comme nous le savons, fortement genrée et « genrante », qui plus est sur un mode duel, les voix qui s'enchevêtrent dans cet incroyable post-scriptum ne portent aucune marque de genre qui permettrait à la lectrice de distinguer entre un pôle féminin et un pôle masculin de l'énonciation.

14. Le mot « dissémination » entretient en particulier la confusion entre deux sèmes et deux germes, deux racines lexicales sciemment entremêlées par Derrida : le radical du sens (sème) et celui de la semence (*semen*).

chaque autre terme», c'est, comme le note Kamuf, «que s'effondre la différence entre le fait de nommer et le fait de ne pas nommer la "sexualité" par le nom, quel qu'il soit, qui lui est donné dans une langue»¹⁵. Si le «nom de la sexualité» n'est donc pas prononcé par les voix qui s'entrelacent au terme de la lecture extrêmement dense de Levinas (alias E. L.) livrée par Derrida, le surgissement même de ces voix, l'offrande répétée et mutuelle de leur «corps», le registre de leur dialogue (marqué par les affects thématiques du deuil et de la jalousie) et le halètement de leur chœur semblent témoigner d'une certaine charge sexuelle accumulée en cours d'analyse, que ce chant amébée aurait vocation à illustrer tout en la «liquidant».

La difficulté à cerner l'objet «sexualité» chez Derrida tient en effet aussi à ce que, contrairement à Michel Foucault, qui ne se départit jamais de la position de l'épistémologue ou de l'archéologue même lorsque ses dits et écrits touchent à des questions engageant son expérience la plus intime, Derrida ne semble pas (pouvoir ou vouloir) s'en tenir à un traitement exclusivement thétique ou thématique de la question, quel que soit le lexique employé. Le post-scriptum d'«En ce moment-même...» est exemplaire à cet égard.

Je viens de dire que la partition chantée par ces voix en(tre)lacées excédait, voire ignorait, la distinction binaire du genre, de telle sorte qu'on ne saurait identifier l'une comme masculine, l'autre comme féminine. Pourtant, un certain nombre d'indices donnent bien à penser que la matrice de ce duo – car il s'agit bien d'un duo, comme

15. P. Kamuf, «L'autre différence sexuelle», *loc. cit.*, p. 171-172.

l'indique l'emploi des pronoms de l'interlocution duelle « Je » et « Tu » – est une matrice que je qualifierai provisoirement d'hétérosexuelle, même si Derrida invite explicitement, dans « Chorégraphies » par exemple, à suspendre l'opposition entre hétérosexualité et homosexualité, comme entre toutes les oppositions qui alimentent et continuent de grever (sinon de commander) la pensée de la sexualité depuis Freud, et ce, malgré la déconstruction avant la lettre de la structure binaire de la sexualité engagée par ce dernier. Avant même leur entrelacement, deux voix portent en effet la lecture d'E. L. conduite par Derrida, et ces voix sont clairement générées¹⁶. Sans doute est-ce une manière pour Derrida de marquer à même son langage son refus de participer à l'opération d'effacement du féminin qui a lieu dans la langue française sous couvert de la neutralité générique du masculin, et qui signe la soumission au régime « phallogocentrique » du discours. Mais force est aussi de constater que, chez Derrida, le discours sur et de la sexualité se déploie presque toujours à la faveur d'un dispositif d'énonciation qui mobilise une grammaire de la différence, sinon sexuée¹⁷, en tout cas sexuelle, si par là on cherche à nommer le point où la

16. D'entrée de jeu, le « tu » auquel s'adresse la première voix du texte est identifié comme féminin : « Tu n'as pas été visitée mais comme après le passage d'un visiteur singulier tu ne reconnais plus les lieux [...] ». J. Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », dans *Psyché, op. cit.*, p. 159 (c'est moi qui souligne). La voix qui a entamé le discours se dénonce bien comme masculine à la page suivante : « Tu dois me trouver énigmatique, un peu complaisant ou pervers dans la culture de l'énigme [...] ». *Ibid.*, p. 160. Et la voix féminine (re)prend plus loin la parole : « Je savais. En écoutant je me demandais pourtant si j'étais comprise, moi, et comment arrêter ce mot : comprise. » *Ibid.*, p. 192.

17. Rappelons, à l'instar de Peggy Kamuf, que Derrida n'a guère eu recours au vocabulaire du genre pour traiter de la partition hiérarchique du masculin et du féminin, même à l'époque où celui-ci a commencé à

dualité des sexes (fixe ou mobile, présumée réelle, symbolique ou fantasmée) s'articule à une certaine scène du désir¹⁸.

Que ce dispositif se donne pour fictionnel, comme dans le pas divisé de « Pas¹⁹ » dans *Parages* ou le duo d'« En ce moment même... », ou pour auto-fictionnel, comme dans les « Envois » de *La carte postale*; qu'il soit allégorique (et métapoétique), comme dans cet entretien de la poésie avec son lecteur que met en scène « *Che cos'è la poesia?* », ou qu'il s'incarne dans la scène de l'échange supposé réel entre un locuteur – l'homme et l'auteur répondant au nom de Derrida – et telle interlocutrice, tout se passe comme si la pensée, mais peut-être aussi le surgissement, du sexuel et de la sexualité, étaient inséparables d'une convocation scénique de la différence sexuelle

s'imposer dans le champ des pratiques sociolinguistiques en France. P. Kamuf, « L'autre différence sexuelle », *loc. cit.*, p. 164.

18. Dans un article récent, Isabelle Alfandary suggère que ce que la notion de « différence sexuelle », telle qu'on l'emploie dans le sillage de Lacan, cherche à articuler, c'est précisément le point où le désir de l'autre me constitue comme sujet féminin ou masculin en m'interpellant en ces termes. « C'est à partir de la question du désir que Lacan retravaille la théorie freudienne de la différence des sexes devenue différence sexuelle. » Elle ajoute un peu plus loin : « La notion de la différence des sexes telle qu'initialement élaborée par Freud subit chez Lacan une transformation depuis une question que suscite l'Autre et qui constitue le sujet comme tel : qu'est-ce qu'il (me) veut ? C'est la fonction même de la question que de produire le sujet. » Isabelle Alfandary, « L'identité entre sexe et genre », *Rue Descartes*, « Discours, performance et sexualités », n° 95, 2019/01, p. 33. La « différence sexuelle » inviterait ainsi à penser la ou les différences dites de sexe à partir de la mise en jeu du sexuel, et non l'inverse. En ce sens, et contrairement à ce que semble penser Geneviève Fraisse, la notion de différence sexuelle convoque moins la réalité organique du sexe que le processus de subjectivation et, avec lui, l'historicité de l'émergence et de la confrontation des sujets genrés. Voir Geneviève Fraisse, *La différence des sexes*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1996.

19. Jacques Derrida, « Pas », dans *Parages*, *op. cit.*, p. 21-116 ; rééd., p. 19-108.

sous l'espèce d'un duo «interprétant»²⁰ la partition sexuelle, pour reprendre la formule du philosophe dans «Fourmis». C'est à la faveur de son entretien avec Christie McDonald que Derrida, en 1981, se prend à rêver «à ce nombre indéterminable de voix enchevêtrées, à ce mobile de marques sexuelles non identifiées dont la chorégraphie peut entraîner le corps de chaque "individu", le traverser, le diviser, le multiplier, qu'il soit classé comme "homme" ou "femme" selon les critères en usage²¹». Dans «*Voice II*», correspondance de 1982 avec cette fois Verena Andermatt Conley mais qui semble poursuivre la conversation entamée dans «Chorégraphies», Derrida revient sur ce qu'il appelle «la forme rêvée de [s]on désir» et tente d'imaginer une «différence sexuelle» non «dialectisable», dont l'expérience «sublime»²² (mais non sublimée) ne relèverait plus d'une logique de l'opposition. Dans «Dialangues», entretien de 1983 avec la jeune Anne Emmanuelle Berger consacré au motif du «goût», Derrida, évoquant son goût pour la voix, parle de sa «jouissance» à «donner à entendre dans ce [qu'il] écri[t] une certaine position de la voix», de son goût «pour ce qui s'écrit par des langues, de bouche à oreille, de bouche à bouche, ou de bouche à lèvres...»²³ Dans «Fourmis», interprétation de la «différence sexuelle» donnée en duo avec Hélène Cixous en 1990, Derrida cite longuement la description par Jules Michelet d'une noce de fourmis et qualifie cette fête folle de «fête de

20. J. Derrida, «Fourmis», *loc. cit.*, p. 96.

21. J. Derrida, «Chorégraphies», dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 114-115.

22. Jacques Derrida, «*Voice II*», correspondance avec Verena Andermatt Conley, dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 175.

23. Jacques Derrida, «Dialangues», entretien avec Anne Emmanuelle Berger, dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 150.

la différence sexuelle²⁴». Rien d'étonnant, alors, à ce que ce soient surtout les lectrices de Derrida, comme je l'ai noté plus haut, qui, répondant à cette espèce d'appel de l'autre (femme ?) inscrit à même le texte et thématisé par le discours, se sont attelées à déchiffrer la partition sexuelle de Derrida, qu'il s'agisse d'Hélène Cixous, de Peggy Kamuf, de Ginette Michaud, d'Evelyn Grossman, de l'autrice de ces lignes, et de bien d'autres encore dans d'autres langues que le français et l'anglais.

Je me suis déjà intéressée naguère à ce dispositif dans un petit essai intitulé « Pas de deux²⁵ ». Je reviens aujourd'hui d'une autre manière à ce que je vois se jouer dans ce « pas de deux » derridien, duo dansant qui dit à la fois le deux et sa négation dans le mouvement qui suscite l'évocation de deux corps « différant ».

Dans « Chorégraphies », Derrida révoque, on s'en souvient, le topos de la « place des femmes » que son interlocutrice a soumis à sa réflexion, et déplace la question. À sa place, il propose une méditation sur le(s) « pas de femme(s) », pas de danse de certaines femmes ou stase d'un certain féminisme. Suggérant le rapport entre le pas de danse et le mouvement de la différance (avec un « a »), il pose alors une question qui a déjà fait l'objet de nombreux commentaires : « Doit-on penser la « différance » « avant » la différence sexuelle ou « à partir » d'elle²⁶ ? » Ma question, aujourd'hui, pourrait

24. Voir Jules Michelet, *L'insecte* (1857), 9^e éd., Paris, Librairie Hachette et Cie, 1880, chap. xix « Les fourmis. Leur ménage ; leurs noces », p. 253-254, cité par Jacques Derrida dans « Fourmis », *loc. cit.*, p. 90.

25. Voir Anne Emmanuelle Berger, « Pas de deux », dans *Cahier de L'Herne Derrida*, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), Paris, Éditions de L'Herne, n° 83, 2004, p. 357-362.

26. J. Derrida, « Chorégraphies », dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 103.

être celle-ci: doit-on penser la «sexualité» à *partir* de «la différence sexuelle», comme Derrida a l'air de le faire à de nombreuses reprises? Pourquoi, en effet, une analyse de la secondarisation de la différence sexuelle dans l'ordre des déterminations ontologiques et du féminin dans l'ordre symbolique, telle que Derrida la mène à propos de Levinas dans «En ce moment même...», devrait-elle déboucher sur (ou déclencher) un chant amoureux aussi ardent que dégenré? Comment Derrida parvient-il, dans le premier «*Geschlecht*», à transformer son analyse de la neutralisation ontologique de la «différence sexuelle» par Heidegger en une lecture de la positivité, voire de la puissance, sexuelles, de ce geste?

GESCHLECHTLICHKEIT OU SEXUALITÄT?

Sans doute ne peut-on répondre à cette question sans se demander d'abord, comme j'ai commencé à le faire à propos de la «sexualité», de quoi Derrida parle ou tente de parler au nom, et sous le nom, de la «différence sexuelle», et dans quels réseaux linguistiques, discursifs, conceptuels, épistémologiques, la formule se trouve prise au moment où il la reprend et la relance. J'ai déjà esquissé des éléments de réponse à cette dernière question dans mon essai «Sexing Differances» et dans «Les fins d'un idiome ou la différence sexuelle en traduction»²⁷. J'y soulignais le paradoxe apparent qui consiste pour Derrida à réinscrire de manière insistante le motif de la différence sexuelle alors même qu'il

27. Voir, respectivement, «Sexing Differances», *loc. cit.*, p. 52-67 et *Le grand théâtre du genre*, *op. cit.*, p. 151-177.

s'attache à déconstruire la *sexualité*. Je donnais à cela deux types d'explication, l'une ayant à voir avec le rapport complexe de Derrida à la psychanalyse et au legs de Freud en particulier, l'autre avec un certain travail sur les ressources de la langue, qu'il s'agisse de redonner du jeu à la notion de différence, en soulignant le mouvement de dispersion transférentielle qu'implique toute «(di-)férence»²⁸, ou d'entraîner, à la faveur du maniement de l'adjectif «sexuel(le)», la pensée de la ou des différences sexuelles vers une pensée (et un rêve) de la relation sexuelle, plus exactement, et pour paraphraser Peggy Kamuf paraphrasant Derrida, d'une autre relation sexuelle. J'ajoute, comme je l'avais déjà noté en anglais dans «Sexing Differences», que cette «autre relation sexuelle» dont rêve Derrida n'implique pas tant d'en finir avec le duo qu'avec le «duel», au double sens, adjectival et nominal, de ce dernier terme. Autrement dit, c'est la complicité de la dualité ou du dualisme avec une pensée de l'unité des sujets et des genres, ainsi qu'avec la logique du tiers exclu, que Derrida cherche à battre en brèche, en insistant sur la divisibilité mouvante de chaque sujet qui se trouve partenaire dans la danse sexuelle.

De fait, Derrida n'a jamais parlé de «différence *des sexes*». Ce ne sont pas, pour emprunter cette fois son vocabulaire à la philosophe féministe Geneviève Fraisse, l'empiricité présumée de cette différence ou sa factualité (Simone de Beauvoir aurait parlé de sa «facticité») qui l'intéressent ou qu'il cherche à établir ou contester sur quelque base

28. Le mot «différence» appartient à la riche famille lexicale de la «férence», du latin *fero, tuli, latum*, qui veut dire «porter» ou «transporter», et se comporte, déporte ou rapporte différemment selon sa préfixation en français (pré-férence, ré-férence, trans-fert, etc.).

(physiologique, phénoménologique, anthropologique, historique ou culturelle) que ce soit. C'est bien, on a commencé à le voir, le désir de s'approcher d'une certaine expérience, ou peut-être d'abord d'une (im)possibilité, du sexuel – non pas au sens primitif de ce qui se rapporte à la division des sexes dans la reproduction²⁹, mais au sens «élargi» que Freud a donné à ce lexique – qui semble aimer son discours.

Mais c'est alors que les difficultés commencent. Comme Freud lui-même le souligne de différentes manières dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* ainsi que dans *La vie sexuelle*, la sexualité (*Sexualität*), dont le psychanalyste a fait progressivement la découverte et dont il entreprend l'analyse, et, de même, le sexuel ou le «sexual» qui s'y rapportent³⁰

29. Dans son célèbre *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1866-1877), Pierre Larousse définissait ainsi le mot «sexualité», néologisme introduit dans la langue française au cours de la première moitié du XIX^e siècle par les botanistes, qui étudiaient sous ce nom le mode de reproduction des plantes: «Physiol. Caractère sexuel, manière d'être de ce qui a un sexe. Un petit nombre de botanistes ont été jusqu'à nier la sexualité des plantes (P. Duchartre).» Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, vol. 14, Paris, Administration du Grand Dictionnaire universel, 1875, p. 652. Tous les exemples donnés par Larousse de l'usage de l'adjectif «sexuel», comme du mot «sexualité» et du néologisme «sexualisme», tombé depuis en désuétude, se rapportent à la botanique. On mesure ici le saut épistémologique accompli par l'invention de la sexologie (Richard von Krafft-Ebing et Havelock Ellis), suivie de près par la psychanalyse.

30. Traducteur et commentateur incisif de la langue de Freud, Jean Laplanche invite à distinguer l'adjectif «sexuel» de l'adjectif «sexual», qu'il propose d'introduire aussi dans le vocabulaire «français». Les deux adjectifs, tirés du latin «*sexualis*», sont également et abondamment utilisés par Freud. Selon Laplanche, «sexual» (comme dans la «*Sexualtheorie*» qu'on traduit en français soit par «théorie de la sexualité», soit par «théorie sexuelle») serait «plus savant et plus germanique»; «sexuell» serait «plus roman et plus courant». Jean Laplanche, «Le genre, le sexe, le sexual», dans *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien, 2000-2006*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 2007, p. 155. C'est le «sexual» qui porterait le sens

n'ont à voir ni avec la « fonction biologique » (la nécessité d'assurer la reproduction de l'espèce), ni même avec la reconnaissance de la différence des sexes selon un processus qui transformerait sa perception empirique simultanément en contrainte psychique et en règle socio-symbolique. De son investigation de la sexualité infantile – sexualité dont Jean Laplanche dit qu'elle constitue pour Freud l'essence de la sexualité au sens qu'il donne désormais à ce terme –, Freud tire ainsi la conclusion que « la disposition à la perversion est bien la disposition générale, originelle, de la pulsion sexuelle³¹ ». On sait que la perversion, concept majeur hérité de la psychopathologie du xix^e siècle, servait à désigner précisément tout ce qui, dans la motion et l'activité sexuelles, était censé détourner le sujet de l'impératif biologique en l'écartant de la voie prétendument prescrite par celui-ci (la copulation hétérosexuelle en vue de la reproduction). Dire, comme Freud, que la perversion est « originelle », c'est donc dire que la pulsion sexuelle, et la sexualité qui en témoigne, sont toujours déjà « dévoyées », qu'elles n'ont jamais *comme telles* répondu au supposé « appel de la nature » à l'union des (deux) sexes³². Dans « Les théories sexuelles infantiles », essai

proprement freudien donné à la sexualité, c'est-à-dire le sens le plus éloigné de la division binaire des organes et des fonctions dans le mécanisme de la reproduction biologique.

31. Sigmund Freud, « Conclusion », dans *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. fr. Blanche Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, p. 146. L'ouvrage est désormais connu en français sous le titre de *Trois essais sur la théorie sexuelle*.

32. On comprend pourquoi Foucault, plus freudien qu'il ne l'admet en cela, fait du « fétichisme » la perversion sexuelle par excellence de l'âge moderne comme âge de la sexualité. Le « sexe », au sens où l'entend Foucault, à la fois agencement spéculatif et effet du dispositif de sexualité, « se manifeste, mieux que partout ailleurs, dans la perversion-modèle, dans ce fétichisme qui, depuis 1877 au moins, a servi de fil directeur à l'analyse

paru dans le recueil *La vie sexuelle*, Freud enfonce le clou, en affirmant, sur la base d'observations cliniques, que, si « l'existence de deux sexes » (*beide Geschlechter*) nous semble, à nous adultes, une évidence – évidence dont il souligne par ailleurs le caractère au moins partiellement « fabriqué » –, les enfants, quant à eux, ne font pas de la différence des sexes « le point de départ de leurs recherches sur les problèmes sexuels »³³. Au « *Geschlechtstrieb* » – formule qu'on traduit habituellement et malencontreusement par « instinct *sexuel* » en français – de Krafft-Ebing, l'un de ses principaux prédécesseurs dans l'étude de la vie sexuelle, Freud substitue donc un *Sexualtrieb*. Cet infléchissement terminologique représente un déplacement épistémologique et philosophique majeur, comme le souligne encore Laplanche, qui a supervisé la

de toutes les autres déviations, car on y lisait clairement la fixation de l'instinct à un objet sur le mode de l'adhérence historique et de l'inadéquation biologique », écrit le philosophe. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 203. Là où le fétichisme témoigne précisément du refus ou du déni de la différence des sexes selon son interprétation freudienne, il est emblématique du dévoiement ou du fourvoiement « constitutionnel », si l'on peut dire, de la sexualité.

33. « Si nous pouvions renoncer à notre condition corporelle, et, purs êtres pensants venant par exemple d'une autre planète, saisir les choses de cette terre d'un regard neuf, rien ne frapperait plus peut-être notre attention que l'existence de deux sexes parmi les êtres humains, qui, par ailleurs si *semblables*, accentuent pourtant leur différence par les signes les plus extérieurs. Or il ne semble pas que les enfants choisissent eux aussi ce fait fondamental comme point de départ de leurs recherches sur les problèmes sexuels. » Sigmund Freud, « Les théories sexuelles infantiles », dans *La vie sexuelle*, trad. fr. Denise Berger, Jean Laplanche *et al.*, Paris, PUF, 1969, p. 16. C'est Freud qui souligne le mot « semblables » pour insister sur la similitude des deux sexes et faire remarquer que leur différence est en réalité « accentuée » par les pratiques culturelles. Relevant d'un jeu de signes, d'une signalétique culturelle, la différence des sexes est bien en ce sens proprement symbolique.

retraduction de Freud en français. Parler de *Geschlechtstrieb*, c'est lier ledit instinct sexuel à la fois à la structure duelle du genre et à la (sur)vie de l'espèce, selon le spectre sémantique du mot « *Geschlecht* » en allemand, qui signifie aussi bien, et lie donc ensemble, Derrida le rappellera dans le premier « *Geschlecht* », « sexe, race, famille, génération, lignée, espèce, genre³⁴ ». Le choix par Freud du vocabulaire latin de la sexualité, même s'il n'est pas pensé par celui-ci de manière tout à fait explicite ni toujours appliqué avec rigueur³⁵ – et même si, pour des locuteurs de langues romanes, il renvoie encore confusément à la partition sexuelle³⁶ –, ce choix, donc, est justement une façon de rompre cet arrimage logique et idéologique de la sexualité à la structure duelle du genre et à la loi de la génération. Comme l'écrit encore Laplanche dans *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, « [l]a *Sexualtheorie*

34. J. Derrida, « *Geschlecht*: différence sexuelle différence ontologique », dans *Psyché*, op. cit., p. 395.

35. Que Freud soit néanmoins conscient des enjeux théoriques et épistémologiques de ses choix terminologiques se lit dans sa remarque au sujet du choix du mot latin « *libido* » plutôt que du mot allemand « *Lust* » pour désigner la pulsion sexuelle dans le « langage scientifique » : « Le seul terme approprié : “plaisir” (en allemand : *Lust*) est malheureusement équivoque en ce qu'il désigne aussi bien la sensation que la satisfaction du besoin (ajouté en 1910). » Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, op. cit., Premier essai, chap. I, p. 165, note 3.

36. Le mot « sexe » vient du latin *seco*, *secare*, *sectum*, qui veut dire « couper, sectionner ». Cependant, Jean-Luc Nancy risque une autre étymologie, qui lui paraît, selon ses termes, « plus probable », et qui lie en quelque sorte paradoxalement le motif de la séparation, de la section, à celui de la continuité : « Bien entendu il n'y a qu'un sexe et son nom même dit la séparation, qu'on le dérive de *secare* (couper) ou de *sequor* (suivre) qui semble plus probable et qui par ailleurs entraîne à la fois séparation, succession et accompagnement. » Jean-Luc Nancy, *Sexistence*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2017, p. 114.

n'est pas une *Geschlechtstheorie*³⁷ ». Et pourtant (*damit*), dans le premier « *Geschlecht* », Derrida semble parfois faire comme si, entre *Geschlechtlichkeit*, qu'on traduit en effet couramment et indifféremment par « sexualité » en français, et *Sexualität*, il n'y avait pas de différence conceptuelle, comme si, en d'autres termes, on pouvait faire dériver une pensée de la sexualité d'une pensée du *Geschlecht*, ou peut-être plus exactement, comme s'il voulait faire dériver la pensée heideggérienne du *Geschlecht* vers une pensée de la sexualité, au sens ouvert par Freud.

Nulle part, en effet, plus que dans ce premier écrit consacré au mot et au motif du *Geschlecht* chez Heidegger, les enjeux philosophiques et épistémologiques du choix des mots n'apparaissent aussi clairement dans leur irréductible complexité, démultipliés qu'ils sont par l'exercice de traduction permanente auquel se livre Derrida, entre l'allemand et le français, mais aussi entre leurs deux idiomes (la façon singulière dont chaque philosophe manie sa langue d'écriture respective), entre la pensée de Heidegger et la sienne, voire entre tel élément du corpus heideggérien et tel autre. Arrêtons-nous donc un moment sur cet essai.

Au premier regard, constate Derrida, Heidegger semble n'avoir jamais parlé « du sexe », terme auquel Derrida adjoint aussitôt trois expressions susceptibles de constituer autant de gloses possibles de celui-ci dans un certain français contemporain : le « rapport-sexuel », la « différence-sexuelle », « l'homme-et-la-femme ». Au « silence apparent de Heidegger³⁸ » sur le

37. J. Laplanche, « Le genre, le sexe, le sexual », dans *Sexual*, *op. cit.*, p. 155.

38. J. Derrida, « *Geschlecht* : différence sexuelle, différence ontologique », dans *Psyché*, *op. cit.*, p. 396.

sexe répond, dans une contradiction apparente, l'éclat provocant de Derrida, qui consiste à faire « du sexe », à la faveur d'un tour de phrase particulier au français (en l'occurrence, cette tournure de mise en relief par antéposition et redoublement de l'objet qu'on appelle une « construction segmentée »), la toute première unité lexicale et syntagmatique de son discours³⁹. Mais l'opposition jouée entre le silence de Heidegger et la volubilité affichée de Derrida quant au sexe va se trouver sapée par la lecture que propose Derrida du premier. Invitant à ne pas se fier à la grammaire conceptuelle du langage philosophique qui fait reposer la charge sémantique d'un discours ou d'une thèse sur l'emploi de tel ou tel « nom » – par exemple, le nom de « sexe » et le syntagme nominal « différence sexuelle », ou encore les noms de « *Geschlecht* » et de « *Geschlechtlichkeit* » –, Derrida se lance dans une extraordinaire traque de ces opérateurs syntaxiques qui organisent de façon presque invisible les quelques remarques de Heidegger concernant la place à accorder au *Geschlecht* dans la structure du *Dasein*, afin de rendre lisible dans le discours de ce dernier un « ordre des implications⁴⁰ ». Relevant la présence de ces minuscules connecteurs logiques et autres locutions adverbiales – *damit*, *auch*, *erst recht* – que la conception ordinaire du langage relègue au rang d'outils secondaires, dépourvus de sens

39. Rappelons les premiers mots, la première phrase, de cet essai de Derrida : « Du sexe, oui, on le remarque facilement, Heidegger parle aussi peu que possible et peut-être ne l'a-t-il jamais fait. » *Ibid.*, p. 395.

40. Par « ordre des implications » (*ibid.*, p. 413 et p. 414), Derrida désigne le déploiement complexe de l'argumentation heideggérienne, tel que l'argument de la secondarité ontologique du *Geschlecht* se trouve contredit par la primauté logique et/ou rhétorique accordée à celui-ci dans l'ordre du discours.

par eux-mêmes et donc sans poids ontologique, il montre comment ceux-ci structurent en réalité la pensée heideggérienne du « *Geschlecht* » et, à *partir d'elle*, de la « sexualité » du *Dasein*. La trace ténue d'un discours nominal sur le sexe se voit ainsi négligée au profit du repérage d'une série de micro-opérations syntaxiques que Derrida lit comme autant de machines à sexualiser subrepticement le *Dasein*⁴¹. C'est la revanche des (petits) « mots » sur ces (grands) « noms » qui sont le support obligé des « concepts »⁴², de la syntaxe sur le lexique, de la dissémination sur le rassemblement du sens dans le substantif.

Cette attention à l'« *ordre des implications* » que dessinent les opérateurs syntaxiques dans les phrases de Heidegger est l'occasion pour Derrida de formuler quasi dialectiquement une quasi-thèse : à savoir que la neutralisation logique de la structure binaire du *Geschlecht* opérée par Heidegger au niveau de l'analyse « existentielle » est précisément ce qui permet de libérer la *Mächtigkeit* du *Dasein*, sa « positivité » ou sa puissance originaires. La détermination ontique du *Geschlecht* comme structure binaire, qu'elle relève d'une explication anthropologique, sociologique ou biologique, limite en tant que telle « la structure originellement disséminale⁴³ » du *Dasein*. Toute détermination n'est-elle pas négation ? Elle doit donc être niée ou neutralisée à son tour

41. Voir, par exemple, son analyse de l'usage par Heidegger de l'adverbe « aussi » dans la phrase « Cette neutralité signifie *aussi* que le *Dasein* n'est d'aucun des deux sexes ». *Ibid.*, p. 400-401.

42. Un concept se rassemble toujours dans un nom ou un groupe nominal, qui en substantialise le sens.

43. J. Derrida, « *Geschlecht* : différence sexuelle, différence ontologique », dans *Psyché, op. cit.*, p. 407.

pour faire apparaître la positivité « pré-duelle » du *Dasein*, dans un mouvement qui ressemble, jusqu'à un certain point, au travail du négatif hégélien. En qualifiant cette positivité pré-duelle ou cette puissance « disséminale » du *Dasein* de « sexuelle », Derrida invite alors à penser la sexualité *au-delà* de la dualité sexuelle, à la fois avant et après cette dernière. Ce faisant, n'anticipe-t-il pas sur la conception du sexuel que les penseuses et penseurs *queer* ont contribué depuis à élaborer ? Surtout, ne retrouve-t-il pas, là où on ne l'attend pas – dans le texte et la pensée de Heidegger –, la grande thèse freudienne sur la nature fondamentalement rebelle au *Geschlecht* (c'est-à-dire à la dualité des sexes) de la sexualité et du « *sexual* » ? La surprise est d'autant plus grande que l'analyse de Derrida se déploie ici sur le fond d'une critique sans merci à l'endroit du recours facile à un discours psychanalytique, dès qu'il est question de sexualité⁴⁴.

Mais cette lecture de Heidegger n'aurait pu être proposée sans le travail constant de traduction-trahison auquel se livre Derrida, et ce, dès les premiers mots de son essai. Que le titre de celui-ci – « *Geschlecht*: différence sexuelle, différence ontologique » – ait été trouvé après coup ou d'emblée, il pose tout de suite question : quel est le rapport entre l'allemand « *Geschlecht* » et le syntagme français « différence sexuelle » qui

44. Derrida annonce d'emblée se méfier du recours facile à une certaine panoplie moderne d'origine psychanalytique pour traiter de toute question ayant trait à la sexualité, et, plus encore, au silence la concernant : « Où le silence travaille-t-il ce discours ? Et quelles sont les formes, quels sont les contours déterminables de ce non-dit ? / On peut le parier, rien ne s'immobilise en ces lieux que les flèches de ladite panoplie viendraient assigner à point nommé : omission, refoulement, déniégation, forclusion, impensée même. » *Ibid.*, p. 397.

le suit immédiatement sans signe de ponctuation⁴⁵ ? S'agit-il d'inscrire un écart irréductible entre les langues allemande et française, entre l'idiome de Heidegger et celui de Derrida, ou de traduire l'un dans l'autre, l'un par l'autre, en postulant une équivalence entre ces deux notions, voire, ce qui n'est pas la même chose, une affinité entre leurs traitements respectifs par l'un et l'autre philosophes ? Que se passe-t-il quand on « traduit » « *Geschlecht* » par « différence sexuelle » ? Et quand on lit le premier au prisme du second ? La question se complique encore si l'on songe, comme je l'ai déjà noté, que l'intervention freudienne dans le domaine épistémologique qu'indexe la notion de « sexualité » depuis le dernier quart du XIX^e siècle, a provoqué un remaniement indissociablement lexical et théorique, lançant la pensée du *Geschlecht* et celle de la *Sexualität* dans deux directions différentes : celle, traditionnelle, qui lie le *Geschlecht* à sa détermination biologique (*Geschlechtig*, *Geschlechtlichkeit*, *Zweigeschlechtigkeit*), et celle, moderne et freudienne (*Sexualität*, *Sexuell*, *Sexual*, *Bisexualität*), qui rompt l'ancrage de la sexualité dans la division physiologique des sexes. Même s'il est vrai que l'habitude « antefreudienne » de traduire *Geschlechtlichkeit* par « sexualité » en français a perduré, et même si cohabitaient encore en français,

45. Dans la table des matières de *Psyché. Invention de l'autre* figure néanmoins un deux-points entre titre et sous-titre : « *Geschlecht* : différence sexuelle, différence ontologique ». *Ibid.*, p. 651. Lorsque le même texte est repris dans *Heidegger et la question*, le rapport entre ces termes se trouve inversé dans le titre, qui devient : « Différence sexuelle, différence ontologique (*Geschlecht* I) », comme me l'a signalé Ginette Michaud (voir *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, *op. cit.*). Tout se passe dès lors comme si, cette fois, « *Geschlecht* » n'était pas traduit mais traduisant, traduction qui semble alors se rapporter aux deux « différences » en question. Quoi qu'il en soit, le rapport entre les trois termes du titre de l'essai demeure aussi complexe qu'instable.

jusqu'à récemment, l'acception ancienne, pré-théorique, du mot «sexualité» (au sens de division sexuée du vivant)⁴⁶ et son sens moderne que j'ai qualifié de freudien, impossible d'imaginer que Derrida, qui n'a de cesse de souligner les «problèmes de traduction» et la «différenciation très fine d'un certain lexique»⁴⁷, ignore le sens et les effets, à la fois pragmatiques et théoriques, de ces distinctions. La traduction quasi systématique du lexique délibérément non freudien et plus purement germanique de la *Geschlechtlichkeit* mobilisé par Heidegger, par le vocabulaire latin et freudien de la sexualité, permet précisément à Derrida de tirer la pensée heideggérienne du *Geschlecht* vers une pensée «derridienne» du sexuel et de la sexualité, en escamotant, par un tour de prestidigitation linguistique, la rupture épistémologique dont est supposée témoigner la divergence lexicale entre *Geschlechtlichkeit* et *Sexualität*: traction et distraction de la traduction. Pour le dire autrement, le choix que fait Derrida de la «différence sexuelle» pour traduire et trahir la problématique heideggérienne du *Geschlecht* lui permet d'arracher le motif de la «différence sexuelle» à une logique et une pensée du *Geschlecht* (structure binaire du sexe ou du genre), pour le réinscrire dans l'orbite d'une problématique de la sexualité. C'est en opérant un glissement du «deux sexes» (*Geschlecht*) vers le «de sexe» (*Sexualität*) – comme lorsqu'il écrit, de manière subtilement joueuse: «Si, en tant que tel, le *Dasein* n'appartient à aucun des

46. Ce sens premier du terme est toujours mobilisé par Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe*, par exemple, dans le chapitre qu'elle consacre aux «données de la biologie». Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. «Folio Essais», 1976, p. 38-41.

47. J. Derrida, «*Geschlecht*: différence sexuelle, différence ontologique», dans *Psyché*, op. cit., p. 405.

deux sexes, cela ne signifie pas que l'étant qu'il est soit privé *de sexe*⁴⁸ – que Derrida peut interpréter la neutralisation de la structure binaire du *Geschlecht* comme un mouvement de re-sexualisation. Et c'est à cette condition seulement qu'il peut lire la *Mächtigkeit* du *Dasein* heideggérien comme une puissance *sexuelle*.

DIFFÉRENCE SEXUELLE, DIFFÉRENCE VOCALE

J'ai déjà dit que le discours derridien sur la sexualité, et, plus encore, l'inscription directe ou disséminée du «sexuel» dans son langage, se déployaient le plus souvent à la faveur de ce dispositif énonciatif que j'ai qualifié de «pas de deux», sans qu'on puisse décider lequel, de ce pas-de-deux apparemment hétérosexué ou de l'attraction de la question sexuelle, entraînait l'autre dans sa danse. Le sexuel portant et se portant au-delà de la dualité des sexes, ce pas-de-deux désarrime en tout cas le *jeu* de la différence sexuelle de la *structure* (ontique ou ontologique, empirique ou symbolique) de la différence des sexes, comme structure figée et universelle. Mais c'est surtout une certaine articulation du sexuel et du vocal – et l'assomption du sexuel comme vocal (ou l'inverse) – qui frappe dans la presque totalité des textes mentionnés. Il n'est pas un dialogue, réel ou joué, avec une interlocutrice, qui ne situe l'irruption du sexuel, et la réflexion sur celui-ci, dans les parages d'une méditation sur la voix : qu'il s'agisse de «croire à la multiplicité de voix sexuellement marquées», dont Derrida rêve l'inscription chorale dans «Chorégraphies» et dont il écrit la partition enchevêtrée à la fin d'«En ce moment

48. *Ibid.*, p. 402 (c'est moi qui souligne).

même...»; de «chanter selon telle voix» «la forme rêvée de [s]on désir» dans «*Voice II*»; d'avouer, dans «Dialangues», que sa «jouissance préférée», c'est, ou ce serait, de «donner à entendre dans ce qu'[il] écrit une certaine position de la voix, quand la voix et le corps ne se distinguent plus»; ou de souligner l'origine téléphonique du duo qu'il interprète avec Hélène Cixous dans *Lectures de la différence sexuelle*, la voix, cet organe lyrique, semble être le mode de «phénoménalisation» privilégié de la sexualité dans l'œuvre de Derrida⁴⁹.

Nulle part, peut-être, Derrida n'énonce ce qui sépare la différence vocale comme différence sexuelle de la différence génitale censée fonder la différence – et l'attraction – sexuelle, plus explicitement que dans «*Voice II*»⁵⁰. «Pourquoi», s'y demande Derrida – demande qu'il adresse aussi à son interlocutrice⁵¹ –, «parlons-nous tant de la voix alors que notre sujet, c'est la différence sexuelle⁵² ?» Les trois pages qui suivent en guise de «réponse» mériteraient une analyse détaillée. J'en soulignerai certains traits, à commencer par la remarquable

49. Phénoménalité paradoxale de la voix, puisque, comme le rappelle Derrida dans *La voix et le phénomène*, la notion même de phénomène est organiquement liée, si l'on peut dire, à celle de lumière (du verbe grec *phainesthai*, qui signifie «apparaître dans la lumière, être visible»). Voir J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 80. Toute la phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty est d'ailleurs une phénoménologie de la perception visuelle, une théorie du visible.

50. On notera le choix, pour le titre de cet entretien, d'une autre langue, l'anglais, qui est aussi, dans le contexte de cet entretien, la langue d'une autre, celle de son interlocutrice. «*Voice*» permet de dé-nominaliser, de déconceptualiser, «la voix», puisque ce vocable peut aussi bien s'entendre en anglais comme un verbe, un appel impérieux à prononcer des paroles: *Voice!*

51. On se rappelle la fin de «Fourmis», loc. cit., p. 100: «La différence sexuelle, nous nous demanderons toujours... Mais c'est ça, la différence sexuelle, si elle a quelque chose à voir dans cette situation: se demander. Et se demander, à l'autre s'il y en a, si c'est une détermination accessoire [...]».

52. J. Derrida, «*Voice II*», dans *Points de suspension*, op. cit., p. 172.

proximité entre l'argument (si c'en est un) développé ici par Derrida et la lecture de la puissance sexuelle (ou sexuelle)⁵³ du *Dasein* heideggérien qu'il propose dans « *Geschlecht* ».

De même que la puissance disséminale du *Dasein* ne se découvre et ne se déploie qu'à neutraliser le *Geschlecht* comme détermination ontique binaire et oppositionnelle, de même, écrit ici Derrida, « [p]our s'ouvrir à la polyphonie tressée qui s'enroule en chaque voix, peut-être doit-on revenir vers une *différence* vocale rebelle à l'*opposition* et qui ne se laisse dériver de rien d'autre⁵⁴ ». De même que l'approche anthropologique, biologique ou sociologique du *Geschlecht* ne permet pas de saisir la radicalité de la différence ontologique comme différence non duelle, de même « ni la physique, ni la phonétique, ni la linguistique, ni la psychanalyse, ni la philosophie », comme savoirs ou discours dits positifs (Derrida dirait peut-être plutôt négatifs) sur l'existant, « ne nous apprennent quoi que ce soit de cette essence de la voix »⁵⁵. Mais la récusation par Derrida des déterminations empiriques et des assignations de « la voix » à *une* origine et *une* fonction ne doit pas non plus conduire selon lui à son « hypostase » – sa fétichisation ? – logocentrique sous l'espèce de « LA VOIX : venue de nulle part, anonyme et asexuée ». « Pourvu qu'on l'entende bien », poursuit Derrida, « c'est au contraire la brutalité de l'assignation qui multiplie les hypostases pour faire opposition à la différence vocale, pour faire de la différence opposition, une opposition sans

53. La différence suggérée par Freud et thématisée par Laplanche entre « sexuel » et « sexual » (en allemand) s'apparente à la distinction théorisée par Heidegger entre analyse existentielle (dont relève la « psychanalyse existentielle » de Merleau-Ponty) et analyse existentielle.

54. J. Derrida, « *Voice II* », dans *Points de suspension*, op. cit., p. 173.

55. *Ibid.*, p. 172.

multiplicité, sans espacement interne, l'homogénéité même d'une dialectique »⁵⁶.

La « différence vocale », lorsqu'elle échappe à la fois à la violence des assignations de tous ordres et à sa neutralisation dialectique, laisse entendre selon Derrida la polyphonie sexuelle, non pas seulement, non pas même d'abord, du chœur des femmes et des hommes – qu'elle ne permet pas de, ou permet de ne pas, déterminer comme tel(le)s –, mais de chaque « voix singulière ». « C'est peut-être que *là où il y a de la voix* », écrit encore Derrida, en se gardant d'identifier la bouche ou les bouches dont elle est supposée émaner et l'oreille ou les oreilles auxquelles elle est censée parvenir, « le sexe s'indécide »⁵⁷ : *là où il y a*, non pas *une* voix ou *deux* ni même *des* voix, mais *de la* voix, le travail de la coupure (de la sexuation, *a fortiori* du « sexage »⁵⁸), au sens où l'entend la sociologue féministe Colette Guillaumin) ne marque plus la frontière oppositionnelle entre « l'un et l'autre » sexes, ni non plus une fracture ou une frontière intérieures, selon la vieille logique de la division sexuelle dont relève encore, par exemple, la notion psychanalytique de bisexualité.

Est-ce parce que la voix sollicite néanmoins bouche(s) et oreille(s), ces organes non génitaux du plaisir le plus ancien pris au corps étranger, voire au corps propre comme corps étranger, dans cette expérience de l'auto-affection si souvent décrite ou invoquée par Derrida, qu'elle devient chez lui, de façon si insistante, l'organe d'une jouissance que je dirai

56. *Ibid.*, p. 173.

57. *Ibid.*, p. 172 (c'est moi qui souligne).

58. Voir Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 1992 ; rééd., iXe, 2016, p. 19.

provisoirement sexuelle⁵⁹? La voix relie la bouche à elle-même comme à l'oreille de l'autre – ce qui s'entend à l'oreille venant toujours *de l'autre*, du dehors, y compris quand on s'entend parler. Elle érotise conduits et orifices du corps en les affectant; avant le vagin, il y aurait donc, pour « tous les sexes⁶⁰ », l'oreille; avant l'hymen et en guise d'hymen, le tympan, comme le suggère le prologue de *Marges – de la philosophie*⁶¹. Mais le

59. Isabelle Alfandary me signale cette remarque de Freud dans *Le moi et le ça*: l'amour (Éros) est essentiellement bruyant (« vocal », dirait-on en anglais), alors que les pulsions de mort sont « muettes »: « Encore et toujours nous nous apercevons que les motions pulsionnelles dont nous pouvons suivre la trace se révèlent être des rejets de l'Éros. N'étaient les considérations formulées dans *Au-delà du principe de plaisir* et en fin de compte la contribution d'éléments sadiques à l'Éros, il nous serait difficile de maintenir notre dualisme fondamental. Mais puisque nous sommes forcés de maintenir cette conception, l'impression s'impose à nous que les pulsions de mort sont pour l'essentiel muettes et que tout le bruit de la vie provient surtout de l'Éros. » Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, trad. fr. Catherine Baliteau, Albert Bloch et Joseph-Marie Rondeau, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011, p. 101 (c'est moi qui souligne). Freud insiste de nouveau, dans la dernière phrase de l'essai, sur le fait que la pulsion de mort est muette.

60. Notons l'étrangeté provocatrice de la formule, nouvelle entorse à la dualité présumée des sexes. On la trouve au moins une fois dans « + R (par-dessus le marché) », essai que Derrida a consacré à plusieurs dessins de Valerio Adami inspirés par *Glas*. Voir Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1978, p. 189. Mais il me semble qu'elle revient plusieurs fois dans l'œuvre du philosophe, comme dans celle d'Hélène Cixous.

61. « [...] la philosophie [...] se sera demandé si un tympan, c'est naturel ou construit, si l'on n'en revient pas toujours à l'unité d'une toile tendue, bordée, cadrée, surveillant ses marges comme un espace vierge, homogène et négatif, laissant son dehors dehors, sans marque [...], prête comme la matière, la matrice, la *khôra*, à recevoir et à répercuter les types ». Jacques Derrida, « Tympan », dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972, p. XXIV, colonne a. Voir aussi dans le même essai, p. VI, note 2, colonne a: « Sans faire le compte de tous les investissements sexuels qui, partout et de tout temps, contraignent puissamment le discours de l'oreille, j'indique ici d'un exemple les lieux du matériau abandonné en marge. Ce cornet qu'on appelle *pavillon* (papillon) est une verge pour les Dogons et les Bambaras du Mali, et le conduit auditif un vagin. » À ce sujet, voir encore les excellentes remarques de Charlotte Thevenet dans *Derrida et ses doubles*, Paris,

«s'entendre-parler» introduit aussi, Derrida s'est évertué à le montrer contre Husserl, à la division et à l'écart entre soi et soi. Et la voix qui m'affecte (fût-elle «la mienne») est toujours déjà coupée, détachée comme telle de son lieu d'origine et d'émission: non pas «idéale», comme cette voix «blanche» que sa réduction phénoménologique condamne au silence⁶², mais étrange sinon étrangère, séparée qu'elle est du sujet dont elle est censée émaner: spectrale, comme l'écriture.

Si j'entends bien Derrida, en effet, la «différance vocale» ne relève pas de l'opposition traditionnelle entre parole et écriture qu'elle met au contraire en question. De fait, c'est dans les parages de cette méditation sur le caractère sexifère de la voix, dont on peut suivre le fil indéfiniment rompu et (re)noué dans toute l'œuvre, que Derrida s'aventure à penser la co-implication, sinon la consubstantialité, de l'écriture, du moins celle dont il rêve, et de la sexualité, au sens où il l'entend.

C'est à partir d'une affirmation qu'«il y a de la voix⁶³», à partir de cette tentative de faire entendre, et de noter, la «différance vocale» contre la conception métaphysique de la voix comme organe assurant la présence immédiate du sujet à lui-même dans la parole, que Derrida pense l'«écriture» dans «*Voice II*». La réflexion «lyrique» sur les «couleurs» de la voix» dans laquelle s'engage Derrida dès qu'il s'agit pour lui de penser l'«innombrable sexualité» débouche en effet sur un rêve d'écriture, rêve qu'il prétend chanter en l'écrivant – «[...] ce que j'écris, eh bien que je l'écrive, que je

Presses universitaires de Vincennes, coll. «La Philosophie hors de soi», 2023, chap. 3 «Le privilège de l'écoute», p. 252-259.

62. Voir à ce sujet le chapitre vi «La voix qui garde le silence», dans J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 78-97.

63. J. Derrida, «*Voice II*», dans *Points de suspension*, op. cit., p. 172.

le chante selon telle voix [...]»⁶⁴ –, «rêve» étrangement familier (comme tout rêve⁶⁵) d'une «écriture singulière» ou plutôt, comme il l'écrit, d'une «[é]criture de la voix singulière⁶⁶». Sur le plan grammatical, l'épithète «singulière», ici, peut se rapporter aussi bien à l'écriture qu'à la voix, comme à un «même» phénomène d'auto-affection «différentielle». La singularité de la voix ou de l'écriture (de l'une pour l'autre) accomplirait, et témoignerait de, ce que Derrida, dans *La voix et le phénomène*, appelle le «renoncement à l'universalité»⁶⁷, par quoi l'écriture romprait vocalement avec la prétention du *Logos* à dire la vérité (universelle), à se présenter comme la voix (sans voix) de la vérité. L'écriture, comme telle, serait donc toujours *écriture de la voix singulière*: «Écriture de la voix singulière. Type, puisqu'il y a inscription, *typtein*, timbre et tympan, mais sans type, c'est-à-dire sans modèle, sans forme prescriptive, sans "type", quoi, et sans stéréotype.» Et Derrida ajoute, sur le ton d'une plaisanterie qui défie la gravité philosophique: «Pour quoi [*sic*] dit-on un "type" pour un "mec" dans le français vulgaire? Y a-t-il un rapport⁶⁸?»

C'est en cela aussi, ou peut-être d'abord, que l'écriture, loin de rester vouée à reproduire un type de parole et une parole

64. *Ibid.*, p. 174-175.

65. Qui ne connaît le poème de Verlaine intitulé «Mon rêve familier», qui tresse ensemble dans sa première strophe l'inconnu(e) et le familier, le rêve et la femme? «Je fais souvent ce rêve étrange et pénétrant / D'une femme inconnue, et que j'aime, et qui m'aime / Et qui n'est, chaque fois, ni tout à fait la même / Ni tout à fait une autre, et m'aime et me comprend.» Paul Verlaine, «Melancholia VI», dans *Poèmes saturniens* (1865), in *Œuvres poétiques complètes*, Jacques Borel (éd.), Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1962, p. 63.

66. J. Derrida, «Voice II», dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 175.

67. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 88.

68. J. Derrida, «Voice II», dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 175.

de « type », serait « féminine » ; d'une féminité sans référence et sans essence (et peut-être même sans existence), ce dont nombre de penseuses féministes ont d'ailleurs fait reproche au philosophe. On aura compris, en effet, que le « timbre » n'est pas une tessiture, une « couleur » vocale qui serait propre à un sexe – ou l'autre. Chaque fois singulier, étrange et pénétrant, le « timbre » – cette résonance de la voix timbrée, folle, que Derrida cherche à faire vibrer dans chaque geste d'inscription – ne caractérise pas un lieu et une forme d'émission reconnaissables. Et c'est précisément à cela que tient la jouissance singulière, a-typique (et par conséquent non reproductible) que donne l'écriture selon Derrida. « Ma » voix d'écriture est une autre.

On aurait donc tort d'interpréter la déconstruction du phonocentrisme par Derrida – et son analyse inaugurale de la conception métaphysique du « s'entendre-parler » comme présence immédiate du sens à lui-même dans l'élément de la parole pleine, telle qu'il la déploie dans *La voix et le phénomène* – comme une répudiation de « la voix » au profit de « l'écriture ». L'écriture dont « rêve » Derrida et dont il tente de traduire l'opération dans sa « langue », n'est-ce pas, au contraire, ce qui cherche à redonner « corps » (donc voix) à la voix, en réinscrivant la parole, cette parole que religions abrahamiques et philosophie occidentale se sont acharnées à désincarner, dans le circuit, ou plutôt – puisqu'une ligne (téléphonique) interromptue et reprise, divisée et emmêlée, ne fait pas cercle mais plutôt texte – dans le « contexte » de la bouche et de l'oreille⁶⁹ ?

69. On pourrait rapprocher ces remarques de ce que dit Lacan dans le Livre VII de son *Séminaire* et que rapporte Tim Dean, théoricien et

LE MOMENT DE L'« ÉCRITURE » COMME MOMENT DE LA « SEXUALITÉ »

Mais pourquoi et comment la question de l'« écriture » (comme « écriture de la voix singulière ») et celle de la « sexualité » se sont-elles trouvées intimement liées (pour ne pas dire enchevêtrées) dans l'œuvre de Derrida ? Le court essai qu'Evelyn Grossman a consacré en 2016 à l'« au-delà de la différence sexuelle » dans les œuvres de Barthes et de Derrida, et l'important opus d'Éric Marty sur « le sexe des Modernes » paru en 2021 peuvent nous aider à esquisser une réponse⁷⁰.

psychanalyste *queer*, dans *Beyond Sexuality*. Dans le chapitre « Lacan Meets Queer Theory », et plus précisément dans une section intitulée « Sexuality versus Genitality », Tim Dean médite sur l'élection par Freud et Lacan de la bouche et de l'oreille comme zones érogènes *princeps*, et il cite, en anglais, le passage suivant de Lacan : « Ces zones érogènes, que l'on peut bien, jusqu'à plus ample explication de la pensée de Freud, considérer comme génériques, et qui se limitent à des points aigus, à des points de béance, à un nombre limité de bouches à la surface du corps, sont les points d'où l'Éros aura à tirer sa source. » Jacques Lacan, *Le Séminaire*. Livre VII : *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Le Champ freudien », 1986, p. 112, et Tim Dean, *Beyond Sexuality*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, p. 254. Selon Dean, en prenant la bouche, et non les organes génitaux, comme modèle des zones érogènes, Lacan met en question le privilège qui s'attache traditionnellement au sexe masculin comme « raison du désir » dans un ordre du genre androcentré. Il formule également l'hypothèse que c'est parce que la bouche est aussi l'organe de la parole, qu'« Éros trouve sa source en elle ». Car le désir implique le langage et pas seulement le corps. Et c'est pourquoi les mots sont investis libidinalement et leur vocalisation même érotisée. *Ibid.*, p. 255-256.

70. Voir Evelyn Grossman, « Roland Barthes, Jacques Derrida : au-delà de la différence sexuelle », colloque « Rastros do impensado : a desconstrução a literatura (De retorno a Derrida) » (Traces de l'impensé : la déconstruction, la littérature (retour sur Derrida)), organisé par Piero Eyben, Université de Brasília, Brésil, septembre 2016, halshs-01421410 (le texte a été publié en anglais dans *Rastros do impensado. A desconstrução, a literatura*, Piero Eyben (dir.), Brasília, Editora Horizonte, 2020) ; et Éric Marty, *Le sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2021.

Selon Evelyn Grossman, ce qui apparente les œuvres de Barthes et de Derrida, en sus de leur appartenance à une même époque de la pensée, c'est leur tentative de faire de la «jouissance» à la fois un trait définitionnel et un enjeu central de ce que les deux penseurs nomment, en les appariant selon un mouvement de convergence incestueuse, la «lecture» et l'«écriture». J'ai commenté ailleurs⁷¹ la forme et le sens qu'a pris cet accouplement gémellaire de la lecture et de l'écriture caractéristique du moment «moderne» de la pensée de la littérature. En brouillant chacun à leur manière, en théorie comme en pratique, la critériologie de leur distinction, Barthes et Derrida ont conféré à la lecture la dignité et la force de ce que j'ai appelé, en m'inspirant de ce que Derrida pense et fait au titre de la contre-signature, une «contre-écriture⁷²». À la faveur de ce travail de sape de leurs oppositions constitutives – auteur/lecteur, activité de la création / passivité de la réception, originalité (et originarité) du geste d'écriture / secondarité du travail de lecture –, les deux penseurs ont aussi remis en question l'imaginaire genré de leur opposition, produit d'une conception normative de la «différence des sexes». Ainsi, si, comme l'écrit Grossman, «écrire [...] est un acte, ou peut-être même une activité, au-delà de l'opposition entre l'actif et le passif⁷³», il en va de même de cet acte de lire, ni second ni passif, prôné et pratiqué différemment par Barthes et Derrida. En refusant leur «enracinement

71. Anne Emmanuelle Berger, «Malaise dans la lecture», dans *La littérature sans condition*, Isabelle Alfandary (dir.), Lormont, Le Bord de l'eau, 2020, p. 227-246.

72. *Ibid.*, p. 229.

73. E. Grossman, «Roland Barthes, Jacques Derrida : au-delà de la différence sexuelle», *loc. cit.*, p. 2.

dans [ces] tranquilles oppositions binaires⁷⁴», selon la formule de Grossman, l'un et l'autre auraient alors ouvert un espace d'écriture (plus exactement de lecture/écriture) à l'enseignement du Neutre. Et ce Neutre, auquel ils ont consacré tant de pages, serait précisément la condition de déploiement d'une «jouissance du travail textuel⁷⁵» qui se produit (ou ne se produit que) lorsqu'on s'aventure «au-delà de la différence sexuelle». C'est cette même «pensée du Neutre» élaborée au contact de la «puissance transgressive de la littérature» qu'explore Éric Marty dans son ouvrage majeur, *Le sexe des Modernes*, pour la distinguer en partie du travail de déconstruction de la binarité de genre amorcé outre-Atlantique par des théoriciennes *queer* comme Gayle Rubin et Judith Butler⁷⁶. «Le Neutre», écrit Marty en commentant une phrase de Barthes, «est ce qui dégage la sexualité du sexe en tant que le sexe pourrait prétendre à se constituer comme le sens de la sexualité⁷⁷.» Et d'ajouter peu après, dans un registre plus foucaldien, à propos du travail de Barthes sur la figure du travesti oriental: «Le Neutre du travestissement suspend le dispositif de sexualité occidental qui impose le sexe comme la vérité des représentations du corps⁷⁸.» En dégageant la sexualité du sexe, autrement dit, en suspendant le rapport entre sexualité et dualité sexuelle, en rompant avec la matrice conceptuelle et idéologique de la *sexualité*, l'opération textuelle de neutralisation du «sexe», que Marty qualifie de manière ambiguë d'opération de «déssexualisation»,

74. *Ibid.*, p. 4.

75. *Ibid.*, p. 7.

76. É. Marty, *Le sexe des Modernes*, op. cit., p. 25.

77. *Ibid.*, p. 162.

78. *Ibid.*, p. 163.

ouvrirait la voie à une jouissance « dégénitalisée », donc aussi déphallicisée. Et l'« écriture », au sens que lui ont conféré les Modernes, serait à la fois le nom et le médium privilégiés de cette opération⁷⁹.

Ni Derrida ni Barthes ne s'en tiennent au mot « jouissance » pour désigner le travail et les effets de « l'écriture » (ou de la lecture/écriture). Ils ne s'en tiennent pas non plus à la distinction rigoureuse, élaborée par Lacan dans le sillage du Freud de l'« Au-delà du principe de plaisir⁸⁰ » et du Bataille de *L'Érotisme*⁸¹, entre jouissance et plaisir, manière, sans doute, de garder un rapport libre à la psychanalyse, d'affinité sans affiliation. « L'affect impur », selon l'expression de Grossman, que chacun fait entrer dans la lecture à la fois naïve et savante qu'il pratique, au mépris de « toute déontologie scientifique de la neutralité »⁸², se voit nommé tantôt « jouissance », tantôt « plaisir » par Barthes comme par Derrida, tantôt encore « extase » par ce dernier. Mais Derrida situe bien en tout cas l'émergence d'une jouissance paroxystique, indissociablement intellectuelle et sensible, au point de dépassement de « la fatalité du 1/2 », à ce moment même où il fait, dans et par l'« écriture », l'épreuve de la limite de la limite, et, par

79. Éric Marty développe cette thèse dans le chapitre de sa quatrième partie qu'il consacre à « La question sexuelle ». *Ibid.*, p. 457-462.

80. Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir » (1920), trad. fr. Janine Altounian, André Bourguignon, Pierre Cotet et Alain Rauzy, dans *Œuvres complètes/Psychanalyse*, Volume XV : 1916-1920, A. Bourguignon et P. Cotet (dir.), Paris, PUF, 2002, p. 273-338 ; rééd., coll. « Quadrige », 2013.

81. Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1957 ; rééd., coll. « Reprise », 2011.

82. E. Grossman, « Roland Barthes, Jacques Derrida : au-delà de la différence sexuelle », *loc. cit.*, p. 3. Et voilà encore une autre frontière, et, avec elle, un autre critère de distinction entre l'écriture et la lecture mis à mal : celle qui sépare l'œuvre subjective de sa critique objective, la tranche du sujet écrivant de la position supposée désaffectée du lecteur savant.

conséquent, l'expérience extatique (improbable et fugitive comme un rêve) de son franchissement: «Oui, oui», écrit-il encore dans «*Voice II*», «mais – ne suffit-il pas de la *penser*, cette loi qui est la loi même [il s'agit de la loi de la partition sexuelle comme division binaire], pour avoir, non pas la preuve mais l'annonce précaire de sa limite et de son impuissance au regard de ce qui désire en moi et qui maintient cette *pensée* en éveil⁸³ ? » Et de poursuivre :

Il suffit d'évoquer ce qui, au-delà de la fatalité du 1/2, me donnerait la jouissance, l'*idée* d'une jouissance des couleurs⁸⁴; à la limite même de cette distribution, de ce destin à partager selon la loi (*nomos*, *moira*), au moment de sa victoire, son échec. L'expérience de cette limite est une jouissance plus grande que ma jouissance, elle démesure et moi-même et mon sexe, elle est sublime, mais sans sublimation.

Voilà ce qui s'annonce quand j'écris par exemple *ceci*, même si c'est faux. Tout simplement quand je *l'écris* et que se produit alors cette extase qui consiste à penser, pour l'aimer, l'impossible⁸⁵.

Grossman qualifie à plusieurs reprises cette jouissance dé-mesurée que Derrida dit éprouver dans l'acte d'écriture de «jouissance non anthropologique», signifiant par là, sans doute, que c'est justement dans l'expérience humaine (celle de l'*anthropos*) et surtout à ce titre que la sexualité tend à se concevoir comme *sexdualité*, la structure binaire constituant à la fois un «butoir ultime pour la pensée⁸⁶», pour

83. J. Derrida, «*Voice II*», dans *Points de suspension*, op. cit., p. 175.

84. Il s'agit toujours des «couleurs» de la voix.

85. J. Derrida, «*Voice II*», dans *Points de suspension*, op. cit., p. 175.

86. Françoise Héritier-Augé, «La différence des sexes, butoir ultime pour la pensée», *La Géographie*, «Comment les femmes font-elles le monde?», n° 1543, 2011/4, p. 36-38.

reprendre la formule de Françoise Héritier, et un principe organisateur de l'expérience, une condition de sa phénoménalisation. L'au-delà de la différence sexuelle ouvrirait en ce sens sur un au-delà de l'humain. Mais cet « au-delà », pour Derrida, n'a pas de lieu ni de substance propres. Il ne s'atteint qu'en vertu ou à la faveur de l'opération de neutralisation de la structure duelle que j'ai déjà décrite à propos de sa lecture de Heidegger. Là où Grossman, suivant Blanchot et Barthes en cela, tend à substantifier le « neutre », Derrida lui préfère, là encore, l'*opération* de la neutralisation (et par conséquent le déverbal du verbe « neutraliser »), qui toujours suppose de, et invite à, (re)*partir* de la différence sexuelle, pour la dé-limiter et, ce faisant et du même coup, la pluraliser et la singulariser.

Grossman s'appuie sur Blanchot et sur la lecture qu'en fait Derrida dans *Parages* pour tenter de penser ce qu'elle nomme « l'étrange "neutre" heideggérien », ce « Neutre sexué qui serait en même temps a-sexué et hypersexué »⁸⁷. Marty, quant à lui, ne conjugue la Modernité qu'au masculin en convoquant tour à tour, pour penser le Neutre, outre Barthes et Derrida, Blanchot, Deleuze et Foucault. Mais peut-être pourrait-on regarder du côté du « Neutre » cixousien – rappelons qu'Hélène Cixous publia en 1972 une fiction intitulée *Neutre* – pour saisir la portée du « rêve » derridien de « libérer » par l'« écriture » la positivité radicale de la sexualité ou du « sexual », du carcan figé de la différence duelle. Dans ce texte anomique comme nombre de fictions littéraires de cette époque, et qui met en scène des « acteurs » tels que « l'analyste,

87. E. Grossman, « Roland Barthes, Jacques Derrida : au-delà de la différence sexuelle », *loc. cit.*, p. 9.

le Sujet, le Récit, le Texte, le Hasard, Fils, Fil⁸⁸ », etc., Cixous fait elle aussi de ce qu'elle nomme, au féminin, la « Neutralité » « une source inépuisable d'énergie, la trace de la force par où la force disparue reparaitra, [...] le sillage effacé de l'écriture par où la lecture fera surface »⁸⁹. Elle multiplie les formules qui évoquent à la fois l'énergie (inépuisable et souterraine) de la libido freudienne et la *Mächtigkeit*, puissance ou « force » du *Dasein* (en tant qu'il est non genré) que Derrida qualifie de sexuelle, et qui constitue pour lui le filon ou la veine de l'écriture. À plusieurs reprises dans son texte, Cixous donne par ailleurs une version du « *Ne-uter* » qui consonne avec le geste derridien d'affirmation d'une « autre » différence sexuelle, émergeant (ou peut-être plutôt émergeant) au-delà de la *sexdualité*: « L'un n'est pas sans l'autre⁹⁰ », écrit-elle à l'orée de sa divagation, selon une syntaxe dont son texte s'évertuera à déployer diversement les implications. La généralité de l'assertion maintient les pronoms indéfinis « l'un » et « l'autre » au-delà ou en deçà d'un genre identifiable, même si elle affirme bien l'existence (performance du désir par le langage) d'un duo paradoxal : la double négation à vocation affirmative du « l'un *n'est pas sans* l'autre » accouple « l'un » et « l'autre », quels que soient leur(s) sexe(s) et leur(s) genre(s), non pas sur le mode d'un effacement de tout écart, de toute division, dans l'indifférence de l'homogène (l'un est l'autre), et pas non plus sur le mode d'une complémentarité programmée et destinale (l'un est avec l'autre), mais comme l'intimation d'une traversée toujours recommencée du négatif et de la privation (« n'est

88. Hélène Cixous, *Neutre* (1972), Paris, Éditions des femmes – Antoinette Fouque, 1998, p. 18.

89. *Ibid.*, p. 55.

90. *Ibid.*, p. 19.

pas sans»), à l'issue par définition incertaine. À la fin de *Neutre*, «le Sujet se lève, on peut commencer à lire ce qui s'écrit de Neutre, mêlé de Soie lisse et lunaire, de Mort, et d'Autre soi⁹¹». Quant au «texte» que le «Sujet» – tout pris qu'il est, en bon concept psychanalytique (et plus précisément lacanien), dans les fils contraignants des relations d'appartenance et de filiation – a laissé néanmoins se former, il «jouit» sans limites, comme l'indiquent les points de suspension. Et ce sont ses derniers mots:

Le texte, saisi d'envie, d'hilarité, de ressemblance, vagine, rit, se couvre de taches, de sexes différents et d'effets de siècles, et se déroule, Nil, ni l'un ni l'autre, ni Soimême [*sic*], mais parcouru, courant, extraordinaire, naturel, ni Achille, ni Amazone ni Hamlet père ou fils, mais de tous l'enfant: sa mère est sans limites, et il en jouit⁹²...

«Inceste textuel⁹³», commente Cixous, mais un inceste débarrassé, au moment et au lieu où il se produit, de la sanction qui accompagne la transgression d'Œdipe et qui assure d'un même geste à la fois la répression et la socialisation de la sexualité.

Dans plusieurs de ses essais, qui tous visent à rendre à la notion freudienne de sexualité sa centralité et son incandescence, Jean Laplanche insiste sur le fait que la fable de l'Œdipe, loin de constituer le noyau originaire inconscient de la sexualité humaine, sert plutôt à traduire (donc à trahir) ce que celle-ci recèle d'intraduisible – et par conséquent d'irréductible à toute communication partageable selon le

91. *Ibid.*, p. 172.

92. *Ibid.*, p. 173.

93. *Ibid.*, p. 172.

code commun au groupe dans lequel elle circule –, dans l’idiome socio-culturel des relations de parenté qui définissent l’équilibre des places et des pouvoirs. Le désir « œdipien » (« vaincre le père, épouser la mère ») ne serait déjà plus « purement »⁹⁴ sexuel, au sens où l’entend Laplanche. Et c’est pourquoi, « du point de vue métapsychologique », la « structure »⁹⁵ de l’Œdipe et ses éléments constitutifs (inceste, castration) ne relèvent pas selon Laplanche de l’inconscient mais du préconscient. Or ce qui témoignerait de la domestication édulcorante du sexuel que la fable aurait charge d’opérer, ce sont justement la forme et la dimension narrative de son expression. « Sa tâche », écrit Laplanche, est précisément « d’aider à mettre en récit l’histoire – consciente – préconsciente-inconsciente du sujet, donc de l’analysant »⁹⁶. L’Œdipe est une histoire racontable comme telle; elle relève de ce que Laplanche nomme un « schéma narratif », qui a vocation à en assurer la transmission culturelle. Ses éléments, note encore le psychanalyste, « sont relativement fixes, leurs relations suffisamment prévisibles, pour que d’un “roman” à l’autre le passage soit possible ». Et il ajoute : « Les “remakes” d’un film sont parfois supérieurs et plus riches, parfois inférieurs à la version première. Rien n’interdit à chaque humain d’essayer⁹⁷. » Le « roman familial » est précisément un roman. Et le sujet « œdipien » qui en est le héros ou l’héroïne ne serait pas en

94. Jean Laplanche, « Castration et Œdipe comme codes et schémas narratifs », dans *Sexual, op. cit.*, p. 299.

95. Jean Laplanche, « Inceste et sexualité infantile », dans *Sexual, op. cit.*, p. 280.

96. *Ibid.*

97. J. Laplanche, « Castration et Œdipe comme codes et schémas narratifs », dans *Sexual, op. cit.*, p. 300.

ce sens le « sujet de l'inconscient », mais bien un sujet social, voire le sujet par excellence du social, comme l'a bien perçu et théorisé Lévi-Strauss.

Dans *Positions*, au moment où il commence à se servir du lexème de la « dissémination » comme d'un opérateur de « sexualisation » du champ philosophique, Derrida affirme que « la dissémination figure *ce qui ne revient pas* au père⁹⁸ ». Elle rompt donc aussi en ce sens avec le schéma narratif œdipien qui veut que le fils, en prenant en fin de *conte* la place du père, revienne à lui. Dans ce même passage, Derrida fait de la « dissémination » le nom impropre de l'« [é]crire » et joue le « sans fin » de la « textualité »⁹⁹ contre la clôture du récit. Deleuze et Guattari aussi, dans *L'Anti-Cédipe*¹⁰⁰, appelaient à sortir du récit familial, croyant jouer ainsi, sinon contre Freud, du moins contre le champ discursif et institutionnel de la psychanalyse. Mais ce faisant, l'un et l'autre ne s'approchent-ils pas en réalité de cet intraduisible de la sexualité dont parle Laplanche, et qui serait le cœur de la découverte freudienne ?

L'« écriture » – celle que « chante » Derrida, celle que pratiquent diversement Blanchot, Cixous ou Celan, mais aussi,

98. Jacques Derrida, *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 120.

99. « Écrire – la dissémination – n'est-ce pas prendre en compte la castration [...] en remettant en jeu sa position de signifié ou de signifiant transcendantal [...], recours ultime de toute textualité, vérité centrale ou vérité de dernière instance, définition sémantiquement pleine et non-substituable de ce vide générateur (disséminateur) où se lance le texte ? La dissémination *affirme* [...] la substitution sans fin, elle n'arrête ni ne surveille le jeu [...] ». *Ibid.*

100. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Cédipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1973.

à l'époque du *Plaisir du texte*¹⁰¹, Marguerite Duras, Pierre Guyotat ou même Philippe Sollers – ne fait pas de roman. Peut-être la résistance pratique à la traduction et la transmission de schèmes culturels inchangés est-elle une « position » intenable comme telle. Mais on voit bien comment l'« écriture » et la « sexualité » ont pu s'alimenter l'une l'autre et comment chacune de ces notions contribue à éclairer l'autre. Si le jeu de mots paraît facile aujourd'hui, voire éculé, ne pourrait-on dire qu'en tentant de penser l'écriture comme une pratique « disséminale », Derrida a donné d'une certaine « jouissance sexuelle » son illustration et son explication les plus rigoureuses ?

La désaffection de l'une (l'« écriture »), et, avec elle, le recul d'une certaine idée et d'une certaine pratique de la littérature ont peut-être signé le déclin de l'autre (la « sexualité »).

101. Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel Quel », 1973 ; rééd., coll. « Points Essais », 2014.



Politique du cœur

Pour Rob St. Clair

NOUS, MON CŒUR

Qu'est-ce pour nous, mon cœur, que les nappes de sang
Et de braise, et mille meurtres, et les longs cris
De rage, sanglots de tout enfer renversant
Tout ordre [...]

se demande, nous demande, à son cœur, Rimbaud, dans un poème sans titre de rage et de désespoir écrit au lendemain de l'écrasement de la Commune de Paris.

En voici le sixième et dernier quatrain, avant le monostique final:

Oh! mes amis! – mon cœur, c'est sûr, ils sont des frères:
Noirs inconnus, si nous allions! allons! allons!
O malheur! je me sens frémir, la vieille terre,
Sur moi de plus en plus à vous! la terre fond¹!

1. Arthur Rimbaud, poème non daté [1872 ou 1873], dans *Œuvres complètes I. Poésies*, Steve Murphy (éd.), Paris, Honoré Champion, 1999, p. 866.

Quel est et qui est ce cœur, qui «sont»-il, plutôt, comme nous invite par deux fois à nous le demander la juxtaposition syntaxique d'un pluriel et d'un singulier dès qu'il s'agit d'invoquer le cœur ou plutôt «*mon cœur*»? Qu'est-ce pour «*nous, mon cœur [...]*»? «*Oh! mes amis! – mon cœur, c'est sûr, ils sont des frères*».

Que nous dit du cœur, de sa place et de sa fonction, ce poème qui parle moins *du* cœur, du fond du ou d'un cœur, qu'il ne parle *au* cœur en s'adressant à lui, à toi mon cœur, à nous mon cœur, à vous, mes amis, mes frères, mon cœur? «Mon cœur de l'autre», lance Derrida pour faire entendre à son tour la proposition paradoxale que recèle la banale formule d'amour «mon cœur», lors d'un dialogue improvisé avec Jean-Luc Nancy à Reid Hall et filmé par Safaa Fathy: l'autre comme mon cœur même, «mon cœur» comme mon autre le plus intime². Dans ce dialogue (enregistré, mais non publié) entre les deux amis, il fut question de la main pour penser le «toucher», mais surtout du cœur, organe cher aux deux philosophes quoique différemment pour chacun. Derrida ne manqua pas alors de le souligner: quand je dis «*mon cœur*», quand une parole sur le cœur est adressée du cœur, depuis mon cœur, c'est à un(e) autre, c'est de l'autre que je parle³; «mon cœur», «*sweetheart*», c'est toi, c'est l'autre; mais aussi, parfois, c'est «vous», c'est «nous», nous souffle Rimbaud, en convoquant le pluriel proto-politique

2. La rencontre filmée entre Derrida et Nancy a eu lieu à Reid Hall, à Paris, en février 2000. Voir *De tout cœur...*, un film de Safaa Fathy réalisé en 2005 à partir d'archives filmées, dans *D'ailleurs, Derrida*, DVD, Éditions Montparnasse.

3. D'un-e autre, à un-e autre, on ne pourra jamais dire «ma main», ou «mon œil», comme on dit «mon cœur».

du collectif. « *Ma* vie n'est pas en moi, elle est *en toi* » (je souligne), glose Derrida dans ce même dialogue filmé, associant d'emblée, j'y reviendrai, le motif du cœur et celui de la vie, du vivre. C'est donc aussi toujours depuis l'autre que je m'adresse à moi quand je m'adresse à mon cœur, quand je, quand « nous nous demandons, à l'autre »⁴, pour paraphraser la formule finale de « Fourmis », qu'est-ce pour nous, mon cœur ?

Qui sont ce cœur ? Pour qui, et surtout depuis qui parle-t-il ? Les mêmes questions se posent à la lecture de l'allocution filmée prononcée par Derrida en mars 2002, et reproduite là encore par Safaa Fathy, Derrida n'ayant pu faire le déplacement à Ramallah où il devait la lire. C'est la seule fois, note Pierre Delain dans son précieux *Derridex*, que Derrida se serait adressé simultanément aux Palestiniens et aux Israéliens, aux uns et aux autres *ensemble*, lui qui a parlé des uns et des autres, et qui s'est adressé alternativement aux uns et aux autres, et plus souvent aux juifs, à tels représentants auto-désignés de ladite communauté juive, en marquant sa réserve et son différend à son endroit. Or c'est aux Palestiniens et Israéliens ensemble qu'il choisit de dire « Nous », comme pour les faire « vivre ensemble », pour faire battre leur(s) cœur(s) ensemble le temps de son allocution, même si ce « Nous » demeure interrogatif – l'allocution a pour titre « Nous ? » –, même si ce « Nous », donc, interroge et s'interroge sur sa propre possibilité

4. On se rappelle la dernière phrase de « Fourmis », conférence donnée en duo avec Hélène Cixous au colloque « Lectures de la différence sexuelle » : « Mais c'est ça, la différence sexuelle, si elle a quelque chose à voir dans cette situation : se demander. Et se demander, à l'autre, s'il y en a, si c'est une détermination accessoire, la téléphonie, un supplément secondaire ou une antenne essentielle [...] ». J. Derrida, « Fourmis », *loc. cit.*, p. 100. Voir *supra*, p. 69 et p. 112, note 5

en exploitant les ressources conjonctives ou disjonctives, en vérité irréductiblement conjonctives et disjonctives, de son usage. Voici donc ce qu'écrivait Derrida de « nous », pour « nous », pour lui de plus en plus à eux, en s'adressant à (un) « nous » depuis (un) « nous » – chaque « nous » comprenant potentiellement le « nous » du destinataire et celui du ou des destinataire(s), tout en maintenant la possibilité de leur différence, sinon de leur différend – et en le faisant « du fond du cœur⁵ », comme il le dit d'un ton ému dans le « message » plus ou moins improvisé qui précède la lecture de son allocution. Je cite le cœur du texte lu :

D'un côté, la fondation violente de l'État d'Israël avec la complicité de tant d'États puissants, la prolongation et le développement en cours d'une oppression de type colonial et archaïque, que la Shoah ne peut justifier mais interdit aussi de réduire à aucun autre exemple. *En face*, le terrorisme, une politique aussi coupable de bien des pays arabes de la région, d'États si peu démocratiques, une autorité palestinienne débordée, à peine démocratique et irrésistiblement tentée et contrainte par la surenchère. *Nous* pourrions et devrions continuer dans cette voie, raffiner, compliquer encore les rappels, – alors que des deux côtés les souffrances restent incalculables et incomparables.

Nous le savons pourtant : c'est maintenant trop tard pour argumenter encore, même si ce n'est jamais inutile. Le mal est fait, il continue, et si nécessaires soient-elles, toujours interminables, [...]

5. « Message de Jacques Derrida », dans *Le Voyage en Palestine*, suivi de *Messages de Hélène Cixous et de Jacques Derrida* et de *L'Appel pour la paix en Palestine du 6 mars 2002*, Russell Banks, Breyten Breytenbach, Vincenzo Consolo, Bei Dao, Juan Goytisolo, Christian Salmon et Wole Soyinka du Parlement international des écrivains, Castelnau-le-Lez, Éditions Climats, 2002, p. 123.

ces analyses restent impuissantes et inadéquates à *l'urgence qui nous serre le cœur*.

Nous pensons alors que c'est sur cette limite, en ce lieu d'épuisement, qu'il faut commencer, à recommencer, et c'est, cette limite, le dedans ou le fond du cœur. De *ce que nous décidons d'appeler à nouveau le cœur, pour en appeler à lui*. C'est là que le « nous » passe la raison et gagne immédiatement le cœur, c'est là qu'il parle sans diplomatie au cœur, du cœur, de cœur à cœur, la raison du cœur, sa raison politique. Nous en sommes sûrs : le cœur, qui ne veut pas dire autre chose, est *du côté de la vie*. C'est ce que nous appelons le cœur pour en appeler à lui. C'est lui qui doit inspirer la loi, ici maintenant. Si le mot « peuple » avait encore un sens (j'en doute un peu), il serait à chercher du côté de cette raison du cœur. Qui doit aussi dicter sans attendre, sa loi, à l'initiative politique, juridique, militaire, diplomatique. Aux gouvernants, aux décideurs, aux diplomates, aux généraux, aux « religieux », aux colons. *Le cœur, qui sera toujours du côté de la vie, il nous dit qu'il vaut mieux vivre, et vivre « ensemble », fût-ce séparés*, que mourir l'un par l'autre dans la haine. Nous, nous voulons rappeler cette évidence simple, que tout Israélien, tout Palestinien doit ressentir, comme nous, chaque jour, *dans son cœur*⁶.

À lui seul, ce passage mériterait une très longue analyse. J'en soulignerai seulement quelques traits, à la fois syntaxiques et sémantiques. « Nous », le « nous » de l'énonciation du texte, conjoint donc ensemble, dans son cœur, dans « notre » cœur que serre l'émotion, toutes les parties convoquées par ce discours : les Palestiniens, les Israéliens, et « moi », Derrida. Mieux encore, et une telle affirmation peut paraître scandaleuse, infondée, infondable dans la raison philosophique comme dans la raison politique, c'est au lieu

6. *Ibid.*, p. 133-135 (c'est moi qui souligne).

du cœur, de ce serrement du cœur et dans le cœur, qu'une réponse à l'urgence tragique de la situation peut, voire doit, être élaborée, nous dit ici Derrida. C'est que « [l]e mal est fait », les analyses sont désormais impuissantes, il est trop tard pour argumenter. Joignant le geste à la parole, Derrida abandonne alors le terrain de l'analyse objective, de la description dépassionnée, à la troisième personne du constatif, des fautes respectives des parties en conflit, pour adopter résolument la perspective d'une première personne plurielle éprouvant le mal dans toutes ses composantes et tentant dès lors de répondre au mal éprouvé depuis le lieu où ça fait mal, le cœur, ou plutôt *notre* cœur. Car seul le « cœur », mon cœur, notre cœur, peut dire « nous », faire (un) « nous », en « passant la raison » qui nous commande, elle, de distinguer les camps, qui nous oblige à reconnaître qu'il n'est justement pas de « nous » possible dans cette histoire : « *d'un côté*, la fondation violente de l'État d'Israël » ; « *en face*, le terrorisme ». À l'« analyse » qui distingue, qui sépare, et qui, ce faisant, redouble la division qu'elle décrit, Derrida oppose, de manière apparemment injustifiée sinon injustifiable, l'intime conviction (« nous en sommes sûrs »), la « raison » déraisonnable du « cœur ». Il va même jusqu'à dire qu'en « pass[ant] la raison et gagn[ant] immédiatement le cœur », le « nous » obéit à la raison du cœur comme « raison politique ». Le cœur aurait donc sa raison politique que ni la raison ni la politique ne semblent pourtant connaître. Et cela, nous dit encore Derrida, parce que le cœur est « du côté de la vie ». Comme tel, et peut-être seul, il nous permettrait de concevoir un « vivre ensemble », parce qu'il a vocation à (faire) tenir ensemble, par la force d'une certaine expérience, voire d'une épreuve, le « vivre » et « l'ensemble », et les

questions que pose chacun des termes de cette expression. « Vivre ensemble » engage en effet le cœur à plus d'un titre : il n'est pas de « vie » (à la fois *zoê* et *bios*, biologique et sociale) sans cœur battant, et pas d'« ensemble » qui tienne sans désir du cœur d'autrui, pour autrui. Ensemble et séparément, dans sa totalité comme dans chacune de ses composantes, la formule « vivre ensemble » serait une question de cœur, d'effort et de vœu du cœur. Et dire « nous » comme un cri du cœur contre l'évidence de la raison, ce serait une façon de faire advenir performativement ce « vivre ensemble ».

C'est de cela, de la politique du cœur, et de la ou des questions que pose le motif du « vivre ensemble » dans l'œuvre de Derrida que je veux tenter de parler.

La tentative est risquée à plus d'un titre et la formule tient de l'oxymore, et d'abord parce que le cœur, nous le savons, n'est pas un philosophème ; c'est peut-être même, à plus d'un égard, un anti-philosophème. C'est encore moins un concept, ce n'est même pas un lexème, politique. Lorsqu'on parle spontanément de « vivre ensemble » d'ailleurs, lorsqu'on évoque l'idée de faire maison commune du lien du cœur et des cœurs, c'est d'ordinaire pour désigner la cohabitation des amants, la forme de vie d'un couple, la sphère dite « privée » donc, dans son opposition à la sphère dite « publique », lieu traditionnel de déploiement du politique, et non pas, comme le fait ici Derrida, et comme il l'avait déjà fait longuement en 1998 dans « Avouer – l'impossible⁷ », la cohabitation des peuples.

7. Jacques Derrida, « Avouer – l'impossible », dans *Le dernier des Juifs*, *op. cit.*

RECUEIL(S) DU CŒUR

Certes, on songe immédiatement à Pascal, dont l'extrait du discours de Derrida que je viens de citer réactive et détourne à la fois la fameuse maxime : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point⁸ », mais la pensée de Pascal relève-t-elle vraiment de ce que la philosophie occidentale reconnaît comme son périmètre ? Il y a plus encore Heidegger, qui lui aussi songe à Pascal et à sa critique de la raison calculatrice, et qui fut bien, lui, un penseur du cœur, attirant à ce titre aussi, n'en doutons pas, l'attention de Derrida. Mais en pensant le cœur ou au cœur, en en faisant même le lieu et la forme du déploiement de ce qu'il appelle « penser », Heidegger cherchait justement à mettre la philosophie à l'épreuve de ce que la métaphysique occidentale a voulu exclure de son champ, soit ce qu'il nomme « la poésie ». Dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, essai vers lequel Derrida est retourné de nombreuses fois, Heidegger médite, à partir d'une interrogation philologique du mot « *Denken* », sur les rapports qu'entretient l'activité de penser avec la mémoire (*Gedächtnis*), d'une part, un certain type de mémoire comme processus de recueil et d'intériorisation du souvenir, et la reconnaissance de l'autre, d'autre part, en vertu de la chaîne linguistique qui relie ensemble *denken* et *danken*, *Gedacht* et *Gedanke*, via le vieil allemand « *Gedanc* »⁹. Dans le fameux passage où il déploie son analyse de cette chaîne lexicale, le mot « cœur » (*Herz*) apparaît non pas comme un élément, un point de capiton, de cette chaîne philologique mais

8. Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, édition et introduction par Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1909, n° 253, p. 447.

9. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. fr. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, 1973, p. 144-147.

comme la traduction à la fois la plus synthétique et la plus pénétrante, quoique non fondée sur une quelconque parenté linguistique, de plusieurs sèmes majeurs dégagés par le philosophe : le recueillement, le rassemblement, l'intériorité, le fond. Ce qu'est le cœur, ce que fait et qui fait le « cœur » chez Heidegger, tient justement à ce geste de rassemblement et de recueillement dans une intériorité, au fond sinon au centre de soi, geste dont Heidegger s'efforce de montrer qu'il est homologue, voire homogène, à ce qu'il nomme la « pensée fidèle », la forme de pensée la plus fidèle à la source, donc à l'essence, de l'acte de penser. Or « la pensée fidèle à ce qui demande à être pensé est le fond d'où sourd¹⁰ » non pas la philosophie (à l'exception de celle, qu'on peut dire anti-philosophique dans cette mesure, de Heidegger) mais bien « la poésie ». Et de fait, c'est une certaine lecture de la poésie, et particulièrement de Rilke, son maître à penser en matière de cœur, qui conduit le philosophe à interpréter le « *Denken* » comme un mouvement et une activité du cœur. Dans *Les Élégies de Duino*, comme dans *Les Sonnets à Orphée*, le « cœur », fréquemment convoqué, apparaît moins, en effet, comme le lieu d'émission du poème, la bouche ou la source profonde d'où s'élèverait le chant d'Orphée, que comme la figure du recueillement, l'organe de l'intériorisation de l'Être et du monde : son cœur « écoute » – « Écoute, mon cœur, [...] écoute le souffle de l'espace, le message incessant [...] », dit la première Élégie – avant et afin que le poète transmette le « message »¹¹. Les « choses les plus périssables », dit la onzième Élégie, « veulent qu'au fond de notre

10. *Ibid.*, p. 30.

11. « *Höre, mein Herz [...]. Aber das Wehende höre, / die ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet* ». Rainer Maria Rilke, *Les Élégies de Duino* et

cœur invisible nous les transformions / en – ô infini... – en nous ! quelle que soit finalement notre nature¹² ». Ici, « notre cœur invisible » est le lieu d'accueil et de transformation métabolique des « choses périssables » en un « nous » qui émane du cœur bien plus qu'il ne l'anime ou commande ses mouvements. Ce « nous » – un « nous » de généralité qui désigne ici, comme souvent chez Rilke, la totalité des humains, et, partant, l'essence de l'humanité – est littéralement la résultante du travail du cœur, lequel est mû par la volonté des « choses périssables ». Je dis « le cœur », car, chez Rilke, « le cœur », proto-philosophique en cela, est bien moins souvent *son* cœur, ou *mon* cœur (*a fortiori* « mon cœur de l'autre ») ; il est bien moins, donc, le métonyme du sujet, de tel sujet singulier, de « mon » autre ou de mon hôte, que la figure générale de ce mouvement d'accueil en soi ; ainsi Rilke écrit-il dans le sonnet IX du deuxième Livre des *Sonnets à Orphée* : « Dans le cœur pur et grand et largement / ouvert, autrement il entrerait, le Dieu [...] »¹³ ». Et encore, dans le sonnet II du même Livre : « Ah, De la terre qui connaît les pertes ? / Seul qui, d'un ton cependant louangeur, / chanterait le cœur, qui est né pour le Tout »¹⁴. » Pas d'épanchement romantique, donc, pas de « poésie subjective » dirait peut-être Rimbaud, pas de poésie *du* cœur, en ce sens, mais plutôt

Les Sonnets à Orphée, trad. fr. Joseph-François Angelloz, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Bilingue », 1974, p. 40-41.

12. « Wollen, wir sollen sie ganz in usichtbarn Herzen verwandeln / in — o unendlich — in uns ! wer wir am Ende auch seien. » *Ibid.*, Elegie I, p. 94.

13. « Ins reine, ins hohe, ins torig / offene Herz träte er anders, der Gott ». *Ibid.*, p. 210 (c'est moi qui souligne).

14. « Ach, der Erde, wer kennt die Verluste ? / Nur, wer mit dennoch preisen-dem Laut / sänge das Herz, das ins Ganze geborne ». *Ibid.*, p. 196 (c'est moi qui souligne).

la poésie comme *recueil du cœur*, au double sens, objectif et subjectif, du génitif.

Il reste que traiter du cœur, comme le fait Heidegger, ce n'est pas exactement parler *du* cœur, depuis le fond du cœur, fût-il, comme chez Rilke, l'archi-figure du recueil de l'Être et la force de son mouvement, ou, comme chez Derrida, le fond sans fond de « mon cœur de l'autre ».

Derrida, ses lectrices et lecteurs le savent bien, n'a eu de cesse de faire la critique des valeurs métaphysiques attachées à tous ces sèmes – le rassemblement, le recueil, le fond, l'intériorité, l'origine – que Heidegger pense au titre du cœur. Nous touchons même là au cœur, si j'ose dire, de son différend réitéré avec Heidegger, même s'il concède ça et là que le texte de Heidegger, si on le lit attentivement, défait plus d'une fois l'opposition entre intérieur et extérieur qui sous-tend toute pensée de l'intériorité, voire du fond et de la source invisible. Dans *Mémoires – Pour Paul de Man*, Derrida s'appuie sur la radicalisation de la distinction entre « *Gedächtnis* » et « *Erinnerung* » opérée par de Man dans sa lecture de Hegel pour interroger le biais heideggérien qui consiste à penser le cœur comme lieu et forme du recueillement de soi, en soi. À travers la différence entre la mémoire automatique et a-subjective que désigne en français l'expression « apprendre par cœur » et la mémoire intériorisante, fruit d'un mouvement de recueillement dans et par le souvenir, c'est la séparation cruciale entre le « signe » et le « symbole » qui se joue pour de Man. « [Heidegger] insiste, comme toujours », note Derrida à propos de l'analyse du « *Gedanc* » par ce dernier, « sur la valeur de recueillement ou de rassemblement (*Versammlung*) – tout autre chose qu'une disjonction, apparemment – qui rassemble justement tous

ces mots¹⁵ » ; Heidegger met en effet l'accent sur ce qui raccorde et accorde « *denken* » et « *danken* », accord auquel il donne précisément le nom de « cœur », *Herz*. Et même si, comme le concède Derrida un peu plus loin, la « pensée du *Gedanc* » – comme « le plus intérieur de l'homme, qui s'étend le plus loin dans le plus extérieur » (c'est Heidegger lui-même qui le dit à la page 236 de *Qu'appelle-t-on penser ?*) – se soustrait finalement « à une délimitation opposant le dehors au dedans du point de vue de la représentation, c'est-à-dire déterminant la pensée comme représentation intérieure, ou comme mémoire intériorisante¹⁶ », on ne peut « nier », conclut Derrida, « que l'essence de la mémoire pour Heidegger réside d'abord, originellement, dans le rassemblement (*Versammlung*), même si on le distingue de toute synthèse [...] »¹⁷.

DÉS-ACCORDS

Or, ajoute Derrida, « [c]ette interprétation – et cette rhétorique – déterminent aussi une politique : non seulement au regard de l'histoire, de la technique et de la science, mais aussi au regard de l'écriture et de l'écriture littéraire¹⁸. » Je reviendrai un peu plus loin sur ce que dit Derrida de l'incidence politique d'une pensée du cœur, venue du cœur ou allant au cœur, et sur sa façon de mêler politique et poétique, pensée du politique, ou en politique, et pensée de

15. Jacques Derrida, *Mémoires – Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1988, p. 97-98.

16. *Ibid.*, p. 112.

17. *Ibid.*, p. 136.

18. *Ibid.*, p. 136-137.

l'écriture. Au moment où Derrida commente la distinction entre *Gedächtnis* et *Erinnerung*, donc entre signe et symbole, entre sémiotique et symbolisme, qu'élabore de Man lisant Hegel, il esquisse les lignes d'une autre pensée du cœur, et, partant, d'une autre politique du cœur, qu'il n'aura de cesse de développer. À l'Être-là, au *Dasein* rilkéen ou heideggérien que le cœur a vocation à recueillir (sinon à «inventer»), il oppose «l'être-mort», objet d'un deuil interminable, «irréductible à aucune forme de présence» comme présence à soi ou présence de l'autre en soi: «La fidélité la plus affirmative, son *acte* de mémoire le plus soucieux», risque alors Derrida,

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 sur-vivance, c'est-à-dire l'être-mortel, aura toujours excédé le «*nous*» ***d'un présent commun***¹⁹?

Pas de rassemblement possible avec l'être comme être-mort, voire comme être-mortel²⁰, pas de possibilité de se

19. *Ibid.*, p. 77-78 (c'est moi qui souligne en gras).

20. Heidegger insiste bien aussi, dans le sillage de Rilke, sur le fait que le cœur met en relation avec les mortels et les absents comme tels: «Ce n'est que dans l'intimité invisible du cœur que l'homme se penche vers l'aimable: les aïeux, les morts, l'enfance, ceux qui sont à venir.» Martin Heidegger, «Pourquoi des poètes?», dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. Wolfgang Brokmeier, François Fédier (éd.), Paris, Gallimard, 1962, p. 249. Mais, selon Derrida du moins, Heidegger (et donc Rilke) penserait

rassembler et de s'énoncer dans le « nous d'un présent commun », pas de « partage » possible de la « foi » dans la réciprocité et la symétrie des présents et des présences. Et pourtant, comme le rappelle Derrida en commentant le discours de Montaigne sur l'amour de l'ami dans *Politiques de l'amitié*, il n'y a pas de fidélité à l'autre possible, *a fortiori* de fidélité *absolue* (donc littéralement et paradoxalement essemblée, solitaire, radicalement privée de l'autre auprès duquel elle s'engage absolument), sans mouvement du cœur. Le discours de la foi et de la fiance, chez Derrida, on pourrait facilement le montrer, est bien un discours venu du cœur. Mais comme tel, loin de sceller l'accord, de serrer la corde en un « nœud » paradigmatiquement conjugal qui réunisse en un seul « ensemble » « deux égaux », « deux sujets ou deux volontés symétriques », écrit Derrida dans *Politiques de l'amitié* – et l'on pourrait ajouter à cette énumération « deux peuples », même si le mot « peuple » invite à un usage très prudent –, ce lien du cœur « me met sous la loi de l'autre ». « Il me disjoint et me disproportionne », continue Derrida glosant Montaigne, « il m'inspire une confiance, une foi, une fiance *plus grande en l'autre qu'en moi-même*, et cette dissymétrie à elle seule marque la rupture entre le connaître et l'aimer, entre la raison et l'affect (l'"affection"), entre le savoir et le cœur – ou le corps et les "entrailles"²¹. »

Et c'est pourquoi aussi, nous avertit Derrida dans sa lecture de Paul de Man, il ne faut pas lire trop vite la « fidélité la plus affirmative » à un « *passé absolu* »²² – celui-là même qui

leur accueil comme une re-présentification, assurant la co-présence des morts, des êtres-à-venir et des vivants dans l'« intimité invisible du cœur ».

21. *Ibid.*, p. 220.

22. J. Derrida, *Mémoires – Pour Paul de Man*, op. cit., p. 77.

compromet comme tel toute pensée et tout énoncé d'un « nous », ensemble, au présent – comme une ruse du solipsisme, du retrait narcissique en soi du soi à jamais séparé de l'autre. Car c'est bien « 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 », que ce rapport sans raccord ni accord entre soi et l'autre, comme entre soi et soi, peut s'éprouver dans la disproportion et la disjonction aimante, paradoxalement « aimantante » si l'on peut dire, des cœurs et du cœur.

Dans un article inaugural intitulé « From Esthetics of Intimacy to Anesthetics in Extimacy », Thomas Dutoit a très bien analysé ce qu'il nomme « *the clovenness of the heart*²³ », la « partition du cœur » derridien comme « cœur » à la fois donné et disjoint par l'autre, et telle que l'intimité ne peut jamais signifier la présence à soi, le recueil auprès de soi. Car ce qui paraît communément « le plus auto-affectif », le cœur, pour reprendre cette fois une formule de l'essai intitulé *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, est en vérité, écrit Dutoit, « factuellement et essentiellement occupé par un autre²⁴ ». Et de citer une autre phrase du même ouvrage : « Tout autre [...] habite mon cœur en étranger²⁵ ». « L'intimité », commente encore Dutoit, « c'est la demeure de l'autre au cœur du

23. Thomas Dutoit, « From Esthetics of Intimacy to Anesthetics in Extimacy: The Examples of Jacques Derrida », *L'Esprit Créateur*, « Esthetics of Intimacy / Esthétiques de l'intime », vol. 44, n° 1, printemps 2004, p. 13. Ma traduction.

24. *Ibid.*, p. 16 : « *factually and essentially occupied by an other* ». Ma traduction.

25. J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 327.

même. Plus encore, l'intimité c'est l'hospitalité accordée par l'autre *au même*, par l'étranger au natif, par l'exogène à l'indigène. Et pas le contraire²⁶ : mon cœur de l'autre.

LE CŒUR QUI TE BAT

Mais le cœur demeure toutefois pour Derrida, comme pour Heidegger, un « poémème » (ou poématème), sinon le poématème par excellence. À la question « *Che cos'è la poesia ?* », on s'en souvient, Derrida répond en « deux mots », les mots « mémoire » et « cœur », déjà liés par la pensée, et d'abord par la pensée de Heidegger que Derrida salue au passage²⁷, deux mots que l'expression idiomatique « apprendre par cœur », en français, conjoint aussi par le sens. La poésie en appelle au cœur, et d'abord parce qu'elle requiert d'être apprise par cœur, absorbée par la mémoire du cœur, comme « l'écriture en soi » : « Je suis *une* dictée, prononce la poésie, apprends-moi par cœur, veille et garde-moi », écrit sous dictée Derrida. Joignant son geste à la parole de la poésie, il répond à l'appel de celle-ci en élisant à son tour la deuxième personne du singulier, le pronom « tu », pronom de l'adresse intime, pronom de l'autre en tant que personne, de l'autre en personne, pour toucher l'autre au cœur, et se laisser toucher par le cœur. « Le poétique, disons-le, serait ce que *tu*

26. T. Dutoit, « From Esthetics of Intimacy to Anesthetics in Extimacy: The Examples of Jacques Derrida », *loc. cit.*, p. 16 : « *Intimacy is the inhabitation of the other in the same. What is more, intimacy is the welcome extended by the other to the same, by the foreigner to the native, the outsider to the insider. Not vice-versa.* » Ma traduction.

27. « *Le cœur*. Non pas le cœur au milieu des phrases qui circulent sans risque sur les échangeurs [...]. Peut-être pas le cœur des Écritures ou de Pascal, ni même, c'est moins sûr, celui que leur préfère Heidegger. » J. Derrida, « *Che cos'è la poesia ?* », dans *Points de suspension*, *op. cit.*, p. 304.

désires apprendre, *mais de l'autre, grâce à l'autre* et sous dictée, par cœur: *imparare a memoria*²⁸», se dit-il à l'autre. Et il ajoute, une page plus loin: «*Tu aimes* – garder cela dans sa forme singulière [...]»²⁹. J'ai déjà commenté jadis, dans «Comment un hérisson de paroles³⁰», la scène d'adresse amoureuse qui se dessine ainsi et qui inscrit bien la réponse poématique de Derrida, sa réponse de lecteur-poète, entre apostrophe et prosopopée, dans une certaine tradition lyrique du don du poème, de la parole «tendue vers l'autre³¹», qui va des poètes latins à Paul Celan. Je n'y reviendrai pas. Beaucoup plus que Heidegger et même que Rilke, Derrida convoque et active la fonction érotique du cœur; il le fait absolument – «*Tu aimes*», sans objet défini, est ce qu'on appelle une «construction absolue» en grammaire –, sans qu'on sache jamais ici qui parle à qui du cœur, qui émet et qui reçoit son message: *po-aime*. Et cependant, ou peut-être est-ce là même le ressort, sinon la vérité, de l'érotisme et de sa puissance affectante au-delà de toute subjectivité, voire de toute intersubjectivité, Derrida réaffirme ici, comme il le fait ailleurs, qu'il ne parle pas du fond du cœur, surtout pas du fond de son cœur: «*Cœur*, dans le poème “apprendre par cœur” (à apprendre par cœur) ne nomme plus seulement la pure intériorité, la spontanéité indépendante, la liberté de s'affecter activement en reproduisant la

28. *Ibid.* (c'est moi qui souligne en gras).

29. *Ibid.*, p. 305.

30. Voir Anne Emmanuelle Berger, «Comment un hérisson de paroles», dans *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Marie-Louise Mallet (dir.), Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1994, p. 111-119.

31. *Ibid.*, p. 113-114.

trace aimée³². » Faisant écho une fois encore aux analyses de Paul de Man et à la distinction entre *Gedächtnis* et *Erinnerung*, Derrida souligne le fait que « [l]a mémoire du “par cœur” se confie [...] à une certaine extériorité de l’automate, aux lois de la mnémotechnique, à cette liturgie qui mime en surface la mécanique, à l’automobile qui surprend ta passion et vient sur toi comme du dehors: *auswendig*, “par cœur” en allemand³³ ». En cela encore, d’ailleurs, le rapport de Derrida à la poésie, et la définition qu’il en propose en filigrane comme ce qui déclenche, par un ensemble de procédés mnémotechniques – le rythme, la rime, toutes les formes de répétition, mais aussi la brièveté supposée du poème –, la mise en œuvre d’une certaine mémoire automatique, forme et condition de l’apprentissage par cœur, contribuent à associer plus étroitement encore l’imaginaire de celle-ci à un certain lyrisme, à ce qu’on appelle historiquement le « lyrisme » dans l’histoire littéraire, avec ses formes typiques.

Mais c’est aussi et toujours parce que « mon » cœur, comme « ma » vie, me vient de toi, de l’autre, que le mot « cœur » ne peut jamais nommer seulement « la pure intériorité, la spontanéité indépendante, la liberté de s’affecter ». « J’appelle poème », écrit encore Derrida, cela même qui apprend le cœur, ce qui invente le cœur³⁴ : *je* ne prends pas en moi le poème pour le loger dans *mon* cœur. C’est le poème qui invente (et m’invente) le cœur en me touchant. Et cela vaut pour le poète comme pour le lecteur de poésie : « Un poème, je ne le signe jamais. L’autre signe. Le *je* n’est qu’à la

32. J. Derrida, « *Che cos’è la poesia ?* », dans *Points de suspension*, op. cit., p. 306.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

venue de ce désir: apprendre par cœur³⁵. » C'est cela, la vie du désir, l'automaticité quasi passive de sa manifestation vivante: « Donc: le cœur *te* bat, naissance du rythme, au-delà des oppositions du dedans et du dehors, de la représentation consciente et de l'archive abandonnée³⁶ », écrit Derrida, parce qu'il bat avant toi, avant et malgré (le) moi, ni le tien ni le mien, mais l'un par l'autre battant, battu.

Derrida a choisi de lire ce texte, qui date la fin des années 1980, lors de son voyage en Israël en 1998, entre deux *intifida*, soit plus de dix ans après sa publication en français et en italien. Je crois comprendre, d'après les indications fournies là encore par Pierre Delain, que sa lecture a eu lieu à Jérusalem, berceau de toutes les religions abrahamiques, mais aussi, et partant, cité de toutes les divisions politiques³⁷.

Retournons donc dans les parages de Jérusalem et Ramallah, d'où j'étais partie.

VIVRE ENSEMBLE ?

Dans « Avouer – l'impossible », conférence que Derrida prononça à l'invitation de l'Association des intellectuels juifs de

35. *Ibid.*, p. 307-308.

36. *Ibid.*, p. 306 (c'est moi qui souligne).

37. Voir à ce sujet *La Contre-allée*, texte écrit par Catherine Malabou et Jacques Derrida sur les voyages de ce dernier, où Malabou choisit de convoquer le « hérisson » voyageur de « *Che cos'è la poesia ?* » en regard du « récit » par Derrida de son voyage en Israël (Jérusalem, Tel Aviv, Ramallah). Jacques Derrida et Catherine Malabou, *La Contre-allée*, Paris, *La Quinzaine Littéraire* et Louis Vuitton, coll. « Voyager avec... », 1999, p. 258-259.

langue française en 1998, l'année même de son quatrième voyage en Israël, Derrida tisse ensemble deux motifs, qui touchent bien sûr l'un à l'autre : d'un côté, le motif du « vivre ensemble », en réponse au thème général du colloque de l'association cette année-là, « Comment vivre ensemble ? » ; de l'autre, celui de la « réconciliation », donc aussi du repentir et du pardon, motifs dont il avait déjà longuement traité ailleurs³⁸, en particulier à propos du travail de la Commission Vérité et Réconciliation mise en place par Nelson Mandela et animée par Desmond Tutu en Afrique du Sud.

Si Derrida évoque au titre du « vivre ensemble » plusieurs cohabitations (j'emploie ce mot de façon tout à fait provisoire) potentiellement problématiques – celle, passée et encore présente, des juifs d'Europe et de la majorité chrétienne ; celle des juifs entre eux : séfarades et ashkénazes, juifs religieux et juifs non religieux, juifs avoués et désavoués, etc. –, c'est sur la question du « vivre ensemble » qui déchire Palestiniens et Israéliens que porte, directement ou indirectement, son principal effort de pensée. La première phrase qu'il lui consacre comporte un avertissement, mais frappe aussi par sa tonalité messianique et la tournure prophétique de sa syntaxe : « Les Palestiniens et les Israéliens ne vivront vraiment ensemble que le jour où la paix (et non pas seulement l'armistice, le cessez-le-feu ou le processus de paix) viendra dans les corps et dans les cœurs [...] »³⁹.

38. Voir, entre autres, Jacques Derrida, *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*, Ginette Michaud et Nicholas Cotton (éd.), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2019 et *Le parjure et le pardon. Volume II. Séminaire (1998-1999)*, G. Michaud, N. Cotton et Rodrigo Therezo (éd.), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2020.

39. J. Derrida, « Avouer – l'impossible », dans *Le dernier des Juifs*, op. cit., p. 26.

Un jour viendra (peut-être), donc. Mais la paix des armes n'y suffira pas, non plus que l'aboutissement de tel ou tel processus de compromis classiquement politique. Le « vivre ensemble » ne sera possible, affirme Derrida, que si la paix vient, en premier comme en dernier ressort, « dans les corps et dans les cœurs », donc si elle vient *d'eux*. Derrida, nous le voyons, en est sûr. La certitude n'est jamais fondée en raison, elle n'est jamais raisonnable comme telle, elle émane et ne peut émaner que du cœur, comme tout ce dont Derrida se dit « sûr » au mépris de ses habituelles et infinies précautions. Une telle proposition, de surcroît, je le soulignais au début, peut sembler étrangement, même scandaleusement a-politique, voire anti-politique. Mais, nous avons commencé à le voir, lorsque Derrida parle de « cœur », du cœur, le politique n'est jamais loin, et inversement. La phrase, je le note au passage, résonne une fois encore comme un énoncé rimbaldien, même si Derrida n'était pas, à ma connaissance, un familier de l'œuvre de Rimbaud⁴⁰. Rappelez-vous la dernière phrase d'*Une saison en enfer*, dans la section appelée « Adieu » : « Que parlais-je de main amie ! Un bel avantage, c'est que je puis rire des vieilles amours mensongères, et frapper de honte ces couples menteurs, – j'ai vu l'enfer des femmes là-bas ; – et il me sera loisible de *posséder la vérité dans une âme et un corps*⁴¹. » Même condamnation de ceux

40. On trouve deux allusions à Rimbaud dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, mais l'une d'entre elles au moins est simplement la reprise d'une citation du « Cœur volé » par Jean-Luc Nancy. J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 308.

41. Arthur Rimbaud, « Adieu », dans *Une saison en enfer* (1873), in *Poésies, Une Saison en enfer, Illuminations*, Louis Forestier (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1973, p. 152.

qui ne savent pas vivre ensemble – ces « couples menteurs » –, même attention aux effets de la domination – ici, celle des hommes sur les femmes – et même prédiction messianique d'un futur désiré, un futur qui passe là encore par un mouvement d'intériorisation vivante d'un principe abstrait : ici, « *la vérité dans une âme et un corps* », là, la paix « dans les corps et dans les cœurs ».

Nulle part peut-être plus que dans ce texte, Derrida n'esquisse plus clairement les « raisons » de confier la ou le politique au cœur, de se fier à une politique du cœur. Cette affirmation à la fois péremptoire et « *wishful* », cette déclaration de confiance en la (seule) puissance vitale et nécessaire du cœur en politique, est en effet suivie d'une analyse serrée de la raison du cœur conduite sur plusieurs pages, où l'on retrouve en particulier les grandes lignes de la pensée derridienne de la justice. À la page 31, Derrida poursuit ainsi :

Si « vivre ensemble » veut dire [...] « *bien* vivre ensemble », cela signifie s'entendre dans la confiance, la bonne foi, la foi, se comprendre, en un mot *s'accorder*. Pourquoi parler alors de s'accorder ? pourquoi ce langage du cœur, de l'accord, de la concorde, voire de la « miséricorde » et de la compassion, qui doit nous rapprocher un peu plus vite de la question du « pardon », avec ou sans *techouva* ? Le langage du cœur nous rappelle que cette paix du « vivre ensemble », même si elle est une paix de justice et d'équité, elle n'est pas nécessairement sous la loi de la loi, du moins au sens de la légalité, du droit [...] ou du contrat politique ; et comme je le fais souvent, je distinguerai ici, mais sans les opposer, la justice et le droit⁴².

42. J. Derrida, « Avouer – l'impossible », dans *Le dernier des Juifs*, op. cit., p. 31-32.

Pour s'accorder donc, et Derrida fait bien sûr résonner la voix et la raison du cœur dans la déclinaison cordiale du lexique de l'accord et de la concorde, ou plutôt pour « *bien vivre ensemble* », car il n'est pas de véritable « vivre ensemble » si ce n'est pas un « bien vivre ensemble », l'accord politique, la convention légale ne suffisent pas. « [I]l n'y a de "*bien vivre ensemble*" », renchérit-il plus loin, « que dans la mesure où quelque chose que je nomme par ellipse le cœur, l'amour ou la paix du cœur, la fiance, l'accord ou la concorde excède le contrat garanti par le droit ou la législation d'État⁴³. » La vie ensemble, la vie de l'ensemble, de telle ou telle cité par exemple, fût-elle, comme c'est le cas de tout « ensemble » selon Derrida, composée de parties disjointes et disproportionnées « conjuguées au cœur de la dissociation même⁴⁴ », n'advient comme vie, comme expérience vivante, donc durable (le temps d'une vie, de la vie), que si le cœur est de la partie. L'énoncé pourrait paraître banal, s'il ne tentait de prendre au sérieux la possibilité de ce qu'on nomme, sans y penser, la « vie politique », soit à la fois la vie dans sa dimension politique et la politique dans sa dimension vivante, l'expérience à la fois quotidienne et intime de ce que Hannah Arendt, par exemple, nomme la « pluralité⁴⁵ ». Une page plus loin, Derrida précise encore :

La paix du « vivre ensemble » excède donc le droit, voire le politique, en tout cas le politique déterminé par l'étatique, par la

43. *Ibid.*, p. 32.

44. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, *op. cit.*, p. 73. Voir *infra*, p. 163.

45. Sur la pensée arendtienne de la pluralité comme essence du (et de la) politique, voir Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, édition et préface de Carole Widmaier, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2014.

souveraineté de l'État. Ce « vivre ensemble », là même où il est irréductible au lien statutaire ou institutionnel [...], ouvre une autre dimension à la même nécessité – et c'est pourquoi j'ai parlé de l'autre, de l'étranger, d'une hospitalité au tout autre qui déborde la convention statutaire. Le « bien » du « bien vivre ensemble » suppose l'interruption du rapport *naturel* autant que *conventionnel*; il suppose même cette *interruption* tout court qu'on appelle la solitude absolue, la séparation, le secret inviolable. Cette séparation [...], elle est cela même qui ouvre, sans le contredire, tous les « il faut » de tous les « il faut bien vivre ensemble »⁴⁶.

La paix du « vivre ensemble », la paix à venir du cœur et dans les cœurs, excède, excédera, tout lien institutionnel ou statutaire, par exemple, tout dit « accord de paix », toute formalisation des modalités et des frontières du vivre ensemble. Et cela, parce que, comme la justice vis-à-vis du droit, elle s'éprouve au-delà des règles et des tracés définis par la convention ou par tel ou tel acte législatif, fruit de telle décision dite politique. Notons que cet accord selon le cœur, ou entre les cœurs, est décrit ici par Derrida comme un accord entre étrangers qu'aucun lien naturel – par exemple, l'appartenance familiale ou « nationale » – ne conjoint *a priori* (« le « bien » du « bien vivre ensemble » suppose l'interruption du rapport *naturel* »), et qui demeurent étrangers l'un à l'autre. Et c'est pourquoi, à la différence de Hannah Arendt que j'évoquais à l'instant, et de la plupart des philosophes contemporains du et de la politique, la scène primitive de cette vie politique, ou ultra-politique, est, une fois encore, celle de l'hospitalité, de l'« hostipitalité⁴⁷ », avec tous les

46. J. Derrida, « Avouer – l'impossible », dans *Le dernier des Juifs*, op. cit., p. 33.

47. Voir, entre autres, Jacques Derrida, *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*, Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf (éd.), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2021 et *Hospitalité. Volume II. Séminaire*

paradoxes qu'elle comporte. Tout autre, même mon plus proche prochain, celui qui partage mon pain, ma ville et ma terre, sinon ma couche, habitera toujours mon cœur, s'il l'habite, en étranger. C'est la condition paradoxale à la fois du lien social et de l'expérience amoureuse, selon Derrida, celle qui fait que je peux dire « mon cœur » de l'autre, à propos de l'autre⁴⁸. En ce sens aussi, l'im-possibilité du « (bien) vivre ensemble » des Palestiniens et des Israéliens n'est pas une anomalie ou une aberration. C'est certes un cas unique dans sa spécificité historique, mais c'est aussi un cas exemplaire, et un révélateur, en vertu même de la souffrance extrême qu'il inflige aux cœurs des parties prenantes de ce conflit et jusqu'aux cœurs de leurs témoins, de la nécessité – c'est du moins ce que suggère Derrida – de penser en excès des conventions (qu'elles produisent la Déclaration Balfour ou les accords d'Oslo), et de la politique comme exercice de la souveraineté.

J'ai choisi de qualifier de politique ce « langage du cœur » que Derrida tient pour essentiel à l'élaboration d'un (bien)

(1996-1997), P.-A. Brault et P. Kamuf (éd.), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Bibliothèque Derrida », 2022.

48. Voir là encore le commentaire par Derrida, dans *Politiques de l'amitié*, du fragment que Nietzsche consacre au nécessaire silence des amis dans *Humain trop humain*: « Accord tacite cependant par lequel les séparés sont ensemble sans cesser d'être ce qu'ils sont destinés à être – et sans doute le sont-ils alors plus que jamais: dissociés, solitarisés, singularisés, constitués en altérités monadiques [...], là où, comme dit le phénoménologue, le propre de l'*alter ego* ne sera jamais accessible, *comme tel*, à une intuition originairement donatrice, seulement à une appréhension analogique. Ils ne sont pas solidaires, ces deux-là, ils sont solitaires, mais ils s'allient en silence sur la nécessité de se taire ensemble, chacun de son côté néanmoins. Lien social, contemporanéité, peut-être, mais dans la commune affirmation de la déliaison, dans l'être-seul intempestif et, simultanément, dans l'acquiescement conjoint à la disjonction. » J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 73.

«vivre ensemble», et de voir dans ce vivre ensemble sinon la figure, du moins une figure de la vie du politique selon le philosophe⁴⁹. La première phrase du paragraphe que je viens de citer demeure pourtant équivoque à cet égard : «La paix du “vivre ensemble” excède donc le droit, voire le politique, en tout cas le politique déterminé par l'étatique, par la souveraineté de l'État», nous dit Derrida. L'énoncé se prête à deux lectures possibles. Ou bien «la paix du “vivre ensemble”» comme «paix dans les corps et dans les cœurs» «excède le politique», selon la formule de Derrida, et elle ne relève donc plus du politique si ce qu'on appelle le politique depuis la fondation des cités grecques est bien «déterminé par l'étatique» et «par la souveraineté de l'État». Ou bien elle excède le politique là où celui-ci reste déterminé par l'étatique et la souveraineté, mais elle ouvre une autre scène du politique, elle requiert, elle appelle une autre conception du politique, qui ne soit plus déterminée par «l'étatique» et la souveraineté. La question posée est loin d'être oiseuse. Elle se trouve même au cœur des interprétations divergentes auxquelles la pensée de Derrida comme pensée du politique et pensée politique a pu donner lieu. Dans un essai d'abord paru en anglais dans *Derrida and the Time of the Political*, Jacques Rancière s'interroge ainsi sur la notion de «démocratie à

49. C'est aussi, d'une autre manière, la thèse développée par Paul Earlie dans son travail sur la politique de l'affect chez Derrida. Les affects, écrit-il, «ne sont pas simplement des phénomènes secondaires ou dérivés dont le discours politique se servirait ou qu'il “manipulerait” à des fins stratégiques. Bien plutôt, l'affectivité appartient au tissu du politique dès le départ, puisqu'il ne saurait y avoir de vie commune dans la *polis* sans une “politique de l'amitié” minimale, sans l'institution de liens communs entre des sujets qui déterminent et sont déterminés par de l'affect». Paul Earlie, «Derrida's Political Emotions», *loc. cit.*, p. 383. Ma traduction.

venir», en laquelle il reconnaît à juste titre un exemple de cette logique de la supplémentarité formalisée par Derrida lui-même. Si la démocratie est toujours à venir, si elle est toujours en excès de ses réalisations empiriques et des régimes politiques qui se prévalent de son nom, relève-t-elle encore, dans son principe comme dans ses effets, du politique ? Est-elle, se demande ou fait semblant de se demander Rancière, le supplément qui rend la politique – une autre politique, plus démocratique – possible ? Ou est-elle un supplément à la politique ? On connaît la réponse, sans équivoque, de Rancière : ce qui vient en excès du politique ne relève plus du politique⁵⁰. Derrida ne serait donc ni un penseur du politique ni un penseur politique, d'une part, parce que, selon Rancière, «il identifie "politique et souveraineté"⁵¹», d'autre part, parce qu'il se refuse à penser un sujet proprement politique, capable d'agir de concert avec d'autres sujets, et dont l'action collective constitue le *dêmos*⁵². Le vivre ensemble dans la paix

50. Jacques Rancière, «Ethics and Politics in Derrida», dans *Derrida and the Time of the Political*, Pheng Cheah et Suzanne Guerlac (dir.), Durham, Duke University Press, 2009, p. 278 : «[F]or Derrida, the democracy-to-come is not the supplement that makes politics possible, it is a supplement to politics. And it is so because his democracy is actually a democracy without *demos*.» Jacques Rancière, «La démocratie est-elle à venir ? Éthique et politique chez Derrida», *Les Temps Modernes*, «Derrida, l'événement déconstruction», n° 669-670, 2012/3, p. 162 : «[L]a "démocratie à venir" n'est pas, pour lui [Derrida], le supplément qui rend possible la politique. C'est un supplément à la politique. Il en est ainsi parce que sa démocratie est une démocratie sans *demos*.»

51. *Ibid.*, p. 279 : «Just as he identifies the concept of politics with the concept of sovereignty, Derrida equates the notion of the political subject with the notion of brotherhood.» *Ibid.* en français, p. 163 : «Tout comme il identifie politique et souveraineté, Derrida identifie la notion du sujet politique à celle de la fraternité.»

52. *Ibid.*, p. 278 : «What is absent in [Derrida's] view of politics is the idea of the political subject, of the political capacity. As I view it, the reason for this is

des cœurs comme horizon nécessaire et peut-être impossible, et comme « excès du politique », relève-t-il encore de la politique ou du politique ? Je laisse pour l'instant cette question en suspens pour m'attarder un moment, avant de « conclure », sur l'usage par Derrida d'un mot-clé dans l'élaboration de sa « politique » du cœur. Il s'agit du mot « compassion », que Rancière, là encore, ne manque pas de relever, et dont il affirme qu'il désigne chez Derrida une modalité du rapport à l'autre aux antipodes de ce qui unit les citoyens dans le *dêmos*, soit, selon Rancière, un lien de réciprocité fondé sur l'égalité, donc l'équivalence, des sujets⁵³.

PRÉ-PUBÈRE, PRÉ-POLITIQUE

« Pourquoi ce langage du cœur, de l'accord, de la concorde, voire de la “miséricorde” et de la *compassion*, qui doit nous rapprocher un peu plus vite de la question du “pardon”, avec

simple. There is something Derrida cannot endorse, namely the idea of substitutability, the indifference to difference or the equivalence of the same and the other.» *Ibid.*, p. 162 : « Dans sa vision de la politique, l'idée du sujet politique, de la capacité politique est absente. La raison en est simple selon moi. Il y a une chose que Derrida ne peut admettre, à savoir l'idée de la substituabilité, de l'indifférence à la différence ou de l'équivalence du même et de l'autre. »

53. *Ibid.*, p. 281 : « *Compassion indeed doesn't mean charity; it means “suffering with”. But the “with” is a mark of distance at the same time. It precludes democratic reciprocity or substitutability. [...] It is only where reciprocity is impossible that we can find true otherness, an otherness that obliges us absolutely. At this point, “suffering with” the other is the same as obeying the law of otherness.* » *Ibid.*, p. 165 : « Bien sûr la compassion n'est pas la commisération. C'est le fait de “souffrir avec”. Mais cet “avec” est en même temps une marque de distance. Il exclut la réciprocité ou la substituabilité démocratique. [...] [L]à où la réciprocité est impossible [...], c'est seulement là que l'on peut trouver une véritable altérité, une altérité qui oblige absolument. A ce moment-là, le fait de “souffrir avec” l'autre devient identique que [sic] celui d'obéir à la loi de l'Autre. »

ou sans *techouva*⁵⁴ ? », demandait Derrida dans un passage d'« Avouer – l'impossible » que j'ai déjà cité. Et il esquissait déjà une première réponse en affirmant que la paix n'était pas, ne pouvait pas être « sous la loi de la loi [...] au sens du droit ou du contrat politique ». Derrida, c'est évident, préfère le mot de « compassion » à celui de « miséricorde », qu'il emploie ici pour compléter la chaîne lexicale du cœur, mais qu'il met à distance de guillemets, peut-être parce que ce mot sonne encore trop « chrétien » aux oreilles de « l'enfant juif » qu'il fut.

Dans ses courts propos préliminaires à sa lecture filmée de « Nous ? » en 2002, Derrida s'exprime à la première personne, du fond du cœur, ou plutôt « de tout cœur », pour paraphraser le titre que Safaa Fathy, lui empruntant cette formule, a donné à l'ensemble de vidéos qu'elle a rassemblées dans un DVD posthume. Formule magnifiquement équivoque, « de tout cœur » dit à la fois l'engagement total du cœur et la totalité indéfinie formée par les cœurs pris tous ensemble et chacun séparément, leur origine indéterminée et non déterminante : n'importe quel cœur, nous les cœurs. Dans ce discours du cœur, Derrida témoigne deux fois de sa compassion à la première personne du singulier : une première fois, quand il déclare « [s]on affection, [s]a *compassion sans limite, pour tant de Palestiniens – et d'Algériens*⁵⁵ » ; la seconde fois, quand il proclame « sa *compassion et sa solidarité avec les habitants de cette terre*⁵⁶ », en associant dans son énoncé, discrètement et comme

54. J. Derrida, « Avouer – l'impossible », dans *Le dernier des Juifs*, op. cit., p. 31 (c'est moi qui souligne).

55. « Message de Jacques Derrida », dans *Le Voyage en Palestine*, op. cit., p. 129 (c'est moi qui souligne).

56. *Ibid.*, p. 131 (c'est moi qui souligne).

naturellement, comme s'il n'était pas nécessaire d'insister et de le préciser, *tous* les habitants de cette terre, Palestiniens comme Israéliens, Israéliens et Palestiniens.

Mais pourquoi introduire les « Algériens » dans cette adresse aux « habitants de cette terre » ? Tout se passe comme si un sème autobiographique venait se glisser subrepticement dans cette scène, signalant qu'il l'alimente souterrainement. Et de fait, une figure est presque toujours associée au discours de la compassion chez Derrida : celle de l'enfant qu'il fut. Dans un dialogue avec Hélène Cixous enregistré à Ris-Orangis en mai 2004 et où les deux amis parlaient à bâtons rompus de leurs thèmes communs, Derrida emploie le mot « compassion » pour évoquer son rapport aux femmes et dénoncer l'injustice de leur traitement. Il décrit son affect comme un mouvement du cœur qui remonte à l'enfance :

*[...] cet amour des femmes ou de la femme, chez moi, qui a toujours été là, je dirais même avant la puberté, a toujours le sens ou le mouvement de leur vouloir du bien et vouloir être juste avec elles, ou de réparer une injustice, ce qui suppose d'une part la révolte contre l'injustice, mais qui suppose, malgré tout, une certaine compassion, et donc identification à la femme*⁵⁷.

Double registre, donc, comme si l'un appelait l'autre, de « révolte contre l'injustice », qui relève d'une logique et d'un lexique politiques, mais aussi de « compassion », ce sentiment du cœur qui vient de l'enfance et s'éprouve littéralement comme un souffrir-avec, un pâtir-avec, un être-battu-avec, peut-être, et que Derrida interprète ici

57. Cité par Hélène Cixous dans « Ça Promet », *Lignes*, « Derrida politique », n° 47, mai 2015, p. 160 (c'est moi qui souligne), et traduit en anglais sous le titre « Co-Responding Voix You », dans *Derrida and The Time of the Political*, *op. cit.*, p. 51.

comme une identification. Mais l'identification est peut-être moins celle du semblable à son ou sa semblable que celle de l'étranger avec l'étrangère. Dans « Avouer – l'impossible », l'enfant compatissant ne tarde pas à venir sur la scène du discours dès qu'il est question, justement, du vivre ensemble comme un vivre avec l'autre, avec tout autre :

[C]e souci innocent de compassion (mode fondamental à mes yeux du « vivre ensemble »), de cette compassion de justice et d'équité [...], je le revendiquerais sinon comme l'essence du judaïsme, du moins comme ce qui en moi reste toujours inséparable de la mémoire souffrante et désarmée de l'enfant juif, là où il a appris à nommer la justice et ce qui dans la justice à la fois excède et réclame le droit⁵⁸.

« [C]ompassion de justice et d'équité » : étrange formule, qui vient à la place du syntagme plus convenu « passion de la justice et de l'équité » que tout être épris de justice pourrait faire sien. La « compassion de justice et d'équité » mêle inextricablement la logique du cœur (compassion) et la logique politique (souci de justice et d'équité). Elle insiste sur le fait que cette « passion », ce sentir-pâtir, est fondamentalement un sentir avec l'autre, un souffrir comme l'autre et comme autre qui me lie par le cœur à celui-ci ou à celle-ci. En la rapportant à « la mémoire souffrante et désarmée de l'enfant juif », à cette mémoire de l'enfant déclaré étranger, Derrida lie une fois encore le motif du cœur et celui de la mémoire, mais dans un sens différent de celui que Heidegger prête à leur association : la mémoire est moins « recueil » que « blessure », trace blessante, « mémoire souffrante »,

58. J. Derrida, « Avouer – l'impossible », dans *Le dernier des Juifs*, op. cit., p. 41.

mémoire en tant que celle-ci fait souffrir, me menace de mort et m'invente ainsi le cœur, me donne du cœur. Quelques pages plus haut, Derrida écrivait :

[...] au fond de cette solitude, il a dû commencer à croire, cet enfant, et il n'a sans doute jamais fini de penser que tout « vivre ensemble » suppose et garde, comme sa condition même, la possibilité de cette séparation singulière, secrète, inviolable, depuis laquelle seule s'accorde, dans l'hospitalité, un étranger à un étranger⁵⁹.

Cette remarque sur la séparation inaugurale de l'enfant d'avec la communauté, une séparation violente, blessante, passivement subie par l'enfant en tant qu'il est, de façon paradigmatique, celui qui subit, celui qu'on bat et dont le cœur le bat, renvoie celui-ci à la position d'un étranger solitaire à qui l'on accorde ou dénie l'hospitalité et que cette expérience met en demeure de l'accorder à son tour, hôte contre hôte, hôte pour hôte, une fois « devenu grand ». Alternant entre la première personne autobiographique et la troisième personne philosophique, Derrida « avoue » alors que ces « nécessités philosophiques » – penser le « vivre ensemble » en « excès au regard des lois de la nature aussi bien que des lois de la culture » – « se sont d'abord imposées à [lui] à travers la modeste expérience de quelqu'un qui, avant de devenir ce que vous appelez “un intellectuel juif de langue française”, fut d'abord un jeune Juif de l'Algérie française entre trois guerres »⁶⁰, et plus originairement encore, comme il l'expose longuement plus loin, « un petit garçon expulsé de l'école »⁶¹.

59. *Ibid.*, p. 37.

60. *Ibid.*, p. 34-35.

61. *Ibid.*, p. 36-37.

Il faudrait analyser longuement tout ce que dit Derrida ici de la solitude et de la séparation, de la dé-liaison comme condition paradoxale de l'alliance qui n'est pas exactement la communauté, en le mettant en regard, par exemple, de tel passage de *Politiques de l'amitié* auquel j'ai déjà fait allusion plus haut. Je le cite pour mémoire :

[...] il y aurait ainsi deux communautés sans communauté, deux amitiés de la solitude, deux façons de se dire – en se taisant, en la taisant – que la solitude est irrémédiable et l'amitié impossible, deux voies du désir pour (se) partager l'impossible : l'une serait de compassion, et négative, l'autre serait affirmative ; celle-ci accorderait et conjoindrait deux jouissances disjointes, conjuguées au cœur de la dissociation même, alliées hétérogènes, co-affirmées, confirmées peut-être dans une nuit absolue. Jouissance extatique mais sans plénitude, communion d'arrachement infini⁶².

En dehors des philosophes qui traitent de pédagogie, très peu de philosophes ont fait comparaître l'enfant, *a fortiori* l'enfant qu'ils furent, sur la scène de leur discours, comme l'a fait tant de fois Derrida, et pas seulement dans les textes que j'ai convoqués ici. Contamination néo-nietzschéenne du philosophique par l'autobiographique ? Pathos mal placé ? Confidence impudique ? L'enfant, en tant qu'il éprouve et suscite la compassion, en tant qu'il est pré-politique, est-il anti-politique ou plus (que) politique, ultra-politique ? Tout dépend, bien sûr, de la manière dont on pense le « pré » dans l'expression « pré-politique ».

Peut-on penser le politique, peut-on faire de la politique, au sens non professionnel de l'expression, sans cœur, sans le

62. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 72-73.

cœur? Quoi qu'on pense de la conception derridienne du politique, les questions que pose ce discours du cœur méritent d'être considérées sérieusement.

Je voudrais pour finir citer deux extraits de « Parti pris pour l'Algérie », texte que Derrida prononça lors d'une assemblée générale qui eut lieu à la Sorbonne en 1994. Ce texte faisait suite à l'Appel signé par Derrida en faveur de la paix civile en Algérie, à une époque où les Algériens, à la suite des élections confisquées de 1991 qui avaient vu la victoire du Front islamique du salut (FIS), subissaient une quasi-guerre civile, menaçant au premier chef dans leur corps, artistes, écrivains, journalistes, mais aussi les femmes comme telles, menace qu'aggravait le refus de la France d'accorder des visas à celles et ceux qui cherchaient à sauver, avec leur peau, leur liberté de vivre et de s'exprimer. « Je tenterai de vous dire brièvement comment j'entends certains passages décisifs de l'Appel », commence par dire Derrida. Et d'enchaîner :

Je le ferai de façon sèche et analytique [...] pour ne pas céder à une tentation que je ressens et que certains pourraient juger sentimentale : la tentation de faire de la démonstration un témoignage sensible ou pathétique et d'expliquer en quoi tout ce que je vais dire m'est inspiré avant tout et après tout par un amour douloureux de l'Algérie, d'une Algérie où je suis né, que je n'ai quitté [sic], littéralement, pour la première fois, qu'à 19 ans, avant la guerre d'Indépendance, d'une Algérie où je suis souvent revenu et qu'au fond je sais n'avoir jamais cessé d'habiter ou de porter au plus profond de moi, *un amour de l'Algérie qui, pour n'être pas l'amour d'un citoyen, justement, et donc l'attachement patriotique pour un État-nation, n'en est pas moins ce qui rend ici indissociables pour moi le cœur, la pensée et la prise de parti politique – et dicte donc tout ce que je risquerai en quelques mots. C'est justement*

à partir de là que je demande au nom de quoi et de qui, si on n'est pas citoyen algérien, on s'associe et on souscrit à cet Appel⁶³.

On le voit, ce début est entièrement prétéritif. Si Derrida déclare vouloir résister à la tentation du sentiment, du « témoignage sensible et pathétique », s'il prétend ne pas vouloir parler du cœur et préférer l'exposé sec et analytique (on retrouve de nouveau le motif de l'analyse, de la dissection coupante, que je relevais dans « Nous ? »), il fait pourtant exactement ce qu'il dit ne pas vouloir faire : une déclaration d'amour de l'Algérien qu'il fut et ne fut pas à l'Algérie. Cet amour, une fois encore, excède et précède le politique, puisqu'il n'est pas de l'ordre de l'attachement patriotique à un État-nation : il l'excède parce qu'il le précède. Et c'est justement parce qu'il excède les bornes de ce que l'on reconnaît d'ordinaire comme le périmètre du politique, comme son lieu propre, qu'il est plus-que-politique, rendant « indissociables pour [lui] le cœur, la pensée et le parti pris politique » et l'obligeant dès lors à écrire sous la dictée du cœur. C'est en vérité en relisant ce texte que j'ai commencé à réfléchir à la question de la politique du cœur chez Derrida, étonnée d'abord que j'étais moi-même par cette association avouée-désavouée entre parole du cœur et parole politique. On comprend mieux pourquoi, du moins je l'espère, le tout dernier mot de cette intervention politique revient au cœur :

La colère, la souffrance, la commotion mais aussi la résolution de ces Algériens et de ces Algériennes, nous en avons mille signes. Il faut percevoir ces signes, ils nous sont aussi

63. Jacques Derrida, « Parti pris pour l'Algérie », *Lignes*, « Derrida politique », n° 47, mai 2015, p. 131 (c'est moi qui souligne).

destinés, et saluer ce courage – avec respect. Notre Appel devrait se faire d'abord *en leur nom*, et je crois qu'avant même de leur être adressé, il vient d'eux, il vient d'elles, qu'il nous faut aussi entendre.

*C'est en tout cas ce que je sens retentir, au fond de ce qui reste algérien en moi, dans mes oreilles, ma tête et mon cœur*⁶⁴.

Dans « Sovereign Hesitations », autre contribution au recueil *Derrida and the Time of the Political*, la politiste Wendy Brown critique à son tour la conception par Derrida de la souveraineté comme prédicat *princeps* du politique. Derrida penserait la souveraineté comme exercice d'un pouvoir unique, du pouvoir de l'Un sur et contre l'Autre, et n'envisagerait pas que la souveraineté puisse être partagée, que le pouvoir puisse être exercé collectivement par les membres du *dêmos*. Sa critique rejoint ainsi celle de Rancière. Surtout, Derrida penserait la démocratie selon un modèle libéral, comme le régime qui devrait avant tout garantir, à l'avenir sinon au présent, la ou les libertés individuelles, au premier rang desquelles la « liberté de tout dire ». « La liberté », écrit Brown, « est identifiée [par Derrida] à la séparation d'avec des formes de solidarité coercitives. Elle porte avec elle une promesse d'émancipation à l'égard du pouvoir du collectif, de l'ensemble, de la communauté des frères, de la nation, de la famille d'origine, de la religion ou de l'ethnicité⁶⁵. »

Pourtant, nous l'avons vu, le langage du cœur est celui, non de la liberté ou du choix, mais de la nécessité, de

64. *Ibid.*, p. 137 (c'est moi qui souligne la dernière phrase).

65. Wendy Brown, « Sovereign Hesitations », dans *Derrida and the Time of the Political*, op. cit., p. 128 : « Freedom is identified with a separation from a coercive solidarity and carries the promise of emancipation from such power, especially the power of the collective, the ensemble, the brotherhood, the nation, the natal family, religion or ethnicity. » Ma traduction.

l'obligation contractée envers l'autre. La logique de « mon cœur de l'autre » invite à penser la politique du cœur comme politique de l'autre, ce qu'a d'ailleurs bien saisi Rancière. Le sujet affecté, touché au cœur, est comme tel obligé par l'autre, qu'il soit porté vers l'autre, un autre, singulier ou collectif, ou qu'il (ou elle) se constitue en réponse à son intervention blessante. Et Derrida, c'est vrai, ne pense pas l'autre, le prochain étranger, sous la catégorie de l'*alter ego*, pas plus qu'il ne pense le soi sous la catégorie de l'*ego*, du sujet unifié. Le « propre de l'*alter ego* », insiste-t-il dans *Politiques de l'amitié*, « ne sera jamais accessible, *comme tel*, à une intuition originairement donatrice, seulement à une appréhension analogique⁶⁶. »

Derrida qualifie le poème, dont l'« événement interrompt toujours ou dévoie le savoir absolu, l'être auprès de soi dans l'autotélie », de « "démon du cœur" »⁶⁷. Si le battement du cœur signale toujours ce mouvement d'interruption de « l'être auprès de soi dans l'autotélie », ne pourrait-on dire que ce qui prend forme à la faveur de ce discours du cœur qui bat à l'appel du politique est justement quelque chose comme un *dêmos du cœur*?

66. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 73.

67. J. Derrida, « *Che cos'è la poesia?* », dans *Points de suspension*, op. cit., p. 307.

TABLE

LIMINAIRE	9
Georges Leroux et Ginette Michaud	
AVANT-PROPOS	11
Ginette Michaud	
PROLOGUE	29
I	
Touché, JD	35
La bouche pure de la philosophie	37
De l'auto-affection à l'auto[hétéro]-affection « sexuelle »	43
« Se toucher toi » ou la compulsion de confession	49
L'enfant que donc il suit	57
Problématique de l'allô-érotisme	69
Un coup de téléphone au cœur	78
II	
La Voix et le Sextuel	87
De quoi la « sexualité » est-elle le nom ?	89
Innommable, innombrable	92
<i>Geschlechtlichkeit</i> ou <i>Sexualität</i> ?	99
Différance sexuelle, différence vocale	111
Le moment de l'« écriture » comme moment de la « sexualité »	119
III	
Politique du cœur	131
Nous, mon cœur	131
Recueil(s) du cœur	138
Dés-accords	142
Le cœur qui te bat	146
Vivre ensemble ?	149
Pré-pubère, pré-politique	158

DE LA MÊME AUTRICE

Livres

- Le grand théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en « Amérique »*, Paris, Belin, 2013. (*The Queer Turn in Feminism. Identities, Sexualities, and the Theater of Gender*, trad. anglaise Catherine Porter, New York, Fordham University Press, 2013 ; *El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismos*, trad. espagnole Dolores Lussich, Buenos Aires, Mardulce, 2016.)
- Scènes d'aumône. Misère et poésie au XIX^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- Le banquet de Rimbaud. Recherches sur l'oralité*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « L'Or d'Atalante », 1992.

Direction d'ouvrages collectifs et de numéros de revues

- Qui a peur de la déconstruction ?*, avec Isabelle Alfandary et Jacob Rogozinski, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 2023.
- de genere. Rivista di studi letterari, postcoloniali e di genere*, « Il genere della traduzione / Le genre de la traduction / The Gender and Genre of Translation », avec Giuseppe Sofo, n° 5, 2019.
- differences. A Journal of Feminist Cultural Theory*, « Transatlantic Gender Crossings », avec Éric Fassin, vol. 27, n° 2, septembre 2016.
- Demenageries. Thinking (of) Animals after Derrida*, avec Marta Segarra, Amsterdam et New York, Rodopi, coll. « Critical Studies », 2011.
- Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux*, avec Eleni Varikas, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2011.
- Algeria in Others' Languages*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2002.
- Lectures de la différence sexuelle*, avec Mara Negrón, Paris, Éditions des femmes – Antoinette Fouque, 1994.
- Fruits* (avec le soutien des Presses universitaires de Vincennes), « En plein soleil. Numéro spécial consacré au Théâtre du Soleil », n° 2-3, juin 1984.

AUTRES TITRES PARUS DANS LA COLLECTION

« HUMANITÉS À VENIR »

Danielle Cohen-Levinas

Le devenir-juif du poème. Double envoi : Celan et Derrida, 2015

(Trad. italienne Giuseppe Pintas, Rome, In Schibboleth,
coll. « Point d'orgue » 2019)

Jean-Michel Rabaté

Les guerres de Jacques Derrida, 2016

Gil Anidjar

Qu'appelle-t-on destruction ? Derrida, Heidegger, 2017

Ginette Michaud

La vérité à l'épreuve du pardon.

*Une lecture du séminaire « Le parjure et le pardon »
de Jacques Derrida*, 2018

Michael Naas

Derrida à Montréal (Une pièce en trois actes), 2019

Georges Leroux

Hospitalité et substitution. Derrida, Levinas, Massignon, 2020

Elizabeth Rottenberg

Derrida en jeu, 2023

Elias Jabre

Plus d'une loi, la guerre des noms

(Derrida, Deleuze et Guattari, Foucault), 2024