



Jacques DERRIDA, *Comme si j'étais mort*, revue ITER N°3, 2024.

Traduit de l'anglais par Samuel Buchoul, Giustino De Michele et Marie-Dominique Garnier

L'entretien avec Jacques Derrida que nous reproduisons ici fut conduit et mené en anglais par Julian Wolfreys et Ruth Robbins le 21 juillet 1995 au Symposium International « Applied Derrida », à la Faculty of Humanities de l'University of Luton (désormais Université du Bedfordshire), au Royaume-Uni (20-23 juillet 1995). Il est paru en anglais, sous le titre « *As if I were Dead: An Interview with Jacques Derrida* » (p. 212-226), en dernier chapitre du volume *Applying: to Derrida*, dirigé par Julian Wolfreys, Ruth Robbins, et John Brannigan, en 1996 (Basingstoke, London : Macmillan ; New York : St. Martin's Press). Derrida fait référence, lors de l'entretien, à la Keynote Address du Symposium, que Geoffrey Bennington avait prononcée la veille, et dont le texte fut également publié en ouverture du même volume.

Cet entretien, qui est par ailleurs paru en monographie en allemand<sup>[1]</sup>, a déjà fait l'objet de plusieurs commentaires par les lecteurs anglophones de Derrida<sup>[2]</sup>. L'expression « comme si j'étais mort », qui n'est pas une invention derridienne<sup>[3]</sup>, apparaît dans plusieurs textes qui suivront le colloque de Luton, notamment dans « Un ver à soie », que Derrida date de la fin de 1995, et dans « Avouer – l'impossible. "Retours", repentir et réconciliation », de 1998<sup>[4]</sup>. Si la formule n'est pas sans rappeler l'exergue de *La voix et le phénomène* – le « maintenant, je suis mort » du M. Valdemar d'Edgar Allan Poe – le motif de la médiatisation de la mort et de l'effroi capital que cette médiatisation (imaginée) produit et amortit en même temps se retrouve presque *verbatim* dans la quatrième séance de la deuxième année de *La bête et le souverain*<sup>[5]</sup>. Une méditation sur l'alternative entre inhumation et incinération occupe une partie conséquente de ce dernier séminaire, hanté qu'il était par le phantasme de la disparition de son auteur ainsi que par celle de son ami Maurice Blanchot.

Notons, enfin, ce qu'on pourrait qualifier de jeu grammatical dans le texte qui suit, autour du terme *apply*, qu'appelle la thématique du Symposium. Julian Wolfreys, mais également Jacques Derrida plus tard dans ses réponses, vont insister sur l'usage intransitif de ce verbe : *someone applies to (something)*, ou *applying [Ø] to (something)*. La première question de Wolfreys, en particulier<sup>[6]</sup>, semble signaler par cette insistance



qu' travers ces choix expressifs il était question de produire une suspension de la notion – sinon l'isolement du philosophème – d'*application*.

Julian Wolfreys :

Tout au long des séances d'hier et d'aujourd'hui, il y a eu de nombreuses définitions provisoires de la notion d'application, d'« appliquer », de ce que cela signifie d'être appliqué, etc. Les contextes de ces usages, de ces applications, ont été aussi variés que les applications elles-mêmes, de telle sorte qu'à chaque fois que quelqu'un a appliqué, disons, une forme ou une manière particulière de penser à un problème ou à un sujet particulier, c'est une redéfinition de l'application en général qui en est émergée. Par exemple, on a entendu parler du concept d'application en tant que technique ; on a entendu des définitions sémantiques, des définitions qui reposent sur l'étymologie et sur l'histoire du mot. Le titre de ce colloque est « Applied Derrida », et ce titre fut donné ayant à l'esprit un double sens immédiat, et avec l'idée de déployer potentiellement une nouvelle signification de l'application. La préoccupation derrière ce titre était, en premier lieu, d'explorer les possibilités de s'appliquer à vos textes, à votre pensée ou à ce que nous appelons « votre pensée », afin d'appliquer ce que l'on en retire, ce que l'on y lit, au sein de différentes disciplines, à d'autres domaines de la pensée, à d'autres champs. Et deuxièmement, d'entamer une exploration de ces penseurs auxquels vous vous appliquez d'une manière ou d'une autre. Avec ces deux sens à l'esprit, je me demande s'il vous est possible de commencer par nous esquisser, même de façon sommaire, ce qui se passe d'après vous quand vous vous appliquez à un(e) écrivain(e) ou à un(e) penseur(e) en particulier afin de considérer son texte, par exemple Marx, Levinas ou Patočka, et comment cette application ou cet appel de votre part devient dès lors appliquée dans votre écriture. Y a-t-il un seuil – ou un processus –, dont vous auriez d'ailleurs l'impression d'être conscient, à partir duquel votre écriture ou votre pensée change de forme en fonction de votre application à, et de, tel ou tel écrivain ?

Jacques Derrida :

Merci. J'essayerai de répondre à la question un peu plus tard. D'abord, permettez-moi de profiter de cette situation pour vous remercier à nouveau, pour remercier le doyen Tim Boatswain, pour remercier les organisateurs, vous-même, Ruth Robbins et John Brannigan, et pour vous exprimer ma vive gratitude, non seulement pour avoir organisé



cet événement, mais aussi pour avoir été aussi gentils, et aussi tolérants par rapport au fait que j'ai été présent ici tout en restant si silencieux jusqu'à maintenant.

Tout à l'heure, je parlais avec mon ami Ken McMullen qui m'a rappelé le moment, il y a quelques années, où il m'avait demandé de répondre à une question devant la caméra, alors qu'il tournait le film *Ghost Dance*. La question était la suivante : « Qu'est-ce que l'improvisation ? Une improvisation est-elle possible ? ». J'ai dû improviser bien sûr, et j'ai dit « Non, une improvisation est absolument impossible », et je crois avoir continué à parler pendant une demi-heure ensuite. Et aujourd'hui, je me suis rappelé de cela quand vous m'avez demandé de dire quelque chose et j'ai accepté à la condition que ce serait totalement improvisé : c'était le contrat. Je ne voulais pas venir ici avec une conférence préparée, en vous imposant tout simplement quelque chose de déjà élaboré. Je me suis demandé pourquoi j'ai voulu éviter de préparer un texte de conférence, alors que c'était, bien sûr, plus sûr pour moi. La situation est très dangereuse ici, et je voudrais tout d'abord dire quelque chose à propos de cette situation.

Or, pendant que j'écoutais toutes ces magnifiques présentations d'hier et de ce matin, et à nouveau, il y a quelques instants, en écoutant Geoff [Bennington], j'ai été frappé par le fait que tout le monde a épuisé le sujet ; tout est épuisé ici, moi y compris. Mais ce qui m'a frappé c'est la grammaire, la grammaire anglaise – n'oubliez pas que je suis français et que j'improviser dans une langue qui n'est pas la mienne, ce qui rend les choses encore plus difficiles – j'ai donc été frappé par la grammaire d'une phrase qui, je crois, n'a pas été prononcée jusqu'ici, malgré le nombre de variations autour de « appliqué », « application », « appliquer », « appliquer Derrida », etc. Si je vous dis – et voici la phrase – « *I am Applied Derrida* », pensez au nombre de possibilités grammaticales que cela implique : on m'applique Derrida, Derrida appliqué c'est moi. Je voudrais garder cela à l'esprit tout en cherchant à clarifier dans une certaine mesure les raisons pour lesquelles, d'un côté, j'ai accepté d'être présent à ce colloque alors que, de l'autre, je n'ai quasiment rien dit pendant les présentations. Ce n'est pas la première fois que je fais ça, bien sûr. Certains de mes amis savent que c'est arrivé souvent. Me voilà à un colloque sur moi, où je suis là sans être là, à me demander « Que se passe-t-il ? Qu'est-ce qu'on attend de moi ici, et pourquoi avoir accepté d'être ici et d'entendre mon nom comme si c'était celui de quelqu'un d'autre ? » Laissez-moi également reporter la réponse à cette question.

La première réponse à votre question, c'est que je vous suis très reconnaissant pour



toutes les présentations magnifiquement riches et compétentes que j'ai pu écouter pendant ces deux jours. Ce qui veut dire aussi que ces présentations n'étaient pas de simples applications, comme on parle de l'application d'une théorie, d'un concept ou d'une doctrine à un objet donné, à un « X ». J'ai beaucoup appris dans des champs dans lesquels je suis totalement incompetent ; par exemple la littérature irlandaise, le nationalisme irlandais, telle ou telle identité nationale, etc. Comme je l'ai dit, il ne s'agissait pas simplement d'applications mais aussi de disséminations, de disséminations et non de simples applications. Ceci me fait penser au moment où j'ai pour la première fois utilisé le mot « dissémination » d'une certaine manière – ce n'est pas moi qui ai inventé le mot « dissémination » – et c'était quand, écrivant sur Mallarmé, j'utilisais beaucoup le mot « pli ». En français, « pli » est un mot auquel est associée une énorme série de termes reliés. Bien sûr il se traduit par « *fold* », mais « *fold* » ne permet pas d'entendre revenir le pli dans « explication », qui n'a rien à voir avec « *unfolding* », tout comme c'est le cas pour la « complication ». Dès le début, je me suis intéressé à ce que j'appelle la « complication » ou contamination d'origine, à une implication d'origine, etc.

Donc, par exemple, la famille latine du pli est intraduisible comme famille [lexicale] vers l'anglais. On peut traduire un mot, « pli », par « *fold* » ; on peut traduire « explication » par « *explication* » ; mais on ne peut pas maintenir ensemble toute la famille latine. C'est un problème qui m'intéresse tout particulièrement en ce moment. Dans un texte pas encore paru [*Foi et savoir*], il y a ce que j'appelle la « mondialatinisation », l'hégémonie du latin sur le monde d'aujourd'hui, à travers la religion et le droit romain, par exemple. Et même en anglais, « *religion* » est un mot latin. Donc, aujourd'hui, nous devons faire face à un mélange de mondialatinisation, l'hégémonie du latin, et d'hégémonie de l'anglo-américain. Si j'avais le temps d'explorer cette veine, j'insisterais sur cette double hégémonie du latin et de l'anglo-américain, et sur ce qui y est en jeu. Avec « *apply* », avec « *application* », on a une greffe de ce genre entre la mondialatinisation et l'hégémonie anglo-américaine.

J'ai accepté de venir ici ce soir impréparé – je suis totalement impréparé, j'ai quelques notes comme vous pouvez le voir mais elles n'en sont pas, elles sont fausses ; c'est juste pour me rassurer, afin de pouvoir faire semblant d'avoir des notes. Pourquoi suis-je venu ici impréparé ? Parce que je ne voulais pas appliquer, disons, quelque chose de déjà prêt ; je voulais m'exposer à l'événement, à l'événement singulier de me trouver devant vous, complètement désarmé, complètement exposé, complètement vulnérable. Et je



dirais même complètement nu, si cet après-midi je n'avais pas appris en écoutant Yvonne Sherwood que la nudité signifie à la fois le dénuement et le salut, la pureté et la pornographie, le remède et le poison ; donc c'est même impossible d'être nu. Néanmoins, j'ai voulu venir ici aussi nu que possible, dans le simple but de faire face à vos questions. C'est ça la condition de l'événement. Il n'y aurait pas d'événement si j'étais venu ici juste en cravate etc. Donc : la nudité comme pureté *et* commepornographie.

Tout a été dit sur ce qu'« appliqué » peut vouloir dire ici, sans parler du nom de famille [Derrida] – j'y reviendrai. Tout a été dit et, comme d'habitude, Geoff Bennington a tout dit avant même que j'ouvre la bouche. Le défi qui m'attend, c'est d'essayer d'être imprévisible après lui, ce qui est impossible, absolument impossible. J'essayerai donc de faire semblant d'être imprévisible, après Geoff. Encore une fois. Et cette imprévisibilité a à voir avec ma propre mort, et avec ma relation avec ma propre mort.

Comme vous pouvez l'imaginer, en arrivant à un colloque intitulé « Toi-même Appliqué », on fait l'expérience de la situation où c'est comme si on était mort. Finalement. Or, une des raisons pour lesquelles j'accepte souvent d'assister à des colloques qui me sont consacrés, c'est que, après beaucoup d'hésitations, beaucoup de contradictions internes, j'ai envie de voir à quoi ressemble ce *comme si* j'étais mort, j'ai envie d'écouter ce que les gens disent, d'écouter et d'être parmi eux tout en ne jouant pas le rôle pathétique du mort. Si j'avais refusé l'invitation, j'aurais joué le rôle du maître ou du mort, du cadavre qui ne vient pas et qui pourtant vous harcèle. Mais je voulais être avec vous, comme n'importe qui, à écouter et parfois sans comprendre ce qui se passe parce que l'anglais est difficile pour moi. Je comprends l'américain, dans une certaine mesure. Mais, pour moi, l'anglais, c'est une torture. Alors, parfois je reste silencieux parce que je me sens incompetent : je me contente de recevoir, d'apprendre. Il m'arrive parfois de n'avoir juste pas compris ce qui se passait. C'était donc *comme si* j'étais mort. C'est faire l'expérience d'agir [*an experiment of acting*] comme si on était mort. Et je reviens à ce qu'a dit Geoff, car, comme d'habitude, je suis en train de commenter ce que Geoff a dit ; c'est mon rôle, et depuis pas mal d'années. Mais qu'est-ce que cela veut dire d'être mort, quand on n'est pas complètement mort ? Cela veut dire qu'on regarde les choses telles qu'elles sont, *comme telles*, qu'on regarde l'objet *comme tel*. Percevoir l'objet *comme tel*, cela implique de percevoir l'objet tel qu'il est ou tel qu'il est supposé être quand on n'est pas là. Voir la bouteille *comme telle* signifie voir la bouteille telle qu'elle serait sans moi. Si j'étais mort, la bouteille resterait telle qu'elle est, de la même couleur, la même consistance, et ainsi



de suite. Donc, se rapporter à un objet *comme tel* signifie s'y rapporter comme si on était mort. C'est la condition de la vérité, la condition de la perception, la condition de l'objectivité, du moins en leur sens le plus conventionnel.

Alors, quand on fait l'expérience d'une situation où l'on est censé être absent ou mort, on se dit bien sûr que c'est du fantasme. On pense percevoir vraiment les choses ou les personnes *comme telles*, telles qu'elles sont. Or, il se trouve que je voulais rencontrer Julian Wolfreys, que je n'avais pas encore jamais rencontré, tout comme Ruth Robbins – que j'ai désormais rencontrés *comme tels* ; la condition d'une telle rencontre étant que je sois « quasi-mort ».

Plus je vieillis, plus je me demande pourquoi nous avons peur de la mort, pourquoi elle nous effraie ; et je suppose que la mort vous effraie vous aussi tout comme moi. C'est une question très étrange, c'est très difficile de savoir pourquoi elle nous effraie. D'une part, elle nous effraie parce qu'on se dit qu'on ne sera plus là. Donc que ce sera la fin du monde, pas seulement la fin de *notre* monde mais la fin *du* monde. Mais d'autre part, ce qui est encore plus effrayant – et c'est ça l'origine de l'effroi – c'est le fantasme que nous serons présents et en train d'assister à ce non-monde, à notre propre mort. Nous continuerons à être morts, autrement dit absents, tout en assistant au monde réel mais privés de la possibilité de partager la vie des survivants. C'est encore plus terrible : morts sans être morts. Nous n'aurions pas peur si nous étions sûrs d'être juste morts, ou simplement ressuscités, ou non-morts. Ce qui est absolument effrayant c'est l'idée d'être mort tout en étant quasi-mort, tout en regardant les choses d'en haut ou depuis un au-delà.

Mais en même temps, c'est l'espoir le plus rassurant que nous ayons : que, bien que morts, nous continuerons à regarder, à tout écouter, à observer ce qui se passe. Quelle est la différence entre cette situation, à savoir le fait de participer à un événement comme celui-ci, et la situation que je viens de décrire ? C'est la situation ou la quasi-expérience d'être nommé, appelé, cité, mentionné, tout en étant absent ou tout en se taisant. C'est donc une expérience de quasi-mort, c'est une mort quasi-transcendantale. Voilà ce que je suis en train d'expérimenter, je vous en remercie également, et je suis sûr que vous êtes en train de partager cette expérience avec moi. Je suis sûr que même les personnes auxquelles le doyen a fait référence, celles qui étaient anxieuses à l'idée de ma présence ici (je n'y crois pas), je suis sûr qu'elles faisaient aussi la même expérience, qui



n'a rien d'original. Elles savent que je sais qu'elles savent que nous sommes tous quasi-morts ici, nus, autrement dit pris dans ce mélange de pureté et de pornographie que nous performons en ce moment.

Comment, dès lors, pourrais-je être imprévisible ?

Vous vous souvenez de cette drôle de phrase, « *I am Applied Derrida* ». Ça ne sonne pas comme « Me voici » ou *Ecce homo*. Si je comprends bien la grammaire de votre étrange langue, « *I am Applied Derrida* » peut signifier, en anglais, qu'on « m'applique », qu'on me donne, qu'on me fait prendre du Derrida. C'est une torsion de votre grammaire qui est très difficile à comprendre pour un locuteur français. Une des questions que je me pose, c'est que, si c'est à moi qu'on « *applique du Derrida* », comment puis-je supporter d'être ici à écouter mon nom – et je parle, croyez-moi, d'une manière désarmée, neutre, non-narcissique – à écouter mon nom encore et encore ? Et bien sûr, plus je l'écoute, comme vous pouvez l'imaginer, moins il me revient comme étant mon nom. N'est-ce pas là une définition de la dissémination ? Il ne me revient pas, même pas à mon père, même pas au père. Comment supporter cela ? Comment cela peut-il être supportable pour moi ? Est-ce supportable ? C'est insupportable. Être mort sans être mort, je dirais que c'est insupportable. Quelqu'un qu'on nomme, qu'on cite, auquel on se réfère, comme s'il n'était pas vivant, comme un « *pauvre corps existant* »... quelle est la citation de Rorty, déjà ? « *A poor existing* »...

JW : « *...individual* ».

JD : « *...individual* »<sup>[7]</sup>. Voilà ce que je suis ici. Comment le supporter ? Ce n'est supportable qu'à cause du *comme si* : « *comme si j'étais mort* ». Mais alors le *comme si*, la fiction, le *quasi-*, c'est ce qui nous protège de l'événement réel de la mort elle-même, si tant est qu'une telle chose existe. Si vous aviez choisi d'intituler ce colloque « *Deconstruction Applied* », ça aurait été très différent, et j'aurais dit des choses prévisibles telles que : « la déconstruction ne peut pas être appliquée ». Pourquoi ? Vous connaissez le programme : elle ne peut pas être appliquée car la déconstruction n'est pas une doctrine ; elle n'est pas une méthode, ni un ensemble de règles ou d'outils ; elle ne peut pas être séparée des performatifs, des signatures, ou d'une langue donnée. Donc si on veut « faire de la déconstruction » – « vous savez, le genre de choses que fait Derrida... » – il faut performer quelque chose de nouveau, dans son langage, dans sa



situation singulière, avec sa signature, il faut inventer l'impossible et rompre avec [la logique de] l'application, dans le sens technique ou neutre du mot. Donc, d'un côté, il n'y a pas de « déconstruction appliquée ». Mais, de l'autre, il n'y a rien d'autre, car la déconstruction ne consiste pas en un ensemble de théorèmes, d'axiomes, d'outils, de règles, de techniques, de méthodes. Dès lors, si la déconstruction n'est rien en elle-même, la seule chose qu'elle peut faire c'est de s'appliquer, ou d'être appliquée, à quelque chose d'autre, non seulement dans plus d'une langue, mais aussi avec quelque chose d'autre. Il n'y a pas de déconstruction, la déconstruction n'a pas d'objet spécifique, elle peut se référer, ou s'appliquer, par exemple, au problème irlandais, à la Kabbale, au problème de la nationalité, au droit, à l'architecture, à la philosophie, parmi tant d'autres choses. Elle ne peut que s'appliquer.

Tout ça, on le sait, c'est totalement épuisé. Je n'y insisterai pas, vous connaissez les réponses. La déconstruction ne peut pas être appliquée et ne peut pas ne pas être appliquée. Donc il nous faut faire face à cette aporie, et c'est de ça qu'il s'agit dans la déconstruction.

Mais « *Derrida Applied* » c'est tout à fait autre chose, parce que « Derrida » est un nom. C'est censé être un nom propre, et c'est censé être mon nom. Mais est-ce si simple ?

Si je m'applique, si j'applique moi-même à quoi que ce soit, à la déconstruction par exemple, ou à des gestes déconstructeurs, c'est dans un double sens. D'un côté, il s'agit d'essayer de performer des événements singuliers, des gestes singuliers, des performatifs singuliers, qui ne peuvent pas être reproduits ou imités, et qui arrivent seulement une fois, étant singuliers et uniques, des événements ou des performatifs que je suis le seul à pouvoir signer. Mais d'un autre côté, comme vous le savez, à cause de la loi de l'itérabilité que j'ai essayé de formaliser (je n'ai pas découvert cette loi, bien sûr, ce n'est pas ma propriété, mais j'en ai quand même tenté une sorte de formalisation scientifique), à cause de cette loi, l'unicité de chacun de ces gestes uniques est immédiatement repliée, répétée, itérable – c'est-à-dire, immédiatement applicable.

Tout à l'heure, j'ai fait référence à la dissémination par *opposition* à l'application, et j'ai rappelé le passage de mon texte sur Mallarmé où je dressais une liste en français des divers sens et occurrences du mot « pli » ou de la figure du pli chez Mallarmé, et ce dont je m'étais rendu compte c'est qu'aussi multiples soient-ils, quelle que soit la multiplicité



de ces plis, de ces « *folds* », qu'on peut trouver chez Mallarmé – le pli avec le mot « pli » ou le pli sans le mot « pli » – il y en avait toujours un de plus, un supplément ; c'est-à-dire, le pli entre les autres plis. Ce qui veut dire que la valeur de ce pli en plus ou de ce pli supplémentaire ne pouvait pas devenir un élément de plus dans la série, mais il s'agissait plutôt d'un quasi-transcendantal[8]. Il y a un pli qui n'est pas seulement la totalité polysémique du pli, mais aussi quelque chose de totalement insignifiant, de totalement dépourvu de signification, qui consiste dans l'intervalle entre les plis. S'il en est ainsi, la dissémination excède la polysémie et le supplément excède la polysémie. C'est à ce moment que l'application simple, triviale, qui est l'application d'une totalité ou d'un concept général à un cas particulier, ne peut plus fonctionner ; et c'est alors qu'on passe de la polysémie à la dissémination. Et c'est aussi là que l'application ne peut pas être une simple application.

Ou alors, si l'on veut, il faudrait inventer un nouveau concept d'application qui serait en accord avec la dissémination : un concept d'application qui (se) dissémine, prolifère, produit sans produire, parce que ce n'est pas une production. Ce serait plutôt le concept d'une application qui engendre quelque chose d'imprévisible dans un contexte tout à fait différent, dans des contextes que personne ne peut maîtriser à l'avance. On peut, ici, faire référence à des règles, à des dispositifs itérables, mais dans une situation où le contexte<sup>[9]</sup> singulier est complètement nouveau et au-delà de toute maîtrise d'une méthode qu'on appellerait « déconstruction ». Voilà ce que j'ai appris et *pourquoi* j'ai appris grâce aux magnifiques communications présentées ici.

Or, si mon nom de famille semble faire référence à cette singularité itérable que je viens de mentionner, cela veut dire que ce nom n'est pas simplement le mien, et ce, pas seulement parce que c'est un nom de famille – ce n'est pas un prénom, c'est le nom de mon père –, mais aussi parce que quand je dis qu'on m'applique du Derrida cela veut dire que, depuis le début, j'ai reçu ce nom, ce nom a été imprimé sur moi. Hier, quelqu'un a fait référence à la circoncision, par exemple, comme à un moment où l'on vous applique [quelque chose], où votre nom vous est appliqué. À moi, on a appliqué « Derrida » quand j'ai reçu le sceau du nom de la famille – et en fait de bien plus que la famille, mais je n'entre pas là-dedans. Ça a été appliqué à mon corps d'une manière qui n'était pas simplement littérale et physique – même si ça a été aussi littéral et physique d'une façon indélébile, ineffaçable. On m'a appliqué Derrida, on m'a appliqué et on m'applique encore Derrida, j'étais et je suis encore Derrida Appliqué, avec, en même temps, le



sentiment de subir passivement cette application (j'aurais beaucoup à dire sur cette idée, mais je ne le ferai pas ce soir), mais tout en ayant aussi le sentiment d'être redevable envers ce nom. J'ai une obligation envers le nom. « *I am Applied Derrida* » signifie que je dois m'appliquer dans le sens de « m'appliquer à » ce nom. J'aime ce nom, laissez-moi vous le dire. Je vous ai dit que je viendrais nu devant vous. J'aime ce nom, qui n'est pas le mien, bien sûr ; la seule possibilité d'aimer un nom c'est qu'il ne soit pas le sien.

Alors, quand je me demande, « pourquoi travailles-tu si dur, pourquoi participes-tu à tant de colloques, pourquoi écris-tu autant ? », j'ai l'impression que l'une des réponses, c'est peut-être que quelqu'un en moi veut s'appliquer au nom, c'est-à-dire honorer ce nom qui n'est pas le mien. Je dois être fidèle au nom, et c'est *comme si* ce très vieux nom qui m'a été donné – qui sait par qui ? – devait être frappé par moi-même, appliqué et inventé par moi-même d'une manière qui devrait être simultanément singulière et itérable. Et ça c'est une autre forme d'application. Quand je dis « je m'applique », je me plie, je me courbe, j'endure, et je fais tout ce que je peux pour honorer le nom. Mais honorer le nom ne veut pas dire ici – croyez-moi – vouer un culte au nom ou se vouer au nom, mais signer avec son nom, un nom qui n'existe pas encore : il n'a pas encore existé, le nom est toujours dans l'avenir. On reçoit un vieux nom du passé, mais un nom *comme tel*, en tant que reçu du passé, reste un nom-à-venir. Et la seule manière de signer avec un nom-à-venir c'est, ou ça devrait être – voici mon hypothèse – par une contresignature. Non pas une signature, mais une contresignature : contresigner avec son propre nom, mais tout en contresignant avec les noms des autres ou en étant fidèle au nom de l'autre. Alors, quand je lis quelqu'un d'autre (et c'est quelque chose que je fais tout le temps et qu'on m'a reproché, de ne rien écrire en mon propre nom, et de me contenter d'écrire sur Platon, sur Kant, sur Mallarmé et sur d'autres – ou sur Geoff Bennington d'ailleurs), le sentiment de devoir que je ressens, alors, est celui de devoir être fidèle à l'autre. C'est-à-dire que je dois contresigner avec mon propre nom, mais d'une manière qui devrait être fidèle [*true*] à l'autre. Je ne veux pas dire « *true* » par opposition à « *false* » mais *true* au sens de fidélité. Je veux ajouter quelque chose, donner quelque chose à l'autre, mais quelque chose que l'autre puisse recevoir et puisse à son tour – effectivement ou en tant que fantôme – contresigner.

Application signifie donc l'alliance de ces deux contresignatures. On ne peut jamais être sûr que cela arrive ; il n'y a pas de critère pour cela, il n'y a pas de norme donnée à l'avance ; personne ne peut, à l'avance, établir pour cela de règles, de normes, de



critères. Il peut arriver qu'une lecture, qui est toujours une écriture – par exemple sur Kant – rencontre la signature de Kant. Par exemple, la lecture que Geoff fait de Kant, j'en suis presque sûr, contresigne valablement Kant. Elle ajoute quelque chose de nouveau, et ça c'est le geste de Geoff, l'invention de Geoff, mais cette invention est intéressante uniquement pour autant qu'elle reconnaît un événement qui était déjà là, à savoir le texte de Kant. Si vous me demandez, pourquoi devez-vous vous appliquer à ces choses, c'est parce qu'elles sont autres et je ne peux pas, et je ne devrais pas, et je ne veux pas effacer cette altérité. Et elles sont autres dans la mesure où elles étaient là avant [*before*] moi, ce qui signifie que je suis devant [*before*] elles. Je suis devant elles comme devant la Loi. Elles sont la Loi. Donc, dans ce cas, mon devoir, mon obligation d'être devant elles, c'est de contresigner avec mon propre sang, ma propre encre, mon propre travail, de contresigner ce qu'elles ont fait, et de telle façon que leurs fantômes pourraient non seulement approuver ou y reconnaître quelque chose, mais qu'ils se trouveraient même enrichis d'un don ; et accepter le don signifie contresigner.

Voilà qui implique une structure spectrale de part en part. Le spectre n'est pas seulement le site [*the site*] de l'autre mort [*the dead other*], il est aussi de mon côté [*on my side too*]. Tout ce que j'ai décrit jusque-là est une spectralité. Être *quasi-mort*, revenir, être ici en tant que n'étant-pas-ici, c'est vraiment une expérience de fantôme. Dans ce sens, « application » – en un sens très éloigné du sens usuel où il s'agit d'appliquer une règle ou un concept à un cas particulier –, à partir du moment où l'on prend en compte cette spectralité, cette virtualité irréductible qui n'est pas simplement opposée à l'actualité – « application » est le mot juste, voilà ce que j'ai tiré de cette expérience, et qui n'est pas finie. Nous en sommes au milieu de tout ça ; qui sait ce qui arrivera demain ? Et après demain. Et après demain...

JW : ... et demain, et demain...

JD : ... c'est spectral de part en part. Mon hypothèse, c'est que le nom le nom... – je ne sais pas ce qui se passera avec le nom « Derrida » ; je chercherai à survivre, mais ce dont je suis sûr, c'est que le mot « application » sera transformé de la manière la plus spectrale, par votre initiative, et je voulais vous en remercier.

Ruth Robbins :



J'ai l'impression d'avoir été devancée, que tout a toujours déjà été dit, et je ne sais pas trop comment continuer. Ce qui m'intéressait, c'était la question de la responsabilité : la responsabilité que vous ressentez à l'égard de votre nom, et dans un certain sens, par conséquent, la responsabilité que nous aussi, peut-être, en tant que personnes qui nous appliquons à ce nom, qui appliquons ce nom, devrions aussi ressentir pour ce nom. Hier vous avez dit des choses intéressantes à propos des applications de votre nom et de comment, lors de chacune de ces applications, c'était nous qui assumions notre propre responsabilité pour ce que nous faisons, même si nous le faisons en votre nom. Je me demandais si vous voudriez développer ce propos, même si je pense que vous l'avez déjà bien développé. Pourriez-vous en dire un peu plus sur la façon dont nous pouvons assumer la responsabilité que vous venez d'exposer avec tant de clarté ?

JD : Le thème de la responsabilité, comme vous le savez, c'est très énigmatique. Nous n'allons pas déployer le concept de responsabilité, nous n'en avons pas le temps. Mais je dirai au moins deux choses à ce propos. En premier lieu : le concept du nom – ce qu'on appelle un nom propre, et qui pourtant n'appartient à personne – devrait être dissocié du concept d'appropriation, de propriété. Rien n'est moins propre à qui que ce soit que le nom propre. Mais le nom propre nomme une responsabilité. C'est-à-dire que nous devons répondre *au* nom et *du* [*in and for*] nom de la responsabilité. Le nom nomme cette responsabilité, cette obligation de répondre – non seulement à [*to*] ce que l'on appelle son nom, mais au [*to*] nom de l'autre et du [*for*] nom de l'autre. Si vous permettez que je me cite juste une fois – j'ai essayé de ne pas le faire jusqu'à présent, et je ne le ferai plus –, à la fin de *Mémoires pour Paul de Man* j'ai été obligé de me référer à l'étrange geste qui consiste à « donner au nom de l'autre », *to give in the name of the other*. Mais, en français, cette phrase peut aussi signifier *to give to the name of the other* : « donner au nom de l'autre »<sup>[10]</sup>.

En principe, c'est du non-sens : on ne peut pas donner quelque chose au nom de l'autre. Ce que l'on peut donner, en principe, c'est seulement en son propre nom. Néanmoins, s'il est possible et nécessaire de donner au nom de l'autre et de prendre cette responsabilité, cela veut dire – et ce que je vais dire là peut sembler très étrange et très irréductible au sens commun – la responsabilité que nous prenons, ou que nous voulons prendre, est toujours la responsabilité pour l'autre. C'est la chose la plus difficile à faire. Quand je prends une responsabilité en mon nom, pour moi, et étant donné que je ne suis pas identique à moi-même, je me suis, justement, appliqué à moi-même ; alors, prendre une

responsabilité pour moi-même signifie que j'agis sous la loi de quelqu'un d'autre en moi. Et je prends la responsabilité pour moi-même pour un autre ; que ce soit en moi ou hors de moi, cela ne fait pas de différence. L'autre absolu en moi ou l'autre absolu hors de moi, cela revient au même. Ce qui est étrange, c'est donc que nous devons répondre, au sens d'avoir une responsabilité, pour un autre, ce qui veut aussi dire que nous ne sommes pas actifs en faisant cela, nous sommes passifs. Et je voudrais bien dissocier le concept de responsabilité – ce qui peut sembler scandaleux – du concept d'activité, de liberté, d'initiative, etc.

Pour un philosophe traditionnel, c'est du non-sens absolu. Pour Kant, par exemple, une telle position serait absolument inacceptable ; elle va contre l'autonomie, contre le fait de se donner sa propre loi.

Nous assumons une responsabilité dans une situation d'hétéronomie, c'est-à-dire, en obéissant activement-passivement, dans ce que j'appellerais une passion, à la loi de l'autre. Et ça signifie que la décision – et nous ne pouvons pas penser une responsabilité sans une décision – n'est pas quelque chose d'actif. Voici ce qu'un philosophe a du mal à avaler : une décision qui serait la décision de l'autre, et une décision passive. Mais je soutiendrais qu'il n'existe rien de tel qu'une décision personnelle active, et que l'énigme de la responsabilité réside en cette aporie: qu'une décision est quelque chose de passif, dans un certain sens de la passivité, quelque chose à quoi on est appliqué.

Si j'étais actif en prenant [*taking*] une responsabilité, en prenant [*making*] une décision, je m'approprierais facilement la responsabilité : c'est *ma* décision, c'est *ma* responsabilité. Et si c'est la mienne, il s'ensuit qu'elle déploierait [*would unfold*] ma propre possibilité. Si une décision et une responsabilité ne sont que le déploiement de ce qui est possible pour moi, alors il n'y a là ni une responsabilité, ni une décision. La décision ne doit pas suivre ou ne doit pas simplement déplier un programme. Pour qu'une décision soit une décision, elle doit interrompre ou rompre avec le programme, elle doit rompre avec le simple déploiement ou dépliement [*deploying or unfolding*] d'une possibilité. C'est pourquoi une décision, c'est l'impossible. Et si une décision, c'est l'impossible, alors elle doit avoir lieu sous la forme d'une certaine passivité, et sous la forme d'un retour ou d'une appartenance à l'autre. Mais ceci ne m'exempte en rien, ça ne m'exonère d'aucune responsabilité ; le fait que la responsabilité ou l'activité soient de l'autre ne m'exonère aucunement. Au contraire, c'est précisément à cet endroit que je

suis appliqué, à savoir, que je suis convoqué, ou appliqué au sens de recevoir une injonction, et j'assume la responsabilité sous l'injonction de quelqu'un qui n'est pas là. Parce que si l'autre était présent, effectivement présent, alors je serais capable de m'approprier l'autre dans le champ de mon expérience. Ce serait un phénomène pour moi, une partie de moi-même. Mais, en tant que l'autre auquel j'obéis, en tant que c'est à son injonction que j'obéis, l'autre doit être infiniment distant, voire même être un fantôme. Ou mort. Obéir aux morts, tel est le problème. Dire que je suis *Applied Derrida* revient à dire que je suis appliqué au nom de je ne sais qui – du mort, d'une entité spectrale ou fantomale qui n'est pas juste un père. Dans *Hamlet* le fantôme est un père, bien qu'il soit difficile d'identifier un homme et un père sous une visière. Qui sait qui se tient sous l'armure ?

Je dois donc obéir à un spectre, et la décision a lieu quand je suis sous la loi ou devant la loi de l'autre, intensément active et passive à la fois. Si on accepte les axiomes de cette responsabilité, de cette décision, cela produit comme un tremblement de terre dans ce qu'on appelle les champs politique et éthique d'une responsabilité par-delà toute limite. Et, bien sûr, une responsabilité limitée ou finie, c'est une irresponsabilité. Une fois que l'on sait ou que l'on pense savoir, par un jugement déterminant, ce qu'est sa responsabilité, il n'y a plus de responsabilité. Pour qu'une responsabilité soit une responsabilité, on doit, on devrait savoir autant que possible, on doit chercher à savoir le maximum ; mais le moment de la responsabilité ou de la décision est un moment de non-savoir, un moment au-delà du programme. Une responsabilité doit être infinie, et au-delà de toute certitude ou de toute détermination théorique. Si l'on prend en compte l'idée que la responsabilité est passive, en un certain sens de la passivité (que Blanchot et Levinas ont expliqué mieux que je ne pourrais le faire ici), dans le sens d'une certaine passivité et d'une certaine infinitude qui va au-delà de toute limite du savoir, alors l'expérience politique, l'expérience éthique et juridique change du tout au tout. Il y a là un revirement[11] [*sea-change*], comme dirait Shakespeare, dans le champ de la politique et de l'éthique.

JW : Si c'est possible, avant que nous terminions j'aimerais poser une dernière question qui reprend quelques-uns des points que vous avez développés ce soir à propos de la difficulté de la grammaire de l'anglais (l'anglais britannique par contraste avec l'anglais américain), et qui concerne l'application, la question du ton, mais aussi la question de la responsabilité. Évidemment, vous êtes invités à de nombreux colloques et symposiums,

comme celui-ci, partout dans le monde, mais pour le moment limitons-nous, et prenons par exemple les États-Unis, la France et la Grande-Bretagne. Après avoir écouté un certain nombre de présentations hier et aujourd'hui, comment auriez-vous tendance à identifier ou caractériser le ton d'une telle rencontre ? Comment décririez-vous la différence de ton entre un événement en Grande-Bretagne, en Angleterre, et un événement similaire aux États-Unis ou en France ?

JD : Avant de venir ici, avant de venir à cet entretien, je m'étais dit : ne prends pas le risque de quelque diagnostic ou de quelque évaluation que ce soit, sois prudent, pas un mot de ce genre. Néanmoins, puisque vous me poussez dans cette direction, je vais dire quelque chose. En premier lieu, je suis très content qu'il y ait un colloque de plus qui porte sur la déconstruction. Et je dis ceci en me dissociant totalement de cette soi-disant chose. Car comme vous le savez – et encore une fois c'est un problème de spectralité, et de survivance [*living on*], de survivre – depuis le tout début – à savoir, non pas depuis l'apparition du mot [déconstruction], qui est un très vieux mot de la langue française, mais depuis le tout début, disons, de l'institutionnalisation de ce mot dans les circuits académiques occidentaux – les gens n'arrêtent pas de dire, en particulier aux États-Unis : ça décline, c'est sur le déclin. Cela fait au moins vingt-cinq ans que j'entends cela : c'est fini, c'est en train de mourir.

Mais pourquoi dis-je *en train* de mourir ? C'est mort ! Je vous dis que c'est mort ! Et, à chaque fois que j'entends ça, je me dis – eh bien, c'est intéressant, car normalement, quand quelqu'un meurt (puisque, pour mourir, il faut que ce soit quelqu'un, quelque chose ne peut pas mourir, la déconstruction ne peut pas mourir), on lit dans les journaux que « telle personne est morte ». Mais si le lendemain on relit qu'« elle est morte », puis la même chose le surlendemain et ainsi de suite, au bout d'un an on commencerait à se poser la question : « Qu'est-ce qui se passe avec cette personne morte ? ». Parce que ça fait des années et des années qu'elle continue de mourir ! C'est ça la vérité ! Je suis tout à fait convaincu que la déconstruction a commencé à mourir dès le tout premier jour. S'il y a une distinction entre la déconstruction et toute autre mode, doctrine, méthode, ou quoi que ce soit, c'est qu'elle a commencé par mourir. C'est bien embarrassant. Ce que je vois en ce moment c'est d'une part la multiplication des nécrologies et d'autre part un nombre croissant de colloques, de livres, de personnes, plus ou moins vivantes, qui s'y intéressent. Ce qui est donc à la fois bon et mauvais signe pour ce spectre.



Quant à la différence entre l'Angleterre, ce colloque, et d'autres pays et colloques, j'ai été – et je le dis au-delà de toute politesse conventionnelle – profondément rassuré par ce que j'ai entendu ici. Car c'est un lieu commun de dire que les États-Unis ont été très ouverts à la déconstruction, que le lieu principal de la légitimation de la déconstruction ce sont les États-Unis. Ce qui est vrai dans une certaine mesure, et puis viennent l'Italie ou le Japon.

Mais on a cru que l'Angleterre résistait, que c'était la dernière forteresse à résister à la déconstruction, ce qui a été vrai, je dirais, pour maintes raisons que nous pourrions explorer si nous avions le temps. Mais ce que je vois ici, ce sont de nombreux jeunes universitaires et étudiants qui non seulement s'y intéressent, mais qui sont novateurs, qui inventent à leur manière, qui inventent leurs propres chemins sans imitation, sans application ; et ils s'appliquent en ne voulant pas être de simples applicateurs<sup>[12]</sup>. Et, de ce que je peux imaginer, ils sont en train de structurer le nouveau champ académique de ce pays parce qu'ils sont très compétents, ils savent ce qu'ils savent, et ce qu'ils veulent faire – encore une fois, je ne le dis pas par politesse, je le pense sincèrement, après avoir entendu tout ce que j'ai entendu pendant ces deux derniers jours –, et ils le font dans plusieurs champs, et ce qui me frappe, et tout le monde a eu le même sentiment, c'est la variété des champs, des sujets, des nouvelles ouvertures. Pour cette raison, je suis convaincu qu'à l'avenir, dans beaucoup d'universités anglaises, ce qui s'est passé ici sera générateur, séminal, *disséminal*. C'est un signe très encourageant, pas seulement pour la déconstruction ou pour les personnes qui se reconnaissent dans la déconstruction, mais pour ce que je considère comme les manières les plus rigoureuses et les plus risquées de faire de la recherche dans de nombreux champs. Ça, c'est très différent de beaucoup d'événements similaires auxquels j'ai assisté jusqu'à présent.

Votre question était plus spécifique, c'était à propos du ton. Bien sûr, j'ai fait l'expérience de tant de colloques de ce genre aux États-Unis, et dans d'autres pays également, mais si je devais caractériser le ton... c'est difficile, c'est une question difficile parce qu'il faut se demander : qu'est-ce que le ton ?

Je dirais alors que le ton, ici, est peut-être plus audacieux par rapport aux frontières des disciplines, c'est-à-dire, quant à la façon dont beaucoup d'entre vous ont traversé ces frontières sans peur – que ce soit en parlant de technologie, de la Kabbale, de la Bible, ou de la littérature française – et il y a quelque chose de courageux, de plus politique, dans

le ton. J'ai le sentiment que l'accent le plus fort a à voir avec quelque chose de nouveau politiquement, quelque chose de non-conformiste du point de vue politique. Je ne suis pas spécialiste de politique anglaise, mais c'est peut-être lié à la situation actuelle dans l'université britannique, où les jeunes universitaires sont, d'une part, confrontés à de terribles difficultés, et à une transformation possible de la structure même de ce champ. Mais, d'autre part ils espèrent que des changements auront lieu. Je dirais qu'aux États-Unis, et surtout en France, il y a plus de désespoir, de pur et simple désespoir, quant à la possibilité de changer la structure de l'université. J'ai le vague sentiment qu'ici, si difficile que soit la situation, ou justement à cause de cette terrible difficulté, vous vous attendez à quelque chose, à un changement radical dans la structure. Peut-être que je me trompe complètement, mais c'est mon hypothèse.

---

<sup>[1]</sup> *As if I were Dead / Als ob ich tot wäre: Ein Interview mit Jacques Derrida (1995)*, ed. Karl-Josef Pazzini, Wien, Turia + Kant, 2007.

<sup>[2]</sup> Voir notamment John D. Caputo, "As if I Were Dead: Radical Theology and the Real", in *The Insistence of God: A Theology of the Perhaps*, Bloomington, Indiana University Press, 2013, p. 222-241, ou Peggy Kamuf, "Derrida on Television, or 'Applied Derrida'", in *Book of Addresses*, Stanford, Stanford University Press, 2005, p. 252-267.

<sup>[3]</sup> Cf. au moins Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978, p. 35, 67, et Maurice Blanchot, *Le dernier homme*, Paris, Gallimard, 1957, p. 150, ainsi que la « Lettre à un jeune cinéaste » parue dans *Trafic*, n. 49 (printemps 2004), Paris, P.O.L., p. 139 (voir <https://blanchot.fr/lettre-a-un-jeune-cineaste/> consulté 3 décembre 2024).

<sup>[4]</sup> Jacques Derrida, « Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile », in *Id.* et Hélène Cixous, *Voiles*, Paris, Galilée, 1998, p. 30, et « Avouer – l'impossible. "Retours", repentir et réconciliation », in *Le dernier des Juifs*, Paris, Galilée, 2014, 13-65, p. 46.

<sup>[5]</sup> Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain, Volume 2, 2002-2003*, Paris, Galilée, 2009, p. 176. Cf. Michael Naas, "To Die a Living Death : Phantasms of Burial and Cremation in Derrida's Final Seminar", *Societies*, vol. 2, 2012, p. 317-331.

[6] Wolfreys semble distinguer ici entre la mise en œuvre ou la mise au travail à l'égard

de quelqu'un/quelque chose, d'une part, et l'adresse à quelqu'un/quelque chose (*apply to* au sens de *appeal to*, faire appel à). Néanmoins, les connotations et possibilités grammaticales mobilisées au cours de l'entretien sont bien plus nombreuses, et leur délimitation réciproque est troublée par l'ambivalence recherchée par les locuteurs ; nous n'allons pas les répertorier, ni essayer de résoudre leur ambiguïté.

<sup>[7]</sup> Richard Rorty, « Is Derrida a 'Quasi'-Transcendental Philosopher ? » (récession de *Jacques Derrida*, par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida), *Contemporary Literature*, vol. 36, n. 1 (Printemps 1995), 173-200, p. 181. Rorty fait à son tour allusion à Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, tr. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 147.

[8] Dans l'original, « *that is but a quasi-transcendental* », possiblement une erreur de transcription [NdT].

<sup>[9]</sup> « *Content* » dans le texte ; nous avons opté pour « contexte » compte tenu de la phrase précédente [NdT].

<sup>[10]</sup> Les deux occurrences de l'expression « donner au nom de l'autre » sont en français dans le texte. Cf. Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul De Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 144 : « Un acte impossible, donc le seul qui soit digne de son nom, ou plutôt qui, pour être digne de son nom, doit l'être du nom de l'autre, au nom de l'autre. Essayez de traduire, dans toute l'équivocité de sa syntaxe, un syntagme tel que "donner au nom de l'autre", ou "une parole donnée au nom de l'autre". En une seule phrase, cela peut vouloir dire en français, ou plutôt en anglais : "*to give to the name of the other*" et "*to give in the name of the other*". Qui sait ce que nous faisons quand nous donnons au nom de l'autre? ».

[11] Cf. Jacques Derrida, *Marges, de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 386.

<sup>[12]</sup> Derrida emploie ici le terme « *applicant* », bien qu'il désigne en anglais le candidat, le postulant [NdT].