Mémoires

pour Paul de Man

Jacques Derrida

galilée

Mémoires

JACQUES DERRIDA

Mémoires

pour Paul de Man

GALILÉE

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris l'URSS.*

© Éditions Galilée, 1988
9, rue Linné, 75005 Paris
ISBN 2-7186-0332-1

Avertissement

MÉMOIRES, au pluriel. Trop de mémoires. A travers un court fragment d'autobiographie, et dans un livre *sur* l'autobiographie, le pluriel pourrait donner à entendre autre chose, par exemple la multiplicité ou la dissociation des mémoires. Et d'abord les sens du mot français « mémoire », dans les croisements instables de son genre (le ou la mémoire) ou de son nombre (la ou les mémoires).

Ce qui se rappelle à la mémoire en appelle à la responsabilité. Comment *penser* l'une sans l'autre?

Après la mort de mon ami Paul de Man, en 1983, j'avais consacré une série de conférences à son œuvre, l'une des plus singulières de ce temps. Mais il ne s'agissait pas seulement de théorie littéraire ou de philosophie. Il ne s'agissait pas seulement de la thématique obsédante de la mémoire dans une œuvre trop vite interrompue. J'évoquai aussi ce que j'avais partagé avec Paul de Man depuis 1966, ce qui nous rapprochait et nous distinguait dans certains lieux institutionnels ou intellectuels, comme dans la situation théorique de ces dernières années. Prononcées en 1984, ces conférences furent publiées aux États-Unis, sous le titre *Mémoires*¹, en 1986.

1. Columbia University Press, New York. Je pensais ne publier cette version française qu'au moment où paraîtrait la première traduction d'un livre de Paul de Man, *Allegories of Reading* (Yale University Press, 1979), c'est-à-dire l'année prochaine aux éditions Galilée. Pour les raisons que j'indique dans cet avertissement et au moment où certains parlent déjà de l'« affaire de Man » ou du « cas de Man »,

Or l'été dernier, dans des circonstances que je rappelle ici, on apprenait qu'entre 21 et 23 ans, en Belgique où il naquit en 1919 et vécut jusqu'à la fin de la guerre, Paul de Man avait tenu une chronique littéraire et artistique dans un journal favorable à l'occupant allemand. Cela de décembre 1940 à décembre 1942. Surprise absolue, intense émotion chez les amis et les admirateurs que rien n'avait préparés à cette nouvelle, procès haineux et expéditifs de la part d'ennemis pressés d'exploiter un « avantage » : contre une personne, et à travers elle, espérait-on, contre d'autres, et contre des pensées. Bref, débats animés, comme on dit, en raison de l'autorité ou de l'influence rayonnante d'un grand théoricien de la littérature, successivement professeur dans les universités de Cornell, de Johns Hopkins, de Zurich, de Berlin, de Constance, de Yale, etc. Depuis, ces discussions se sont développées en Europe, surtout en Allemagne, et parfois là où l'on ignorait presque tout de l'œuvre de Paul de Man.

Au sujet de ces textes de 1940-1942, comme des réactions auxquelles ils viennent de donner lieu, le dernier chapitre de ce livre (*Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage, la guerre de Paul de Man*) propose un récit, des analyses, des hypothèses et quelques règles. Il s'agit encore de mémoires et de responsabilité.

j'ai jugé que je devais déclarer publiquement ce que j'en pense sans trop attendre.

Je veux dire toute ma reconnaissance à Jos Joliet et à Elisabeth Weber qui m'ont apporté une aide lucide et généreuse dans la préparation de cette édition française.

Les textes que j'avais cités dans leur original anglais au cours des conférences ont été tantôt traduits par Elisabeth Weber, tantôt cités d'après la traduction de *Allegories of Reading* par Thomas Trezise (à paraître aux éditions Galilée). Ces traductions ont été légèrement modifiées ici ou là. Aucune modification n'a été apportée aux publications en langue anglaise des trois conférences (1984-86) et de l'article (1988). Je signale seulement l'extension de deux notes en fin de livre.

I

IN MEMORIAM : DE L'ÂME *

* Hommage prononcé le 18 janvier 1984, à l'Université de Yale, lors d'une cérémonie à la mémoire de Paul de Man. Publié sous le titre *In Memoriam* par *Yale French Studies*, n° 69, 1985, *The Lesson of Paul de Man*.

Pardonnez-moi de parler dans ma langue. C'est la seule que j'aie parlée avec Paul de Man. C'est aussi celle dans laquelle il a beaucoup enseigné, écrit, pensé. Et je n'ai pas le cœur aujourd'hui de traduire ces quelques mots ni d'y ajouter, pour vous et pour moi, la souffrance et l'éloignement d'un accent étranger. Nous parlons moins pour dire quelque chose, aujourd'hui, que pour nous assurer, par la voix et par la musique, que nous sommes ensemble dans la même pensée. Nous savons combien il est difficile de parler en un tel moment, quand une parole juste et décente devrait s'interdire de céder à aucun usage, toutes les conventions paraissant intolérables ou vaines.

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

Parler est impossible, mais se taire le serait aussi, ou s'absenter ou refuser de partager sa tristesse. Simplement je vous demande de me pardonner si je n'ai aujourd'hui que la force de quelques mots très simples. Plus tard j'essaierai de mieux dire, et de façon plus

sereine, l'amitié qui me lie à Paul de Man (elle fut et reste unique), ce que je dois, comme tant d'autres, à sa générosité, à sa lucidité, à la force si douce de sa pensée, depuis ce matin de 1966 où je l'ai rencontré à Baltimore, lors d'un colloque, à une table de petit déjeuner où nous avons parlé, entre autres choses, de Rousseau et de l'*Essai sur l'origine des langues*, texte alors peu fréquenté dans l'université et sur lequel nous travaillions chacun de notre côté sans le savoir. Depuis, rien ne nous a jamais séparés, pas l'ombre d'un dissentiment. Ce fut comme la loi d'or d'une alliance, celle d'une amitié confiante et sans réserve, sans doute, mais aussi le sceau d'une affirmation secrète, une sorte de foi partagée dans quelque chose que, aujourd'hui encore, je ne saurai pas cerner, délimiter, nommer (et c'est bien ainsi). Vous savez que Paul était l'ironie même et que, parmi toutes les pensées vivantes qu'il nous laisse, qu'il laisse vivre en nous, il y a aussi une énigmatique pensée de l'ironie, et même, selon le mot de Schlegel qu'il lui était arrivé de citer, une « ironie de l'ironie ». Au cœur de ce qui m'a toujours attaché à lui, il y a aussi, justement, un certain au-delà de l'ironie qui réfléchissait vers la sienne une lumière de tendresse, de générosité, de compassion souriante pour tout ce qu'il éclairait de son infaillible vigilance. Sa lucidité fut parfois terrible, sans concession ni faiblesse, mais elle n'eut jamais rien de cette assurance négative dans laquelle se complaît parfois la conscience ironique.

Plus tard, donc, j'essaierai de mieux parler de ce que son amitié sut donner à tous ceux qui eurent la chance d'être ses amis, ses collègues, ses étudiants; mais aussi de son œuvre, de l'avenir surtout de son œuvre, l'une sans doute parmi les plus marquantes de ce temps. Son œuvre, c'est-à-dire son enseignement et ses livres, ceux qui sont déjà publiés et ceux qui le seront bientôt, car jusqu'au dernier moment, avec une force, une ferveur et une gaieté admirables il a travaillé, multiplié les conférences, les projets de textes, il a étendu et enrichi encore les perspectives qu'il avait déjà ouvertes pour nous. On sait déjà, et on en prendra de mieux en mieux conscience, qu'il a transformé dans l'université et hors d'elle, aux États-Unis comme en Europe, le champ de la théorie littéraire, et fécondé tout ce qui l'irrigue. Il y a imposé, en même temps qu'un nouveau style d'interprétation, de lecture, d'enseignement, la nécessité du polylogue et de ce raffinement pluri-linguistique dont il avait le

génie, celui des langues nationales, le flamand, le français, l'allemand, l'anglais, mais aussi celui des idiomes que sont les littératures et les philosophies, renouvelant la lecture de Pascal aussi bien que de Rilke, de Descartes et de Hölderlin, de Hegel et de Keats, de Rousseau et de Shelley, de Nietzsche et de Kant, de Locke et de Diderot, de Stendhal et de Kierkegaard, de Coleridge, Kleist, Wordsworth, Baudelaire, Proust, Mallarmé, Blanchot, Austin, Heidegger, Benjamin, Bakhtine, et tant d'autres, contemporains ou non. Il ne se contentait jamais d'ouvrir de nouvelles lectures, il donnait à penser la possibilité de la lecture – et parfois sa paradoxale impossibilité. Ce qui fut son engagement reste désormais celui de ses amis et de ses étudiants, qui lui doivent et se doivent de poursuivre ce qui fut par lui et avec lui engagé.

Au-delà de ce qui nous est visible dans les textes publiés, les siens et ceux qui en appellent aux siens, je puis témoigner, comme tant d'autres, de ce qu'est aujourd'hui le rayonnement de sa pensée et de sa parole. Aux États-Unis d'abord où tant d'universités sont reliées entre elles et vitalisées par la grande communauté de ses disciples, la grande famille de ses anciens étudiants ou collègues qui sont restés ses amis; mais aussi en Europe dans toutes les universités où j'ai eu, comme ici, à Yale, la chance et l'honneur de travailler avec lui, souvent grâce à lui qui m'y invitait : je pense d'abord à Zurich où tant de fois nous nous sommes retrouvés, avec Patricia, avec Hillis; je pense naturellement à Paris, où il a vécu, publié, partagé des responsabilités éditoriales ou universitaires (par exemple celles de Johns Hopkins ou de Cornell à Paris – et ce fut pour nous l'occasion de tant de rencontres). Je sais aussi les empreintes qu'a laissées son passage dans les universités de Constance, de Berlin, de Stockholm. Et je ne dirai rien de Yale, parce que vous le savez mieux que quiconque et parce que ma mémoire est trop endeillée aujourd'hui de ce que je partage ici même avec lui depuis dix ans, des moments de la simple quotidienneté aux moments les plus forts du travail qui nous liaient tous deux et qui nous liaient à d'autres amis, étudiants et collègues qui le pleurent ici tout près de moi.

Je voulais seulement témoigner, comme le ferait cette sorte d'observateur admiratif que j'ai aussi été à ses côtés dans le monde académique américain et européen. Ce n'est pas le moment ou le lieu de céder à l'indiscrétion des confidences ou des souvenirs trop

personnels. Je m'en abstiendrai donc, j'en ai trop, comme certains d'entre vous, et ils sont trop bouleversants pour que nous ne préférions pas nous enfermer avec eux. Mais permettez-moi d'enfreindre la loi de cette pudeur pour évoquer deux souvenirs, seulement deux parmi tant d'autres.

La dernière lettre que j'ai reçue de Paul, je ne sais pas encore comment lire la sérénité ou la gaieté dont il y faisait preuve. Je n'ai jamais su jusqu'à quel point il l'affectait dans un mouvement de noble et souveraine discrétion, pour consoler et épargner ses amis dans leur inquiétude ou leur désespoir; et jusqu'à quel point au contraire il avait réussi à transfigurer ainsi ce qui pour nous reste le pire. Les deux sans doute. Il m'y disait ceci, entre autres choses, que je me permets de lire parce que, à tort ou à raison, je l'ai reçu comme un message à moi confié pour ses amis dans la peine. Vous y entendrez une voix et un ton qui nous sont familiers : « Tout cela, comme je vous le disais [au téléphone] me semble prodigieusement intéressant et je m'amuse beaucoup. Je l'ai toujours su, mais cela se confirme : la mort gagne beaucoup, comme on dit, à être connue de plus près – ce " peu profond ruisseau calomnié la mort ". » Et après avoir cité de Mallarmé ce dernier vers du « Tombeau de Verlaine », il ajoutait : « J'aime quand même mieux cela que la brutalité du mot " tumeur " » – qui est en français, en effet, plus terrible et insinuant, menaçant que dans toute autre langue.

Le deuxième souvenir, je le rappelle parce qu'il dit quelque chose de la musique. Et seule la musique me paraît aujourd'hui supportable, consonante, à la mesure de ce qui nous rassemble dans la même pensée. Je savais depuis longtemps, bien qu'il en parlât peu, la place que la musique occupait dans la vie et dans la pensée de Paul. Or cette nuit-là, c'était à Chicago en 1979, et encore à l'occasion d'un colloque, nous roulions en voiture après un concert de jazz. Mon fils aîné m'avait accompagné et il parlait de musique avec Paul, plus précisément d'instruments de musique; ils le faisaient tous deux en experts qu'ils étaient, en techniciens qui savent nommer les choses. Je me suis alors aperçu que Paul, qui ne me l'avait jamais dit, avait une expérience d'instrumentiste et que la musique avait aussi été pour lui une pratique. Et le mot qui me le fit savoir, ce fut le mot « âme », quand Pierre, mon fils, et Paul parlèrent familièrement de « l'âme » du violon ou de la basse et m'apprirent que

In memoriam : de l'âme

l'« âme » de ces instruments, c'est en français le nom de la pièce de bois, petite et fragile, toujours très exposée, menacée, qu'on place dans le corps de l'instrument pour soutenir le chevalet et mettre en communication les deux tables. Je ne savais pas pourquoi je fus si bizarrement ému sur le moment même, obscurément bouleversé par la conversation à laquelle j'assistais – sans doute à cause du mot « âme », qui nous parle toujours à la fois de vie et de mort et nous fait rêver d'immortalité, comme l'argument de la lyre dans le *Phédon*. Et je regretterai toujours, parmi tant et tant d'autres choses, de n'en avoir jamais reparlé à Paul. Comment pouvais-je savoir qu'un jour, de ce moment, de cette musique et de cette âme je parlerais sans lui, devant vous, qui me pardonnerez de le faire si mal à l'instant où déjà tout fait mal, si mal?

Avant-propos de la première édition (américaine)

*Ces trois conférences furent écrites quelques semaines après la mort de Paul de Man, entre janvier et février 1984. Elles furent prononcées en français d'abord, à l'Université de Yale, au mois de mars, en anglais quelques semaines plus tard, à l'Université d'Irvine (Californie) dans la série des René Wellek Library Lectures. La première des trois conférences fut prononcée une deuxième fois en anglais à l'Université de Miami (Oxford, Ohio) à l'occasion d'une rencontre autour de l'œuvre de Paul de Man : organisée par James Creech et Peggy Kamuf, elle rassembla Neil Hertz, Andrew Parker et Andrzej Warminski. Je tenais à ces précisions pour remercier tous ceux qui m'ont invité à écrire ces pages et encouragé à le faire dans un moment si difficile. Mais aussi pour insister sur un autre point : compte tenu du temps qui a passé depuis, des discussions qui ont suivi ces conférences, des conseils qui m'ont été explicitement ou implicitement donnés par tous ceux que je viens de nommer, par les traducteurs, par Cynthia Chase ou Avital Ronell, compte tenu aussi de la publication récente de textes de Paul de Man que je ne connaissais pas alors (en particulier les essais sur Hölderlin rassemblés dans *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, 1984), peut-être aurais-je dû, sur plus d'un point, compléter, infléchir, compliquer certaines de mes affirmations. Je ne l'ai pas fait, sauf pour préciser quelques données bibliographiques. Pour laisser ces conférences dans leur état primitif, je me suis donné plusieurs raisons, que je livre à l'appréciation du lecteur. D'une part, il m'est nécessaire de laisser à ces textes l'accent de leur date, qui fut celle de l'amitié endeuillée. On ne retouche pas ses phrases dans cette situation.*

Mémoires

Ensuite, s'agissant notamment de Hölderlin, je sais que les échanges suscités par mes suggestions (qu'il s'agisse de lettres privées ou de débats au cours du colloque de Miami University) donneront lieu à d'excellentes publications qui constitueront à mes yeux la meilleure mise au point. A tous ceux qui ont traduit ces textes, à ceux qui les ont écoutés ou discutés, je veux dire ici ma profonde gratitude.

(Décembre 1984.)

MNEMOSYNE

Quand elles furent prononcées en français à Yale, en mars-avril 1984, dans la bibliothèque de Bingham Hall (Département de Littérature comparée), les conférences furent précédées de ces quelques mots :

A PEINE

A peine – la traduction restera-t-elle encore le sujet de notre séminaire de cette année, comme depuis cinq ans.

A peine : une scène se cache en cet idiome français, à peine, qui déjà défie la traduction.

*Rodolphe Gasché a très bien parlé de la pensée de Paul de Man au titre de *Setzung* et de *Übersetzung* (Diacritics, hiver 1981). Mais nous risquerions de perdre l'essentiel de ce qu'il voulait dire et de ce que Paul de Man voulait dire si nous traduisions *Übersetzung* par traduction. Nous manquerions alors le rapport entre *Setzen* (le poser de la position, de la thesis, de nomos) et *Übersetzen* (trans- et sur-poser, sur-passer ou sur-exposer, passer au-delà de la position). Nous traduirions à peine *Übersetzen* si nous le traduisions par traduire.*

Mais déjà comment traduire à peine ? Si l'on traduisait à peine par l'équivalent de presque, ou plutôt de presque pas (scarcely, hardly, almost not) ou par l'équivalent de « tout près de rien » (nearly not ou nearly no), on perdrait en route le nom de peine qui virtuellement s'abrite, se cache ou disparaît presque, même pour une oreille française un peu ensommeillée, dans ce qu'on appelle « ordinary language ».

Dans l'expression à peine, le français entend à peine la peine, la tristesse, la difficulté, le mal qu'il y a ou le mal qu'on se donne. « Hardly » en serait peut-être le meilleur approchant. Le français entend à peine le sens de à peine.

Pouvoir à peine dire quelque chose, pouvoir à peine commencer, ce soir, à peine recommencer, répéter, continuer, c'est pouvoir difficilement, avec peine, ne pouvoir presque pas, pouvoir ne presque plus dire quelque chose, commencer, recommencer, continuer. C'est pouvoir mal, avec mal, avec peine, à peine faire, penser, dire ce que pourtant l'on dit, pense ou fait. Avoir du mal, dit-on en français, à poursuivre.

Ce soir nous pouvons à peine ce que pourtant nous pouvons – et devons. Non sans mal. Nous parlons et nous pensons ici pour Paul de Man, avec Paul de Man. Mais sans lui.

Ici : un lieu, plus qu'une bibliothèque, autre chose qu'une salle de cours. Nous ne pouvons désormais le nommer, l'habiter, le reconnaître qu'en pensant à Paul de Man, à sa présence, à son absence.

Chaque fois que depuis tant d'années j'y ai parlé il aura été là. Et, pour beaucoup d'entre vous, tant d'autres fois aussi.

Et j'ai peine à penser qu'il en va désormais autrement. Je peux à peine penser et parler autrement désormais.

Je parlerai donc de MÉMOIRES.

MÉMOIRES sera le titre de cette série de conférences. MÉMOIRES au pluriel, mais aussi bien au masculin qu'au féminin. Le sens de ce mot change en français selon qu'on le détermine depuis son genre (masculin/féminin) ou son nombre (singulier/pluriel). C'est là une de ses singularités et donc un thème de ce séminaire sur la traduction puisque, nous le vérifierons, Mémoires est à peine traduisible. C'est pourquoi je préfère parler ici dans ma langue, comme d'habitude, mais je donnerai bientôt ces conférences en anglais, à Irvine, en Californie.

Pour la conférence de ce soir, j'ai choisi le sous-titre de MNEMOSYNE.

Je n'ai jamais su raconter une histoire.

Et comme je n'aime rien tant que la mémoire, et Mémoire elle-même, Mnemosyne, j'ai toujours ressenti cette impuissance comme une triste infirmité. Pourquoi suis-je privé de la narration? Pourquoi n'ai-je pas reçu ce don de Mnemosyne? C'est la mère de toutes les muses, rappelle Socrate dans le *Théétète* (191b). Le don (*doron*) de Mnemosyne, insiste-t-il alors, c'est comme cette cire dans laquelle tout ce que nous désirons garder en mémoire viendrait se graver en relief, pour y laisser la marque d'anneaux, d'alliances ou de sceaux. Nous en garderions la mémoire et la science, nous pourrions donc en parler avec justesse, tant que l'image (*eidolon*) s'y laisserait lire.

Mais que se passe-t-il quand l'amoureux de Mnemosyne n'a pas reçu le don du récit? Quand il ne sait pas raconter une histoire? Quand c'est précisément parce qu'il garde la mémoire qu'il perd le récit?

Je ne suis pas en train de sacrifier à la rhétorique d'une invocation à Mnemosyne.

Ni à une Mémoire dont on aurait la naïveté de croire qu'elle est tournée vers le passé. Et que de l'essence du passé on a le savoir à travers le récit. J'ai le désir de vous parler aujourd'hui d'avenir, de ce futur qui, restant à venir, nous vient aussi de Paul de Man. A la lecture de Proust, il avait dit lui-même que « le pouvoir de la mémoire » n'est pas d'abord celui de « ressusciter » : ce pouvoir reste assez énigmatique pour être *préoccupé*, si je puis dire, par une pensée de « l'avenir » (*Blindness and Insight*, p. 92).

A la mémoire il me fallait aujourd'hui donner un nom propre.

Mnemosyne, le nom propre, je voulais aussi y rappeler le titre d'un poème de Hölderlin. Un poème du deuil, certes, et du deuil impossible, le poème dans le défaut du deuil, quand *il faut* le deuil, quand il faut. Je cite quelques vers de la seconde version (puis de la troisième, qui nomme Mnemosyne) :

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast

Die Sprache in der Fremde verloren.

.....

... Denn nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nemlich es
reichen
Die Sterblichen eh' an den Ab-
grund...

.....

... da gieng
Vom Kreuze redend,
das Gesezt ist unterwegs einmal
Gestorbenen, auf der schroffen Strass
Ein Wandersmann mit
Dem andern, aber was ist diss?

.....

... Und es starben
Noch andere viel. Am Kithäron aber
lag
Eleutherä, der Mnemosyne Stadt.
Der auch, als
Ablegte den Mantel Gott, das Abend-
liche nachher löste
Die Loken. Himmlische nemlich
sind
Unwillig, wenn einer nicht die Seele
schonend sich
Zusammengenommen, aber er muss
doch; dem
Gleich fehlet die Trauer.

Un signe, nous voilà, et nul de sens
Nuls de souffrance nous voilà, et
presque nous avons

Perdu notre langue au pays étranger.

.....

... Ils ne peuvent pas tout
Eux-mêmes les célestes. Car les mor-
tels ont bien avant
Gagné l'abîme...

Parlant de cette croix plantée,
En souvenir d'un mort, une fois
En chemin, sur cette haute route
Un voyageur s'avance, encoléré
Par son pressentiment lointain
De l'autre, or qu'est cela?

.....

Et tant d'autres encore
Sont morts. Mais sur le bord du
Cithéron
Gît Éleuthères, cité de Mnemosyne
Qui elle aussi, comme le dieu du
soir lui avait retiré
Son manteau, perdit ses boucles peu
après. Car les célestes sont
Indignés quand quelqu'un sans pré-
server son âme
Se donne tout entier, qui cependant
devait le faire;
A celui-là le deuil fait de même
défaut.

(Trad. Armel Guerne.)

Qu'est-ce qu'un deuil impossible? Que nous dit-il, ce deuil impossible, d'une essence de la mémoire? Et pour ce qui tient à l'autre dans nous, fût-ce en ce « pressentiment lointain de l'autre », qui nous dira où se trouve la trahison la plus injuste? L'infidélité la plus meurtrière, voire la plus meurtrière, est-ce celle du *deuil possible* qui intériorise en nous l'image, l'idole ou l'idéal de l'autre mort et ne vivant qu'en nous? Ou bien celle du *deuil impossible* qui, laissant à l'autre son altérité, en respecte l'éloignement infini, refuse ou se trouve incapable de le prendre en soi, comme dans la tombe ou le caveau d'un narcissisme?

Ces questions ne cesseront de nous hanter. Nous lirons tout à l'heure ce que Paul de Man donne à penser du « vrai " deuil " » (*true « mourning »*).

Pourquoi citer d'abord Hölderlin? Pour trois raisons au moins, qui sont aussi des souvenirs. Paul de Man était un grand lecteur de Hölderlin, un lecteur fervent qui suivait aussi en expert tous les débats philologiques et herméneutiques qui se sont multipliés et liés à l'histoire poétique comme à l'histoire politique de la pensée allemande depuis le début du siècle. Paul de Man y a apporté sa contribution, notamment en contestant une certaine appropriation heideggerienne de la poétique holderlinienne. Duel d'autant plus saisissant que pour Paul de Man, comme pour Heidegger, la figure de Hölderlin garde une sorte de singularité sacrée, même si Paul de Man, il est vrai, en accuse Heidegger : « Hölderlin est le seul que Heidegger cite comme un croyant cite l'Écriture sainte » (p. 250). A la manière d'un impératif catégorique de la lecture, la voix de Hölderlin commande à tous deux une sorte de respect absolu, je ne dis pas nécessairement un mouvement d'identification. Or c'est justement au moment de la *loi* que Paul de Man entend soustraire Hölderlin à l'appropriation identificatoire, on pourrait dire au deuil herméneutique de Heidegger. Celui-ci aurait violemment et injustement identifié, dans *Wie wenn am Feiertage...*, la « *Natur* » (*Die mächtige, die göttlichschöne Natur*) à la *physis* et à l'être, bien entendu et selon le geste fréquent de Heidegger, mais aussi à la loi (*Gesetz : Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt*). Or selon Paul de Man, sur ce point comme sur d'autres : « ... Hölderlin dit exactement le contraire

de ce que Heidegger lui fait dire¹. » La phrase est tranchante, directe et courageuse, *de surcroît* soulignée; j'y reconnais le ton de certains jugements en forme de défi, ce qu'on pourrait appeler la provocation de manienne. « Quand il affirme la loi, le poète ne dit pas l'Être, par conséquent, mais plutôt l'impossibilité de nommer autre chose qu'un ordre qui, dans son essence, est différent de l'Être immédiat » (p. 261).

Je ne sais pas s'il y a lieu d'arbitrer ici entre Heidegger et Paul de Man. Je ne m'y risquerai pas, surtout dans les limites d'une conférence. Le problème est abordé d'un autre point de vue par Suzanne Gearhart dans l'étude rigoureuse et lucide qu'elle consacre à Paul de Man, « Philosophy before Literature: Deconstruction, Historicity, and the Work of Paul de Man »². Je vous y renvoie et

1. « Heidegger's Exegeses of Hölderlin », *Blindness and Insight*, p. 245-255. Ce texte fut d'abord publié dans *Critique*, en 1955.

2. Publié dans *Diacritics* en 1959. C'est l'un des trois textes consacrés à l'œuvre de Paul de Man avec lesquels, sans pouvoir les citer à chaque instant, je dialoguerai, si l'on peut dire, de façon oblique mais constante au cours de ces trois conférences. Le débat dans lequel s'engage Suzanne Gearhart touche en profondeur tout l'œuvre publié de Paul de Man et pose notamment, avec une grande rigueur, la question de la continuité ou de la discontinuité entre *Blindness and Insight* et *Allegories of Reading*. Ce débat est aussi ouvert avec Rodolphe Gasché, dont les deux textes (« Deconstruction as Criticism », *Glyph 6*, et « "Setzung" and "Übersetzung" : Notes on Paul de Man », *Diacritics*, hiver 1981) constituent sans doute, à ma connaissance, la lecture la plus ample et la plus pénétrante, aujourd'hui, du texte de manien. Comme le remarque justement Gearhart, une sorte de déplacement s'opère, dans la perspective de Gasché, d'un de ses textes à l'autre, et il ne serait pas sans rapport avec ce que Gasché interprète, à la différence de Gearhart, comme un déplacement, à l'intérieur même de l'œuvre de Paul de Man, entre ses deux grands livres.

Je tiens d'abord à rendre hommage aux auteurs de ces trois textes essentiels et désormais indispensables pour tout lecteur de Paul de Man, et donc pour moi, qui dois leur dire ici ma reconnaissance. Mais il me faudra, au cours du bref trajet de ces trois conférences, m'abstenir et de les citer et de prendre part, directement, à l'explication qui s'y déroule. Par explication, je n'entends pas « explication de texte » mais *Auseinandersetzung*, mot qu'il faut ajouter, comme la dimension de l'autre, à la série de *Setzung* et *Übersetzung*. *Auseinandersetzung*, c'est s'expliquer avec l'autre, dans un débat, une discussion, voire un *polemos*. Si je m'abstiens ici de prendre part, explicitement et littéralement, à cette *Auseinandersetzung*, c'est pour trois raisons.

a. Elle est trop riche et trop complexe, trop surdéterminée pour que je puisse

le ferai souvent. De mon côté, je me contente ici d'insister sur un indice : l'irréductibilité d'une pensée de la loi à la pensée de l'être, l'impossibilité de nommer sans en appeler d'une certaine façon à l'ordre de la loi, voilà ce que, dès 1955, Paul de Man pense devoir opposer à une certaine lecture heideggerienne de Hölderlin. Cette pensée de la loi fut toujours chez Paul de Man rigoureuse, énigmatique, paradoxale, vigilante, et je crois qu'elle traverse, comme une fidélité qui fut aussi une fidélité à Hölderlin, toute son œuvre. On en retrouve les signes dans ces méditations si nouvelles sur le contrat, la promesse, les performatifs juridiques ou politiques, que sont aussi les lectures de Rousseau ou de Nietzsche dans *Allegories of Reading*.

La deuxième raison pour laquelle j'ai voulu commencer par nommer Mnemosyne et Hölderlin, c'est comme un ordre reçu de je ne sais où, de je ne sais quoi ou qui, disons de la loi qui me parle à travers la mémoire. Pardonnez-moi de laisser parler ici ma mémoire, je vous promets de n'en point abuser. J'y cède à l'instant parce qu'il s'agit encore une fois de Hölderlin, de Heidegger et de Paul de Man. Au moment où je préparais ces conférences, Avital Ronell qui avait accepté de les traduire, m'a renvoyé de Californie l'exemplaire de *Blindness and Insight* que je lui avais prêté à Paris, celui-là même

y mesurer un discours de quelques heures. Mais ce que je risquerai, sans détour et d'un autre point de vue, au sujet du texte de manière, pourrait ensuite, je l'espère, en retrouver le chemin.

b. Il ne s'agit pas seulement d'un débat avec Paul de Man, c'est aussi une explication critique entre Suzanne Gearhart et Rodolphe Gasché. Je n'ai ici ni les moyens ni en vérité le désir, aujourd'hui, de jouer les arbitres ou de compter les points – d'autant moins qu'étant donné la subtilité et la surdétermination des textes concernés, la rigueur et l'exigence de leurs auteurs, il serait ingénue de croire qu'on peut avoir ou donner raison, que le « vrai » se trouve d'un côté ou de l'autre.

c. Enfin la chose (*die Sache*) de cette *Auseinandersetzung* se complique encore, pour eux et pour moi, du fait que je n'ai pas ici la position neutre d'un observateur. Je suis, comme on dit, partie prenante de l'*Auseinandersetzung*, avant même d'avoir ouvert la bouche aujourd'hui. Non seulement parce que Paul de Man, Rodolphe Gasché, Suzanne Gearhart sont mes amis, mais parce que ce que j'ai pu écrire fait partie du litige. Je ne peux ni ne veux aujourd'hui faire comme si j'étais en situation d'en ouvrir ou fermer le dossier. Le seul conseil que je souhaite donner maintenant, c'est celui-ci : écoutez ce qu'ils disent, apprenez à lire Paul de Man, Rodolphe Gasché, Suzanne Gearhart.

que Paul de Man m'avait dédié en octobre 1971. Or en ouvrant le livre, c'était donc après la mort de Paul, j'y découvre deux pages écrites de sa main, deux fragments de poèmes de Hölderlin patiemment transcrits à mon intention. Ils me revenaient d'Amérique, comme une mémoire de Hölderlin en Amérique, et je me suis rappelé en quelle circonstance un tel présent m'avait été fait. Au cours d'un enseignement qui dura trois ans, j'ai tourné autour de *La chose*, c'était le titre du séminaire, et de *La chose* selon Heidegger. Or Paul de Man me rappelait ou me faisait souvent découvrir les références plus ou moins déclarées de Heidegger à Hölderlin, ces sortes de *topoi* codés et à peine cryptés que reconnaissent facilement les initiés ou les complices, et qui forment à la fois la dette originaire, la loi et le milieu même d'une certaine diction heideggerienne. Ainsi pour le « pont » (dans *Bauen Wohnen Denken*), exemple de la « chose » qui « rassemble auprès de lui à sa manière la terre et le ciel, les divins et les mortels ». Au début d'un passage sur lequel je m'étais longuement arrêté, Heidegger nomme le pont « léger et puissant » (« *leicht und kräftig* »). Il y met des guillemets sans référence, tant l'origine est transparente. Et il efface même les guillemets autour de mots qui sont ceux de Hölderlin. Heidegger écrit : « *Die Brücke schwingt sich "leicht und kräftig" über den Strom.* » Hölderlin, lui, dans le poème que j'ai reçu de la main de Paul et qui m'est revenu d'Amérique, écrit ceci : « ... *Schwingt sich über den Strom, wo er vorbei dir glänzt, / Leicht und kräftig die Brücke* ¹. » A ce poème, Heidelberg, Paul de Man avait ajouté pour moi la transcription d'un autre fragment, prélevé dans la première version de *Patmos* : un autre pont, cette fois au-dessus de l'abîme (*über den Abgrund*). Au-dessus de quel abîme ? Ce poème dont l'ouverture est dans tous les cœurs et sur toutes les lèvres (« *Nah ist/Und schwer zu fassen der Gott./Wo aber Gefahr ist, wächst/das Rettende auch* » ²), on peut le lire aussi comme un poème du deuil (« *Drauf starb er. Vieles wäre /*

1. « ... par-dessus le fleuve étincelant qui longe ta rive, / le pont s'élançe, léger et solide... » (trad. Geneviève Bianquis, Hölderlin, *Poèmes*, collection bilingue, Aubier, p. 174-175). Comme je l'avais fait ailleurs pour Celan, je renonce à traduire moi-même et me contente de citer, avec l'original, telle ou telle traduction accessible.

2. « Proche est le Dieu / et difficile à saisir / Mais dans le danger croissant / croît aussi la vertu qui sauve » (*O.C.*, p. 408-409).

Zu sagen davon. Und es sahn ihn, wie er siegend blikte, / Den Freudigsten die Freunde noch zulezt. / Doch trauerten sie, da nun / Es Abend worden, erstaunt, / Denn Grossentschiedenes hatten in der Seele / Die Männer, aber sie liebten unter der Sonne / Das Leben...¹ »).
 Et dans le fragment que Paul me destina de sa main, la citation s'arrêtait à ces mots : « ... *und die Liebsten / Nah wohnen, ermattend auf / Getrenntesten Bergen, / So gieb unschuldig Wasser, / O Fittiche gieb uns, treuesten Sinns / Hinüberzugehn und wiederzukehren...² »*

Et je comprends mieux que jamais aujourd'hui pourquoi l'un de ses amis, Henri Thomas, je crois, avait surnommé Paul de Man, il y a près de trente ans, « Hölderlin en Amérique ». Il me l'avait confié un jour – et c'était ma troisième raison.

Je n'ai jamais su raconter une histoire. Pourquoi n'ai-je pas reçu ce don de Mnemosyne? A travers cette plainte, et sans doute pour m'en défendre, un soupçon s'insinue toujours : qui peut vraiment raconter une histoire? Une narration, est-ce possible? Qui peut se vanter de savoir ce qu'engage un récit? Et d'abord la mémoire qu'il réclame? Qu'est-ce que la mémoire? Si l'essence de la mémoire intrigue entre l'être et la loi, quel sens peut-il y avoir à s'interroger sur l'être et la loi *de* la mémoire? Ce sont des questions qu'on ne saurait poser hors les langues, sans les confier au transfert et aux traductions, au-dessus de l'abîme; car elles requièrent, d'une langue à l'autre, d'impossibles passerelles, la fragile résistance d'un apponement. Quel est le sens du mot « mémoire(s) » en français, au masculin ou au féminin (un mémoire, une mémoire), au singulier ou au pluriel (un mémoire, une mémoire, des mémoires)? S'il n'y a pas de sens hors mémoire, il y aura toujours quelque paradoxe à interroger l'unité de sens « mémoire », comme ce qui lie la mémoire

1. « ... Là-dessus il mourut. / On en pourrait dire / bien plus long encore. Et ses amis virent son regard victorieux / et plein de joie jusqu'à la fin. / Cependant ils s'affligeaient, le soir venu, et demeuraient perplexes, / car ils portaient une grande résolution dans leur âme / mais ces hommes aimaient vivre sous le soleil... » (O.C., p. 412-413).

2. « Et que nos bien-aimés demeurent à portée, mais languissent / sur des montagnes profondément isolées : / donne-nous, eau innocente, / oh! donne-nous des ailes / pour nous envoler là-bas d'un essor fidèle, / et fidèlement en revenir » (O.C., p. 408-409).

au récit ou à tous les usages du mot « histoire » (*story, history, Historie, Geschichte*, etc.).

Paul de Man insiste souvent sur la structure « séquentielle » et « narrative » de l'allégorie ¹. Or à ses yeux l'allégorie ne serait pas une figure du langage parmi d'autres. Elle en représenterait une possibilité essentielle, celle qui lui permet de dire l'autre et de parler de lui-même en parlant d'autre chose, de dire toujours autre chose que ce qu'il donne à lire, y compris la scène de la lecture même. C'est aussi ce qui frappe d'interdit toute résomption totalisante : le récit exhaustif, la consommation d'une mémoire. J'ai donc toujours pensé qu'il souriait au-dedans de lui en parlant de la structure narrative de l'allégorie, comme s'il nous glissait en contrebande une définition ironique, et allégorique à la fois, de la narration, ce qui, vous le reconnaîtrez, ne fait guère avancer l'histoire.

Parmi les histoires que je ne saurai jamais raconter, malgré le désir que j'en garde, il y a celle de tous les trajets qui me conduisent ici. Non seulement de ceux qui m'ont, jadis et naguère, attiré vers l'Amérique, mais de ceux qui m'ont appelé à votre rencontre aujourd'hui, après l'invitation dont vous m'avez honoré et la promesse que j'en fis il y a quatre ans : trois conférences dans la série des *René Wellek Library Lectures*.

Deux problèmes de titre se posaient à moi. Celui de la série de conférences d'abord : j'y ai lu comme l'ironie d'un défi, sans savoir de quel côté se trouverait la plus grande insolence. Depuis lors, la lecture d'un certain texte de René Wellek, « *Destroying Literary Studies* » ², aurait pu m'empêcher d'accepter un tel patronage

1. Cf., par exemple : « L'allégorie est séquentielle et narrative; néanmoins le sujet de sa narration n'est pas du tout nécessairement temporel... » (« *Pascal's Allegory of Persuasion* » in *Allegory and Representation*, S. Greenblatt, ed. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981, p. 1).

La logique de cette proposition soutient la critique récurrente de tous les historicismes, de toutes les périodisations, de tous les récits d'origine. De Man les traite toujours comme des figures de rhétorique, des fables ou des fictions. Les allégories sont narratives et les narrations sont allégoriques.

2. In *The New Criterion*, décembre 1983. Cet article prend tout son sens dans une conjoncture déterminée, il appartient à une série, on pourrait dire à une campagne : des professeurs investis d'un grand prestige, c'est-à-dire aussi d'un grand pouvoir académique, partent en campagne contre ce qui leur paraît menacer les

pour ces conférences. Je ne pense pas du tout à la manière dont je suis traité dans cet article mais aux jugements qui sont portés sur Paul de Man et sur quelques autres qui sont à mes yeux, au contraire, l'honneur et la chance aujourd'hui desdites « literary studies ». De ce texte je ne dirai rien ici, j'en parlerai dans une longue *footnote* à la publication de cette conférence. Mais je vous invite à le lire, il me paraît digne d'immortaliser son auteur, si c'était encore à faire. A la réflexion, j'ai décidé de tenir ma promesse, d'accepter le patro-

assises mêmes de ce pouvoir, son discours, son axiématique, ses procédures rhétoriques, ses limites théoriques et territoriales, etc. Au cours de cette campagne, ils font feu de tout bois, oublient les règles élémentaires de la lecture et de la probité philologique au nom desquelles ils prétendent se battre. Ils croient pouvoir identifier l'ennemi commun : la déconstruction. Je rappelle ce que Paul de Man disait au sujet de l'une de ces opérations, celle que mène Walter Jackson Bate, Kingsley Porter University Professor at Harvard, dans « The Crisis in English Studies » (*Harvard Magazine*, septembre-octobre 1982) : le professeur Bate, « cette fois-ci, a limité ses sources d'informations au magazine *Newsweek* [...]. Ce qui reste, c'est une question de loi à faire appliquer plutôt qu'un débat critique. En fait, on doit se sentir très menacé pour se tenir sur la défensive de manière aussi agressive » (« The Return to Philology », *Times Literary Supplement*, 10 décembre 1982). J'avais signalé ailleurs, dans la même série, « The Shattered Humanities » (*Wall Street Journal*, 31 décembre 1982) du Chairman of the National Endowment for the Humanities. Je l'avais fait l'an dernier, dans une conférence prononcée en avril (cf. « The Principle of Reason : The University in the Eyes of its Pupils », *Diacritics*, automne 1983). Depuis, la série ne cesse de s'enrichir, et c'est toujours le même refus ou la même incapacité devant une première tâche, la plus élémentaire : la lecture. Et le dogmatisme affolé devient de plus en plus injurieux, l'humour de plus en plus rare, on dissimule les pièces du débat, on s'autorise, en guise d'arguments philosophiques, de propos de salon rapportés (par exemple ceux qui sont prêtés à Michel Foucault par John Searle dans un récent article de la *New York Review of Books*, 27 octobre 1983), on traite ses adversaires ou leurs « disciples » de « moonies », comme le fait Arthur Danto dans un récent débat du *Times Literary Supplement*, 30 août 1983. Tout cela n'est pas très sérieux, mais doit être pris au sérieux. Une analyse prudente et minutieuse de tous ces symptômes, aux États-Unis et ailleurs, nous apprend beaucoup – et non seulement sur ce que la déconstruction peut éclairer ou déplacer de la culture académique et de la politique institutionnelle. Je me contente ici, rappelant les attaques qui ont convergé ces derniers temps contre lui, de renvoyer aux analyses que leur consacre Paul de Man dans « The Resistance to Theory » (*Yale French Studies*, 63, 1982, et University of Minnesota Press, 1986) et dans l'introduction à « Hegel on the Sublime », in *Displacement* (M. Krupnick ed., Indiana University Press, 1983). Il n'aura sûrement pas lu, de René Wellek (à qui il m'avait présenté il y a quelque dix ans, que nous croisions et dont nous parlions quelquefois à Yale,

nage symbolique de ces conférences dédiées à la mémoire de mes amis Paul de Man et Eugenio Donato, pour démontrer ainsi de quel côté – le leur – se situent non pas l'insolence mais la tolérance, le goût de la lecture et de la discussion argumentée, le refus des jugements d'autorité et du dogmatisme académique, bref, pour reprendre les mots de René Wellek, « les concepts mêmes de connaissance et de vérité » qu'il nous accuse de détruire.

Le titre de la série n'étant pas choisi par moi, il me revenait toutefois d'en proposer un pour ces trois conférences. L'été dernier, je ne l'avais pas encore trouvé. J'en parlai avec David Carroll et Suzanne Gearhart pour leur demander un conseil. Ils approuvèrent avec empressement, me semble-t-il, la première hypothèse qui me vint à l'esprit : analyser les différents modes selon lesquels je percevais,

toujours à d'heureux moments de gaieté partagée), ce passage de « Destroying Literary Studies » qui le traite d'existentialiste « sombre », « gloomy ». Wellek a-t-il lu de Man? En fut-il capable? Il ne suffit pas, pour savoir lire, et d'avoir une bibliothèque et de savoir parler : je me réfère pour dire cela à ce que suppose de non-lecture cette autre affirmation de Wellek selon laquelle j'aurais proposé « la théorie aberrante d'après laquelle l'écriture précède la parole, prétention réfutée par tout enfant et par les milliers de langues parlées qui n'ont pas d'archive écrite ». Je cite cet argument d'« enfant » non seulement parce qu'il démontre qu'on n'a pas ouvert les textes condamnés mais parce qu'il nourrit, directement ou non, *tous* les articles dont j'indiquais plus haut la convergence. Wellek aura-t-il l'honnêteté de reconnaître sa légèreté ou sa précipitation? Bate l'aura eue (jusqu'à un certain point, car son « autocritique » reste encore bien légère et désinvolté) en admettant que « [mon] court paragraphe [!] sur le déconstructionnisme fut, il est vrai, nerveux et injustement dédaigneux [...]. Mais je m'empresse de dire qu'une étude attentive du livre récent de Culler m'a fait changer de perspective et m'a encouragé à considérer ce sujet avec moins de préjugés. Je voudrais donc ne pas avoir écrit ce paragraphe ».

Bien : mais ledit paragraphe était indissociable de l'ensemble de la démonstration, et celle-ci fut publiée ailleurs, dans un tout autre type de revue, avec d'autres destinataires, d'autres effets, une autre portée politico-académique. Comme tout ce qui se publie dans *Harvard Magazine*, *The New York Review of Books* ou *The Times Literary Supplement*. Le remords de Bate, qui souhaite appartenir à ces « minorités » qui « ont des voix fortes », prend la forme d'une lettre à l'éditeur de *Critical Inquiry* (décembre 1983) après un excellent article de Stanley Fish (« Profession Despise Thyself : Fear and Self-Loathing in Literary Studies »). Fish l'accusait, entre autres choses, de se prononcer en juge suprême au sujet de textes qu'il n'avait visiblement jamais lus ou qu'il ne connaissait qu'à travers *Newsweek* (encore! car il faudra tenir compte un jour du rôle que jouent maintenant ces publications dans un débat apparemment académique).

ressentais, interprétais ce qu'un ouvrage paru depuis lors intitulé *Deconstruction in America*¹. C'est le lieu d'un débat qui fait rage, vous le savez, du moins dans certains milieux académiques. Comme vous l'imaginez aussi, le sujet m'intéresse. Il mérite d'être abordé sans passion, et qu'on y accède par toutes les voies analytiques possibles, en tirant sur les fils conducteurs disponibles. Pourquoi y ai-je aussitôt renoncé?

Au moins pour trois ou quatre raisons dont j'indiquerai seulement le type.

1. En premier lieu, les fils conducteurs sont trop nombreux. Je ne rapporte pas cet excès aux limites de trois conférences d'une heure chacune. Mais plutôt à la surdétermination essentielle et donc immaîtrisable du phénomène : ce qu'on appelle ou qui s'appelle « déconstruction » comporte aussi, logée en tel ou tel moment de son processus, une figure auto-interprétative qu'il sera toujours difficile de soumettre à un méta-discours ou à un récit général. Et la déconstruction ne peut imposer sa nécessité, si du moins elle le fait, que dans la mesure où, selon une loi qu'on peut vérifier dans bien des situations analogues, elle accumule en elle jusqu'aux forces qui tentent de la refouler. Mais elle les accumule sans pouvoir les totaliser, comme ces plus-values dont bénéficie toujours la victime d'une agression, car justement la totalisation est ici refusée au compte rendu, à l'histoire, au récit. Et on reconnaît l'un des thèmes – qui est aussi un geste – du discours déconstructif. Comment un récit pourrait-il rendre compte d'un phénomène en cours? Celui-ci s'avance aussi comme un ensemble non clôturable de récits, on aurait bien du mal à le situer. La géopolitique n'y suffit pas. Peut-on parler de « déconstruction en Amérique »? Celle-ci a-t-elle lieu aux États-Unis? D'abord en Europe puis aux États-Unis, comme certains le croient trop vite, posant alors les problèmes – d'ailleurs intéressants – de la réception, de la traduction, de l'appropriation, etc.? Sait-on d'abord ce que la déconstruction représente en Europe? On ne pourrait le savoir sans tirer tous les fils d'un écheveau où se croisent l'histoire des philosophies, les histoires de « la » philosophie, des littératures, des sciences, des techniques, des institutions culturelles et universi-

1. J. Arac, W. Godzich, W. Martin, ed., *The Yale Critics : Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, 1983.

taires, l'histoire socio-politique, la structure de tant d'idiomes linguistiques ou, comme on dit, personnels. Ces croisements sont multiples, ils ne se rassemblent nulle part, ni en un point ni en une mémoire. Il n'y a pas de mémoire singulière. Puis la déconstruction, contrairement à ce qu'on pense souvent, ne s'exporte pas de l'Europe aux États-Unis. Elle a, dans ce pays, plusieurs configurations originales qui, mille signes le montrent, induisent à leur tour des effets singuliers en Europe et ailleurs dans le monde. Il faut interroger ici le pouvoir de la radiation américaine dans toutes ses dimensions (politique, technique, économique, linguistique, éditoriale, académique, etc.). Comme le notait justement Umberto Eco dans un entretien donné cet été au journal *Libération* (20-21 août 1983), la déconstruction devient en Europe une sorte de poussée hybride et largement perçue comme une marque américaine pour des théorèmes, un discours ou une école. Et cela peut se vérifier, surtout en Angleterre, en Allemagne, en Espagne et en Italie. Mais y a-t-il un lieu propre, y a-t-il une histoire propre pour cette chose? Je crois qu'il n'y a en elle que du transfert, et une pensée du transfert, à tous les sens que ce mot prend dans plus d'une langue, et d'abord du transfert entre les langues. Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : *plus d'une langue*. Cela ne fait pas une phrase, en effet. C'est sentencieux mais cela n'a pas de sens, si du moins, comme le veut Austin, les mots seuls n'ont pas de sens (*meaning*). Ce qui a du sens, c'est la phrase (*sentence*). Combien de phrases peut-on faire avec « déconstruction »?

Les discours déconstructifs ont assez mis en question, entre autres choses, les assurances classiques de l'histoire, du récit généalogique, des périodisations de toutes sortes pour qu'on ne puisse sans ingénuité proposer un tableau ou une histoire de la déconstruction. De même, quel que soit aujourd'hui leur intérêt ou leur nécessité, les sciences sociales (notamment les sciences de la culture ou des institutions scientifiques et académiques) ne peuvent, en tant que telles, prétendre « objectiver » un mouvement qui, pour l'essentiel, questionne l'axiomatique philosophique, scientifique *et* institutionnelle desdites sciences sociales. Même si nous voulions, par simple commodité, prendre un cliché instantané de la déconstruction en Amérique, il faudrait capter simultanément tous ses aspects : aspects

politiques (ils apparaissent de mieux en mieux, dans le monde et dans le discours politique même, ou à la frontière entre le politique, l'économique, l'académique; et cette frontière est originale aux États-Unis – lisez ce qui est dit de la déconstruction dans *Wall Street Journal*, *New-Yorker* ou *New York Review of Books* et vous en pressentirez les enjeux); aspects *éthiques* (c'est au nom de la morale et contre la dépravation des mœurs académiques que s'élèvent les discours les plus venimeux, parfois aussi les plus obscurantistes contre la déconstruction – ce qui n'exclut pas la foi, le sens rigoureux de l'éthique, voire un certain intégrisme puritain chez certains partisans de la déconstruction); aspects *religieux* (je crois qu'on ne comprendrait rien aux formes américaines de la déconstruction si l'on ne tenait pas compte des diverses traditions religieuses, de leurs discours, de leurs effets institutionnels et surtout académiques; l'opposition à la déconstruction se fait souvent au nom de la religion, mais on voit simultanément se développer un mouvement puissant, original et déjà très divers qui se nomme lui-même « théologie déconstructive ¹ »); aspects *technologiques* (sans tenir compte du fait pourtant évident que la déconstruction ne se sépare pas d'un grand questionnement sur la *tekhne* et sur la raison technicienne, qu'elle n'est rien sans cette interrogation, et qu'elle est tout sauf un ensemble de procédures techniques et méthodiques, des marxistes impatientes l'accusent pourtant de tenir son « pouvoir » de la « technicité de ses procédures ² »); aspects *académiques* (au sens de la « professionnali-

1. Cf. Th. Altizer, M. Myers, C. Raschke, R. Scharleman, M. C. Taylor, Ch. Winquist, *Deconstruction and Theology*, Crossroad, 1982; Mark. C. Taylor, *Deconstructing Theology*, Crossroad, 1982; Id., *Erring, A Postmodern A/theology*, The University of Chicago Press, 1984, tr. fr. *Errance*, Cerf, 1985; et un numéro spécial de *Semeia*, 23, Robert Detweiler, ed., *Derrida and Biblical studies*, etc.

2. J. Brenkman, « Deconstruction and the Social Text », *Social Text*, 1, 1979, p. 186-188. « La déconstruction [...] reflète l'effacement de l'idéologie sous le manteau de la rationalité technique qui est le trait principal de l'idéologie à l'ère du capitalisme tardif (*late capitalism*)... La déconstruction est l'image spéculaire de la société de spectacle. » Michael Sprinker, « The Ideology of Deconstruction : Totalization in the Work of Paul de Man », paper delivered at MLA Convention (1980), Special Session, « Deconstruction as/of Politics », cité in « Variations on Authority : some deconstructive Transformations of the New Criticism », par Paul A. Bové, in *The Yale critics : Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, 1983, p. 3.

Tout cela n'est pas faux, peut devenir vrai ici ou là, et ne concerne en tout

sation » – le développement de la déconstruction, ce n'est pas fortuit, accompagne une transformation critique dans les conditions d'accès aux professions académiques entre 1960 et 1980 – et au sens de la « *division du travail* » entre des départements dont l'architecture classique est aussi remise en question; or la déconstruction, c'est aussi, et de plus en plus, un discours et une pratique *au sujet* de l'institution académique, de la professionnalisation, des structures départementales qui ne la contiennent plus. Et quand des philosophes professionnels feignent de s'inquiéter de ses progrès dans les départements de littérature, voire d'en accuser la naïveté philosophique des pauvres littéraires, vous pouvez tranquillement en conclure – et aussitôt vérifier – que ce qui rend si nerveux Searle ou Danto, par exemple, c'est ce qui se passe autour d'eux, chez *leurs* collègues, assistants ou étudiants *dans les départements de philosophie*). Je dis seulement « etc. » pour les autres aspects, le schéma reste le même.

2. La deuxième raison pour laquelle, malgré le conseil de Suzanne Gearhart et de David Carroll, je renonce à parler de la « déconstruction en Amérique », c'est que d'un processus en cours, et d'un processus qui a la structure d'un transfert, on ne doit ni ne peut tenter de surplomber ou de totaliser le sens. On lui assigne alors des limites qui ne sont pas les siennes, on l'affaiblit, on le vieillit, on le freine. Je n'y tiens pas pour l'instant. Faire de la « déconstruction en Amérique » un thème ou l'objet d'une définition exhaustive, c'est, justement par définition, ce qui définit l'ennemi de la déconstruction, celui qui, au moins par ambivalence, voudrait la fatiguer, l'épuiser, tourner la page. Vous comprendrez que je ne sois pas ici le plus pressé de tous.

3. Troisième raison. J'en énonce seulement le type. Comme je le dirai demain de la mémoire et du mot « mémoire » – et précisément pour les *mêmes raisons* – il n'y a aucun sens à parler d'une

cas que *certaines* exploitations *idéologiques*, en effet, de la déconstruction – qui *doivent* être analysées comme telles, dans le contexte de ce qui est ici nommé tranquillement « the late capitalism », et ailleurs. Quant au « manteau de la rationalité technique », il lui arrive aussi de couvrir certaines formalisations stéréotypées du « late marxism ». Tous les marxismes, heureusement, ne s'y réduisent pas.

ou de *la* déconstruction, comme s'il n'y en avait qu'une et surtout comme si le mot avait un (seul) sens hors des phrases qui l'inscrivent et l'entraînent en elles.

4. Quatrième raison, celle d'un cercle singulier qui n'a de « logique » ou de « vicieux » que l'apparence. Pour parler de la « déconstruction en Amérique », il faudrait prétendre savoir de quoi on parle – et d'abord ce qu'on entend ou délimite sous le mot « Amérique ». Or qu'est-ce que l'Amérique, dans ce contexte? Si j'étais moins souvent associé à cette aventure de la déconstruction, je risquerais en souriant modestement cette hypothèse : l'Amérique, mais c'est *la* déconstruction. Ce serait, *dans cette hypothèse*, le nom propre de la déconstruction en cours, son nom de famille, sa toponymie, sa langue et son lieu, sa résidence principale. Comment définir les États-Unis *aujourd'hui* sans intégrer ceci dans la description : l'espace historique qui, aujourd'hui, dans toutes ses dimensions et à travers tous ses jeux de force, se montre incontestablement le plus sensible, le plus réceptif ou le plus réactif devant les thèmes et les effets de la déconstruction? Comme un tel espace représente et met en scène à cet égard *la plus grande concentration au monde*, on ne saurait le définir sans que la définition n'intègre au moins ce symptôme, si du moins on pouvait parler de symptôme. Dans la guerre qui fait rage au sujet de la déconstruction, il n'y a pas un front, il n'y a pas de fronts, mais s'il y en avait, ils passeraient tous par les États-Unis, ils définiraient le lot et en vérité le partage américain. Mais nous avons appris, de « la » déconstruction, à suspendre ces attributions, toujours hâtives, de nom propre. Il nous faut donc abandonner *l'hypothèse*. Non, « déconstruction » n'est pas un nom propre, et Amérique n'est pas le sien. Disons plutôt : deux ensembles non clos se recouvrent partiellement selon une figure allégorico-métonymique. Et dans cette fiction de la vérité, Amérique serait le titre d'un nouveau roman pour l'histoire de la déconstruction et la déconstruction de l'histoire.

Voilà pourquoi j'avais décidé de ne pas vous parler de la « déconstruction en Amérique ». En décembre, je n'avais toujours pas de titre pour ces trois conférences.

Après la mort de Paul de Man, le 21 décembre, la nécessité devint claire pour moi : je n'arriverais à préparer ces conférences, je n'en aurais la force ou le désir, que si elles laissaient ou rendaient

la parole à mon ami, ou du moins, cela devenu proprement impossible, à l'amitié, à l'unique, à l'incomparable amitié que ce fut pour moi, grâce à lui. Je n'arriverais à parler qu'en *mémoire de lui*.

En mémoire de lui, ces mots troublent la vue, et la pensée. Que dit-on, que fait-on, que désire-t-on à travers ces mots : *en mémoire de...?*

Je parlerai de l'avenir, de ce que nous lègue et nous promet l'œuvre de Paul de Man. Et vous le verrez, cela n'est pas étranger à *sa* mémoire, cela tient aussi à ce qu'il a dit, pensé et affirmé *de* la mémoire. Oui, affirmé, et cette affirmation de la mémoire sans laquelle n'aurait pas lieu l'amitié dont je parle, je lui trouve la forme de l'anneau ou de l'alliance.

Cette alliance est bien plus ancienne, résistante, secrète que toutes les manifestations d'alliance stratégique ou familiale qu'elle doit en vérité rendre possibles et auxquelles elle ne se réduit jamais. Dans le contexte dit de la « déconstruction en Amérique », il y a bien eu quelques alliances d'apparence stratégique entre Paul de Man et certains de ses amis. Leur analyse serait intéressante, nécessaire, difficile, mais elle ne peut être seulement socio-institutionnelle. On ne comprendrait rien à ce qui *se passe et a lieu* si l'on ne tenait pas compte de cette affirmation venue sceller une alliance. Une alliance qui n'est pas secrète parce qu'elle se protégerait dans la clandestinité de quelque « cause » occulte en mal de pouvoir mais parce que le « oui », qui est un acte non actif, qui ne constate ou ne décrit rien, qui ne manifeste et ne définit en lui-même aucun contenu, ce *oui* engage seulement, en-deçà ou au-delà de tout. Et pour le faire, il doit se répéter, *oui, oui*, garder la mémoire, s'engager à garder la mémoire de lui-même, se promettre, se lier à la mémoire pour la mémoire, sans quoi rien jamais ne vient de l'avenir. Voilà la loi, et voilà ce que la catégorie de performatif, dans son état actuel, ne peut qu'approcher à l'instant où il est dit « oui » et « oui » au « oui ».

C'est cette affirmation de Paul de Man que je voudrais tenter d'appeler ou de rappeler, de me rappeler, avec vous aujourd'hui. Ce qui la lie à la mémoire, à une pensée de la mémoire pensante, voilà aussi la mesure et la chance de son avenir.

Une telle affirmation n'est pas étrangère à celle qui se trouve, je l'ai si souvent répété, au cœur de la déconstruction. En vous

parlant aujourd'hui de Paul de Man, en parlant à la mémoire de Paul de Man, je ne serai donc pas tout à fait silencieux sur la « déconstruction en Amérique ». Qu'aurait-elle été sans lui? Rien ou tout autre chose, c'est trop évident pour que j'y insiste. Mais de même que, sous le nom ou au nom de Paul de Man, on ne saurait *tout* dire de la déconstruction, fût-ce en Amérique, de même je ne saurai, en si peu de temps et au seul titre de la mémoire, dominer ou épuiser l'œuvre immense de Paul de Man. Appelons allégorie ou double métonymie le trajet modeste que je tente pour quelques heures avec vous.

Trajet modeste mais aimanté par l'alliance de la mémoire et le sceau du « oui, oui », par une signature de Paul de Man, ou certains traits, au moins, d'un tel paraphe. Le paraphe n'est qu'une contre-signature schématique et marginale, un morceau de signature. Qui peut en effet se vanter de déchiffrer toute une signature? En relisant ce « oui » en mémoire de lui-même, je voudrais surtout dénoncer la sinistre ineptie d'une accusation, celle de « nihilisme » que tant de « grands-professeurs », doublés de médiocres journalistes, ont souvent lancée contre Paul de Man et contre ses amis. Sous l'ironie, au-delà de l'ironie la plus exigeante, la plus critique, la plus impitoyable, dans cette « *Ironie der Ironie* » dont parle Schlegel et qu'il aimait à citer, Paul de Man fut un penseur de l'affirmation. Je veux dire par là, et ce ne sera pas clair aussitôt, peut-être jamais, qu'il était lui-même en mémoire d'une affirmation.

Qu'est-ce que cela veut dire? Que veut dire « en mémoire de » ou, comme nous disons aussi, « à la mémoire de »? Par exemple, nous réaffirmons notre fidélité à l'ami mort en agissant de telle ou telle façon *en mémoire de* lui ou en prononçant un discours *à sa mémoire*. Chaque fois nous savons l'ami à jamais disparu, irrémédiablement absent, anéanti jusqu'à ne pouvoir, lui-même, rien savoir ou recevoir de ce qui a lieu en sa mémoire – et à cette terrifiante lucidité, à la lumière de feu de ce grand jour incinérant où le rien paraît, nous tenons dans l'*incroyance* même, car nous ne croirons jamais ni à la mort ni à l'immortalité; et à l'incendie de cette lumière terrible nous tenons par fidélité car il serait infidèle de se leurrer encore jusqu'à croire que l'autre vivant *en nous* est vivant *en lui-même* : parce qu'il vit *en nous* et que nous vivons ceci ou cela en sa mémoire, en mémoire de lui.

L'être « en nous », l'être « en nous » de l'autre, dans la mémoire endeuillée, ce ne peut être ni la résurrection proprement dite de l'autre *lui-même* (l'autre est mort et rien ne peut l'en sauver, personne ne peut nous en sauver) ni la simple inclusion d'un fantasme narcissique dans une subjectivité close sur elle-même, voire identique à elle-même. Si narcissisme il y avait, sa structure resterait assez complexe pour que l'autre, mort ou vivant, ne s'y réduise pas au même. Déjà installé dans la structure narcissique, l'autre marque assez le soi du rapport à soi, il le conditionne assez tôt pour que l'être « en nous » de la mémoire endeuillée soit *venue* de l'autre, une venue de l'autre, et même, si terrifiante que puisse devenir cette pensée, la *première* venue de l'autre.

Ne recommençons pas un discours sur le deuil et ledit travail du deuil. Nous en avons tous beaucoup parlé, écrit, discuté, surtout ces dernières années. Tout ce que j'ai lu et relu de Paul de Man ces derniers temps m'a paru, cela ne vous surprendra pas, traversé par une insistante pensée du deuil, une méditation profondément gravée de la mémoire endeuillée. La parole et l'écriture funéraires ne viendraient pas après la mort, elles travaillent la vie dans ce qu'on appelle autobiographie. Et cela se passe entre fiction et vérité, *Dichtung und Wahrheit*. Dans « *Autobiography as De-facement* » (*M.L.N.*, 1979, repris in *The Rhetoric of Romanticism*, p. 67), une discussion s'engage sur la distinction indécidable entre fiction et autobiographie. Mais cette indécidabilité elle-même, comme de juste, reste intenable :

... La distinction entre fiction et autobiographie n'est pas une polarité de *ou bien... ou bien...*, mais [qu'] elle est indécidable. Mais est-il possible de rester, comme Genette le voudrait, à *l'intérieur* d'une situation indécidable? Comme quiconque s'est trouvé pris dans une porte à tambour [...] peut l'attester, cela est certainement très inconfortable, et d'autant plus dans le cas où ce tourniquet (celui dont parle Genette à propos de la fiction et de l'autobiographie chez Proust) est capable d'une accélération infinie, et cela, en fait, non pas de manière successive mais simultanée. Un système de différenciation fondé sur deux éléments qui, selon la phrase de Wordsworth, « ne sont ni l'un ni l'autre et sont tous les deux à la fois » a peu de chance d'être solide (p. 70).

Pourquoi cette longue citation? En particulier pour annoncer ce motif de l'accélération infinie qui, nous le verrons, rassemblant la mémoire dans l'instant, contractant les temps du « oui » dans la pointe d'une affirmation qui se voudrait indivisible, confond par moments deux figures que Paul de Man juge à la fois irréductibles et inséparables, l'ironie et l'allégorie. Dans ce texte-ci, le problème de l'autobiographie *paraît* abordé avec plusieurs soucis, celui du *genre*, celui de la *totalisation*, et celui de la fonction *performative*. Et ces trois soucis concernent un certain rapport à la mémoire ou aux mémoires (*memoirs*). Premier souci, le *genre* : « En faisant de l'autobiographie un genre, on l'élève au-dessus du statut littéraire de simple reportage, chronique ou *mémoire* [je souligne], et on lui donne une place, bien que modeste, parmi les hiérarchies canoniques des genres littéraires majeurs » (p. 67). Après quoi il sera démontré que l'autobiographie n'est pas un genre ou un mode mais « une figure de la lecture... qui apparaît dans tous les textes » dès lors qu'une « structure spéculaire » y est toujours « intériorisée ». Deuxième souci, la *totalisation* : loin d'assurer l'identification à soi, le rassemblement auprès de soi, cette structure spéculaire met en évidence une dislocation topologique qui interdit la totalisation anamnésique de soi :

Le moment spéculaire qui appartient à tout acte de compréhension révèle la structure topologique qui sous-tend toutes les connaissances, y compris la connaissance de soi. L'intérêt de l'autobiographie, dès lors, ce n'est pas de révéler une connaissance de soi digne de foi – elle ne le fait pas – mais de démontrer de manière saisissante l'impossibilité de la clôture et de la totalisation (c'est-à-dire l'impossibilité d'accéder à l'être) de tous les systèmes textuels constitués par des substitutions topologiques (p. 71).

Troisième souci, la fonction *performative* : dès lors que le rassemblement de l'être et la mémoire totalisante sont impossibles, cette dislocation topologique, qui est un autre tour de mémoire, un autre tour de la mémoire, nous en percevons la fatalité. Et cette fatalité, c'est la loi, disons plutôt la loi de la loi, le moment où l'instance de la loi vient relayer, comme son supplément, l'impossible rassemblement de l'être. Et en termes de *speech acts*, la loi prend la figure du performatif, qu'il soit pur ou impur. C'est pour cette raison – quoi qu'on conclue à ce sujet – que j'ai commencé par situer tout

à l'heure un différend entre Paul de Man et Heidegger au sujet de Hölderlin, l'être et la loi. Nous avons là un trait continu qui traverse toutes les mutations du texte de manien, de 1955 à 1979 et, nous le verrons, à 1983. Ici « Autobiography as De-facement » fait apparaître, notamment par une analyse critique du livre de Philippe Lejeune, la nécessité d'un passage : de l'identité ontologique et de la connaissance à la résolution, à l'action et à la promesse, à l'autorité légale et à la fonction performative; mais aussi bien l'inévitable tentation de réinscrire la tropologie du sujet dans un modèle spéculaire de connaissance qui déplace, sans la surmonter, une autre spécularité :

... Car tout comme les autobiographies, par leur insistance thématique sur le sujet, sur le nom propre, sur *la mémoire*, sur la naissance, Éros et la mort, et sur la duplicité du spéculaire, déclarent ouvertement leur constitution cognitive et tropologique, elles brûlent également de l'impatience d'échapper aux coercitions du système. Les auteurs *d'*autobiographies aussi bien que ceux qui écrivent *sur* les autobiographies sont obsédés par la nécessité de passer de la connaissance à la résolution et à l'action, de l'autorité spéculaire à l'autorité politique et légale. Philippe Lejeune par exemple [...] soutient avec obstination [...] que l'identité de l'autobiographie ne relève pas de la représentation et de la connaissance, mais qu'elle est contractuelle, fondée non pas dans des tropes, mais dans des actes de parole. [...] Le fait que Lejeune utilise « nom propre » et « signature » de manière interchangeable, signale et la confusion et la complexité du problème. Car, tout comme il lui est impossible de rester à l'intérieur du système tropologique du nom, et qu'il doit passer de l'identité ontologique à la promesse contractuelle, dès que la fonction performative est affirmée, celle-ci est immédiatement réinscrite dans des contraintes cognitives (p. 71. J'ai souligné *mémoire*).

La suite de la démonstration, que je ne peux suivre ici, fait apparaître plusieurs types de paires spéculaires et la nécessité fatale de « rentrer dans un système de tropes au moment même où nous prétendons y échapper ». Je disais, il y a un instant, que ce problème des mémoires ou de la mémoire autobiographique était *apparemment* abordé avec les trois soucis du genre, de la totalisation et du langage performatif. Au-delà de cette apparence préliminaire, il y va justement d'une tropologie de la mémoire dans le discours autobiographique

comme épitaphe, et signature de sa propre épitaphe, si quelque chose de tel était possible autrement que par figure, trope et fiction. Quelle figure? Quelle fiction? Quel trope? *La prosopopée*. Le « texte autobiographique » que de Man juge ici « exemplaire », c'est, de Wordsworth, les *Essays upon Epitaphs* qui, d'un discours au sujet des épitaphes, en viennent à être *eux-mêmes* une épitaphe et plus spécifiquement l'inscription monumentale ou l'autobiographie de l'auteur lui-même. Je préfère vous laisser lire ou relire ces quelques pages de Paul de Man. Elles sont magnifiques et rayonnent d'une lumière noire de soleil, accomplissant ironiquement à leur tour ce qu'elles feignent d'attribuer seulement, et justement, à Wordsworth. Elles deviennent à leur tour, faisant ce qu'elles disent, et disant ce qu'elles font, l'épitaphe de Paul de Man, la prosopopée qu'il nous adresse depuis une incinération sublime parce qu'elle est sans tombe, esprit ensoleillé, gloire au-delà de la tombe et des inscriptions tombales. Voilà la figure, la face et le *de-facement*, l'effacement de la figure visible dans la prosopopée, la souveraine, secrète, discrète et idéale signature, la plus donatrice, celle qui *sait s'effacer*. Toute la scène est orientée vers cette conclusion :

La figure dominante du discours épitaphique ou autobiographique, c'est, comme nous l'avons vu, la prosopopée, la fiction de la voix-d'outre-tombe; une pierre sans inscription laisserait le soleil suspendu dans le néant (p. 77).

Cette fiction de voix, cette « fictional voice », dira plus loin Paul de Man, prend la forme de l'*adresse*. De toute cette démonstration, je ne puis citer ici que cette sorte de théorème de la prosopopée qui, à nous adressée par figure, nous regarde, nous décrit et prescrit, nous dicte d'avance, avec la voix et sous la signature paraphée de Paul de Man, ce que nous faisons ici et maintenant : une prosopopée, sacrifiant à la fiction, certes – et ce qu'il nous rappelle, c'est que la prosopopée reste une voix fictive, mais je crois que d'avance elle hante toute voix dite réelle et présente –, mais sacrifiant à la fiction par amour pour lui, et en son nom, en son nom tout nu, en mémoire de lui. Dans le mouvement de ce trope, nous nous tournons vers lui, nous nous adressons à lui qui s'adresse à nous, et le mouvement d'amour ne compte pas moins que son

arrivée – ou non – à destination, à la bonne adresse. L'épithaphe, dit Wordsworth, « est ouverte au jour; le soleil regarde la pierre, et les pluies du ciel frappent contre elle ». « Le soleil devient l'œil qui *lit* » le texte de l'épithaphe [voilà encore, en abîme, un exemple de ce que Paul de Man appelle « *allegory of reading* » : celle-ci me paraît détenir tout le privilège, lui-même allégorico-métonymique, du soleil et, dirait Ponge, du soleil placé en abîme]. Et l'essai nous dit, par une citation de Milton qui traite de Shakespeare, en quoi consiste le texte :

" Pourquoi, en quoi avez-vous besoin du faible témoignage de votre *nom*? " Dans le cas de poètes comme Shakespeare, Milton ou Wordsworth lui-même, l'épithaphe ne peut consister qu'en ce qu'il appelle le « nom nu » (p. 133), tel qu'il est lu par l'œil du soleil. A ce point, il peut être dit du « langage de la pierre insensible » qu'il acquiert une « voix », la pierre *qui parle* contrebalançant le *voir* du soleil. Le système passe du soleil à l'œil puis au langage en tant que nom et voix. Nous pouvons identifier la figure qui complète la métaphore centrale du soleil et qui, ainsi, complète le spectre tropologique que le soleil engendre : c'est la figure de la prosopopée, la fiction d'une apostrophe adressée à une entité absente, décédée ou sans voix, qui pose la possibilité d'une réponse de cette dernière et lui attribue le pouvoir de parole. La voix s'approprie la bouche, l'œil et finalement le visage, chaîne qui se manifeste dans l'étymologie du nom du trope, *prosopon poiein*, donner un masque ou un visage (*prosopon*). La prosopopée est le trope de l'autobiographie par lequel le nom de quelqu'un, comme dans le poème de Milton, est rendu aussi intelligible et *mémorable* (je souligne, J. D.) qu'un visage. Notre topique traite le don et le retrait des visages, la face et l'effacement, la *figure*, la figuration et la défiguration (p. 75-76).

« Métaphore centrale », « spectre tropologique » : la figure de la prosopopée regarde en arrière, elle garde en mémoire, pourrait-on dire, éclaire et rappelle, dans les derniers textes de Paul de Man, tout ce qu'il a signé, de *Rhetoric of Temporality* à *Allegories of Reading*. Comme si la scène de l'épithaphe et de la prosopopée s'était imposée à lui dans les dernières années de sa vie. Mais c'est une scène à laquelle, il nous le montre, aucun discours poétique ne saurait se soustraire. La prosopopée de prosopopée que je viens de rappeler date de 1979. En 1981, dans « Hypogram and Inscription, Michael

Riffaterre's Poetics of Reading » (*Diacritics*, hiver 1981), la prosopopée devient « le maître trope du discours poétique » (p. 33), « la figure même du lecteur et de la lecture »; et cette admirable démonstration nous donne beaucoup à penser sur la signature hypographique et sur ce que l'on appelle « hallucination » (« la prosopopée est hallucinatoire... »), elle situe aussi l'abîme d'une « prosopopée de la prosopopée » (p. 34).

Est-il possible, quand on est en mémoire de l'autre, en mémoire endeuillée de l'ami, est-il d'abord désirable de penser et de passer ladite hallucination, au-delà d'une prosopopée de prosopopée? La mort, s'il y en a, je veux dire si elle arrive et n'arrive qu'une fois, à l'autre et à soi, c'est le moment où il n'y a plus de choix – pourrait-on penser – qu'entre la mémoire et l'hallucination. Si la mort arrive à l'autre et nous arrive par l'autre, l'ami n'est plus *qu'en nous, entre nous*. En lui-même, par lui-même, de lui-même, il n'est plus, plus rien. Il ne vit qu'en nous. Mais *nous* ne sommes jamais *nous-mêmes*, et entre nous, identiques à nous, un « moi » n'est jamais en lui-même, identique à lui-même, cette réflexion spéculaire ne se ferme jamais sur elle-même, elle n'apparaît pas *avant* cette *possibilité* du deuil, avant et hors de cette structure d'allégorie et de prosopopée qui constitue d'avance tout « être-en-nous », « en-moi », entre nous ou entre soi. Le *Selbst*, le *self*, le soi-même ne s'apparaît que dans cette allégorie endeuillée, dans cette prosopopée hallucinatoire – et avant même que la mort de l'autre n'arrive *effectivement*, comme on dit, dans la « réalité ». L'étrange situation que je décris ici, par exemple celle de mon amitié avec Paul de Man, m'eût permis de dire ce que je dis *avant* sa mort. Il suffit que je le sache mortel, qu'il me sache mortel – et il n'est pas d'amitié sans ce savoir de la finitude. Et tout ce que nous inscrivons dans le présent vivant de notre rapport aux autres porte déjà, toujours, une signature de *mémoires d'outre-tombe*. Mais cette finitude, qui est aussi la finitude de la mémoire, n'a pas d'abord la forme d'une *limite*, d'une capacité, d'une aptitude ou d'une faculté limitée, d'un pouvoir borné, limite qui nous pousserait à multiplier les signes testamentaires, les traces, les hypogrammes, les *hypomnemata*, les signatures et les épitaphes, les « mémoires » autobiographiques. Non, elle ne peut prendre cette forme que par la trace de l'autre en nous, sa préséance irréductible, autrement dit la trace tout court, qui est toujours trace de l'autre,

finitude de la mémoire, et donc venir ou souvenir du futur. S'il y a une finitude de la mémoire, c'est parce qu'il y a de l'autre, et de la mémoire comme mémoire de l'autre, qui vient de l'autre et revient à l'autre. Elle défie toute totalisation et nous voue à une scène de l'allégorie, à une fiction de prosopopée, autrement dit à des tropologies du deuil : mémoire du deuil et deuil de la mémoire. C'est pourquoi il ne saurait y avoir de *vrai deuil*, même si la vérité et la lucidité le supposent toujours et en vérité n'ont lieu que comme vérité du deuil. Du deuil de l'autre mais de l'autre qui parle toujours en moi avant moi, qui signe à ma place, l'hypogramme ou l'épithaphe étant toujours de l'autre et pour l'autre, ce qui signifie aussi à la place de l'autre.

C'est peut-être pour cela, parce qu'il n'y a pas de « vrai » deuil, que Paul de Man met des guillemets à deuil, quand il parle de « true " mourning " ». C'est « mourning » qu'il entoure alors de guillemets, et non pas « true ». Mais il le fait dans un texte (« Anthropomorphism and Trope in the Lyric » également repris dans *The Rhetoric of Romanticism*, p. 239) qui commence par citer Nietzsche : « *Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen* ¹. » La « vérité » du « vrai " deuil " » fait aussi partie de la procession, elle suit ou précède la théorie des figures et cette rhétoricité n'a rien d'un consolant simulacre. Je dirais même que le deuil y prend toute la gravité de son sens, il en naît, il y dure et y reste en souffrance. Voici les dernières lignes de cette étude ouverte par la citation de Nietzsche, elles concluent une très riche analyse comparative d'*Obsession* et de *Correspondances* de Baudelaire :

Des termes désignant le genre comme « lyrique » (ou ses diverses sous-espèces « ode », « idylle » ou « élégie »), aussi bien que des termes désignant des périodes pseudo-historiques comme « romantisme » ou « classicisme » sont toujours des termes de *résistance* et de nostalgie, dans le plus grand éloignement de la *matérialité de l'histoire* effective. Si le deuil est nommé une « chambre d'éternel deuil où vibrent de vieux rôles » [*Obsession*], alors ce pathos de l'effroi déclare en fait la

1. « Qu'est-ce que la vérité? Une armée mobile de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes. »

conscience désirée de l'éternité et de l'harmonie temporelle comme voix et comme chant. Le vrai « deuil » est moins abusé. Il ne peut pas faire plus, *lui*, que de tenir compte de l'incompréhension et d'énumérer des modes non anthropomorphique, non élégiaque, sans célébration, non lyrique, non poétique, c'est-à-dire des modes prosaïques ou mieux encore *historiques* du pouvoir du langage (p. 262).

Au passage, j'ai souligné les mots « résistance » et « matérialité de l'histoire ». La critique ou la déconstruction de manienne est toujours aussi une analyse des « résistances » et des symptômes qu'elles produisent (par exemple la « résistance à la théorie » dans les études littéraires). Quant à l'histoire, c'est un autre thème de ces conférences et j'y reviendrai bientôt.

Qu'est-ce donc que le vrai « deuil »? Paul de Man ne dit pas qu'il soit, au sens classique de la vérité, possible, vraiment possible, actuellement possible. Le vrai « deuil » semble dicter seulement une tendance : à accepter l'incompréhension, à lui laisser la place et à énumérer froidement, on dirait presque comme la mort même, les modes du langage qui dénie en somme toute la rhétoricité du vrai (non anthropomorphique, non élégiaque..., non poétique, etc.). Par là, ils nient aussi, paradoxalement, la *vérité* du deuil qui consiste en une certaine rhétoricité, la mémoire allégorique qui constitue toute trace en tant qu'elle est toujours trace de l'autre. Je ne sais pas si la mort nous apprend quoi que ce soit, mais voilà ce que nous donne à penser l'expérience du deuil, qui commence à la « première » trace, c'est-à-dire « avant » la perception, à la veille du sens, ne laissant aucune chance à quelque désir innocent de la vérité.

Qu'est-ce donc que le *vrai deuil*? Que pouvons-nous en faire? Pouvons-nous *le faire*, comme on dit en français qu'on « fait » son deuil? Je dis bien « pouvons-nous »? Et la question se dédouble : en sommes-nous *capables*, en avons-nous le *pouvoir*? mais aussi : en avons-nous le *droit*? Est-ce *bien*? Est-ce aussi le *devoir* et le mouvement de la fidélité? Encore la question de l'être et de la loi, au cœur de la mémoire : car l'expérience de *la* mémoire, *du* mémoire et *des* mémoires, qui peut penser qu'elle rencontre le deuil par accident? Elle est endeuillée par essence, elle ne se contracte, ne se rassemble, à contracter alliance avec elle-même, que dans l'affirmation impossible

du deuil. Mais l'affirmation impossible doit être possible : la seule affirmation qui soit affirmative, c'est celle qui *doit* affirmer l'impossible¹, sans quoi elle n'est qu'un constat, une technique, un enregistrement. L'impossible ici, c'est l'autre, tel qu'il nous arrive : mortel, à nous mortels. Et que nous aimons ainsi, en affirmant que *c'est bien ainsi*.

Tout à l'heure nous demandions : que veut dire « en nous » quand, parlant à la mort de l'ami, nous déclarons que désormais tout se situe, se garde ou se replie en nous, seulement « en nous », et non plus de l'autre côté, où il n'y a plus rien ? Tout ce que nous disons alors de l'ami, et même ce que nous *lui* disons, pour l'appeler, le rappeler, souffrir pour lui avec lui, tout cela reste désespérément *en nous* ou *entre nous* les vivants, sans franchir le miroir d'une certaine spéculation. D'autres parleraient trop vite de spécularisation tout intérieure et de « narcissisme ». Mais la structure narcissique est trop paradoxale et trop rusée pour que ce mot nous donne le mot de la fin. C'est une spéculation dont les ruses mêmes et les stratagèmes ne peuvent réussir qu'à *supposer l'autre* – et donc à se démettre d'avance de toute *autonomie*. Sur Narcisse et sur ledit narcissisme, il faudra un jour, je suis sûr qu'on le fera, relire *ensemble* ces textes infiniment retors que sont celui de Freud « Pour introduire le narcissisme » et tous ceux dans lesquels Paul de Man remet Narcisse en scène : ils sont nombreux et inépuisables. Et s'ils disaient tous deux que Narcisse est une allégorie, il ne faudrait pas y entendre une trivialité d'école.

Tout reste « en moi » ou « en nous », « entre nous » à la mort de l'autre, tout *m'est* confié, *nous* est légué ou donné, et d'abord à ce que j'appelle la mémoire, *à la mémoire*, le lieu de ce datif étrange. Nous paraissions voués à la mémoire, dès lors que plus rien ne semble pouvoir nous venir, n'est à venir ou avenir, de l'autre au présent. C'est vrai, sans doute, mais cette vérité est-elle vraie, assez vraie ? Les phrases que nous venons de faire semblent supposer la clarté quant à ce que nous voulons dire par « en moi », « en nous », « mort de l'autre » et « mémoire », « présent », « à venir », etc. Mais il y faut *plus de lumière* encore. Le « moi » et le « nous » dont nous parlons

1. Voir à ce sujet « Psyché, Invention de l'autre », in *Psyché...*, Galilée, 1987, notamment p. 58 et suiv.

alors ne surgissent ou ne se délimitent comme ce qu'ils sont qu'à travers cette expérience de l'autre, et de l'autre comme autre qui peut mourir en laissant en moi ou en nous cette mémoire de l'autre. La terrible solitude qui est la mienne ou la nôtre à la mort de l'autre, c'est elle qui constitue ce rapport à soi qu'on appelle « moi », « nous », « entre nous », « subjectivité », « intersubjectivité », « mémoire ». La *possibilité* de la mort « arrive », si je puis dire, « avant » ces différentes instances et les rend possibles. Il faut préciser : la possibilité de la mort de l'autre *comme* de la mienne ou de la nôtre instruit mon rapport à l'autre et la finitude de la mémoire.

On pleure *justement* sur ce qui nous arrive quand tout est confié à la seule mémoire « en moi » ou « en nous », mais il faut aussi rappeler, autre tour de mémoire, que l'« en moi » et l'« en nous » *ne* surgissent et *ne* s'apparaissent *pas avant* cette expérience terrible ou du moins avant sa possibilité effectivement ressentie, inscrite en nous, signée. Leur sens et leur portée, ils ne les détiennent que de cette portée en eux de la mort et de la mémoire de l'autre, d'un autre plus grand qu'eux, plus grand que ce qu'ils peuvent, que nous pouvons en porter, comporter, comprendre, puisque nous nous plaignons alors de ne pouvoir être que « mémoire », « en mémoire », autre manière de rester inconsolables devant la finitude de la mémoire. Nous le savons, nous le savions, *nous nous souvenons, avant la mort* de l'aimé, que l'être-en-moi ou l'être-en-nous se constitue depuis la possibilité du deuil. Nous ne sommes nous-mêmes que depuis ce savoir plus vieux que nous-mêmes, et c'est pourquoi je dis que nous commençons par nous en *souvenir*, nous arrivons à nous-mêmes par cette mémoire du *deuil possible*.

C'est-à-dire précisément, voilà l'allégorie, du deuil impossible. Paul de Man dirait peut-être *l'illisibilité* du deuil. La possibilité de l'impossible commande ici toute la rhétorique du deuil et décrit l'essence de la mémoire.

A la mort de l'autre, nous sommes voués à la mémoire, et donc à l'intériorisation puisque l'autre, au-dehors de nous, n'est plus rien; et depuis la sombre lumière de ce rien nous apprenons que l'autre résiste à la clôture de notre mémoire intériorisante. Depuis le rien de cette absence irrévocable, l'autre apparaît *comme* autre, et autre pour nous, à sa mort ou du moins dans la possibilité anticipée d'une mort, dès lors qu'elle constitue et rend manifestes

les limites d'un *moi* ou d'un *nous* tenus d'abriter ce qui est plus grand et autre qu'eux *hors d'eux en eux*. Mémoire et intériorisation, c'est ainsi qu'on décrit souvent le « travail du deuil » « normal » depuis Freud. Il s'agirait d'un mouvement par lequel une idéalisation intériorisante prend en elle, sur elle, dévore idéalement *et* quasi littéralement le corps et la voix de l'autre, son visage et sa personne. Cette intériorisation mimétique n'est pas fictive, elle est l'origine de la fiction, de la figuration apocryphe. Elle a lieu dans un corps, elle donne lieu, plutôt, à un corps, à une voix, à une psyché qui, pour être « nôtres », n'existaient pas et n'avaient aucun sens *avant* cette possibilité dont il *faut* donc toujours commencer par se souvenir et qu'il faut donc suivre à la trace. *Il faut*, c'est la loi, la loi du rapport (nécessaire) entre l'être et la loi. Nous ne pouvons vivre cette expérience que sous la forme de l'aporie, aporie du deuil et de la prosopopée : le possible reste impossible, la *réussite échoue*, l'intériorisation fidèle qui porte l'autre et le comporte en moi (en nous), vivant et mort à la fois, elle fait de l'autre une *partie* de nous, entre nous – et l'autre paraît alors n'être plus l'autre précisément parce que nous le pleurons et le portons *en nous*, comme un enfant encore à naître, comme un avenir. Inversement, *l'échec réussit* : l'intériorisation qui avorte, c'est à la fois le respect de l'autre comme autre, une sorte de tendre rejet, un mouvement de renoncement qui le laisse seul, dehors, là-bas, dans sa mort, hors de nous.

Pouvons-nous accepter ce schéma? Je ne le crois pas, même s'il comporte *une part* de dure et indéniable nécessité, celle-là même qui rend le *vrai deuil* impossible.

Mémoire et intériorisation, dans la chance d'un seul idiome, c'est *Erinnerung*. En allemand c'est le souvenir, Hegel y remarque le motif de l'intériorisation subjectivante. En français, je serais tenté par un nouvel usage du mot « *intimation* » dont l'artifice pourrait faire signe à la fois vers l'ordre ou l'injonction (on intime l'ordre, on le donne : il faut) et vers l'intimité du dedans.

Ces dernières années, Paul de Man avait travaillé, enseigné, publié au sujet de l'opposition que marque l'*Encyclopédie* de Hegel entre *Erinnerung* et *Gedächtnis*, le souvenir comme intériorisation et une mémoire pensante qui peut aussi se lier à l'hypomnèse technique et mécanique. Dans un essai intitulé « Sign and Symbol

in Hegel's Aesthetics » (*Critical Inquiry*, été 1982), l'analyse de cette opposition (*Erinnerung/Gedächtnis*), articulée à celle du symbole et du signe, reconduit en conclusion à ce motif de l'allégorie qui fut sans doute l'un des plus continus dans la pensée de Paul de Man, énigmatique et nécessaire, comme l'unique et plurielle pierre de touche à laquelle mesurer toutes les lectures, et tout corpus littéraire ou philosophique. L'allégorie vers laquelle nous voici encore reconduits, c'est, d'une part, le concept hegelien d'allégorie tel qu'il s'expose dans les leçons d'Esthétique, mais aussi, d'autre part, la philosophie hegelienne *comme allégorie*, au sens très singulier que lui donne Paul de Man, celui d'une sorte de fable narrative et non historique, ou plutôt d'une histoire que certains savent raconter au sujet de quelque chose qui finalement n'est pas historique. C'est de cela, en partant de ce texte, que je vous parlerai au cours de la prochaine conférence. Sachez déjà que l'allégorie hegelienne, celle que constitue cette grande figure finale de la philosophie et de la philosophie de l'histoire, cette mémoire absolue et ce savoir absolu, ce serait aussi, selon le paradoxe de Paul de Man, la figure de toute disjonction entre philosophie et histoire, littérature et esthétique, expérience littéraire et théorie littéraire. Cette conclusion qui peut surprendre comme conclusion, privée pour l'instant de sa démonstration, concerne aussi la résistance à la théorie littéraire, que Paul de Man analyse avec ce souci politico-institutionnel dont nous aurons à reparler : « Il n'est pas étonnant que la théorie littéraire ait une réputation aussi mauvaise, d'autant plus que l'émergence de la pensée et de la théorie n'est pas quelque chose que notre pensée [*Gedächtnis* par opposition à la mémoire intériorisante, *Erinnerung*] peut espérer prévenir ou contrôler. » Ce sont les derniers mots du texte.

Nécessité incontrôlable, loi *non subjectivable* de la pensée au-delà de l'intériorisation, de la pensée non endeuillée du deuil : comment pouvons-nous aimer cela ? Et pourquoi devrions-nous l'affirmer ? Cela ne peut même plus devenir une question.

Quand nous disons « en nous », « entre nous » pour nous rappeler fidèlement « à la mémoire de », de quelle mémoire s'agit-il, *Gedächtnis*, *Erinnerung* ? Le mouvement d'intériorisation garde au-dedans de nous la vie, la pensée, le corps, la voix, le regard ou l'âme de l'autre, mais sous la forme de ces *hypomnemata*,

memoranda, signes ou symboles, images ou représentations mnésiques qui ne sont que morceaux détachés et dispersés, lacunaires, des « parties » de l'autre parti, et à leur tour parties de nous, incluses « en nous » dans une mémoire qui semble tout à coup plus grande et plus ancienne que nous, plus « grande », au-delà de toute comparaison quantitative, sublimement plus grande *que* cet autre qu'elle abrite et veille en elle, mais aussi plus grande *de* cet autre, plus grande qu'elle-même, inadéquate à elle-même, plus grosse *de* cet autre. Et la figure de cette mémoire endeuillée devient une sorte de métonymie (possible et impossible) où la partie vaut pour le tout et *plus que* le tout qu'elle excède. Métonymie allégorique aussi qui dit autre chose que ce qu'elle dit, et manifeste l'autre (*allos*) dans l'espace ouvert mais nocturne, dans le plus de lumière de l'*agora*; elle le parle et le fait parler, l'autre, mais pour le laisser parler, car l'autre aura parlé d'abord. Elle ne peut que lui laisser la parole puisqu'elle ne saurait le faire parler sans qu'il ait *déjà* parlé, sans cette *trace* de parole qui vient de l'autre et qui nous voue à l'écriture autant qu'à la rhétorique. Cette trace fait que la parole dit toujours autre chose encore que ce qu'elle dit, elle dit l'autre qui parle « avant » et « hors » d'elle, elle le laisse dire dans l'allégorie. D'où la structure « rhétorique de la temporalité ». Mais ce qui défie la logique simple et « objective » des ensembles, ce qui dérange l'inclusion simple d'une partie dans le tout, c'est ce qui se rappelle au-delà de la mémoire intériorisante (*Erinnerung*), ce qui se rappelle à la pensée (*Gedächtnis*), se *pense* comme « partie » plus grande que le « tout »; c'est l'autre comme autre, la trace non totalisable, inadéquate à elle-même et au même. Celle-ci est intériorisée *dans* le deuil *comme* ce qui ne peut plus être intériorisé, comme *Erinnerung* impossible, dans et au-delà de la mémoire endeuillée, la constituant, la traversant, ne s'y limitant plus, défiant toute réappropriation, fût-ce dans une rhétorique codée, un système conventionnel des tropes, les *exercices* de la prosopopée, de l'allégorie, de la métonymie élégiaque et souffrante. Mais l'exercice guette, et la technique parasite toujours la vraie Mnemosyne, mère de toutes les muses et source vive des inspirations. Mnemosyne peut aussi devenir un *topos* poétique.

Cela, nous le *pensons*. A cette pensée appartient le mouvement

de l'amitié fidèle, sa souffrance sans mesure mais aussi sa vie, la sublimité d'un deuil sans sublimation et sans le triomphe maniaque dont parle Freud. Ou encore, « Funereal monumentality » sans « paranoid fear »¹.

Dans le domaine strict et quasi institutionnel de la rhétorique, les figures, les modes ou les types, qu'ils soient ou non classables, reçoivent leur possibilité (inclassable) de ces structures paradoxales : inclusion dans un ensemble d'une partie plus grande que lui, logique ou a-logique dont on ne peut plus dire qu'elle soit celle du deuil au sens courant du terme mais qui règle (parfois comme deuil au sens strict, toujours comme deuil au sens de possibilité générale) tous nos rapports à l'autre, *en tant qu'autre*, c'est-à-dire mortel pour un mortel, l'un devant toujours mourir avant l'autre. *Toujours l'un devant l'autre*. Notre « propre » mortalité ne s'en dissocie pas, elle conditionne aussi cette rhétorique de la mémoire fidèle, et qui scelle une alliance, et nous rappelle à l'affirmation de l'autre. La mort de l'autre, si on peut le dire ainsi, se trouve aussi de notre côté au moment même où elle nous arrive d'un tout autre côté. *L'Erinnerung* en devient aussi fatale qu'invivable, elle y trouve son origine et sa limite, sa condition de possibilité et d'impossibilité. Dans un autre contexte², je l'ai appelée Psyché. Psyché, le nom propre pour une allégorie, Psyché, le nom commun de l'âme; et Psyché en français, le nom d'un miroir pivotant. Aujourd'hui, ce n'est plus Psyché, mais apparemment Mnemosyne. En vérité, et demain encore, et après-demain, le nom dans sa nudité, le « naked name », ce sera Paul de Man. C'est lui que nous appellerons, c'est vers lui que nous tournerons encore nos pensées.

1. Paul de Man : « ... l'alliance difficile d'une monumentalité funéraire et d'une peur paranoïde, alliance qui caractérise l'herméneutique et la pédagogie de la poésie lyrique » (*The Rhetoric of Romanticism*, p. 259).

2. Cf. « Psyché, Invention de l'autre », in *Psyché...*, *op. cit.*

L'ART DES MÉMOIRES

Hier, vous vous en souviendrez peut-être, nous nous sommes fait une promesse. Je la rappelle maintenant mais vous pressentez déjà toute la peine que nous aurons à mettre de l'ordre entre ces présents. Les présents passés appartenaient à la présence d'une promesse dont l'ouverture vers le présent à venir ne fut pas celle d'une attente ou d'une anticipation mais d'un engagement.

Nous nous étions promis, mais en vérité j'avais été, moi, seul à le faire, d'appeler le nom dans sa nudité, un « naked name » : Paul de Man. J'ai dit, permettez-moi de me citer, « le " naked name ", ce sera Paul de Man. C'est *lui* que nous appellerons, c'est vers *lui* que nous tournerons encore nos pensées ». J'avais alors à dessein abusé d'une langue, la mienne : en français du moins, il devenait impossible de décider si c'est vers Paul de Man ou seulement vers son nom que nous tournerions nos pensées. Était-ce là un jeu indécent avec l'ambiguïté d'une grammaire? Une incantation magique, sans grande illusion, pour faire comme si, désormais uni, confondu avec son nom dans ma mémoire, l'ami mort allait répondre au seul appel de son nom? comme si l'impossibilité de distinguer Paul de Man du nom « Paul de Man » conférait à la seule nomination, mieux encore à l'apostrophe de l'appel rappelant « the naked name », un pouvoir de résurrection? comme si tout nom prononcé ressuscitait la résurrection : « Lazare, lève-toi! »? Voilà ce que mettrait en scène l'apostrophe au « naked name ». Mais ce que Paul de Man nous dit de l'adresse, de l'apostrophe et de la prosopopée, de son « spectre topologique », nous interdit de céder ici à la magie. Il faut toutefois

penser ce qui, dans la structure ou dans la vertu du nom, singulièrement du nom dit propre, suscite, appelle ou rend possible une telle magie : non seulement le désir mais l'expérience de l'hallucination.

Ce que nous contraint à penser, sans jamais y croire, un « true "mourning" », s'il y en a, c'est l'essence du nom propre. Ce que, du fond de notre tristesse, nous appelons la vie de Paul de Man, c'est, dans notre mémoire, le moment où Paul de Man *lui-même* pouvait répondre *au* nom de Paul de Man et répondre *du* nom de Paul de Man. A l'instant de la mort, le nom propre demeure, nous pouvons nommer, appeler, invoquer, désigner à travers lui, mais nous savons, nous pouvons *penser* (cette pensée vient d'une mémoire mais elle ne se résume pas à la simple mémoire) que Paul de Man lui-même, le porteur du nom et le pôle singulier de tous ces actes, de toutes ces références, n'y répondra plus jamais, plus jamais lui-même, plus jamais qu'au travers de ce que nous appelons mystérieusement notre mémoire.

Je l'ai dit hier, si j'ai choisi de vous parler de « mémoires » en mémoire de Paul de Man, c'est sans doute pour séjourner encore près de mon ami, garder, recueillir, ralentir ou annuler la séparation. Mais c'est aussi parce que la « mémoire » fut sans doute pour Paul de Man un lieu (un *topos* ou un thème, comme vous voudrez) de méditation originale, continue et, me semble-t-il, encore dissimulé à ses lecteurs. Comme je souhaitais non pas traiter de tout l'œuvre de Paul de Man, mais y suivre un seul fil, et qui croiserait, aussi modestement, aussi ponctuellement, celui de la « deconstruction in America », j'ai pensé que le fil de la mémoire pourrait nous orienter, pour le temps d'un trajet, dans ce labyrinthe allégorique. A moins que le fil d'Ariane ne soit aussi celui des Parques. Naturellement, vous vous en doutez, « mémoires » n'est pas ici le nom d'un simple *topos*, d'un thème identifiable; c'est peut-être le foyer sans identité intouchable d'une énigme d'autant plus difficile à déchiffrer qu'elle ne nous cache rien derrière la manifestation d'une parole mais joue avec la structure même du langage et de singuliers effets de surface.

« Mémoire » est d'abord le nom de quelque chose que je ne définirai pas pour l'instant. Je retiendrai seulement ce trait : c'est le nom de ce qui pour nous (un « nous » que je ne définis pas davantage) garde un rapport essentiel et nécessaire avec la possibilité du *nom*,

et de ce qui dans le nom assure la garde. Non pas la garde en tant qu'elle conserve ou maintient la chose nommée : nous venons de rappeler au contraire que la mort révèle toute la force du nom dans la mesure même où celui-ci continue de nommer, voire d'appeler ce qu'on appelle le porteur du nom et qui ne peut plus répondre à son nom ou répondre *de* son nom. Et cette situation, dès lors qu'elle révèle sa possibilité à la mort, nous pouvons penser qu'elle n'attend pas la mort, ou qu'en elle la mort n'attend pas la mort. En appelant ou en nommant quelqu'un de son vivant, nous savons que son nom peut lui survivre et *lui survit déjà*, commence dès son vivant à se passer de lui, disant et portant sa mort chaque fois qu'il est prononcé dans la nomination ou dans l'interpellation, chaque fois qu'il est inscrit dans une liste, un état civil ou une signature. Et si, à la mort de l'ami, je ne garde que la mémoire et le nom, la mémoire dans le nom, si quelque chose du nom reflue dans la pure mémoire parce qu'une certaine fonction y est défunte, « *defuncta* », et parce que l'autre n'est plus là pour répondre, ce défaut ou cette défaillance démontre la structure du nom, son immense pouvoir aussi : il est d'avance « en mémoire de ». Nous ne pouvons séparer le nom de « mémoire » et la « mémoire » du nom, nous ne pouvons séparer le nom et la mémoire. Et cela ne tient nullement au simple fait que le mot « mémoire » est lui-même un nom, encore que cela, nous le verrons plus tard, ne soit pas sans intérêt.

Mais quand nous disons que le nom est « en mémoire de », parlons-nous de tout nom, qu'il soit nom propre ou nom commun? Et l'expression « en mémoire de » signifie-t-elle que le nom est, « dans » notre mémoire, ce prétendu pouvoir vivant de rappeler des images ou des signes du passé? Ou bien que le nom est en lui-même, là-bas, dehors, comme un signe ou un symbole, un monument, épitaphe, stèle ou tombeau, un mémorandum, un aide-mémoire, un *memento*, l'auxiliaire extérieur érigé « en mémoire de »? Les deux sans doute, et là se tient l'équivoque de la mémoire, cette contamination qui nous trouble, trouble la mémoire et le sens de « mémoire » : la mort révèle que le nom propre aura toujours pu se prêter à la répétition en l'absence de son porteur, devenant ainsi un singulier nom commun; aussi commun que le pronom « je » qui efface en la désignant sa propre singularité, laisse tomber dans

l'extériorité la plus commune et la plus disponible ce qui pourtant veut dire le rapport à soi d'une intériorité.

Nous nous engageons ainsi dans la lecture de ce texte de Paul de Man que j'avais seulement signalé lors de la conférence d'hier (*Sign and Symbol in Hegel's Aesthetics*, 1982). Il compte parmi les derniers qu'il ait publiés. J'en citerai quelques lignes pour mémoire, un peu mécaniquement, puis nous nous en éloignerons le temps d'un détour et nous y reviendrons ensuite. Dois-je hésiter devant la citation, les longues et nombreuses citations? A la limite, à la limite de la fidélité la plus ambiguë, un discours « en mémoire de » ou « à la mémoire de » pourrait se contenter de citer, à supposer qu'on sache où commence et comment arrêter une citation. A la fidélité on doit de citer dans le désir de laisser ou de rendre la parole à l'autre mais on ne doit pas, on doit ne pas se contenter de citer. C'est avec la loi de cette double loi que nous sommes ici engagés et c'est encore la double loi de Mnemosyne, à moins que ce ne soit la loi commune de la double source : Mnemosyne/Lethe, source de mémoire, source d'oubli. On dit, et c'est l'énigme, que près de l'oracle de Trophonios, en Béotie, deux sources étaient offertes aux consultants. Ils devaient boire à l'une comme à l'autre, à la source de mémoire et à la source d'oubli. Et si Lethe nomme aussi l'allégorie de l'oubli, de la mort ou du sommeil, vous reconnaîtrez facilement dans Mnemosyne son autre, une figure de la vérité, autrement dite *aletheia*.

Il me faut donc citer mais aussi interrompre les citations.

1. La première des deux citations, je la choisis parce qu'elle situe un certain rapport entre la mémoire et le nom. Paul de Man vient de rappeler l'opposition entre *Gedächtnis* et *Erinnerung* dans l'*Encyclopédie* de Hegel. *Gedächtnis*, c'est à la fois la mémoire qui pense (et qui plus est, garde en elle, dans son nom, la mémoire de *Denken*) et la mémoire volontaire, la faculté mécanique de mémorisation; tandis qu'*Erinnerung*, c'est la mémoire intériorisante, le souvenir « comme recueillement intérieur et comme conservation de l'expérience » (p. 771). Ce qui intéresse avant tout Paul de Man, et qu'il souligne avec force, c'est cette étrange collusion, dans la mémoire comme *Gedächtnis*, entre la pensée pensante et la *tekhne* la plus extérieure, l'inscription apparemment la plus abstraite et spatiale :

Cependant, il reste à savoir si la manifestation extérieure de l'idée, quand elle se produit dans le développement séquentiel de la pensée hegelienne, survient effectivement sur le mode du souvenir, comme une dialectique du dedans et du dehors, susceptible d'être comprise et articulée. Où, dans le système hegelien, pourrait-on dire que l'intellect, l'esprit ou l'idée, laisse une trace matérielle sur le monde, et comment cette apparence sensorielle a-t-elle lieu? La réponse s'inspire d'une allusion faite dans la même section (§ 458), près de la fin de l'*Encyclopédie*, dans une discussion sur la structure du signe, par laquelle nous avons commencé. Après avoir établi qu'il est nécessaire de distinguer entre le signe et le symbole, et après avoir fait allusion à la tendance universelle à confondre les deux, Hegel mentionne d'abord une faculté de l'esprit qu'il appelle *Gedächtnis*, « que l'on confond souvent, dans la vie courante (en tant qu'elle est opposée au discours philosophique), avec l'intériorisation-remémorante [*Erinnerung*], même avec la représentation et avec la faculté-d'imaginer » (Hegel, trad. M. de Gandillac, p. 408), tout comme le signe et le symbole sont souvent utilisés de manière interchangeable dans ces modes ordinaires de parler que sont le commentaire littéraire ou la critique littéraire [...]. La mémorisation doit être nettement distinguée du souvenir et de l'imagination. Elle est exempte de toute image (*bildlos*), et Hegel parle d'un ton moqueur d'entreprises pédagogiques qui essaient d'apprendre aux enfants à lire et à écrire en leur faisant associer des images avec des mots spécifiques. Cependant, elle n'est pas exempte de toute matérialité...

J'interromps ma citation un instant après avoir souligné le mot « matérialité ». Il y a un thème de la « matérialité », voire un matérialisme original chez Paul de Man. Il s'agit là d'une « matière » qui ne répond pas aux définitions philosophiques classiques des matérialismes métaphysiques, pas plus qu'aux représentations sensibles (on vient de le voir) et aux images d'une matière prise dans l'opposition du sensible et de l'intelligible. La matière, une matière sans présence et sans substance, c'est ce qui résiste à ces oppositions. Cette résistance, nous venons de la situer du côté de la pensée, dans son étrange connivence avec la matérialité. Nous aurions pu la reconnaître hier, du côté de la mort et de cette allusion au « vrai "deuil" » qui fait la part entre la pseudo-historicité et la « matérialité de l'histoire effective ». Malgré toutes ses réserves à l'égard de l'historicisme ou

des rhétoriques historiennes aveugles à leur propre rhétoricité, Paul de Man s'est constamment débattu avec l'irréductibilité d'une certaine histoire, celle dont on ne peut faire précisément que son « vrai "deuil" ». Rappelez-vous : « des termes désignant le genre comme "lyrique" [...] aussi bien que des termes désignant des périodes pseudo-historiques comme "romantisme" ou "classicisme" sont toujours des termes de résistance et de nostalgie, dans le plus grand éloignement de la matérialité de l'histoire effective ». Cette matière de l'histoire effective est donc ce qui résiste à la résistance historique, historisante. Et plus bas : « Le vrai "deuil" est moins abusé. Il ne peut pas faire plus, lui, que de tenir compte de l'incompréhension et d'énumérer des modes non anthropomorphique, non élégiaque, sans célébration, non lyrique, non poétique, c'est-à-dire des modes prosaïques ou mieux encore *historiques* du pouvoir du langage. » Une telle matière, plus « vieille » que les oppositions métaphysiques dans lesquelles on inscrit le plus souvent le concept de matière et les théories matérialistes, nous pourrions dire qu'elle est « en mémoire » de ce qui précède ces oppositions. Mais par là même, nous le vérifierons, elle garde un rapport essentiel avec la fiction, la figuralité, la rhétoricité. *Matière et Mémoire*, voilà le titre que j'aurais pu donner à cette longue parenthèse. Encore une citation avant de la fermer : « *Gedächtnis*, bien sûr, signifie mémoire dans ce sens qu'on dit de quelqu'un qu'il a une bonne mémoire, et non qu'il a un bon souvenir. En allemand, on dit *sie* ou *er hat ein gutes Gedächtnis*, et non pas dans le même sens, "*eine gute Erinnerung*". Le mot français *mémoire*, comme dans le titre de Bergson, *Matière et Mémoire*, est plus ambivalent, mais il existe une distinction similaire entre *mémoire* et *souvenir*; un *bon souvenir* n'est pas la même chose qu'une *bonne mémoire*. » (*Ibid.*, p. 772.) Cette parenthèse fermée, je reprends ma citation antérieure (il s'agit de la même page) pour justifier maintenant le titre que j'ai choisi pour cette conférence, « The Art of Memories », et faire apparaître ce croisement de génitifs ou de généalogies entre le nom de « mémoire » et la mémoire du nom.

... Mais elle (la mémoire) n'est pas complètement exempte de matérialité. Nous pouvons apprendre par cœur seulement quand toute signification a été oubliée et que les mots sont lus comme s'ils étaient une simple liste de noms. « Il est bien connu, dit Hegel

(p. 415), qu'on ne sait quelque chose tout à fait par cœur [ou machinalement] que lorsqu'on récite les mots sans se référer à leur sens; la récitation de ce qui est ainsi su par cœur se fait donc spontanément sans intonation. »

Dans cette section de l'*Encyclopédie* sur la mémoire, nous sommes très loin des icônes mnémotechniques décrites par Frances Yates dans *The Art of Memory* et beaucoup plus proches des conseils de saint Augustin sur ce qu'il faut faire pour se rappeler et psalmodier l'Écriture. Pour Hegel, la mémoire est l'apprentissage mécanique de *noms* [souligné par P. d. M.], ou de mots considérés comme des noms.

Et cette précision de Paul de Man paraît décisive, elle souligne que non seulement la mémoire est meilleure quand elle a affaire à des listes de noms appris par cœur, mais que tout ce que nous nous rappelons par cœur, et tout ce qui lie étrangement la mémoire comme *Gedächtnis* à la pensée, *c'est du nom*. Le nom – ou ce qu'on peut considérer comme tel, ce qui a la fonction et la vertu du nom –, voilà le seul objet et la seule possibilité de la mémoire, et en vérité la seule « chose » qui lui soit à la fois nommable et pensable. Ce qui signifie encore que tout nom, toute fonction nominale, est « en mémoire » de –, dès le premier « présent » de son apparition, et finalement en mémoire virtuellement endeuillée du vivant même de son porteur. Un appel appelle toujours (par) le nom, et le nom surgit avec la possibilité de *rappeler*, même si personne n'est là pour répondre ou rien pour être montré. Mais une substitution des noms est toujours possible (métonymie, allusion, etc.).

Et c'est pourquoi elle ne peut pas être séparée de la notation, de l'inscription, ou de l'écriture de ces noms. [Rappelez-vous ce que nous disions hier des *Essays upon Epitaphs*.] Pour se souvenir, on est forcé de noter par écrit ce qu'on risque d'oublier. Autrement dit, l'idée fait son apparition sensorielle, dans l'œuvre de Hegel, comme une inscription matérielle de noms. La pensée dépend entièrement d'une faculté mentale qui est de part en part mécanique, aussi éloignée que possible des sons et des images de l'imagination ou de l'obscur carrière du souvenir enfouie au-delà de la portée des mots et de la pensée.

La synthèse entre le nom et la signification qui caractérise la mémoire est un « lien vide (*das leere Band*) » et, par conséquent, entièrement différent de la complémentarité mutuelle et de l'inter-

pénétration de la forme et du contenu qui caractérisent l'art symbolique (p. 772-773).

2. La deuxième citation ne concerne pas directement, dans le même texte, la mémoire du nom mais, pourrait-on dire et cela revient un peu au même, l'oubli du pronom, singulièrement du premier pronom, le *Je*. Cet effacement du *Je* dans une sorte d'oubli *a priori* et fonctionnel, vous pourriez le rapporter à ce que nous disions hier de l'*Autobiography as De-facement*. Mais nous devons nous souvenir aussi de la conséquence, entre beaucoup d'autres, que cet effacement du *Je* peut avoir du côté d'une théorie classique du performatif. Un performatif « explicite » semble supposer un privilège absolu de l'énonciation à la première personne du singulier (avec un verbe au présent d'une « voix active »). Ce privilège du *Je* peut même s'étendre parfois aux performatifs dits « primaires » (plutôt qu'explicités) ¹. Or voici ce que Paul de Man conclut d'une analyse de la célèbre et « odd sentence » hegelienne « *Ich kann nicht sagen, was ich nur meine* » où ce dernier mot joue, comme on l'a souvent remarqué, entre le verbe *meinen* (*to mean* mais aussi « avoir une *Meinung* », une simple opinion privée) et le pronom possessif *mein, meine* : « I cannot say what I make mine, I cannot say what I think, I cannot say " I " » « Je ne peux dire " Je " ». Je ne peux pas reconstituer la chaîne des transitions, et ce qui m'intéresse ici, c'est le geste de Paul de Man plutôt que celui de Hegel :

A la fin de sa trajectoire, c'est-à-dire ici, à la fin du texte, l'esprit doit reconnaître ce qui avait été posé au début. Il doit se reconnaître comme lui-même, c'est-à-dire comme *Je*. Mais comment serions-nous capables de reconnaître ce qui nécessairement sera effacé et oublié, puisque « Je » est, par définition, ce que *je* ne peux jamais dire? (P. 770.)

Et deux pages plus loin :

Dans la mémorisation, dans la pensée et, par extension, dans la manifestation sensorielle de la pensée en tant qu'« art » de l'écriture,

1. Cf. Austin, *How to do Things with Words*, Sixth Lecture, Oxford, 1962, p. 67-68. Tr. fr. « *Quand dire, c'est faire* », Le Seuil, 1970, p. 89 et suiv.

« nous n'avons affaire qu'à des signes [*Wir haben es überhaupt nur mit Zeichen zu tun*] ». La mémoire efface le souvenir (*remembrance* (or *recollection*)) *tout comme le Je s'efface lui-même* (p. 773). (Je souligne.)

Je souligne cet effacement du *Je* par lui-même, et ce « tout comme » qui ne juxtapose pas deux possibilités analogues. C'est la *même* possibilité, la même nécessité aussi qui fait de l'inscription de la mémoire un effacement du souvenir intériorisant, de la « remembrance » vivante dans la présence du rapport à soi. Cette éclipse ou cette ellipse dans le mouvement d'intériorisation, nous avons suggéré hier qu'elle ne tenait pas à une limite externe, à une finitude empirique de la mémoire mais à la structure du rapport à l'autre, comme à la dimension toujours allégorique du deuil.

La « thèse » de Paul de Man, nous y viendrons tout à l'heure, c'est qu'entre *Gedächtnis* et *Erinnerung*, entre mémoire et souvenir intériorisant, il n'y a pas de rapport « dialectique », selon l'interprétation ou l'auto-interprétation hegelienne, mais rupture, hétérogénéité, disjonction.

La mémoire, voilà le nom de ce qui n'est plus seulement un « pouvoir » psychique tourné vers l'un des trois modes du présent, le présent passé, qu'on pourrait dissocier du présent présent ou du présent futur. La mémoire se projette vers l'avenir et elle constitue la présence du présent. La « rhétorique de la temporalité » est cette rhétorique de la mémoire. Paul de Man l'a de moins en moins décrite en termes « dialectiques ». Il reste à voir si les analyses husserlienne ou heideggerienne du mouvement de la temporalisation lui seraient ici d'un secours essentiel, mais je laisse délibérément cette question de côté pour l'instant. Le style « dialectisant » est peut-être plus marqué – par exemple – dans tel passage de la lecture de Blanchot lisant Mallarmé (*Impersonality in Blanchot, Blindness and Insight*, p. 70-71). Et encore n'en suis-je pas sûr. Mais il ne l'est certainement pas quand Paul de Man parle en quelque sorte de la mémoire comme d'une tension vers le futur, voire comme d'un rapport à la présence même du présent. L'échec ou la finitude de la mémoire dit quelque chose de *la* vérité, comme de *sa* vérité : son rapport à l'autre, à l'instant et au futur :

... Poulet avait déclaré que « la découverte majeure du XVIII^e siècle était le phénomène de la mémoire » ; toutefois, c'est le concept

d'instantanéité qui émerge à la fin, souvent contre et au-delà de la mémoire, comme l'intuition principale du livre. *L'instant de passage* supplante la mémoire ou, plus précisément, supplante l'illusion naïve que la mémoire serait capable de franchir la distance qui sépare le moment présent du moment passé [...]. La mémoire devient importante comme manquement plutôt que comme accomplissement et prend une valeur négative [...]. L'illusion que la continuité pourrait être restituée par un acte de mémoire se révèle n'être qu'un autre moment de transition (*Blindness and Insight*, p. 89-90).

L'« échec » de la mémoire n'est donc pas un échec; son apparente négativité, sa finitude même, ce qui en affecte l'expérience de *discontinuité* et de *distance*, nous pouvons aussi l'interpréter comme un pouvoir, l'ouverture même de la différence, voire d'une différence ontologique (ontico-ontologique : entre l'être et l'étant, la présence du présent et le présent même). S'il en était ainsi, que se passerait-il si on traduisait cette *différence ontologique en rhétorique de la mémoire*? Ou inversement? Peut-on parler dans ce cas d'une simple équivalence ou d'une corrélation qu'on pourrait lire dans l'un ou l'autre sens? Donnons à cette question le temps et la chance de son suspens, elle ne fut jamais posée comme telle par Paul de Man.

Si la mémoire ouvre l'accès à une telle différence, ce n'est sans doute pas simplement selon le schéma classique (d'abord hegelien) qui lie l'essence (de l'étant) à son être-passé, *Wesen* à *Gewesenheit*. Car la mémoire dont nous parlons ici n'est pas essentiellement tournée vers le passé, vers un présent passé qui aurait réellement et *antérieurement* existé. Elle séjourne pour les « garder », auprès de traces, mais de traces d'un passé qui n'a jamais été présent, de traces qui elles-mêmes ne se tiennent jamais dans la forme de la présence et restent toujours, en quelque sorte, à venir, *venues de l'avenir*, venue du futur. La résurrection, qui est toujours l'élément même de la « vérité », une différence récurrente entre un présent et sa présence, ne ressuscite pas un passé qui aura été présent, elle engage l'avenir. Cette mémoire qui promet la résurrection d'un « passé antérieur », comme on dit en français pour désigner un temps grammatical, Paul de Man y aura toujours vu une sorte de *formalité*, le lieu même où s'élaborent les fictions et les figures. Si l'on pouvait se permettre une formulation aussi économe qu'injuste, aussi provocante que som-

maire, on dirait que pour Paul de Man, grand penseur de la mémoire, il n'y a que de la mémoire mais à la lettre un passé n'existe pas. Il n'aura jamais existé au présent, il n'aura jamais été présent, comme le dit Mallarmé du présent lui-même : « ... un présent n'existe pas. » L'allégation de sa prétendue présence « antérieure », c'est la mémoire et c'est l'origine de toutes les allégories. Si un passé n'existe littéralement pas, la mort non plus ¹, seulement le deuil, cette autre

1. Cette *inexistence* du passé ou de la mort, autrement dit leur non-présence *littérale*, c'est aussi leur valeur fictive ou figurative; elle ne réduit pas le deuil (« avant » et « après » la mort) à la futilité d'une illusion. « Allégorie » dans ce cas ne signifie pas, du moins en leur sens traditionnel ou courant, *imaginaire*, *fantasme*, *simulacre*, et encore moins *erreur*. L'allégorie n'est pas légère et superficielle mais elle n'appartient pas à un espace où l'on puisse tranquillement appréhender une simple profondeur. Comme je ne sais plus à qui en demander présentement la permission, auprès de qui me faire pardonner une telle indiscretion, sinon à la mémoire en moi de Paul de Man, j'oserai ici, parce que je crois aussi le devoir, citer la dernière lettre que j'aie reçue de Paul de Man. En voici du moins quelques lignes : « Tout cela, comme je vous le disais [au téléphone, quelques jours auparavant], me semble prodigieusement intéressant et je m'amuse beaucoup. Je l'ai toujours su, mais cela se confirme : la mort gagne beaucoup, comme on dit, à être connue de plus près – ce "peu profond ruisseau calomnié la mort". » C'est le dernier vers du *Tombeau* de Verlaine de Mallarmé. Oui, le *Tombeau de Verlaine de Mallarmé* si, comme nous l'avions dit, le signataire de l'épithaphe écrit toujours à même sa propre tombe : le *Tombeau de Verlaine de Mallarmé de Paul de Man*, etc. Cette généalogie de génitifs, un cénotaphe ne peut rien pour l'interrompre, ni l'incinération. Après avoir cité Mallarmé, Paul de Man ajoute : « J'aime quand même mieux cela que la brutalité du mot "tumeur". »

Cette lettre était déjà « en mémoire », elle se lisait d'avance comme ce qui *déjà se relisait après* la mort de celui qui entendait ainsi le mot français « tumeur », qui l'entendait comme un VERDICT, le futur imminent après la condamnation, l'apostrophe terrible et la « brutalité » d'un tutoiement (tu meurs, meurs, tu dois mourir, tu mourras). Mais cet ordre *prescrivait* un avenir dans la grammaire d'un présent, c'est déjà la *description* d'un présent, le calme constat : puisque tu dois mourir, déjà tu meurs, je te vois mourir ou je te fais mourir.

Et *déjà* tu es en mémoire de ta propre mort. Et tes amis aussi, et tous les autres, et de ta propre mort et déjà de la leur à travers la tienne. Et rien de toutes ces phrases possibles ne se rassemble sur le plan d'une même surface ou dans l'unité d'un fond. C'est « peu profond ». Ne disons pas de mal, pas trop de mal, injustement, de la mort. Ne la calomnions pas, apprenons à ne pas le faire. Nous risquerions de blesser, dans notre mémoire, ceux qu'elle porte.

Tumeur : l'*acte* comme inscription dans la mémoire d'une trace plus vieille,

allégorie, et toutes les figures de la mort dont nous peuplons le « présent », que nous inscrivons, entre nous les vivants, dans toutes les traces, autrement dit les « survivances », ces chiffres tendus vers le futur au travers d'un fabuleux présent parce qu'ils peuvent durer plus que nous au-delà du « présent » de leur inscription : les signes, les mots, les noms, les lettres, tout ce texte dont nous savons « au présent » qu'une valeur de legs y tente sa chance et s'avance *d'avance* « en mémoire de... ».

Cette trace du futur comme pouvoir de la mémoire, Paul de Man y a toujours été attentif, comme à la fiction de l'antériorité. Lisant Poulet lisant Proust, il note :

Le pouvoir de la mémoire ne réside pas dans sa capacité de faire ressusciter une situation ou un sentiment qui a réellement existé, mais dans un acte constitutif de l'esprit qui est limité à son propre présent et orienté vers l'avenir de sa propre élaboration. Le passé intervient seulement en tant qu'élément purement formel. [...] La transcendance du temps [...] s'est libérée d'un passé rejeté, mais de ce moment négatif doit s'ensuivre maintenant un rapport à l'avenir qui engendre une nouvelle stabilité, entièrement distincte de la durée continue et bergsonienne de la mémoire. (*Blindness and Insight*, p. 92-93.)

En parlant d'un présent qui n'aura jamais été présent, ai-je déformé, en la poussant vers une limite, la pensée de Paul de Man? Dans sa *littéralité*, le passage que je viens de citer ne dit pas cela. Il affirme que la mémoire n'a pas à ressusciter ce qui « actually existed », mais il ne nie pas cette « existence actuelle » ou plutôt effective (*actual*). Sans doute, mais que se passerait-il si une telle mémoire était *déjà* à l'œuvre dans le rapport du présent à sa propre présence? S'il y avait une *mémoire du présent*, et que loin de l'ajouter à lui-même, elle divisait l'instant? Si elle inscrivait ou révélait la différence dans la présence même du présent? C'est-à-dire, du même

plus mémorable que l'opposition entre quelque *acte* performatif de l'ordre adressé (tu meurs, je t'ordonne de mourir) et le constat qui prend *acte* (en effet, tu meurs, je le vois bien). Question de langue et d'idiome, mémoire intraduisible du français, le mot « tumeur » ne s'adresse ainsi qu'aux francophones. Et Paul de Man l'était, il m'écrivait cela en français.

coup, la possibilité de se répéter dans la représentation? Rapprochant les conceptions nietzschéenne et baudelairienne de la « modernité », Paul de Man cite « Le peintre de la vie moderne ». Baudelaire y parle de Constantin Guys : « Le plaisir que nous retirons de la représentation du présent tient non seulement à la beauté dont il peut être revêtu, mais aussi à sa qualité essentielle de présent » (« The pleasure we derive from the *representation of the present* (la représentation du présent) is not merely due to the beauty it may display, but also to the essential "presentness" of the present »—« Literary History and Literary Modernity », *Blindness and Insight*, p. 156). En traduisant justement « qualité essentielle de présent » par « presentness », on rend le lecteur plus attentif à la différence ontologique, à l'essence, à la différence entre le simple présent et la présence du présent. Cette différence n'est par définition jamais présente, elle ne s'ouvre qu'à la mémoire mais à la mémoire comme « mémoire du présent ». Citons la suite du même passage :

Le paradoxe du problème est virtuellement compris dans la formule « représentation du présent » qui combine un modèle répétitif avec un modèle instantané, sans tenir compte, apparemment, de l'incompatibilité des deux. Cependant, cette tension latente domine le développement de tout l'essai. D'un bout à l'autre, Baudelaire reste fidèle à la séduction du présent; pour lui, toute conscience temporelle est si étroitement liée au moment présent que la mémoire s'applique plus naturellement au présent qu'elle ne le fait au passé :

« Malheur à celui qui étudie dans l'antique autre chose que l'art pur, la logique, la méthode générale! Pour s'y trop plonger, il perd la mémoire du présent; il abdique la valeur et les privilèges fournis par les circonstances; car presque toute notre originalité vient de l'estampille que le *temps* imprime à nos sensations. »

La même ambivalence temporelle incite Baudelaire à associer toute évocation du présent à des termes comme « représentation », « mémoire », ou même « temps », qui tous ouvrent des perspectives de distance et de différence au sein de l'apparente unicité de l'instant. Et pourtant, sa modernité est aussi, comme celle de Nietzsche, un oubli ou une suppression de l'antériorité.

A trop vouloir se rappeler, à se plonger dans le passé, on oublie donc le présent, semble dire Baudelaire qui veut ainsi sauver à la fois la mémoire et le présent, cette mémoire du présent qui rappelle celui-

ci à sa présence même, c'est-à-dire à sa différence : à la différence qui le singularise en le distinguant de l'autre présent *et* à cette tout autre différence qui rapporte un présent à la présence même. Seule une mémoire peut reconnaître cette « estampille » différentielle, cette marque ou cette signature, ce brevet ou cette patente « que le temps imprime à nos sensations ». Le temps n'est pas autre chose, ni la mémoire, que la figure de ces marques. Et cette « mémoire du présent » ne se *marque*, et cette marque *n'arrive qu'à effacer l'« antériorité » du passé*. La mémoire, « *et pourtant* » « un oubli ou une suppression de l'antériorité ». La phrase qui commence par « et pourtant » (*Yet*) concerne sans doute une « modernité », celle de Baudelaire ou de Nietzsche, mais elle décrit en même temps une figure dont la nécessité aura imposé sa loi, c'est-à-dire aussi sa force, à la plus grande diversité des lectures de manières. Je ne dirai jamais à *toutes* ces lectures, par principe : moins que jamais, au cours de ces trois modestes conférences, prendrai-je le risque de la « *totalisation* » au regard d'une œuvre qui l'aura si souvent situé, analysé, dénoncé, évité.

Malgré l'intervalle (de temps) qui sépare les deux textes, on peut maintenant rapprocher cette dernière formule, la mémoire comme oubli, oubliance (« *forgetting* ») ou « suppression de l'antériorité » (« *suppression of anteriority* »), de cette autre, rencontrée tout à l'heure dans l'essai sur Hegel, « La mémoire efface le souvenir » (« *Memory effaces remembrance...* »). Nous y reviendrons bientôt après un détour que je prolonge pour reconnaître encore plusieurs motifs.

Le premier, qui me paraît aussi fort insistant, sinon très visible, à travers les mouvements les plus différents de l'interprétation de manière, ce serait celui de l'*accélération*, de la précipitation absolue. Ces mots ne désignent pas le caractère particulier d'un rythme, la mesure *comparable* d'une vitesse. C'est un mouvement qui tente, par une accélération *infinie*, de gagner le temps, de gagner sur le temps, de le nier, dirait-on, mais de façon non dialectique, puisque c'est à la forme de l'instant que serait confiée la discontinuité absolue de ce rythme sans rythme : accélération incommensurable donc infinie et nulle à la fois. Elle touche au sublime ¹.

1. Et pourtant la lecture doit trouver son rythme, la bonne mesure et la juste cadence. *Dans la mesure* du moins où elle doit nous donner à comprendre

On pourrait multiplier les exemples. Je me contente de citer, dans le même essai, le passage qui semble décrire le Monsieur Guys de Baudelaire de Paul de Man. Dans ce passage où Paul de Man dit de Baudelaire qu'il dit de Constantin Guys ce qu'en vérité il dit de lui-même, en son nom et pour lui-même, comment ne pas y lire ce que Paul de Man laisse ou fait dire par les deux autres de lui-même, pour lui-même, en son nom, par l'effet de quelque ironie de la signature? Ironie ou allégorie de l'estampille? Nous en reparlerons. Pour l'instant, et c'est le deuxième motif que je soulignerai dans ce même passage, cette histoire de signature allégorique ne va pas sans un « Lazare, lève-toi! », sans « résurrection » et surtout sans histoire de « fantôme » :

... la clôture finale de la forme, constamment différée, survient si rapidement et si subitement *qu'elle cache sa dépendance au regard des moments précédents* [je souligne, J. D.] dans sa propre instantanéité précipitée. Tout ce processus essaie de courir plus vite que le temps, d'obtenir une rapidité qui transcenderait l'opposition latente entre l'action et la forme. « Ainsi, dans l'exécution de M. G. se montrent deux choses : l'une, une contention de mémoire résurrectionniste, évocatrice, une mémoire qui dit à chaque chose : « Lazare, lève-toi! » ; l'autre, un feu, une ivresse de crayon, de pinceau, ressemblant presque à une fureur. C'est la peur de n'aller pas assez vite, de laisser échapper le fantôme avant que la synthèse n'en soit extraite et saisie [...], vous nommerez cela une ébauche si vous voulez, mais ébauche parfaite. » Que Baudelaire doive se rapporter à cette synthèse comme à un « fantôme », voilà un exemple de plus de la rigueur qui le force à doubler toute affirmation par un usage atténuant du langage, ce qui la met aussitôt en question. Le Constantin Guys de l'essai est lui-même un *fantôme*, *présentant une certaine ressemblance avec le peintre réel, mais différent de celui-ci en ce qu'il est l'accomplissement fictif* de ce qui n'existait que virtuellement dans l'homme « véritable ». Même si nous considérons que le personnage de l'essai est un médiateur utilisé pour formuler la *vision à venir* de l'œuvre de Baudelaire lui-

un sens qui ne passe pas l'entendement. Rappelons-nous l'exergue de *Allegories of Reading* : « *Quand on lit trop vite ou trop doucement on n'entend rien* », Pascal. N'oublions jamais l'ellipse impérieuse de cette mise en garde. Mais à quelle vitesse aura-t-il fallu la lire? Au seuil du livre, elle peut passer, très vite, inaperçue.

même, nous pouvons encore révéler, dans cette vision, une *désincarnation et une réduction du sens* similaires (p. 158; je souligne).

Je le rappelle, la citation de Baudelaire et de son discours sur le fantôme est extraite d'un texte intitulé *L'art mnémonique*. Tout au début de *Le peintre de la vie moderne*, ensemble auquel appartient *L'art mnémonique*, le fantôme aura fait sa première apparition, et c'est la provocation même du passé : « Le passé, tout en gardant le piquant du fantôme, reprendra la lumière et le mouvement de la vie, et se fera présent. »

Un fantôme passe toujours très vite, à la vitesse infinie d'une apparition furtive, dans un instant sans durée, présence sans présent d'un présent qui seulement *revient*. Le revenant, le survivant paraît selon la figure ou la fiction mais son apparition n'est pas rien, ce n'est pas une apparence. Et cette « *synthesis as a "phantom"* » permet de reconnaître dans la *figure du fantôme* l'œuvre de ce que Kant ou Heidegger assignent à l'imagination transcendante dont les schèmes temporalisateurs et le pouvoir de « synthèse » sont bien ceux d'une *fantastique* et, selon le mot de Kant, d'un *art caché* dans les profondeurs de l'âme.

Il y a l'art de la mémoire et il y a la mémoire de l'art.

L'art est une chose du passé, rappelez-vous la provocante sentence de Hegel. Paul de Man en propose une lecture aussi provocante dans son essai sur *Sign and Symbol in Hegel's Aesthetics*. Nous y revenons après ce détour, mais en vérité le débat interprétatif avec la dialectique hegelienne n'a pas été interrompu. Le thème de la fantastique et des arts de la « mémoire productive » est d'ailleurs commun, malgré bien des différences, à Kant et à Hegel. Il s'agit en soi-même d'un art *et* de l'origine des arts, à la source productive des symboles et des signes.

Dès lors qu'il accentue la rupture (non dialectique) entre *Gedächtnis* et *Erinnerung*, Paul de Man réinterprète la fameuse sentence : l'art est une chose du passé. Dans les trois dernières pages de son essai, c'est le premier temps d'un déplacement qui me paraît caractéristique d'un certain style de lecture « déconstructrice ». Le deuxième temps, tout à la fin du texte, est celui d'une opération analogue, cette fois au sujet de l'allégorie. Entre les deux temps, Proust offre la médiation de son fantôme et l'exemple de son symbole.

Nous nous approchons ainsi, lentement, prudemment, timidement, d'une question au sujet de ladite « déconstruction en Amérique ». On n'en comprendra pas tout, mais à coup sûr on n'y comprendrait rien si l'on ne tentait de déchiffrer ce que l'idiome de manien en aura signé, la singularité de son estampille.

Si l'art est une chose du passé, cela tiendrait donc à son lien, par l'écriture, le signe, la *tekhnè*, à cette mémoire pensante, à cette mémoire sans mémoire, à ce pouvoir de *Gedächtnis* sans *Erinnerung*; ce pouvoir, on le sait maintenant *préoccupé* par un passé qui n'a jamais été présent et ne se laissera jamais ranimer dans l'intériorité d'une conscience.

Nous sommes ici tout près d'une mémoire pensante (*Gedächtnis*) dont le mouvement porterait une affirmation essentielle, une sorte d'*engagement* au-delà de la négativité, c'est-à-dire aussi de l'intériorité endeuillée, de l'introjection symboliste (*Erinnerung*) : mémoire d'une pensée fidèle, réaffirmation de l'engagement, mais une mémoire qui a fait son deuil de la dialectique. Et la dialectique est le deuil même. Mémoire sans deuil par conséquent, et fidélité d'une affirmation qu'on ne pourrait dire « amnésique » qu'au regard de l'appropriation symbolique et du souvenir intérieur. Il faut penser *à la fois* les deux sources : Mnemosyne, Lethe. Traduisez, si vous voulez : il faut garder en mémoire la différence de Lethe à Mnemosyne que vous pouvez donc surnommer *aletheia*. Je me demandais hier : où chercher, comment situer cette sorte de pensée affirmative à laquelle j'ai toujours été sensible au-delà des mouvements les plus critiques et les plus « ironiques » de Paul de Man? Nous nous trouvons ici dans ses parages.

La fidélité la plus affirmative, son *acte* de mémoire le plus soucieux n'engage-t-il pas auprès d'un *passé absolu*, irréductible à aucune forme de présence : l'être-mort qui ne revient plus jamais *lui-même*, qui ne sera plus jamais là, présent pour répondre à cette foi ou pour la partager? Certains en concluraient aussitôt que Narcisse alors fait retour, retour sur lui-même, dans l'économie de l'intériorisation, du deuil et de la dialectique, dans la *fidélité à soi*. Oui, c'est vrai, mais quoi de cette vérité si le *soi-même* n'a ce rapport à soi que *depuis* l'autre, depuis la promesse (pour l'avenir, trace d'avenir) faite à l'autre en tant que passé absolu, *depuis* ce passé absolu, *grâce* à l'autre dont la sur-vivance, c'est-à-dire l'être-mortel aura

toujours excédé le « nous » d'un présent commun? Dans l'instant présent, le « présent vivant » qui rassemble deux amis – et c'est l'amitié –, cette incroyable scène de mémoire s'écrit au passé absolu, elle dicte la folie d'une fidélité amnésique, d'une hypermnésie oublieuse, la plus grave et la plus légère.

Des deux sources surnommées Mnemosyne ou Lethe, laquelle vaut mieux pour Narcisse? L'autre.

L'art est une chose du passé parce que sa mémoire est sans mémoire; on ne peut le *retrouver*, ce passé, et dès le surgissement de l'œuvre, parce que l'*Erinnerung* en est refusée. Toute la démonstration de l'essai tendait vers cette conclusion : il n'y a pas de passage *dialectique* du symbole au signe. L'art est, comme la pensée ou la mémoire pensante, lié au signe et non au symbole, il n'a donc affaire qu'à du passé absolu, c'est-à-dire de l'immémorial ou de l'immémorable, à une archive qu'aucune mémoire intériorisante ne pourra prendre en elle :

Dans la mesure où le paradigme pour l'art est la pensée plutôt que la perception, le signe plutôt que le symbole, l'écriture plutôt que la peinture ou la musique, il sera aussi la mémorisation (*memorization*) plutôt que le souvenir (*recollection*). Comme tel, il appartient en effet à un passé qui, selon l'expression de Proust, ne peut jamais être *trouvé*. L'art est « une chose du passé » dans un sens radical, en ceci qu'à l'instar de la mémorisation, il laisse à jamais l'intériorisation de l'expérience derrière lui (p. 773).

Et la phrase suivante fait encore une allusion à cette matérialité dont je parlais tout à l'heure en soulignant qu'elle ne devait être ni « métaphysique » ni « dialectisable » : « Il est une chose du passé dans la mesure où il inscrit *matériellement*, et ainsi oublie toujours son contenu idéal. »

Il va sans dire – et je ne m'y arrêterai donc pas – que cette interprétation de la lettre hegelienne, de son inscription matérielle, justement, est une interprétation *pensante*. Elle est donc risquée. On voit très vite à partir de quelle lecture ou théorie de la lecture hegelienne on pourrait lui opposer une autre mise en perspective. Cela fut fait (Raymond Geuss, « A Response to Paul de Man », *Critical Inquiry*, 10 décembre 1983) et cela pourrait encore se faire d'une autre manière. Mais ce qui m'importe ici, c'est ce que cette

interprétation pensante vient déplacer dans l'axiomatique philosophique classique, dans la théorie normative de la lecture (celle de Hegel en particulier) que présupposent et les institutions philosophiques et les institutions littéraires, mais aussi les débats académiques qui les opposent parfois. Paul de Man le démontre dans sa « Reply to Raymond Geuss » et je vous renvoie à ces quelques pages. Elles nous en disent plus sur les institutions et les stratégies de la lecture, sur leurs implications et leurs effets politiques, sur leur somnolence aussi et leur amnésie, que tant de récitations pieuses ou de morceaux de bravoure révolutionnaire qui reviennent au même. Voici seulement quelques lignes de cette réponse, pour nous approcher de la question sur une stratégie « déconstructrice » :

Ce qu'une lecture comme celle que je propose suggère, c'est que des difficultés et des discontinuités (plutôt que des « hésitations » [« vacillations »], c'est le mot de Geuss plutôt que le mien) persistent même dans un texte aussi magistral et serré que l'*Esthétique*. Ces difficultés ont laissé leur trace, elles ont même façonné l'histoire de la compréhension de Hegel jusqu'à nos jours. Elles ne peuvent pas être résolues par le système canonique, établi explicitement par Hegel lui-même, à savoir la dialectique. C'est pour cette raison que ces difficultés ont toujours été utilisées pour introduire à l'examen critique de la dialectique comme telle. Pour en rendre compte, il est indispensable qu'on n'écoute pas seulement ce que Hegel déclare de manière ouverte, officielle, littérale et canonique, mais qu'on tende l'oreille aussi à ce qui est dit de manière oblique, figurée et implicite (mais non moins contraignante) dans des parties moins en vue du corpus. Cette façon de lire n'est pas du tout capricieuse; elle a ses propres contraintes qui exigent peut-être plus que celles de la canonication. (*Critical Inquiry*, 10, 2, Dec. 1983.)

Une telle stratégie aura donc conduit à reconnaître et à traiter dans l'*Esthétique* de Hegel le corps étrange d'un texte dont l'unité ou l'homogénéité n'est pas assurée par l'univocité tranquillissante d'un vouloir-dire : texte « double et peut-être duplice » (« double and possibly duplicitous text ») qui *veut dire* « la préservation et la monumentalisation de l'art classique » et qui *se trouve décrire* « tous les éléments qui rendent d'emblée impossible une telle préservation ».

Ce geste en induit un autre. Entre les deux, et pour passer de

l'un à l'autre, une citation de Proust qui dit en somme le caractère non symbolique de la représentation du symbole, « puisque la pensée symbolisée (n'est) pas exprimée », mais représentée comme quelque chose de « réel », « effectivement subi ou *matériellement* manié ». (Toujours pour les mêmes raisons, je souligne, dans la phrase de Proust, le mot « matériellement ».) Cette phrase appartient à un passage de *Du côté de chez Swann* qui parle de l'allégorie à propos de fresques de Giotto. Or, une fois encore, qu'est-ce que l'allégorie? Hegel en traite dans des passages où il est question de formes d'art qui ne seraient ni belles ni esthétiques. Rien de fortuit à ce que dans les mêmes passages « la théorie du signe se manifeste *matériellement* » (je souligne encore). L'allégorie est « laide » [« *ugly* », « *kahl* »], elle appartient aux modes symboliques tardifs, à cette conscience de soi du symbolique qui caractérise les « genres inférieurs » (*untergeordnete Gattungen*). Mais cette infériorité asservie, cette instrumentalité mécanique de l'esclave pourrait devenir ou avoir été la place du maître : *aussi bien* en ce qui concerne le concept d'allégorie *dans le texte* de Hegel que dans ce qui pourrait constituer la structure ou la fonction allégorique *du texte* même de Hegel. Je souligne les « tout comme » (« *just as* ») qui articulent dans le passage suivant tous les moments de l'analogie :

Avant de permettre au congé donné par Hegel (à l'allégorie) d'écarter le problème, on doit *se rappeler* [je souligne l'ironie, J. D.] que, dans un système véritablement dialectique comme celui de Hegel [on va donc rappeler la dialectique à sa vérité elle-même, pour la mettre hors d'elle-même], ce qui apparaît être inférieur et asservi (*untergeordnet*) peut bien se révéler être le maître. Comparée à la profondeur et à la beauté du souvenir, la mémoire semble être un simple outil, rien d'autre qu'un esclave de l'intellect, *tout comme* le signe paraît superficiel et mécanique, comparé à *l'aura* esthétique du symbole et *tout comme* la prose a l'air d'un dur travail à la pièce à côté du noble métier de la poésie – et pourrions-nous ajouter, *tout comme* les *coins négligés* dans le canon hegelien sont peut-être les articulations magistrales plutôt que tous ces jugements synthétiques par trop visibles qui sont *rappelés* [je souligne encore, J. D.] comme les lieux communs de l'histoire du XIX^e siècle. La section sur l'allégorie, apparemment très conventionnelle et décevante, peut en être un bon exemple.

(J'ai souligné « *neglected corners* » et deux fois le verbe « *remember* » : on doit se rappeler (*one should remember*) quelque chose, la vraie dialectique, pour l'opposer à ce qu'on se rappelle en fait, à ce qui *est rappelé* (*being remembered*), le hegelianisme conventionnel, peut-être la dialectique elle-même. Il faut se rappeler la dialectique oubliée contre la dialectique qui est dans toutes les mémoires, en particulier dans celle d'une tradition dont l'hegelianisme latent domine l'interprétation du romantisme anglais. C'est une visée latérale mais importante de cet essai (cf. p. 77). On joue toujours une mémoire contre une autre, mais ici, par un paradoxe ou un chiasme supplémentaire, Paul de Man *semble jouer* un supplément de dialectique contre la non vraie dialectique; il semble jouer à nous rappeler ce qu'*il faut se rappeler*, rappeler à la vigilance, à la vie et à la bonne mémoire *contre* la mauvaise mémoire sommeillante, contre le sommeil dogmatique d'une tradition. On pourrait penser ici à la loi implacable qui oppose toujours la bonne mémoire (vivante) à la mauvaise mémoire (mécanique, technique, du côté de la mort), l'*anamnèse* ou la *mnémè* platonicienne à l'*hypomnèse*, le bon au mauvais *pharmakon*. Mais, d'une part, Paul de Man *joue* visiblement quand il en appelle à la « vraie » dialectique; et d'autre part, selon un renversement qui doit justement déplacer la structure, ce qu'il faut se rappeler, selon lui, ce n'est pas ici la bonne-mémoire-vivante, mais au contraire la coappartenance essentielle de la pensée et de ce que la tradition définit comme la « mauvaise » mémoire, la mnémotechnique, l'écriture, le signe abstrait – et, dans la même chaîne, la figure de l'allégorie. C'est donc au pouvoir de l'*oubli* que nous rappelle ce « *one should remember* », à ce que l'interprétation jusqu'alors dominante nomme *oubli* parce que pour elle, la vraie mémoire est celle de la « *recollection* » dans l'intériorité dite vivante de l'âme, l'*Erinnerung*. Nous sommes ici appelés à nous rappeler ce qu'il faut *penser* : la pensée n'est pas l'intériorisation endeuillée, elle pense à la limite, elle pense la limite de l'intériorité. Et c'est alors penser l'art de la mémoire aussi bien que la mémoire de l'art. Encore un pas avant de fermer cette parenthèse : ces deux mémoires ne sont sans doute pas *opposées* l'une à l'autre, elles ne sont pas deux; et si leur unité, leur contamination ou leur contagion n'est pas dialectique, peut-être *faudrait-il* se rappeler encore (à) une mémoire déjà plus « vieille » que *Gedächtnis* et *Erinnerung*. A quelle loi, et à quelle

mémoire de la loi, à quelle loi de la mémoire, nous rappellerait alors ce « il faudrait »?)

De façon très classique, Hegel attribue à l'allégorie une finalité démonstrative et pédagogique. Elle doit être claire et la « personification » aurait cette vertu d'exposition. Mais le sujet, le « Je » de l'allégorie, doit rester abstrait, général, quasi « grammatical ». Et pourtant les traits de l'abstraction allégorisée (imaginez la Vérité ou la Mémoire, le Vice ou la Vertu, la Vie ou la Mort, la Mémoire ou l'Oubli) doivent être reconnaissables (*erkennbar*), dit Hegel, au-delà, donc, de la grammaticalité abstraite du « Je ». On retrouve ici la lecture du « *Was ich nur meine, ist mein...* » (§ 20 de l'*Encyclopédie*) et l'auto-effacement du *Je* qui s'éclipse « tout comme » « la mémoire efface le souvenir (*remembrance (or recollection)*) » (p. 773) :

Ce que l'allégorie raconte est donc, selon les propres termes de Hegel, « la séparation ou la désarticulation du sujet et du prédicat [*die Trennung von Subjekt und Prädikat*] ». Cette séparation doit avoir lieu pour que le discours signifie; toutefois, elle est incompatible avec la généralité nécessaire de toute signification. Catégoriquement et logiquement, l'allégorie fonctionne comme la *Pierre d'angle défectueuse* du système entier (p. 775, je souligne, J. D.).

Nous avons là une figure de ce que certains pourraient être tentés de reconnaître comme la métaphorique dominante, voire l'allégoricité même de la « déconstruction », une certaine rhétorique architecturale. On situe d'abord, dans une architectonique, dans l'art du système, les coins négligés, « *the neglected corners* » et la pierre d'angle *défectueuse*, celle qui, dès l'origine, menace la cohérence et l'ordre interne de l'édification. Mais c'est une pierre d'angle! Et elle est requise par l'architecture que pourtant, d'avance, elle déconstruit de l'intérieur. Elle en assure la cohésion en situant d'avance, de façon à la fois visible et invisible, dans un coin, le lieu propice à une déconstruction à venir, le meilleur lieu, le plus économique, pour l'intervention d'un levier déconstructeur : c'est une pierre d'angle! Il peut y avoir d'autres lieux analogues mais celui-ci détient son privilège du fait qu'il est indispensable à la totalité de l'édifice. Condition de l'érection, faisant *tenir* debout les murs d'une édification instituée, on peut dire aussi qu'il la maintient, la contient et qu'il

équivalait à la *généralité* du système architectonique, « *of the entire system* ».

Les gestes « déconstructeurs » de Paul de Man n'obéissent pas tous à cette logique ou à cette rhétorique « architecturale ». Et je ne crois pas, mais je m'en explique ailleurs, que la déconstruction, s'il y en a une et qui soit une, soit liée par ce signe que le mot semble faire en direction de l'architectonique. Elle s'en prend plutôt à la détermination systémique, c'est-à-dire architectonique, constructionniste du rassemblement.

Avant de revenir vers cette étrange équivalence de la partie au tout, de la pierre d'angle à la généralité du système, je devrais marquer ici, en y déposant plutôt une pierre d'attente, le lieu d'un problème que nous essaierons de mieux élaborer plus tard. Nous venons de le vérifier, la condition même d'une déconstruction peut se trouver « à l'œuvre », si on peut dire, *dans* le système à déconstruire, elle peut y être *déjà* située, déjà au travail, non pas au centre mais en un centre excentré, dans un coin dont l'excentricité assure la concentration solide du système, participant même à la construction de ce qu'elle menace simultanément de déconstruire. Dès lors on pourrait être tenté d'en conclure ceci : la déconstruction n'est pas une opération survenant *après coup*, de l'extérieur, un beau jour, elle est toujours déjà à l'œuvre dans l'œuvre, il suffit de savoir ou de pouvoir discerner la bonne ou la mauvaise pièce, la mauvaise ou la bonne pierre, la bonne se trouvant toujours être, justement, la mauvaise. La force dislocatrice de la déconstruction se trouvant *toujours déjà* localisée dans l'architecture de l'œuvre, il n'y aurait en somme, devant ce *toujours déjà*, qu'à faire œuvre de mémoire pour savoir déconstruire. Comme je ne crois pouvoir ni accepter ni rejeter une conclusion formulée en ces termes, laissons cette question suspendue pour un temps.

Si l'allégorie est « *the defective cornerstone of the entire system* », elle en figure aussi la pierre d'angle la plus effective. En tant que pierre d'angle, elle le soutient, si branlant qu'il puisse être, et elle en rassemble, comme en un seul point, toutes les forces, toutes les tensions. Elle ne le fait pas depuis le point central d'une hauteur, comme une *clé de voûte*, mais elle le fait aussi, latéralement, dans son coin. Elle représente le tout *en un point et à chaque instant*, elle le concentre, si on peut dire, dans une périphérie, le configure, vaut

à sa place. Comme, dans ce cas, la pierre d'angle, c'est le concept d'allégorie, on peut légitimement en conclure que l'allégorie, cette partie de l'esthétique, a la valeur rhétorique d'une métonymie (la partie pour le tout) ou d'une synecdoque. Et comme le concept d'allégorie (en tant que métonymie) dit *autre chose que ce qu'il dit, par figure, du système*, il constitue une sorte de trope allégorique, au sens le plus général du terme. Si l'allégorie est une allégorie (condition qui, soit dit au passage, ne peut jamais être assurée, par définition), si le concept déterminé d'allégorie est une allégorie du système hegelien, alors tout le fonctionnement du système devient allégorique. En radicalisant et en précipitant les choses, on dirait que toute la dialectique hegelienne est une vaste allégorie. Paul de Man ne le dit pas sous cette forme, mais il voit dans le hegelianisme une allégorie déterminée; non pas, comme on le croit souvent, l'allégorie du pouvoir synthétique et réconciliateur, mais celle de la disjonction, de la dissociation, de la discontinuité. C'est le pouvoir de l'allégorie, sa force d'ironie aussi, que de dire vraiment autre chose et le contraire de ce qu'à travers elle on semble vouloir dire. Et comme cette allégorie a permis, avant Hegel et depuis Hegel, de construire jusqu'au concept d'histoire, de philosophie de l'histoire et d'histoire de la philosophie, on ne fera plus confiance à quelque chose comme l'histoire (en ce sens philosophique du mot « histoire ») pour rendre compte de cette allégoricité : le concept courant d'histoire en est lui-même l'effet, il en porte la marque et l'estampille.

Dès lors, la *disjonction* (*Trennung von Subjekt und Prädikat*) qui travaille la structure allégorique de l'allégorie se propage sans limite, c'est la conclusion de Paul de Man; et ce diagnostic n'est pas de part en part historique, il se donne aussi comme un diagnostic *sur* un certain concept d'histoire et sur les *limites* d'un certain historicisme :

Nous aurions à conclure que la philosophie de Hegel qui, de même que son *Esthétique*, est une philosophie de l'histoire (et de l'esthétique), aussi bien qu'une histoire de la philosophie (et de l'esthétique) – et en effet, le corpus hegelien comprend des textes qui portent ces deux titres symétriques – est, *en fait* [je souligne cette expression qui porte tout le poids de cette dé- ou re-construction, J. D.], une allégorie de la disjonction entre la philosophie et l'histoire ou, dans les limites plus étroites de notre propos, entre la littérature et l'esthétique ou, encore plus étroitement, entre l'expérience littéraire

et la théorie littéraire. Les raisons de cette disjonction, qu'il est également vain de déplorer ou de célébrer, ne sont pas elles-mêmes historiques ou recouvrables par les voies de l'histoire. Dans la mesure où elles sont inhérentes au langage et qu'elles sont dans *la nécessité qui est aussi une impossibilité* [je souligne, J.D.] de relier le sujet au prédicat ou le signe à ses significations symboliques, la disjonction se manifestera toujours, comme elle l'a fait dans l'œuvre de Hegel, dès que l'expérience évoluera en pensée, et l'histoire en théorie. Il n'est pas étonnant que la théorie littéraire ait une réputation aussi mauvaise, d'autant plus que l'émergence de la pensée et de la théorie n'est pas quelque chose que notre pensée peut espérer prévenir ou contrôler (p. 775).

La philosophie de Hegel, relue depuis la pierre d'angle la plus déficiente et la plus efficiente, serait, à son corps défendant, une allégorie de la disjonction. Elle le serait à son corps défendant, dans une sorte de dénégation essentielle, capable de ventriloquer toute la dialectique, la « vraie » comme l'autre, mais elle le serait de part en part. Or que peut signifier une allégorie de la disjonction dès lors que la structure de l'allégorie elle-même a pour *trait* essentiel cette *dis-traction* de soi qu'est une dis-jonction? Paul de Man, depuis « The Rhetoric of Temporality »¹, ne cesse d'insister sur la disjonction allégorique et sur l'histoire de son interprétation (Goethe, Schlegel, Coleridge, etc.). Si l'allégorie est disjonctive, une allégorie de la disjonction restera toujours une réflexivité dis-jointe, une allégorie de l'allégorie qui ne saurait jamais, dans sa spécularisation même, se re-joindre ou se ré-ajointer à elle-même. Sa mémoire se promettra mais ne se donnera jamais la chance du recueillement, de cette *Versammlung* dans laquelle une pensée de l'être pourrait se rassembler. Laissons ce fil traîner dans le labyrinthe, sa loi nous ramènera plus tard sur nos pas, et nous croiserons de nouveau ceux de Hölderlin et de Heidegger. Ce labyrinthe n'avoisine pas seulement les deux sources, Mnemosyne ou Lethe, il a la forme du chemin qui nous rappelle de l'une à l'autre.

La structure disjonctive de l'allégorie, comme d'une allégorie de l'allégorie, nous contraint à compliquer le schéma que je viens d'esquisser à l'instant. Et je dois pour cela revenir sur la distinction

1. 1969. Repris in *Blindness and Insight* (2^e éd.), Minnesota, 1983.

entre une clé de voûte et une pierre d'angle. Si la pierre d'angle défectueuse de l'allégorie a un certain rapport à la cohésion du système tout entier (« the entire system », dit de Man), si elle est par là l'allégorie d'un système lui-même allégorique, elle ne peut pourtant *valoir pour le tout*. Elle n'a pas son lieu au centre et au sommet d'une totalité dont toutes les forces se conjonciraient en un point : la clé de voûte qui deviendrait dans ce cas la clé unique d'un déchiffrement, le signifié ou le signifiant majeur pour une lecture. C'est pourquoi de Man ne dit pas que « the defective cornerstone of the entire system » *vaut pour le tout*. Dans *The Rhetoric of Temporality*, l'accent ne porte pas seulement sur la structure narrative de l'allégorie, mais d'abord sur sa structure *disjonctive* (p. 191). Par là une allégorie ne se laisse jamais réduire à une métaphore, à un symbole, ni même à une métonymie ou à une synecdoque qui désigneraient une « totalité dont elles sont une partie » (p. 190). Ce caractère disjonctif et détotalisant explique sans doute le privilège que de Man n'a cessé d'accorder à la figure de l'allégorie, l'opposant toujours à la tradition « symboliste », qu'elle soit allemande ou anglo-américaine, dans les domaines de la philosophie, de la littérature ou de la théorie de la littérature, notamment de celle qui, aux États-Unis, s'élabore autour du romantisme. On ne comprendra pas ce privilège de l'allégorie – et il m'a longtemps étonné pour cette raison même – si l'on n'est pas familier avec les débats internes de la critique anglo-américaine au sujet du romantisme. Le tour de force, et la contribution singulière de Paul de Man, tient sans doute à la greffe perturbante qu'il a su opérer d'une tradition allemande sur une tradition anglo-saxonne. La nouveauté n'était pas en elle-même dans la greffe, mais dans les entailles qu'elle supposait de part et d'autre. De part et d'autre, il a fallu trancher, faire apparaître le tranchant qui sépare l'allégorie des autres figures. Cela explique l'intérêt pour Schlegel ou Benjamin, etc., par opposition, sur ce point, à une tradition allant de Goethe à Gadamer¹.

1. Sur toutes ces questions (la déconstruction, déconstruction et rhétorique, déconstruction et tradition américaine), je renvoie naturellement à l'ouvrage fondamental de Jonathan Culler, *On Deconstruction, Theory and Criticism after Structuralism* (Cornell University Press, 1982; Routledge and Kegan Paul, 1983). Sur le point auquel je touche à l'instant (cf. surtout p. 185, p. 247 sq.), Culler cite

Si la philosophie de Hegel représente une allégorie de la disjonction, une allégorie de l'allégorie, il faut en conclure qu'elle ne se laisse pas elle-même totaliser par une interprétation et surtout qu'elle ne figure pas la totalisation anamnésique, le grand rassemblement de toutes les figures de la métaphysique occidentale, son achèvement et sa limite, comme on tend si souvent à le penser, quelque conclusion qu'on en tire. Et si le concept hegelien de l'allégorie, « like the defective cornerstone of the entire system » (expression dont il faut entendre une certaine ironie, comme tout à l'heure celle de « truly dialectical system »), dit quelque chose de « tout » le texte hegelien, ce qu'il dit, en restant à sa place (limitée, partielle, circonscrite, qui ne saurait symboliser le « tout »), *c'est qu'il n'y a pas de « entire system »*; le tout ne se totalise pas, le système est construit à l'aide d'une pierre d'angle défectueuse, malgré elle ou grâce à elle qui le dé-construit. *L'appui* essentiel de cette pierre latérale n'est pas plus une fondation qu'une clé de voûte. Elle est et elle dit *l'autre*, c'est une allégorie.

Dès lors l'allégorie reste encore, malgré un privilège qu'on pourrait juger exorbitant, une figure parmi d'autres. On pourrait certes jouer à un jeu de substitutions qui mobiliserait d'autres tours de la rhétorique : l'allégorie comme figure privilégiée deviendrait l'allégorie de toutes les autres figures, elle occuperait la place de la métonymie ou de la synecdoque, partie valant pour le tout, ou de la métaphore qui, etc., si bien que chacune de ces figures, à son tour, pourrait occuper la place de l'allégorie, chaque figure devenant la métaphore ou la métonymie de toutes les autres, l'auto-réflexion du

justement en ce lieu une phrase de Paul de Man qui me paraît décrire ce qu'on pourrait appeler l'effet de la « pierre d'angle défectueuse » : « ...une déconstruction a toujours pour but de révéler l'existence d'articulations et de fragmentations cachées au sein de totalités prétendument monadiques... » (*Allegories of Reading*, p. 249). Il ne s'agit de rien de moins, dans ce cas, que du concept de « nature » dans le texte de Rousseau : « La nature se révèle être un terme auto-déconstructif. » Mais comme l'allégorie travaille le rapport à soi du « self », qu'elle y *joue en y travaillant*, ce que fait toujours une « defective cornerstone », on pourrait en conclure que le terme même de « self-deconstruction » est une autre allégorie. Je rappelle qu'on dit en français d'une pièce ou d'une pierre qui introduit un processus de *dislocation* dans un tout organique qu'elle y *travaille* ou qu'elle y *joue*. Les deux mots ne sont pas synonymes dans ce cas, mais ils désignent tous deux une force de disjonction.

processus n'ayant pas de fin. Or, justement, le privilège de l'allégorie n'est pour de Man, me semble-t-il, qu'un quasi-privilège et l'allégorie n'est pas seulement ce qu'elle est pourtant, une figure de rhétorique. Ni la rhétorique une simple rhétorique, si du moins l'on désigne par là un corpus fini, dont la généalogie serait assignable et « terminable », donnant lieu à un tableau dominable de possibilités techniques. Et pourtant, pour des raisons essentielles, Paul de Man ne veut pas davantage effacer ou noyer ces limites particularisantes, partialisantes. Le faire, ce serait encore céder à une totalisation transcendante et homogénéisante (métaphorisante, symbolisante). Or si l'allégorie *reste* une figure et une figure parmi d'autres au moment même où, disant la limite, elle marque un excès, c'est qu'elle dit autrement quelque chose *de l'autre*. Si l'on pouvait ici *opposer* (ce que je ne crois pas) ou du moins *différencier* (ce serait encore autre chose), on dirait peut-être qu'entre la mémoire de l'être et la mémoire de l'autre, il y a peut-être la disjonction de l'allégorie. Mais n'oublions pas qu'une disjonction ne sépare pas seulement, qu'il s'agisse du concept hegelien de l'allégorie, de l'allégorie *de* la disjonction ou de l'allégorie *comme* disjonction. Même si elle est défectueuse, la pierre d'angle *maintient* encore et *ajointe*, elle fait tenir ensemble ce qu'elle dissocie. Nous reparlerons de la mémoire de l'être et de la mémoire de l'autre. Ce que disent ces mots, ce ne sera sans doute pas la même chose, mais peut-être parlent-ils de la même chose. Comme je viens de faire signe vers Heidegger, et nous en reparlerons demain, je rappelle encore ce passage de *Heidegger's Exegeses of Hölderlin* où Paul de Man vient de trancher, et même de souligner, pour l'aiguiser, le tranchant du geste : « ... Hölderlin dit *exactement le contraire de ce que Heidegger lui fait dire.* » Il ajoute alors :

Une telle affirmation n'est paradoxale qu'en apparence. A ce niveau de la pensée, il est difficile de distinguer entre une proposition et ce qui constitue son contraire. En fait, déclarer le contraire, c'est encore parler de la même chose bien que dans un sens contraire, et c'est déjà une importante réussite que d'avoir, dans un dialogue de cette sorte, deux interlocuteurs qui s'entendent à parler de la même chose. On peut dire en effet que Heidegger et Hölderlin parlent de la même chose (p. 255).

Qu'est-ce que « la même chose »? Et si cette « même chose », ici, c'était l'autre? Y a-t-il une différence de l'être à l'autre?

La « même chose » dont nous parlons depuis hier, nous la nommons « mémoire ». Est-ce un nom approprié, un nom propre, un nom unique? Nous nous sommes rappelés au nom de Mnemosyne et nous nous sommes appelé, au nom de Mnemosyne, qu'il *ne fallait pas oublier* Lethe, voilà la vérité (*aletheia*).

Sous le nom de Mnemosyne, Hölderlin, Heidegger et de Man disent-ils la même chose? Sûrement pas. Mais parlent-ils de la même chose? Peut-être. Cette question reviendra demain. Mais elle ne nous quittera jamais, elle nous hantera comme les fantômes de toutes les prosopopées ou parabases qui ont pris, dans le dernier discours de Manien, le simple relais de l'allégorie, voire de l'ironie. Toutes ces figures, je le rappelle, sont aussi des figures fantomales.

Nous l'avons lu chez Baudelaire, elles parlent dans le texte comme des fantômes, certes, mais elles fantomalisent d'abord le texte même. Reste à savoir ce que veut dire un fantôme ou, ce qui peut avoir encore plusieurs sens, le mot fantôme, le mot « fantôme », le « mot » fantôme. Dans un texte-fantôme, ces distinctions, guillemets, références ou citations, deviennent irrémédiablement précaires; elles ne laissent plus que des traces, et nous ne définirons jamais la trace ni le fantôme, sans en appeler, allégoriquement et ironiquement, de l'un à l'autre.

Est-ce un hasard si, dès les premières approches par lesquelles il renouvela le problème de l'allégorie, Paul de Man convoqua le fantôme de Coleridge et le fantôme dont parle Coleridge, à propos précisément de l'allégorie? L'allégorie parle et dit (par) la voix de l'autre, d'où cet effet de fantôme. Et encore *la disjonction* a-symbolique :

Sa structure (celle du symbole) est celle de la synecdoque, car le symbole est toujours une partie de la totalité qu'il représente. Dans l'imagination symbolique, par conséquent, aucune disjonction de facultés constitutives n'a lieu, puisque la perception matérielle et l'imagination symbolique sont continues, comme la partie est en continuité avec le tout. Par contre, la forme allégorique semble être purement mécanique, abstraction dont la signification originale est encore plus exempte de substance que son « phantom proxy », sa procuration fantomale, le représentant allégorique; c'est une ombre

immatérielle qui représente un pur fantôme dépourvu de silhouette et de substance. (*Blindness and Insight*, p. 191-192. La citation est de Coleridge, *The Statesman's Manual*.)

Mais faut-il disjoindre cette disjonction fantomale nommée allégorie de cette autre disjonction fantomale nommée ironie?

On peut le vérifier sur cet exemple, Paul de Man tient aux deux gestes à la fois : accuser la singularité de l'allégorie, figure particulière dont la particularité n'a pas de valeur métonymique ou synecdochique, mais simultanément lui reconnaître le droit d'une communication, sinon d'une participation (non symbolique, non totalisante) avec d'autres figures, peut-être avec toutes les autres, non par ressemblance, précisément, et par la voie du même, mais par la voie de l'autre, de la différence et de la disjonction. Ce « lien » (*link*), ce lien « implicite et plutôt énigmatique » (p. 208), Paul de Man tient à le démontrer à propos de l'allégorie et de l'ironie, mais nous l'avons déjà pressenti à propos de la synecdoque, de la prosopopée ou de la parabase. L'ironie est aussi une figure de la disjonction, de la duplication et du dédoublement (p. 212, 213, 217, etc.). Elle constitue parfois cette « nouvelle disjonction » par laquelle le sujet linguistique remplace « *the original self* », selon le schème de la *mémoire amnésique* dont nous avons déjà parlé (p. 217). Et pourtant, en raison même de cette structure disjonctive qui leur est commune, allégorie et ironie passent entre elles ce singulier contrat et se rappellent l'une l'autre. Sans doute la première est-elle essentiellement narrative, la seconde ponctuelle et instantanée, mais à elles deux elles forment justement la rhétorique de la mémoire qui rappelle, raconte, oublie, raconte et rappelle l'oubli, ne se rapportant au passé que pour en effacer l'essentiel : l'antériorité. Au début de cette conférence, j'ai cité ce passage qui disait la modernité de Baudelaire ou de Nietzsche : « *a forgetting or a suppression of anteriority* ». Or voici qu'au moment où la rhétorique de la temporalité associe enfin, après les avoir séparées, allégorie et ironie, nous retrouvons la « même » structure, la plus profonde et la moins profonde : « une antériorité inaccessible (*an unreachable anteriority*) » :

Notre description semble avoir atteint une conclusion provisoire. L'acte d'ironie [...] révèle l'existence d'une temporalité qui est clai-

rement non organique [...]. L'ironie divise le flux de l'expérience temporelle en un passé qui est une pure mystification et un avenir qui reste à jamais tourmenté par une rechute dans l'inauthentique. Elle peut connaître cette inauthenticité, mais elle ne peut jamais la vaincre. [...] Elle se dissout dans la spirale toujours plus étroite d'un signe linguistique qui s'éloigne de plus en plus de son sens, et elle ne peut échapper à cette spirale. Le vide temporel qu'elle révèle est le même vide que nous avons rencontré quand nous avons vu que l'allégorie implique toujours une antériorité inaccessible. Ainsi, l'allégorie et l'ironie sont liées dans leur découverte d'un nœud (*predicament*) véritablement temporel. Elles sont également liées dans leur démystification commune d'un monde organique, postulé dans un mode symbolique de correspondances analogiques ou dans un mode mimétique de représentation, où la fiction pourrait coïncider avec la réalité. [Sur la traduction difficile de *predicament*, cf. *Psyché...*, p. 28.]

Puis, au-delà de cette conclusion provisoire, voici le *lien* de ces deux figures de la mémoire : l'une fait semblant de savoir raconter des histoires, c'est l'allégorie diachronique, et l'autre feint l'amnésie, c'est l'ironie synchronique. Mais aucune des deux n'a de passé antérieur :

Mode du présent par essence, elle (l'ironie) ne connaît ni mémoire ni durée préfigurative, alors que l'allégorie existe entièrement à l'intérieur d'un temps idéal qui n'est jamais ici et maintenant, mais toujours un passé ou un avenir infini. L'ironie est une structure synchronique, tandis que l'allégorie apparaît comme un mode successif, capable d'engendrer la durée comme l'illusion d'une continuité dont elle sait qu'elle est illusoire. Et pourtant, ces deux modes, malgré la profonde différence de ton et de structure, sont les deux faces d'une même expérience fondamentale du temps. [...] Les deux modes sont entièrement dé-mystifiés quand ils restent à l'intérieur du domaine de leur langage respectif, mais ils sont extrêmement menacés d'une nouvelle cécité dès qu'ils le quittent pour entrer dans le monde empirique. Ils sont tous les deux déterminés par une *expérience authentique de la temporalité* qui, considérée du point de vue du moi engagé dans le monde, est négative. Le jeu dialectique entre ces deux modes aussi bien que leurs jeux combinés avec des formes mystifiées du langage (comme la représentation symbolique ou mimétique), qu'ils ne sont pas même capables de déraciner, constitue ce qu'on appelle l'histoire littéraire. (p. 226, je souligne).

Si pour conclure aujourd'hui je rappelle quelques-unes des questions que ces textes relativement anciens de Paul de Man nous posent ou nous adressent, ce n'est pas parce que je les trouve, ces textes, anciens ou problématiques. Je crois les avoir mis au contraire en résonance avec les plus récents. Et ce n'est pas non plus par quelque feinte rhétorique, comme si je gardais en réserve quelques réponses articulables à ces questions, pour vous les laisser attendre au moins jusqu'à demain. Non, demain nous les retrouverons sans doute, sous cette forme ou sous une autre, mais elles resteront encore suspendues. Quelles sont-elles?

1. Y a-t-il un rapport, et lequel, entre *d'une part* ce « jeu dialectique des modes » rhétoriques ou ce discours sur la mystification, la démystification, « l'expérience authentique de la temporalité » et, *d'autre part*, quelque chose comme la « déconstruction », s'il y en a une, et qui soit *une*, que ce soit chez Paul de Man ou chez d'autres? Et quel rapport entre celle de Paul de Man et toute autre? Je dis la « déconstruction » et non la problématique de la déconstruction, comme on le fait parfois, ni la critique déconstructive, car la déconstruction n'est pas, pour des raisons essentielles, *problématique*, ce n'est pas une problématique (une petite histoire déconstructive du mot « problème » le ferait vite apparaître, comme celle du mot « critique » démontrerait qu'il ne saurait y avoir de *critique* déconstructive, la déconstruction étant plus ou moins, autre chose en tout cas qu'une critique).

2. Si l'on peut conjoindre dans la « même » expérience du temps ces deux forces disjonctives que seraient l'allégorie et l'ironie, cela nous promet-il une anamnèse remontant « plus haut » que ces deux sources opposées (la *Mnemosyne* allégorique et la *Lethe* ironique qui « ne connaît ni la mémoire ni la durée préfigurative »)? Y aurait-il une figure « plus ancienne », une expérience du temps plus originelle, plus « fondamentale », que celle de cette disjonction rhétorique? Et cette figure sera-t-elle encore, aura-t-elle encore une figure ou bien restera-t-elle « préfigurante »? Y a-t-il une mémoire pour cette préfiguration? Est-ce que ce texte de Paul de Man n'est pas en marche vers (ou plutôt comme) cette mémoire plus ancienne et plus nouvelle encore, tournée comme une promesse vers l'avenir? N'est-ce pas là sa pratique, son style, sa signature, l'estampille de sa propre

déconstruction? Je parle de signature parce que toute cette série de questions s'impose à moi au moment où apparaît la greffe de l'ironie sur le corps de l'allégorie, cette sorte d'hybride de deux mémoires ou d'une mémoire et d'une amnésie qui partagent le même acte. Comme si le moment ironique était signé, scellé dans le corps d'une écriture allégorique. Une page plus loin, Paul de Man parle d'un romancier qui serait à la fois allégoriste et ironiste. Il saurait en somme raconter des histoires mais il s'en défendrait sans qu'on puisse jamais savoir s'il dit la vérité. Un tel romancier, dit Paul de Man, « doit sceller, pour ainsi dire, les moments ironiques au sein de la durée allégorique » (p. 227). « Ironie de l'ironie », ainsi serait scellée la permanente parabase du Schlegel de Paul de Man, par exemple.

3. Cette mémoire de la préfiguration, si même elle était possible, nous savons qu'elle n'atteindrait aucune « antériorité » autre que fictive ou figurée; elle ne pourrait que la « supprimer » ou l'« oublier ». Que s'ensuit-il?

4. Une mémoire radicale et sans antériorité, l'anamnèse qui se passerait radicalement de tout passé antérieur, est-ce encore une expérience de la temporalité? Ses figures appartiennent-elles à une rhétorique de la temporalité ou à une rhétorique de l'espace? La rhétorique ou la figuration comme mort de la mémoire, n'est-ce pas toujours un art de l'espace? Car ce qui n'a pas de passé antérieur, certains se précipiteraient à y voir justement l'espace. Cela ne peut être si simple, mais l'interprétation du rapport essentiel entre *Gedächtnis* (mémoire pensante et mémoire technicienne ou art d'écrire) et l'archivage spatiale, l'extériorité du signe, etc., marque une sorte d'*espacement*, un intervalle qui n'est pas une contradiction, entre *La rhétorique de la temporalité* (1969) et *Sign and Symbol...* (1982).

5. Que rappelle, que promet une mémoire sans « antériorité »? Est-ce une mémoire sans origine, sans généalogie, sans histoire, sans filiation? Doit-on à chaque instant s'engager à *réinventer* la filiation? Certains y verraient la signature de la mémoire fidèle, son affirmation même, d'autres y dénonceraient le masque ou la trahison, et la figure du simulacre.

Hier, vous vous en souvenez peut-être, j'avais commencé par vous dire que je ne sais pas raconter une histoire, et que j'en souffre, sans savoir si c'est souffrir d'amnésie ou d'hypermnésie. C'est parce que je ne sais pas raconter une histoire que je recours au mythe.

Mnemosyne, Lethe, Atropos ou ses deux sœurs, ce ne sont pas seulement des mythes; ce sont, au sens strict, des allégories, des personnifications de la Mémoire, de l'Oubli, de la Mort, et toujours des histoires de famille, de filles et de fils. Mnemosyne, la mère des muses, fut aussi la femme de Zeus auquel elle s'unit pendant neuf nuits. N'oubliez pas les Moires : Atropos, Clotho et Lachesis, celles qui filent et coupent les fils de la vie, ce sont aussi les filles de Zeus – et de Themis. Mais je dois vous rappeler encore le personnage de Mnemon : celui qui se souvient mais surtout celui qui fait se souvenir; et c'est un auxiliaire, un technicien, ou un artiste de la mémoire, un serviteur aide-mémoire ou hypomnésique. Achille, qui l'avait à son service, le reçut de sa mère à la veille de la guerre de Troie. Mnemon avait une mission singulière : préposé à la mémoire, comme sa mémoire du dehors, il devait rappeler à Achille un oracle. Celui-ci lui avait prédit que, s'il tuait un fils d'Apollon, il devrait mourir à Troie. Mnemon devait donc rappeler à Achille la généalogie de celui qu'il s'apprêtait à tuer : attention, tu ne dois pas tuer le fils d'Apollon, rappelle-toi l'oracle. Or un jour, à Ténédos, Achille tue Ténès, le fils d'Apollon. Il court alors vers la mort à laquelle il était destiné, par cette faute ou ce défaut de mémoire, par la défaillance de Mnemon. Mais avant de mourir, et pour le punir, Achille tue Mnemon d'un seul coup, à la pointe de sa lance.

ACTES

La signification d'une parole donnée
(The meaning of a given word)

J'avais donc annoncé, vous vous en souvenez peut-être, que je parlerais de mémoire.

Parler de mémoire : en français, si un contexte, comme on dit, ne vient pas lever l'équivoque, l'expression se prête à des phrases dont le sens peut différer du tout au tout. Je parlerai de « mémoire », cela peut vouloir dire que je tiendrai pour vous un discours au sujet de ce qu'on appelle mémoire, sur le thème ou encore sur le mot de « mémoire », ce que j'ai commencé à faire sans réussir à rendre la « chose » plus simple, plus claire, plus univoque. Ce n'était pas, vous vous en doutez, mon premier souci. Mais « je parlerai de mémoire », cela peut vouloir dire dans ma langue, et si le contexte, comme on dit, s'y prête, « je parlerai sans note », comme si je pouvais citer « par cœur » un texte antérieur, grâce au seul secours de ma mémoire, ici au sens de *Gedächtnis* ou de mnémotechnique, comme vous voudrez. On dit de la même façon « citer de mémoire » : quand on n'a même plus besoin d'un Mnemon qui viendrait vous souffler votre texte. Ici, je ne parle pas de mémoire en ce dernier sens, puisque je lis ce que j'ai écrit, et si j'ai voulu, plus que jamais, l'écrire avec mon cœur, je ne connais pas mon rôle « par cœur ».

Mais qu'est-ce que le cœur ? Dans *Was heisst Denken?* (1954), Heidegger médite la mystérieuse coappartenance dans laquelle s'échangent le pensé (*Gedachtes*) de la pensée (*Gedanke*), la mémoire (*Gedächtnis*), la reconnaissance fidèle (*Dank*) et le cœur (*Herz*). Il insiste, comme toujours, sur la valeur de recueillement ou de ras-

semblement (*Versammlung*) – tout autre chose qu'une dis-jonction, apparemment – qui rassemble justement tous ces mots. Et l'énigme du rassemblement ou de la dis-jonction sera sans doute notre foyer aujourd'hui, celui d'une subtile et secrète *Auseinandersetzung* entre Heidegger et Paul de Man. Pour donner la note et à titre d'exergue, deux citations : l'une, de Heidegger dans *Was heisst Denken?* :

Le pensé (*Gedachtes*), où est-il, où demeure-t-il? Il y faut la Mémoire (*Gedächtnis*). Au pensé et à ses pensées – au « *Gedanc* » – appartient la reconnaissance (*Dank*). Mais peut-être que ces résonances du mot « pensée » dans « Mémoire » et « Reconnaissance » relèvent d'une fabulation tout extérieure et artificielle? Ce n'est pas encore de cette façon que ce qui est désigné sous le mot « pensée » apparaît si peu que ce soit. La pensée est-elle une reconnaissance? Mais que veut dire ici « reconnaissance »? Ou bien la reconnaissance repose-t-elle dans la pensée? Mais que veut dire ici « pensée »? La mémoire n'est-elle qu'un réservoir pour ce qu'a pensé la pensée, ou bien la pensée repose-t-elle elle-même dans la mémoire? Quel est le rapport entre reconnaissance et mémoire? [...] nous nous informons maintenant auprès de l'histoire des mots. Celle-ci nous donne une indication, bien que la présentation historique de cette histoire soit encore imparfaite et doive le rester probablement toujours. L'indication qu'elle nous donne est que, dans ce qui est formulé par les mots que nous avons évoqués, celui qui donne la mesure et qui est originellement parlant, c'est le « *Gedanc* ». Mais « *Gedanc* » ne signifie pas ce qui, au bout du compte, en est resté et qui constitue le sens courant, dans l'usage habituel, du mot « *Gedanke* » (une pensée). Une pensée veut dire d'habitude : une idée, une représentation, une opinion, une idée soudaine. Le mot initial « *Gedanc* » veut dire autant que : garder un souvenir recueilli (*gesammelte*) en qui tout se recueille (*alles versammelnde Gedenken*). Le « *Gedanc* » équivaut à peu près à « âme » (*Gemüt*), « *muot* » – le cœur. Penser, dans le sens du mot initialement parlant, celui du « *Gedanc* », est presque encore plus originel que cette pensée du cœur que Pascal, en des siècles postérieurs, et déjà comme contrecoup de la pensée mathématique, cherche à reconquérir (trad. fr. G. Granel, p. 144-145).

Beaucoup plus loin : « Le *Gedanc*, le fond du cœur est le rassemblement (*Versammlung*) de tout ce qui nous concerne, qui nous atteint, qui nous intéresse – nous, dans la mesure où nous sommes hommes » (p. 237).

Je n'analyserai pas ici ce texte, il y faudrait un immense discours. Contentons-nous pour l'instant d'y souligner le motif du « rassemblement » ou du « recueillement » (*Versammlung*).

Vous parler de « mémoire », j'y ai souvent insisté, c'était aussi parler de l'avenir. De l'avenir d'une pensée, celle que nous lègue Paul de Man, mais d'abord et indissociablement de ce qui, dans cette pensée de la mémoire, pense l'avenir, l'expérience de la venue de l'à-venir. Et par là non seulement nous promet, s'avance et s'écrit comme une promesse, mais comme une pensée de la promesse, profonde, singulière et nécessaire, sans doute, désormais, la plus difficile et la plus déroutante aussi. Je ne sais pas si je parviendrai aujourd'hui, sous la forme et dans les limites d'une conférence, à vous y introduire, mais c'est surtout vers les textes de Paul de Man sur la promesse (notamment au travers des lectures de Rousseau) que je m'efforcerai de tendre. Ces textes ne se présentent pas seulement comme des textes *sur* le thème de la promesse, ils démontrent – montrent et enveloppent en même temps – la structure performative du texte en général *comme* promesse, y compris celle du texte démonstratif, celui que signe Paul de Man; cela ne va jamais sans perturber – je dirais même sans pervertir – les assurances tranquilles au sujet de ce qu'on appelle aujourd'hui un « performatif ». Mais n'anticipons pas trop, on promet toujours trop. Que veut dire « trop promettre »? Une promesse est toujours excessive. Sans cet *excès essentiel*, elle reviendrait à une description ou à une connaissance de l'avenir. Son acte aurait la structure d'un constat et non d'un performatif. Mais ce « trop » de la promesse n'appartient pas au contenu (promis) d'une promesse que je ne serais pas capable de tenir. C'est dans la structure même de l'*acte* de promesse que l'excès vient inscrire une sorte de perturbation ou de perversion irrémédiable. Cette perversion, qui est aussi un piège, détraque sans doute le langage de la promesse, le performatif comme promesse; mais elle le rend aussi possible – et indestructible. D'où l'*incroyable*, et le comique, de toute promesse, et cette explication pathétique avec la loi, le contrat, le serment, l'affirmation déclarée de la fidélité. A la fin d'une remarquable démonstration que nous retrouverons plus tard, Paul de Man écrit ceci – et ce sera ma deuxième citation en forme d'exergue (je me contenterai pour l'instant d'y souligner quelques mots) :

... Il est impossible de lire le *Contrat social* sans éprouver le sentiment de jubilation qu'inspire une promesse ferme. La réintroduction de la promesse, malgré le *fait (fact)* que son impossibilité a été établie (le modèle qui définit le *Contrat social* comme une allégorie *textuelle* [*textuelle* est souligné par de Man]), n'a pas lieu au gré de l'écrivain. Il ne s'agit pas seulement d'indiquer une inconséquence, un défaut dans le texte du *Contrat social* que Rousseau aurait pu éviter en supprimant seulement des passages sentimentaux ou démagogiques. [...] Même sans ces passages, le *Contrat social* ferait toujours des promesses par inférence, peut-être plus efficacement que si Rousseau n'avait pas été assez naïf, ou d'assez bonne foi, pour promettre ouvertement. L'efficacité redoutable du texte est due au modèle rhétorique dont il est une version. Ce modèle est un *fait (fact)* de langage sur lequel Rousseau n'a lui-même aucun contrôle. [Rappelez-vous l'allusion à l'incontrôlable, à la fin du texte sur Hegel.] Comme tout autre lecteur, il fera sûrement une lecture erronée de son texte, en le prenant pour une promesse de changement politique. L'erreur n'est pas du côté du lecteur; le langage lui-même dissocie la connaissance de l'*acte*. *Die Sprache verspricht (sich)*; dans la mesure où il est *nécessairement trompeur*, le langage communique aussi *nécessairement la promesse de sa propre vérité*. Voilà pourquoi, d'ailleurs, à ce niveau de complexité rhétorique, les *allégories textuelles* engendrent *l'histoire* (*Allegories of Reading*, p. 277. Je souligne).

J'ai donc souligné les mots « *act* » et « *fact* » : l'*acte* de langage est celui d'un performatif de promesse dont l'ambiguïté perverse ne peut être dominée ou purifiée, mais dont l'*acte* même ne saurait être annulé. Peu auparavant, il avait été démontré que dans certains actes de langage (« *statements* »), les fonctions constative et performative ne pouvaient être ni « distinguées » ni « réconciliées ». Cette aporie singulière divise l'*acte*; et si personne ne peut la maîtriser, si nous y sommes engagés avant tout engagement actif de notre part, d'avance piégés, c'est que la structure rhétorique du langage précède l'*acte* de notre initiative présente; elle est plus « ancienne », si on peut dire. C'est un *Faktum*, un « *fact* » de langage qui a établi l'impossibilité de la promesse et sur lequel nous n'avons aucun contrôle. Ce « *fact* » n'est pas naturel, c'est un artefact mais qui pour nous – et d'abord pour Rousseau, dans cet exemple – est déjà là, comme un passé qui n'a jamais été présent. On pourrait dire que c'est l'historicité même – qui ne saurait être purement historique –, une ancienneté sans his-

toire, sans antériorité, mais qui produit l'histoire. Avant l'acte, il n'y a pas la parole, ni avant la parole un acte, il y a ce *fact* auquel nous sommes rappelés par une étrange mémoire qui ne se rappelle aucun souvenir : une *an-anamnésie*.

Au cours de ce long exergue, j'ai donc placé ce fragment en regard d'un fragment de Heidegger. Plus tard, j'espère ou je promets que les raisons en apparaîtront mieux. Pour l'instant, rappelons-nous que cela fait encore signe vers la question du rassemblement (*Versammlung*) de l'être dans son rapport ou non-rapport à la loi. Avant-hier, nous avons commencé par là, entre Hölderlin, Heidegger et de Man. Puis entre la promesse et la mémoire, la reconnaissance et la fidélité, la pensée et la promesse de la vérité (« *the promise of its own truth* »), nous sommes bien dans le même lieu, non loin du cœur, sans doute, et du cœur du cœur. Et Paul de Man vient de se moquer, un peu, de Heidegger. C'est déjà une différence : Heidegger ne rit pas souvent dans ses textes, il aurait sans doute considéré l'ironie comme une pose de maîtrise subjective, et jamais il n'aurait avoué un « *exhilarating feeling inspired by a firm promise* ». Paul de Man sourit donc, et se moque un peu de Heidegger, en déplaçant ou en déformant une citation, celle du célèbre et si mal compris « *Die Sprache spricht* ». La parole parle, le langage parle. Beaucoup – mais ce n'est pas le cas de Paul de Man – ont lu cette phrase en ricanant, comme ils l'auraient fait devant une tautologie creuse et intransitive qui aurait la faiblesse supplémentaire d'hypostasier la parole, le langage ou la langue. Il s'agit en vérité, dans le mouvement le plus nécessaire, de *prendre acte* du fait que la langue n'est pas l'instrument dominable d'un être parlant (ou sujet) et que son essence ne peut apparaître depuis aucune autre instance que la langue même qui la nomme, la dit, la donne à penser, la parle. On ne peut même pas dire que la langue est ou fait quelque chose, ni même qu'elle « agit », toutes ces valeurs (l'être, le faire, l'acte) ne pouvant suffire à construire un métalangage au sujet du langage. La langue parle d'elle-même, c'est donc tout autre chose qu'une tautologie spéculaire. Or que fait ici Paul de Man? Il prend acte de cette nécessité : *Die Sprache spricht*. Il la prend dans une certaine mesure au sérieux. Mais en la mimant, dans *sa* langue, en allemand, il remplace « *spricht* » par « *verspricht* », « parle » par « promet ». Autre manière de dire que l'essence de la parole est la promesse, qu'il n'y a pas

de parole qui ne promette, ce qui veut dire à la fois engagement vers l'avenir par ce qu'on appelle trop vite un « acte de langage » et engagement de garder la mémoire dudit acte, de garder les actes de cet acte.

Cette transformation de « *spricht* » en « *verspricht* », Heidegger l'eût-il jugée irrecevable? Ce n'est pas si sûr, ni si simple, nous verrons pourquoi tout à l'heure. Mais il eut à coup sûr esquissé l'objection suivante : d'accord, mais pour promettre, il faut parler; pour penser le « *Versprechen* », il faut d'abord penser le « *Sprechen* »; le « *Versprechen* » n'est qu'une modalisation, sans doute essentielle, mais particulière, de la *Sprache*. Or la discrète parodie qui complique le « *spricht* » en « *verspricht* » suggère au contraire qu'il n'y a pas de *Sprechen* originaire et essentiel venant ensuite à se modaliser en promesse. Tout commencerait par cette modalisation apparemment post-originaire et performative de la *Sprache* (mot difficile à traduire simplement par langue, langage ou parole). Cela ne revient pas à dire que toute cette performativité est du type de la promesse, au sens étroit et courant du terme. Mais ce performatif-là révèle une structure ou une destination de la *Sprache* qui contraint à dire *Die Sprache verspricht (sich)* et non plus simplement *Die Sprache spricht*. Mais ce n'est pas tout. Paul de Man joue encore – et cette différence de ton nous dit peut-être l'essentiel sur la scène qui se joue avec Heidegger –, il insinue qu'à s'affecter d'un « *ver-* » le *Sprechen* de la parole ne devient pas seulement prometteur, il se détraque, se perturbe, se corrompt, se pervertit, s'affecte d'une sorte de dérive fatale. Vous savez que le préfixe « *ver-* » a très souvent cette signification en allemand. Et, de fait, ce texte sur le *Contrat social* vient de démontrer, nous y viendrons peut-être tout à l'heure, cette structure aporétique – Paul de Man la nomme « allégorie de l'illisibilité » – dans laquelle le performatif ne peut être ni accompli ni distingué d'un constatif, tout en restant irréductible. La promesse est impossible mais inévitable. Dans une formule sans doute excessive et qui n'est pas celle de Paul de Man, on pourrait presque dire ceci : même si une promesse pouvait être tenue, cela importerait peu. L'essentiel, c'est qu'une promesse pure ne peut avoir proprement lieu, en un lieu propre, mais qu'elle est inévitable dès qu'on ouvre la bouche – ou plutôt dès qu'il y a du texte, en un sens justement déterminé par cette situation; et de fait, Paul de Man insiste sur le caractère textuel

de cette « *allegory of unreadability* », il souligne le mot : « the pattern that identifies the *Social Contract* as a *textual allegory* ». La dernière phrase dit encore : « Voilà pourquoi, d'ailleurs, à ce niveau de complexité rhétorique, les allégories textuelles engendrent l'histoire. » Cette dernière phrase m'importe pour trois raisons. 1. Elle assigne à la textualité, comme *Versprechen* (performatif et perversion génératrice de la promesse mais aussi *Ur-sprechen*, si on peut dire) la condition de possibilité et la génération de l'histoire, l'historicité même. Pas d'histoire sans *Versprechen* textuel. 2. Cette dernière phrase peut être lue comme une signature ironique, c'est-à-dire comme un engagement ou une promesse qui se présente comme un cas de la loi qu'elle énonce. Paul de Man sait que, quand nous parlons, nous écrivons *comme* Rousseau, comme il dit que fait l'auteur du *Contrat social*, dans ce « *misleading* » du *Versprechen* qui pourtant « *conveys the promise of its own truth* ». Une telle « signature » confirme : c'est la dernière confirmation de la démonstration, et tout ce qu'on peut en dire, ce que j'en dis ici est d'avance engagé dans la fatalité de ce « *fact* ». Comme Rousseau, comme Paul de Man, etc., et je reviendrai sur ce « *comme* ». 3. L'allégorie *textuelle* de l'illisibilité vient presque en conclusion de *Allegories of Reading*. Dès lors qu'il y a allégorie, ces deux expressions (allégorie de la lecture, de l'*acte* de lire, de la lisance, et allégorie de l'illisibilité *en acte*) ne sont pas contradictoires. Leur contradiction apparente est le *Versprechen* à l'origine de l'histoire. On pourrait jouer avec le mot anglais « lecture » : ceci est une allégorie de lecture plutôt qu'une *allegory of reading*. Certains ont pu se demander pourquoi Paul de Man parlait toujours de lecture plutôt que d'écriture. Eh bien, peut-être parce que l'allégorie de la lecture, c'est l'écriture – ou l'inverse. Mais peut-être aussi parce que toute lecture se trouve prise, engagée, justement par la promesse de dire le vrai, par une promesse qui aura eu lieu dès le premier mot, dans une scène de signature qui est une scène d'écriture. Il ne suffit pas de dire, comme on l'a trop souvent fait, que toute lecture est écriture, il faut le démontrer : par exemple, depuis cette structure de la promesse. *Allegories of Reading*, cela veut dire beaucoup de choses dans le livre qui porte ce titre : la scène de lecture représentée en abîme dans un texte, allégorie de l'« illisibilité », « allégorie textuelle », etc. Vous ne pouvez pas lire sans parler, parler sans promettre, promettre sans écrire, écrire sans lire que vous

avez déjà promis avant même de commencer à parler, etc. Et de cela vous ne pouvez que prendre *acte*, avant tout acte. Vous ne pouvez que dire et signer : oui, oui en mémoire de oui. De cette allégorie, Paul de Man dit en ce lieu qu'elle est « métafigurale » puisqu'elle est allégorie d'une figure, par exemple la métaphore, « qui retombe dans la figure qu'elle déconstruit » (p. 275). Que cette métafigurativité figurale, comme figure de la déconstruction, soit en somme la dimension de la textualité en même temps que le surgissement de l'histoire, voilà qui détermine ce qui arrive au *Sprechen* (disons heideggerien, celui de *die Sprache spricht*) quand il *doit* se donner à entendre et s'affecter, toujours déjà, de *Versprechen*. Cela ne peut pas ne pas lui arriver dès l'origine, il y est destiné; c'est sa destination alors même que le *Versprechen* menace en lui la destination. Et cela lui arrive comme texte, comme écriture, par l'événement de signature, d'une signature qui ne peut que se promettre elle-même, et ne se promet (inévitavelmente) que dans la mesure où le chemin lui est barré, dans le sans-issue, le sans-fin et le *dead-end*, l'impasse de l'aporie. Ces accidents sont essentiels, ils n'arrivent pas à la parole, au *Sprechen*, du dehors. Ou plutôt le dehors ne lui vient pas par accident du dehors. La parole s'affecte du dehors (je ne sais pas si cette phrase se laisse traduire). C'est pourquoi Paul de Man écrit : *Die Sprache verspricht (sich)*. Il met le pronom réflexif entre parenthèses. Il l'ajoute comme ce que la parole doit s'ajouter pour parler. Cet ajout n'apparaît que dans la deuxième version de l'essai. Je ne sais pas si c'est la correction d'une coquille. Il y en avait une autre sur la même ligne. Mais cette première version, que j'avais lue dans le tiré-à-part que Paul de Man m'en avait donné en septembre 1976, disait seulement « *Die Sprache verspricht* ». La dernière version, dans *Allegories of Reading*, s'ajoute le « *sich* »; mais dès lors que le soi, le *self*, le rapport à soi de la parole passe, si on peut dire, par l'aporie d'une promesse qui ne se passe pas, qui ne laisse pas passer mais qui ne peut pas ne pas se passer, autrement dit ne pas advenir ou avoir lieu, le « *sich* » est lui-même à la fois constitué et dé-constitué, déconstruit, si vous voulez, par l'*acte* même de la promesse. En vérité, c'est la valeur d'*acte* – et de vérité – qui *se* déconstruit ainsi, le « se » de l'auto-déconstruction n'échappant pas à ce que j'appellerai l'événement aporétique. Il est significatif que Paul de Man ait ajouté, d'une version à l'autre, ou sur éprouves, ce « *sich* » entre parenthèses.

Mais s'il ne l'avait pas fait, cela n'aurait peut-être rien changé : le « *sich* », cette signature du dernier moment, est lui-même affecté de *Versprechen*. Promesse nécessaire et impossible, il se laisse effacer de lui-même, il est promis à l'effacement qu'il se promet. D'une version à l'autre, le titre du texte a aussi changé. Je l'avais d'abord lu sous le titre « Political Allegory in Rousseau », je l'ai retrouvé sous le titre *Promises (Social Contract)*. Je clos ici cet exergue trop long.

Peut-on promettre dans une langue étrangère? Celui qui dit « je » dans *L'Arrêt de mort*, de Blanchot, se sent irresponsable quand il s'engage et promet dans la langue de l'autre.

Un titre est une promesse, mais il en aggrave le *sich versprechen*. En donnant à cette série de conférences le titre français de *Mémoires*, je tenais à promettre dans ma langue, ce qui est plus sérieux; mais cette langue n'est pas la vôtre – bien que beaucoup d'entre vous la parlent comme une langue maternelle –, et je vous parle en ce moment dans cette dimension de l'*Übersetzen* dont Gasché a remarquablement situé l'enjeu dans l'œuvre de Paul de Man. Si je veux donc au moins feindre de tenir une promesse impossible, et de signer, il me faut justifier mon titre. L'absence d'article et la marque du pluriel laissent à ce nom, « Mémoires », dans le désert contextuel qui entoure un titre, son plus grand potentiel d'équivocité. La perversion du langage y est à son comble. Vous savez qu'en français le mot « mémoire » a des significations différentes selon qu'on l'emploie au masculin ou au féminin, au singulier ou au pluriel. Il est très rare qu'un même mot puisse avoir un masculin et un féminin. Mémoire est hybride ou androgyne en français (ce qui n'est pas vrai de Mnemosyne ou de *Mnémè*, ni du nom de *Gedächtnis* ou de *memory*). Et la marque du nombre (singulier ou pluriel) ne touche pas au nombre mais au sens même du mot. On dit « une mémoire », la mémoire au féminin, pour désigner, au sens le plus général, la faculté (psychologique ou non), l'aptitude, le lieu, le rassemblement des souvenirs ou des pensées. Mais c'est aussi le nom de ce que nous cherchons ici à penser et que nous avons tant de mal à cerner. En tout cas, il y a des phrases qu'on ne peut faire qu'avec ce féminin singulier. Et elles concernent toujours une « mémoire » qui n'a pas un besoin essentiel de l'écriture au sens courant. Quant au masculin, il peut avoir deux sens, différents entre eux et différents de la mémoire, selon qu'il est au singulier ou au pluriel. Un mémoire

(masculin singulier), c'est un document, un rapport, un « memo », un *memorandum*, un bilan consignnant ce qu'il faut rappeler; il est toujours sommaire et suppose quelque écriture, une exposition au dehors, une inscription spatiale. Les textes d'un colloque ou d'une convention relèvent un peu de ce genre. Des mémoires (masculin pluriel), si cela ne désigne pas simplement une *pluralité* de mémoires en tant que document, rapport, bilan ou actes (sens précédent), et dans les cas où ce mot ne s'emploie qu'au pluriel, cela veut dire encore des écrits mais des écrits qui racontent une vie ou une histoire dont l'auteur prétend témoigner. C'est ce que vous traduisez par « memoirs » (sans *e* et sans accent); et le plus souvent cela relève du genre énigmatique dont nous avons parlé avant-hier, de ce genre qui n'est pas un genre, selon Paul de Man, l'autobiographie. Exemple : les *Mémoires d'Outre-Tombe* ou ces « mémoires de ma vie » dont parle Rousseau dans une lettre : « Quant aux mémoires de ma vie dont vous me parlez, ils sont très difficiles à faire sans compromettre personne. » (Lettre à Duclos, *Correspondance*, t. I, p. 191.) Pour des raisons que nous avons dites, ces mémoires, qui ne sont pas nécessairement des confessions, sont toujours et par structure des mémoires d'outre-tombe.

Ce nom étrange a donc des espèces ou des variétés sémantiques marquées par le nombre et le genre. Le « même » nom ne peut s'employer en un certain sens qu'au féminin, en un autre sens qu'au masculin, et son troisième sens n'est énonçable qu'au masculin pluriel.

En le laissant au pluriel, sans article, dans le titre de ces conférences, je faisais un usage supplémentaire et encore plus équivoque du « s » qui pouvait couvrir ou envelopper les trois usages et sur-marquer la pluralité possible de ces usages, les citer en quelque sorte d'avance. Comme si je vous promettais de traiter de cette plurivocité même et de couvrir tout le champ sémantique ou thématique de la mémoire. La traduction de ce titre reste donc impossible. Chaque mot anglais aurait amputé ce nom d'un sens ou d'un corps de phrases possibles. Ceux qui me connaissent un peu savaient bien que sous ce titre je n'annonçais pas *mes* « memoirs », mais cela suppose déjà une détermination contextuelle dont on ne sait pas si, illisible sur la couverture d'un livre, elle ne laisserait pas du champ à quelque malentendu. Au fait, serait-ce vraiment un malentendu? Ce que je dédie ici à la mémoire de Paul de Man, n'est-ce pas un

fragment douloureux de mes propres mémoires et de ma propre mémoire? Je parle de la couverture d'un livre parce que les « memoirs », à la différence de la mémoire, supposent aussi l'exposition *écrite*, au sens courant de ce terme. Cette multiplicité sémantico-grammaticale est inscrite dans l'idiome français. Ne nous hâtons pas de la considérer comme une pure dispersion. Il y a peut-être un principe d'organisation dans cette hétérogénéité. Elle s'ordonne autour d'une règle diacritique, la discrimination entre ce qui peut se dire au masculin et ce qui ne peut se dire qu'au féminin. Les deux valeurs masculines (singulier ou pluriel) de mémoire supposent toujours le recours à une *inscription spatiale*, disons à la marque écrite, au sens courant du terme. Tandis que le féminin, la mémoire, même s'il se pluralise, n'implique pas nécessairement ce recours graphique ou technique. On peut traverser cette ligne discriminatoire par figure (on dira « métaphoriquement ») et parler d'une écriture de la mémoire, comme le fait par exemple, entre tant d'autres, Montaigne quand il dit : « Bonne mémoire est escripture, elle retient bien sa figure » (1.33). Mais c'est une figure de rhétorique qui pose ici tous les problèmes que vous imaginez, ceux du transfert du dedans au dehors, de l'âme au corps, etc. Et cette figure n'est pas celle dont parle Montaigne qui désigne ici les formes inscrites, les marques gravées dans la mémoire *comme* sur du papier.

Si j'ai laissé ce titre, *Mémoires*, à son destin d'idiome intraduisible, c'est pour dire tout cela, sans doute, mais surtout pour saluer ce que la signature d'une promesse garde d'intraduisible, en prendre acte comme d'un nom propre, celui de Paul de Man. Et je devais signer ce salut dans l'idiome intraduisible de ma langue. Autrement, j'aurais pu choisir en anglais un nom aussi tremblant dans le corps de sa plurivocité. Et il aurait consonné avec le « memorial » de l'événement (là, j'écris le mot « memorial » dans les deux langues à la fois, à la différence près d'un accent, ou de deux accents, l'un parlé, l'autre écrit). Ce mot anglais que j'aurais pu choisir pour titre n'aurait eu que deux inconvénients à mes yeux. Son homonyme français a un sens très différent et surtout je ne l'aurais pas trouvé tout seul, à supposer qu'un mot se trouve et qu'on le trouve jamais tout seul. Ce mot, le voici, c'est *memento* qui signifie d'abord en français une marque *extérieure* destinée à rappeler un souvenir. Mon titre était déjà annoncé et les deux premières conférences étaient

écrites quand une lettre de David Carroll m'a appris que l'ampleur de ce mot aurait pu prendre sous ses plis, en anglais, tout ce que j'entends dire et faire ici. Je cite David Carroll citant l'*Oxford English Dictionary* :

Memento. Pl. mementoes.

1. Eccl. Either of the two prayers in the Canon of the mass in which the living and the departed are respectively commemorated. [Vérification faite, du moins auprès du Littré, cet usage est aussi possible en français : « Terme de liturgie catholique. Le memento des vivants, le mémento des morts, deux prières du canon de la messe, l'une pour les vivants, l'autre pour les morts. E. lat. *memento*, souviens-toi. *Memini* est un parfait venant du radical *man*, sanscrit *manmi*, je pense, je connais, d'où *memini*, j'ai connu, je me souviens (voy. *mental*) » Le Littré inscrit donc, au titre du radical, le nom de *man*.]

2. A. Reminder, warning, or hint as to conduct or with regard to *future events* (je souligne, J. D.) [...]

B. concr. An object serving to remind or warn in this way. [...]

3. Something to remind one of a past event or condition, of an absent person, of something that once existed; now chiefly an object kept as a memorial of some person or event. [...]

B. A memory or remembrance. Obs. rare.

4. Humorously misused for : a) a reverie, [...] hence a doze
b) (one's) memory.

Si une ligne de partage ordonne cette multiplicité d'usages, et si elle passe par la prétendue opposition entre l'intériorité de la mémoire et l'extériorité (graphique, spatiale, technique) du mémoire ou des mémoires comme archives, documents, actes, etc., nous venons de retrouver – disons de nous rappeler – le redoutable problème de *Gedächtnis* et de *Erinnerung*. Où réside alors la force provocatrice de l'interprétation de manienne? En ceci au moins qu'à distinguer la mémoire pensante (*Gedächtnis*) du souvenir intériorisant (*Erinnerung*), qu'il le fasse au nom de Hegel ou depuis quelque « pierre d'angle » du système, de Man marque le lien irréductible entre la pensée comme mémoire et la dimension technique de la mémorisation, de l'art d'écrire, de l'inscription « matérielle », bref de toute cette extériorité dite, depuis Platon, hypomnésique, celle de Mnemon plutôt que celle de Mnemè. En rappelant cette unité de la pensée et de la

technique (c'est-à-dire aussi bien de la pensée *et* de l'extériorité de l'inscription graphique – de Man parle d'« art of writing » –, de la pensée *et* de la techno-science) à travers la mémoire, la déconstruction de manienne ressemble à une double décision dans le même acte. Très schématiquement : *d'une part*, elle se donne en droit les moyens de ne pas rejeter dans les ténèbres extérieures et inférieures de la pensée l'immense question de la mémoire artificielle et des modalités modernes de l'archivage qui affecte aujourd'hui, à un rythme et dans des dimensions sans commune mesure avec celles du passé, la totalité de notre rapport au monde (en deçà ou au-delà de sa détermination anthropologique) : l'habitat, tous les langages, l'écriture, la « culture », l'art (au-delà des pinacothèques, cinémathèques, vidéothèques, discothèques), la littérature (au-delà des bibliothèques), toute l'information ou l'informatisation (au-delà des banques de données), les techno-sciences, la philosophie (au-delà des institutions universitaires) et cela dans une transformation qui affecte tout rapport à l'avenir. Cette prodigieuse mutation n'accroît pas seulement la taille, l'économie quantitative de la mémoire dite artificielle mais sa structure qualitative. Elle oblige à repenser ce qui la rapporte à la mémoire dite psychique et intérieure de l'homme, à la vérité, au simulacre et à la simulation, etc. Soit dit très vite en passant, si l'on veut analyser cette nébuleuse nommée « deconstruction in America », il faut *aussi*, non seulement mais aussi tenir compte de cette problématique sous tous ses aspects. Il n'y a pas de déconstruction qui n'ait commencé par s'y mesurer ou par se préparer à s'y mesurer, et qui ne commence par remettre en question la dissociation entre pensée et technique, surtout quand elle a une vocation hiérarchisante, fût-elle secrète, subtile, sublime ou déniée. Cela me conduit au deuxième point : *d'autre part*, en effet, l'attention accordée à ce lien entre *Gedächtnis* et l'écriture hypomnésique conduit sans doute à ne plus pouvoir souscrire (pour ma part je ne l'ai jamais fait) à cette phrase de Heidegger et à tout ce qu'elle suppose : *Die Wissenschaft denkt nicht*, la science ne pense pas. C'est une phrase écrite et souvent reprise, méditée, prudemment explicitée par Heidegger dans les parages du texte de *Was heisst Denken?* sur *Gedächtnis* et *Gedanc* que j'ai cité tout à l'heure. Je ne voudrais pas la traiter par prétérition et négliger sa force ou sa nécessité, mais je ne peux, ici, parcourir le chemin qui y conduit ou qui la porte. Disons très

vite, trop vite peut-être, que malgré bien des précautions en forme de dénégation, Heidegger y marque la rigueur d'une extériorité essentielle et d'une hiérarchie implicite entre *d'une part* la pensée comme mémoire (*Denken, Gedächtnis, Gedanc*) et *d'autre part* la science, mais aussi la technique, l'écriture et même la littérature. On pourrait en trouver de nombreux indices dans *Was heisst Denken?* même. Sans doute Heidegger se défend-il d'instituer ainsi un simple partage (« d'une part, d'autre part ») et de l'accompagner d'une évaluation anti-scientifique, anti-technique qui conduirait à subordonner ou à abaisser tout ce qui n'est pas « la pensée du penseur » : « La science ne pense pas, au sens de la pensée du penseur. Mais il ne suit aucunement que la pensée n'ait pas besoin de se tourner vers la science. La phrase " la science ne pense pas " n'implique aucune licence pour la pensée de prendre ses aises en se lançant dans la fabulation » (trad. fr., p. 233; résumé : de la 2^e à la 3^e heure). N'empêche : le partage demeure en toute rigueur, et la hiérarchie. Ce qui vaut ici pour la science vaut pour la technique : « La science moderne se fonde sur l'essence de la technique » (p. 235). L'argument heideggerien opère partout pour justifier le partage et la hiérarchie. Réduit à son schéma essentiel, il a la forme suivante et on peut le transposer partout : « L'essence de la technique n'est rien de technique. » La pensée de cette essence n'est donc en rien « technique » ou « technicienne », elle est pure de toute technicité parce qu'elle pense la technicité, elle n'est pas scientifique parce qu'elle pense la scientificité de la science. Heidegger en dirait de même de toutes les sciences déterminées, par exemple de la linguistique, de la rhétorique, etc. La pensée de la rhétoricité de la rhétorique (savoir technique dérivé et tard venu dans l'histoire de la philosophie) n'est en rien une rhétorique.

Peut-être pouvons-nous mesurer l'enjeu de l'interprétation de manienne. Elle esquisse un geste tout autre que celui de Heidegger en rappelant que le rapport de *Gedächtnis* à la technique, à l'artifice, à l'écriture, au signe, etc., ne saurait être d'extériorité ou d'hétérogénéité. Ce qui revient à dire que l'extériorité ou le partage, la disjonction *est le rapport*, la jonction essentielle entre la mémoire pensante et le prétendu dehors techno-scientifique, voire littéraire (car la littérature, l'écriture littéraire, pour Heidegger, est dans le même cas

que la techno-science au regard de la pensée ou de la poésie ¹). Geste tout autre que celui de Heidegger, disais-je, et qui donne lieu à de tout autres intonations. Sans doute, mais les choses ne sont jamais aussi simples et nous devrions nous donner le temps et la patience, en dehors d'une « conférence », de suivre tous les plis de ces pensées. Je dois me limiter ici à deux indications. Du côté de la déconstruction, si on peut dire, et du moins sous sa forme de manienne, une certaine continuité (dans la structure disjonctive) entre la mémoire pensante et la mémoire technico-scientifique n'exclut pas, au contraire, mais permet une pensée de l'essence de la technique, pensée à laquelle il

1. Un exemple parmi tant d'autres de ces évaluations (il faudrait y consacrer plus qu'une note); je le cite ici parce qu'il appartient au même contexte (*Was heisst Denken?*, p. 234) : « ... ces poèmes ne sont pas proprement de la littérature. La littérature, c'est ce qui est littéralement couché par écrit et reproduit, et dont la destination est d'être accessible à un public de lecteurs (*einer Öffentlichkeit für das Lesen*). De cette façon, la littérature devient l'objet d'intérêts extrêmement disparates qui, de leur côté, sont stimulés à leur tour et d'une façon encore littéraire par la critique et la publicité. Que quelques-uns, sortis de la foire littéraire, parviennent à une poésie (*Dichtung*) sérieuse ou même édifiante, cela ne suffit pas pour rendre la poésie à son lieu (*Wesensort*). [...] Poésie occidentale et littérature européenne sont deux puissances essentielles de notre histoire séparées par un abîme. Il est probable que nous n'avons encore qu'une représentation très insuffisante de l'être et de la portée du phénomène " littéraire ". Or par le phénomène littéraire et en lui comme dans un milieu commun (*Medium*) poésie, pensée et science sont assimilées l'une à l'autre (*Durch das Literarische und in ihm als ihrem Medium sind nun aber Dichten und Denken und Wissenschaft einander angeglichen*). Lorsque la pensée se comprend comme opposée à la science (*sich gegen die Wissenschaft absetzt*), elle apparaît alors, évaluée du point de vue de la science, comme une poésie ratée. Quand, d'un autre côté, la pensée échappe à la proximité de la poésie, elle apparaît volontiers comme la super-science qui voudrait surpasser toutes les sciences en scientificité. Or c'est précisément parce que la pensée n'est pas la poésie, mais bien un dire et un parler originel du langage (*ein ursprüngliches Sagen und Sprechen der Sprache*) qu'il faut qu'elle reste dans la proximité de la poésie. Mais parce que la science ne pense pas, il faut que la pensée dans sa position actuelle surveille de près les sciences, ce que celles-ci ne sont pas capables de faire pour elles-mêmes. [...] Le rapport essentiel se détermine plutôt par un trait fondamental de l'ère moderne, dont relève également le phénomène littéraire mentionné plus haut. Il se laisse sommairement caractériser ainsi : Cela, qui est, apparaît aujourd'hui avant tout dans cette objectivité qui, grâce à l'objectivation scientifique de tous les terrains et de tous les domaines s'installe partout et est entretenu dans sa domination. [...] L'objectivation scientifico-littéraire (*die wissenschaftlich literarische Vergegenständlichung*) de ce qui est ne nous frappe

n'entre pas dans la logique de la déconstruction de renoncer. C'est pourquoi cette déconstruction n'est pas technicienne ou technologiste au moment même où elle met en question le partage hiérarchisant entre pensée et technique. Mais de l'autre côté, celui de Heidegger, les choses ne sont pas plus simples. Il est en effet difficile de concilier en toute rigueur le partage hiérarchisant et le principe d'autres propositions tout aussi essentielles pour Heidegger. Par exemple : l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de « méta-langage » (*Unterwegs zur Sprache*) devrait ruiner, en principe, la possibilité de ce partage hiérarchisant. Il en irait de même pour cette pensée du *Gedanc*, car elle se soustrait aussi 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 intériorisante (*Erinnerung*) : « Le " *Gedanc* " signifie : l'âme, le cœur, le fond du cœur (*Herzensgrund*), le plus intérieur de l'homme, qui s'étend le plus loin dans le plus extérieur, et cela si nettement qu'il empêche, si on le pense bien, la représentation d'un extérieur et d'un intérieur. » (P. 237, de la 3^e à la 4^e heure.)

pas, parce que nous nous mouvons dedans. » (P. 234-235). J'ai choisi ce passage et j'y ai souligné ces mots parce qu'ils concernent une sorte de privilège négatif de la littérature dans la confusion objectiviste dénoncée par Heidegger. Elle est le milieu, l'élément de la confusion entre science, poésie et pensée, et il y a une objectivation scientifico-littéraire.

Le partage, l'évaluation et la subordination sont incontestables. Et ils concernent aussi bien l'écriture en général que l'écriture littéraire. Celles-ci *sortent* de la pensée, la quittent, soit pour tomber, soit pour s'en protéger. En me réservant d'y revenir ailleurs et plus tard, je dois ici me contenter de signaler ou de citer : « Socrate, sa vie durant, et jusque dans sa mort, n'a rien fait d'autre que de se tenir et se maintenir dans le vent de ce mouvement. C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident, c'est pourquoi aussi il n'a rien écrit. Car qui commence à écrire au sortir de la pensée (*aus dem Denken*) doit infailliblement ressembler à ces hommes qui se réfugient à l'abri du vent quand il souffle trop fort. Cela demeure le secret d'une histoire encore cachée, que les penseurs de l'Occident depuis Socrate, soit dit sans préjudice de leur grandeur, aient dû tous être de tels " réfugiés " [Heidegger ne met pas, lui, de guillemets à " *Flüchtlinge* "]. La Pensée entra dans la Littérature. Celle-ci a décidé le destin de la science occidentale qui, en passant par la *doctrina* du Moyen Age, est devenue la *scientia* des Temps Modernes. Sous cette forme, toutes les sciences sont sorties, d'une double façon, de la philosophie. Les sciences sortent de la philosophie en ce sens qu'elles doivent quitter celle-ci. » (P. 91, p. 52 de l'éd. al.)

Mais tout cela ne va pas, chez Heidegger – et nous venons de le rappeler –, sans recours décisif à une originalité du penser, à la pureté du « pur penseur » (Socrate), d'une *Sprache* qui parle (*spricht*) avant de (se) promettre ou de se fourvoyer dans une promesse impossible (*sich versprechen*), sans un recours enfin au sens originaire des noms ou des mots. Or qu'est-ce qui distingue, à cet égard, le style de la déconstruction de manienne, tel qu'il se marque de façon sans cesse plus accentuée dans les textes de *Allegories of Reading*? Eh bien, entre autres choses, une mise en œuvre inédite et en même temps une réélaboration subversive des théorèmes austiniens et de la théorie des *speech acts* qui à la fois y progresse et y entre en crise. On pourrait montrer – ailleurs – pourquoi ce mouvement était indispensable pour une déconstruction rigoureuse. Si l'on ne signale pour l'instant que le changement de style ou de ton, au regard de la méditation heideggerienne de *Gedächtnis* ou de *Gedanc* (nous irons plus loin tout à l'heure), on peut se fier à cet indice : on s'intéresse à des textes, à des figures textuelles (allégories textuelles, par exemple) et non pas à l'originalité de la *Sprache* avant tout *Versprechen*; on s'intéresse à la textualisation ou à la contextualisation plutôt qu'au sens originaire du nom. Prenons un exemple et citons Austin, puisqu'il représente ici un autre pôle et un tout autre style.

Depuis avant-hier, nous avons l'air, au moins, de nous demander : que veut dire la mémoire? et parfois nous paraissions réduire cette question à celle-ci : que signifie le mot « mémoire »? On aurait pu se demander, de la même façon : que signifie le mot « déconstruction »? Il nous est même arrivé de consulter le dictionnaire, au passage et sans trop nous y fier. Ni Heidegger ni Austin ne croient que le sens des mots se trouve dans les dictionnaires, pas même dans les dictionnaires étymologiques. Mais pour des raisons apparemment différentes, voire opposées, Heidegger pense qu'il faut *penser* le sens des mots pour pouvoir lire et interroger un dictionnaire. Austin dit carrément, lui, que les mots n'ont pas de sens, et qu'il est absurde de chercher dans un dictionnaire quelque chose comme le sens donné d'un mot. Seules les phrases (*sentences*) ont un sens et le dictionnaire ne peut nous aider qu'en nous informant sur les phrases dans lesquelles des conventions autorisent l'usage de ces mots. C'est à peu près ce que dit Wittgenstein dès les premiers mots du *Cahier bleu*. Il serait très nécessaire, mais je dois y renoncer ici,

d'interroger longuement et minutieusement *The Meaning of a Word* d'Austin (*Philosophical Papers*, p. 55). Texte auquel, me semble-t-il, de Man ne se réfère jamais. C'était aussi une conférence. Elle fut même prononcée deux fois et on se demande comment fut transposé (ou écrit au tableau) le recours essentiel et constant aux guillemets, italiques et parenthèses. Cette conférence avait aussi un titre qui ne fait pas une *sentence* : *The Meaning of a Word*. Elle ne commence pas par des phrases, mais par deux tableaux, deux listes de « *specimens of sense* » et de « *specimens of nonsense* ». En tête de liste, pour ces derniers, la phrase « *What-is-the-meaning-of-a-word?* ». Après avoir écrit cette double liste, Austin déclare que beaucoup de lecteurs, sans doute, voient déjà tout ou partie de ce qu'il dira. Mais il va néanmoins le dire car *tout* le monde ne voit pas la *totalité* de ce qu'il va dire, ou le voit légèrement de travers; et puis il y a « *a tendency to forget it* ». Si bien que l'auteur du « paper » justifie son propos, et *l'acte* de sa conférence, par cet empirisme et ce différentialisme essentiels (tout le monde ne comprend pas tout au même degré de la même manière, il n'y a pas d'alternative simple entre comprendre et ne pas comprendre, seulement des rapports complexes entre le tout et la partie, etc.). Mais il justifie aussi l'acte de sa conférence, *The Meaning of a Word*, par la « tendance à oublier », et à oublier ce qu'on sait, ce qu'on voit, ce qu'on comprend, voire ce qu'on aime ou approuve, à oublier le « *meaning* » de tout cela comme des phrases qu'on fait à ce sujet. L'acte de cette conférence sera donc aussi un acte de mémoire, un *memento* : souviens-toi, ne sois pas seulement d'accord avec moi, rappelle-toi que tu as compris ce que je t'ai dit, que tu l'as approuvé, promets-moi et promets-toi de te le rappeler. Or, ici, que tendons-nous à oublier chaque fois que nous ouvrons la bouche, à oublier alors même que nous le savons? Eh bien, qu'un mot n'a pas de sens (*meaning*). Seule une phrase (*sentence*) peut en avoir. Avant de faire cette « remarque préliminaire », Austin aura engagé cette extraordinaire scène de rhétorique, aussi naïve que rusée, rusant avec la naïveté, par une batterie d'actes performatifs, primaires ou non, qui mériteraient une longue étude : *promesses et excuses*. Après avoir promis et *fait* promettre (par exemple de ne pas oublier), il s'excuse auprès de ceux qui sont déjà convertis. Mais en s'excusant, il ne s'excuse pas, puisque les convertis *aussi* ont besoin d'un *memento* :

Je commence, donc, par quelques remarques sur « la signification d'un mot ». Je pense que beaucoup de personnes voient déjà [après lecture des listes de spécimens, je suppose, au tableau] tout ou partie de ce que je dirai : mais ce n'est pas le cas pour tout le monde ; en outre, il y a une tendance à oublier ou à comprendre un peu de travers. Cependant, si jamais je prêche les convertis, je m'en excuse auprès d'eux (p. 56).

Moi aussi. C'est peut-être la principale raison pour laquelle je cite ici Austin. A cause de la promesse, du *memento*, et de l'excuse – au sujet d'un mot, *Mémoires*, qui n'a peut-être pas de « meaning ». Mais peut-on promettre ou s'excuser en citant la promesse ou l'excuse d'un autre ? Peut-on le faire sans citer ?

Entre la liste des spécimens et ces excuses, suivies de la « remarque préliminaire » selon laquelle « la seule chose qui ait, à *proprement parler*, une signification, c'est une *phrase* », nous trouvons un court passage qui pourrait bien être la partie la plus intéressante du « paper » : neuf lignes qui prétendent résumer et décrire ce qui va suivre :

Cet exposé porte sur la locution « la signification d'un mot » ; il est divisé en trois parties, dont la première est la plus banale et la seconde la plus confuse : elles sont toutes trop longues [vous voyez qu'il est en train de décrire mes conférences et de m'en excuser]. Dans la première, j'essaie de faire comprendre que la locution « la signification d'un mot » est, *en général* [je souligne *en général* comme j'ai souligné à *proprement parler* tout à l'heure], *sinon toujours* une dangereuse locution dépourvue de sens. Dans les deux autres parties, je réfléchis tour à tour à deux questions souvent posées en philosophie, qui, de toute évidence, ont besoin d'un nouvel examen minutieux et prudent, s'il ne doit plus être permis à cette locution facile, « la signification d'un mot », de nous duper.

On peut lire cela comme un texte de loi, le projet éthico-politique d'un texte de loi interdisant ou dé-légitimant à l'avenir, du moins parmi les philosophes, le recours à une phrase, disons à une locution, qui est parfois « dangereuse », *généralement* dangereuse et qui devrait, si on est convaincu par Austin et si on n'oublie pas sa démonstration, ne plus pouvoir nous abuser, « no longer to be

permitted to impose upon us ». Or ce qu'il propose de dé-légitimer, c'est cela même dont il nous promet de nous parler et qui donne son titre à une conférence, non seulement son titre à être prononcé (et deux fois plutôt qu'une), ce qui en justifiait l'acte et la répétition « pour mémoire », mais son titre au sens strict, *The Meaning of a Word*. Un titre est toujours une promesse. Ici le titre ne fait pas une « sentence ». Il n'a donc pas de « meaning ». Il fait acte de « promettre » dans un énoncé qui n'a pas « properly speaking », de « meaning ». Ce titre est donc dangereux, surtout pour la communauté des philosophes, il n'a de « meaning » qu'improprement et par figure. N'est-ce pas un parasite littéraire qui, ne promettant rien de philosophique, en dernière instance, annonce qu'on va entendre un certain nombre de « sentences », pendant une heure ou deux, et dans lesquelles, en jouant avec des philosophèmes anciens et nouveaux, on va prononcer la « phrase », la locution « *the meaning of a word* » dans un grand nombre de variations, avec ou sans guillemets, italiques ou traits d'union, avec ou sans *meaning*? Mais cette fiction littéraire, si c'en était une, chercherait tout de même, et arriverait, jusqu'à un certain point, à produire des effets politiques, à changer les conventions, à légitimer ou dé-légitimer, à constituer, par son ironie même, un nouveau droit. En tout cas, elle ne peut pas se fonder *totalemment* sur des conventions existantes pour définir les sentences dans lesquelles un mot a du « meaning ». C'est parce que tout dépend de contextes toujours ouverts, non saturables, qu'un mot seul (par exemple dans un titre) commence à avoir le sens de toutes les phrases potentielles dans lesquelles on l'inscrira (et donc à promettre, à fonder violemment son propre droit et d'autres conventions puisqu'il n'a pas encore *totalemment* le droit de promettre) et que, inversement, aucune phrase n'a de « meaning » absolument déterminable : elle est toujours dans la situation du mot ou du titre au regard du texte qui la borde et l'entraîne, du contexte toujours ouvert qui lui promet toujours plus de sens. Ce que je dis ici vaut pour les mots « mémoire » ou « déconstruction » mais aussi pour les noms dits propres.

Une des choses que j'aime dans ce texte d'Austin, c'est qu'au fond il ne laisse en place aucune thèse – et donc aucune institution – proprement philosophique. C'est le legs le moins bien compris de ses héritiers officiels, c'est-à-dire présomptifs. Il parle et avoue parler,

en somme, improprement, par figure, des conditions dans lesquelles un mot pourrait avoir un « *meaning* ». Mais il en parle et il avoue improprement, et improprement il promet, rappelle, fait promettre de se rappeler dans les conditions les moins sûres, et avec aussi peu d'assurance que possible. Ses phrases (*sentences*) ressemblent à ces mots qui n'ont jamais assez de sens ou – comme un titre – en ont trop. Il se contente de dire en somme : il y a des dangers, il y a des choses « *unheimlich* », il y a des croyances curieuses et des vues bizarres (*odd*), *il y en a*. Par exemple :

Il existe une curieuse croyance selon laquelle tous les mots seraient des noms, c'est-à-dire, en fait, des noms *propres* [voilà un geste essentiel de la déconstruction, il fut peut-être son premier geste : s'étonner de cette « curieuse croyance »!] et, par conséquent, représentent quelque chose ou le désignent comme *le fait* un nom propre. Cependant, ce point de vue selon lequel des noms généraux « ont une dénotation » de la même manière que les noms propres, est aussi bizarre que le point de vue selon lequel les noms propres « ont une connotation » de la même manière que les noms généraux, ce qui, habituellement, c'est reconnu, conduit à l'erreur (p. 61).

Après quoi, il parle d'une « maladie plus répandue... ».

Je n'ai pas le temps de consacrer à *The Meaning of a Word* le temps et la patience analytique qu'il mérite. Avant de le quitter provisoirement et en promettant d'y revenir, j'en rappellerai encore *deux choses*, deux choses partielles ou particulières, dans la figure exemplaire de la métonymie :

1. Je soulignerai d'abord deux exemples bizarres (*odd*) dont Austin illustre son propos. Tous deux font appel, d'une certaine manière, à la mort ou au suicide *d'une part*, à l'écriture et la nécessité d'un nouvel idiome *d'autre part*.

A. Maintenant, supposez que je pose ma troisième question : « What is the point of doing *anything* – not anything *in particular*, but just *anything*? » [« Quel sens y a-t-il (à quoi cela sert-il?) à faire *anything* (*anything* veut dire à la fois « quelque chose » et « rien ») – non pas *anything* en particulier, quelque chose en particulier, mais simplement *anything*? »] [...]

[Il vient de répondre patiemment à des questions bizarres mais « décidables », laissant place à une « option ».] Mais de moindres

personnes, soulevant la même question et ne trouvant pas de réponse auraient de fortes chances de se suicider ou de rejoindre l'Église. (Heureusement, dans le cas du « Quelle est la signification d'un mot? », les effets sont moins sérieux. Ils ne concernent que les livres à écrire.) D'autre part, des esprits plus aventuriers iraient sans doute jusqu'à demander : « quel sens y a-t-il à faire une chose? » ou « quel "sens" y a-t-il à faire une chose? » [Je vous laisse imaginer les questions de Heidegger, leur style du moins, devant ce que cela suppose d'une pensée de *l'acte (doing)* et de la *chose (thing)*] (p. 59).

B. A supposer maintenant que quelqu'un dise « X est étendu mais n'a pas de forme! ». En quelque sorte, nous ne voyons pas ce que cela « pourrait vouloir dire » – il n'existe pas de convention sémantique, explicite ou implicite, qui couvre ce cas : et pourtant, il n'est en aucune façon prohibé – il n'y a pas de règles pour limiter ce que nous pourrions ou ne pourrions pas dire *dans des cas extraordinaires*. [...] Ce que nous essayons d'imaginer, nous pouvons seulement le décrire à l'aide de mots, qui justement décrivent et évoquent le cas *ordinaire*, celui que notre pensée essaie d'effacer. Le langage ordinaire met des œillères (*blinkers*) à une imagination déjà assez faible. Sous cet angle, cela poserait un problème, si je devais dire : puis-je penser un cas où un homme ni ne serait à la maison ni ne serait pas à la maison? et si on me répondait « non » quand il n'est sûrement pas à la maison. Mais à supposer qu'il m'arrive de penser *d'abord* à la situation où j'invoque cet homme juste après qu'il est mort : alors je vois tout de suite qu'il serait faux de dire l'un ou l'autre. Ainsi, dans notre cas, la seule chose à faire, c'est d'imaginer ou de vivre toutes sortes de situations bizarres, et puis de se retourner soudain sur soi et de demander : alors, *maintenant*, est-ce que je dirais qu'un être étendu doit avoir une forme? Il se peut que les cas bizarres exigent un nouvel idiome. [Imaginez les questions d'un autre style, par exemple d'un Heidegger : qu'est-ce qu'un cas bizarre? qu'est-ce qu'un idiome? *eine Sprache*? Qui en parlera et comment, sinon *die Sprache selbst*? Mais que se passe-t-il si « *Die Sprache verspricht (sich)* »? Que voulez-vous dire avec tous ces mots et ces noms? Est-ce que la mort est un « odd case » et ne suis-je pas toujours en train d'appeler quelqu'un « après qu'il est mort »? et de le rappeler encore? Est-ce un « ordinary case » ou un « extraordinary case »? Je ferme la parenthèse.] Austin poursuit un peu plus loin : « Très souvent, les philosophes sont seulement engagés dans cette tâche quand ils semblent utiliser perversement les mots d'une manière qui n'a pas de sens pour " l'usage ordinaire ". Il peut y avoir des faits

extraordinaires, même dans notre expérience quotidienne, qui ne sont pas remarqués par des hommes simples et dans un langage simple. » (P. 68-69.)

2. Deuxième rappel. *The Meaning of a Word* démontre pour nous – et cette démonstration est aussi un rappel – l'irréductibilité de la structure de promesse en tout langage, y compris en celui qui voudrait dire le vrai sur la promesse ou sur ces espèces particulières de *speech acts* que sont les promesses explicites. On vient de voir aussi pourquoi l'archi-promesse, celle qui en somme promet le vrai et le sens, n'est ni vraie ni sensée en son moment propre ou originaire : c'est le moment du nom ou de la parole seule, du titre qui promet et engage depuis son insignifiance ou son peu de sens. Le moment de la parole donnée, avant toute autre. Ce moment en appelle à de nouvelles conventions qu'il propose ou promet lui-même, mais dont il ne peut, de ce fait, se prévaloir ou s'autoriser sans subterfuge au moment même où il appelle, où il en appelle à de nouvelles lois. Et tout *théorème* sur les *speech acts*, par exemple sur une distinction entre performatif et constatif, et en particulier sur la promesse, s'avance déjà comme une promesse, une promesse de vérité, avec tous les paradoxes et toutes les apories qui peuvent attendre une telle démarche. Cette dimension éthico-juridique ou historico-politique n'est pas absente de *The Meaning of a Word*, puisqu'il y est question de phrases « dangereuses » et de « permission » à donner ou à refuser, de conventions à créer. Nous sommes même en ce lieu où s'annonce la possibilité du langage politique, éthique, juridique, historique.

Si j'ai choisi d'effleurer au moins ce texte d'Austin, c'est pour de nombreuses raisons. J'en dirai deux. On ne peut imaginer problématique ou rhétorique plus éloignées de celles de Heidegger. Eh bien, l'idiome de Paul de Man, son style « déconstructeur », n'est ni heideggerien ni austinien même s'il mobilise et surtout déplace, croise et décentre à la fois les deux traditions. On pourrait vouloir minimiser la nouveauté de la scène en disant qu'il a traduit les deux traditions l'une dans l'autre; et comme elles ont toutes deux en Amérique leur héritage et leurs institutions, ce serait là, déjà, une œuvre insolite et utile. Mais une telle traduction est beaucoup plus qu'une traduction, elle dérange chacune des deux axiomatiques qu'elle

paraît traduire ou transférer, elle en mobilise d'autres, elle n'appartient à aucune et elle écrit un nouveau texte qui paraît donc d'abord illisible ou irrecevable de tous les côtés, du moins en ce qu'il a de plus nouveau. Il dérange tout le monde.

J'ai peut-être tort de parler d'axiomatique au sujet de Heidegger et de Austin. Ils tiennent tous deux un discours au sujet de ces promesses que sont des axiomatiques. Disons que ces discours étant eux-mêmes des promesses, celui de Paul de Man fait une autre promesse au sujet de la promesse.

L'autre raison, c'est qu'on a peut-être une introduction meilleure, plus économique à l'idiome de la déconstruction de manienne en se demandant ce qu'elle a *fait*, en acte, de la théorie austinienne des *speech acts*. Rodolphe Gasché en a dit quelque chose d'essentiel et d'incontestable, Suzanne Gearhart aussi d'un autre point de vue. Je ne sais pas si ce que je vais en suggérer sera différent mais en tout cas cela ne sera pas, je le crois, en contradiction avec ce qu'ils en ont dit.

Si l'on s'autorisait à parler d'une deuxième période de la pensée de manienne, on y constaterait au premier regard une sorte d'acceptation et d'appropriation du motif et du mot de « déconstruction » : celui-ci est chez lui de plus en plus fréquent, il faudrait en recenser et en analyser toutes les valeurs, car je les crois multiples. Et tout à fait simultanément, un premier regard percevrait l'insistance nouvelle d'une grande explication (*Auseinandersetzung*) avec l'opposition austinienne du performatif et du constatif; opposition confirmée, développée, fécondée, bien au-delà de son champ de provenance – et aussitôt ruinée, stérilisée dans son principe même. C'est d'abord une déconstruction, non pas du texte austinien, mais de l'axiomatique et des théorèmes de la théorie des *speech acts* : ce qui ne veut pas dire qu'on puisse ou qu'on doive y renoncer. Mais on doit prendre acte de la structure aporétique et allégorique de l'acte dans un *speech act*.

Je viens de dire : « si l'on s'autorisait à parler d'une deuxième période... ». Question classique, inévitable, qui dans ce cas, pas plus que dans d'autres, ne recevra de réponse satisfaisante. Là-dessus encore, Rodolphe Gasché et Suzanne Gearhart ont sans doute raison tous les deux quand ils parlent, l'un de discontinuité, l'autre de continuité. Paul de Man a souvent critiqué, ou du moins considéré

comme des fictions, toutes les « périodisations ». Il le dit déjà dans *Blindness and Insight* (p. 137) : le discours sur les « périodes », qu'il s'agisse d'œuvre individuelle ou de la métaphysique occidentale, a toujours la valeur d'une fiction ou d'une histoire qu'on se raconte pour dramatiser, historiquement et téléologiquement, un argument non historique. Doit-on pour autant s'interdire de « périodiser » le cheminement de Paul de Man? Il ne dit pas, lui, qu'on n'a pas le droit de le faire, mais il faut savoir qu'on procède alors à une interprétation figurative et narrative. Je ne m'y risquerai pas trop longtemps, seulement le temps d'une question suspendue au sujet du motif de la « déconstruction » dans l'œuvre interrompue de Paul de Man. Même si elle ne l'épuise pas, cette question est indissociable de celle de la « deconstruction in America » : de tous les points de vue possibles (j'essaierai de les énumérer une autre fois), la « deconstruction in America » ne serait pas ce qu'elle est sans Paul de Man. Or que se passe-t-il, dans le dedans même de son œuvre, si on peut l'isoler, entre 1) les moments où il ne parle pas de déconstruction, 2) ceux où il en parle comme d'une opération en cours dans d'autres textes, et 3) celui où il présente son propre travail *comme* une déconstruction? Vous savez qu'il le fait dans *Allegories of Reading* (1979) et qu'il y périodise son propre parcours : il le fait une première fois dans la *Préface* d'*Allegories of Reading* et une autre fois dans l'avant-propos à la seconde édition (revue et corrigée) de *Blindness and Insight* (1983). Je vous renvoie à ces deux textes qui comportent une précieuse périodisation auto-interprétative. On peut les lire aussi comme des mémoires, ou comme une autobiographie théorique, avec la dimension fictive, ironique ou allégorique que le signataire de Man imprime à tous ses écrits. En vous laissant relire ces « mémoires » en forme de préface, je me contente d'y signaler quelques lignes de partage. Dans le second *Foreword* à *Blindness and Insight*, Paul de Man déclare son amnésie au moment où il écrit : « Je ne suis pas coutumier de l'examen rétrospectif de soi-même et, heureusement, j'oublie ce que j'ai écrit avec le même empressement que j'oublie de mauvais films – bien que, comme pour les mauvais films, certaines scènes ou phrases reviennent de temps en temps pour m'embarrasser et me hanter comme une mauvaise conscience » (XII). Encore le retour du fantôme comme texte, ou du texte comme fantôme, rappelez-vous ce que nous en disions avant-hier. Autre ligne de

partage, celle que rappelle le premier *Foreword* de *Blindness and Insight*. L'auteur se présente comme quelqu'un « dont l'enseignement a été plus ou moins également partagé entre les États-Unis et l'Europe » (VII). Un dernier partage enfin traverse l'histoire même d'*Allegories of Reading*, une histoire que son auteur périodise lui-même. Il s'agit précisément du « terme "déconstruction" », « qui est vite devenu une étiquette aussi bien qu'une cible. La plupart des essais de ce livre ont été écrits avant que la "déconstruction" ne devienne une pomme de discorde; ce terme est utilisé ici dans un sens technique plutôt que polémique – ce qui n'implique pas qu'il devienne par conséquent neutre ou idéologiquement innocent. Mais je n'ai pas vu de raison de l'effacer ».

Pourquoi cette scène d'effacement du « je n'ai pas vu de raison de l'effacer », « je n'effacerai pas » (plus bas il y a un « *I do not wish to erase* ») et la dédicace du livre me parle aussi de l'« ineffaçable »)? Pourquoi ce risque d'effacement et cette affirmation en forme de signature, de promesse ou d'engagement (« je n'effacerai pas ») ont-ils, bien au-delà des biographies, à travers les autobiographies, un rapport essentiel avec le texte de la déconstruction? Je ne reviendrai pas sur ce problème sous la forme de généralités. Situons-le dans le trajet singulier de Paul de Man. On ne peut écrire qu'on ne veut pas effacer, on ne peut le promettre qu'au sujet de ce qui peut toujours se laisser effacer. Il n'y aurait ni mémoire ni promesse autrement. Or le mot « déconstruction » aurait pu s'effacer de mille manières. Je ne parlerai pas de mes rapports compliqués avec l'inscription et l'effacement de ce mot. Mais voyez Paul de Man : il commence par dire en somme, « il n'est pas nécessaire de déconstruire Rousseau ¹ » car celui-ci le faisait déjà lui-même. C'était une autre manière de dire : de la déconstruction, il y en a déjà toujours, à l'œuvre *dans* les œuvres, notamment dans les œuvres *littéraires*. La

1. Sur l'interprétation qui soutient cette phrase, cf. R. Gasché et S. Gearhart, *O.C.*, bien sûr, mais aussi Richard Klein, « The Blindness of Hyperboles, the Ellipses of Insight », *Diacritics*, été 1973, David Carroll, *Representation or the End(s) of History, Dialectics and Fiction*, Yale French Studies 59, 1980, p. 220, et en de nombreux lieux de *The Subject in Question* (Chicago University Press, 1982, notamment p. 197 sq. et p. 212), livre qui débat avec Paul de Man sur d'autres thèmes, notamment autour de la lecture de Lukács.

déconstruction ne s'applique pas, après coup et de l'extérieur, comme un instrument technique de la modernité. Les textes *se* déconstruisent d'eux-mêmes, il suffit de se le rappeler ou de se les rappeler. Je me sentais jusqu'à un certain point assez d'accord avec cette interprétation que j'étends même au-delà des textes dits littéraires à la condition de s'entendre sur le « se » du « se-déconstruire » et sur le « se-rappeler ». C'est peut-être la lecture de ce petit mot « se » qui porte toute la lecture de Rousseau et la déplace du premier aux derniers textes de de Man. Je me suis souvent expliqué sur ce point, l'intérêt de la question n'est pas là. Mais que se passe-t-il alors dans l'œuvre de Paul de Man quand le mot de « déconstruction », qui aurait pu ou dû s'effacer de lui-même puisqu'il ne désigne que l'explication d'un rapport *à soi* de l'œuvre, au lieu de s'effacer s'inscrit de plus en plus, qu'il s'agisse du nombre de ses occurrences, de la variété ou du relief des phrases qui lui donnent sens? Je n'ai pas de réponse à cette question. Toujours déjà, il y a de la déconstruction à l'œuvre dans l'œuvre de Rousseau, comme le dit Paul de Man, même si Rousseau s'est bien moqué d'en dire un mot, ou le mot. Toujours déjà, il y a de la déconstruction à l'œuvre dans l'œuvre de Paul de Man, même à l'époque où il n'en parlait pas ou à l'époque où il en parlait pour dire qu'il n'y avait rien de nouveau à en dire. Mais quoi de ce « toujours déjà » quand on juge possible et nécessaire de dire ce dont on disait que cela allait sans dire? Toujours déjà, dit-on, il y avait de la déconstruction à l'œuvre dans l'histoire, la culture, la littérature, la philosophie, bref la mémoire occidentale dans ses deux continents. Et je crois que c'est vrai, on peut le montrer dans chaque discours, chaque œuvre, chaque système, chaque moment. Mais quoi de ce « toujours déjà » quand la déconstruction reçoit ce nom, si impropre qu'il reste? et quand – à un moment donné, quelque part –, elle devient non seulement un thème mais un « *topos* » dont on ne sait pas s'il doit donner lieu ou non à un système, à des méthodes, à un enseignement, à des institutions, etc., et qui en tout cas donne lieu à des conflits? quand ceux-ci ne sont pas seulement théoriques, mais aussi passionnels, symboliques, politiques, etc.? Il faut bien reconnaître que cela arrive (*es ereignet...*): dans le cas de Paul de Man, comme dans celui de la « déconstruction en Amérique », le « toujours déjà », qui tend à effacer la singularité de l'événement, s'efface à son tour devant la signature de ce mot. Si précaire qu'elle

soit, elle s'impose comme histoire dans la mesure où l'origine de son « avoir-lieu » est insituable. Je n'ai pas de réponse formalisable à cette question. Mais elle nous est posée par l'histoire de la déconstruction et par l'histoire comme déconstruction.

Rousseau : ce n'est pas un nom propre parmi d'autres dans la déconstruction de manienne. C'est pourquoi je le rappelle ici. Le premier moment de l'*Auseinandersetzung* avec le mot et le motif de la déconstruction traverse, vous le savez, une lecture de Rousseau par Paul de Man. C'est l'important essai intitulé *The Rhetoric of Blindness*. Il propose une lecture originale et nouvelle de Rousseau, définit ce concept de rhétorique de la cécité (« *rhetoric of blindness* »), qui organise tout le travail du livre et discute une lecture de Rousseau que j'avais risquée dans un livre récemment publié. Je ne m'engagerai pas ici dans ce débat, pour de multiples raisons. D'abord parce qu'il me reste toujours un peu énigmatique. Ensuite parce que d'autres, dont Paul de Man, y sont eux-mêmes revenus et l'ont fait mieux que je ne pourrais le faire ici. Je pense encore à Rodolphe Gasché, Suzanne Gearhart, Richard Klein, David Carroll. Enfin et surtout, s'il devait y avoir un dernier mot sur ce débat, je veux qu'il revienne aujourd'hui à Paul de Man. Je ne puis désormais parler de lui que dans le désir de lui parler, de parler avec lui et finalement de lui laisser la parole. Nos mémoires se croisant ici, je ne toucherai pas à ce débat public mais me contenterai de tourner autour de lui le temps très bref de quelques remarques privées.

Première remarque. En Europe et en Amérique, qu'il s'agisse ou non de déconstruction, j'ai eu la chance ou la malchance, comme Paul de Man, et souvent conjointement avec lui, de susciter de violentes et nombreuses réactions : des « critiques » comme on dit. Eh bien, jamais aucune ne m'a paru aussi généreuse dans sa rigueur, aussi pure de toute réactivité, aussi respectueuse de l'avenir sans jamais céder à la complaisance ; jamais aucune critique ne m'a paru aussi facile à accepter que celle de Paul de Man dans *The Rhetoric of Blindness*. Aucune ne m'a autant donné à penser, même si je ne me sentais pas d'accord, ni d'ailleurs simplement en désaccord avec elle. Je ne me rappelle plus, et peu importe, ce que j'avais écrit en réponse à Paul de Man, pour l'en remercier et sans doute plaider un peu, dans une lettre dont la seule chose que j'ai en mémoire aujourd'hui, c'est que je l'écrivis d'Oxford. Mais pour laisser la parole

à Paul de Man, je me permettrai de citer, si ce n'est pas trop indiscret, une fois ne sera pas coutume, un fragment de la lettre que je reçus en réponse. Ce sera tellement plus intéressant que ce que j'avais pu ou pourrais en dire. Croyez-le, j'ai beaucoup hésité et j'hésite maintenant encore : n'est-il pas abusif, violent ou indiscret de citer de telles lettres, fût-ce de façon fragmentaire? Suffit-il d'y omettre pour l'instant tout ce qui relève de la mémoire personnelle, la sienne ou la mienne, et de se limiter strictement, si c'est possible, à ce qui concerne un échange public, ici à une certaine lecture de Rousseau? Ce qui m'a décidé à décider, à prendre le risque de trancher, c'est ce qui s'est passé le 25 février de cette année au moment où j'en étais à ce point de la préparation de ces conférences. Je vous en raconte la petite histoire. En remuant tant et tant de souvenirs, je me disais ce jour-là que Rousseau aura joué un rôle singulier pour Paul de Man et pour moi. Et d'abord le jour de notre rencontre, à Baltimore en 1966, où nous avons commencé par évoquer *l'Essai sur l'origine des langues*, texte alors peu lu et sur lequel nous étions tous deux en train de travailler. De ce souvenir, dont je ne retiens ici que le nom de Rousseau, je passai à la remarque suivante : toute l'histoire – interrompue – de la déconstruction de manienne passe par Rousseau. On pourrait la suivre depuis le premier essai sur *The Rhetoric of Blindness* jusqu'aux six textes de la dernière partie d'*Allegories of Reading* où se déploie une mise en œuvre déconstructive de la théorie des *speech acts*. Mais non, me dis-je alors, si cela est vrai, et je crois que c'est vrai, il faut aussi nommer Nietzsche, dont la figure et la pensée auront assisté et insisté et hanté de façon aussi ineffaçable. C'est Rousseau *avec* Nietzsche, et ce dernier fournit une référence très sûre pour l'analyse de la promesse auto-biographico-politique dans le *Contrat social* : « Toutes les lois sont orientées vers l'avenir, toutes sont prospectives; leur mode illocutoire est celui de la promesse ²¹. » Note 21 : « Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche fait dériver la notion de référent transcendantal (et la spécificité de "l'homme") de la possibilité de faire des promesses... » (A.R., p. 273). Rousseau et Nietzsche, donc, et je me dis que, curieusement, ce couple m'avait toujours hanté, moi aussi, et bien avant que je ne sois en état de m'y référer dans des travaux publiés. A peine adolescent (voilà, nous effleurons le genre des « mémoires » sous sa pire espèce), je les lisais ensemble et je confiais mon désespoir à une sorte de

journal intime : comment arriver à concilier en moi ces deux admirations et ces deux identifications dès lors que l'un dit tant de mal de l'autre? Fin des « memoirs » pour aujourd'hui. Revenant à Paul de Man, je me dis alors : oui, il y eut pour lui aussi Rousseau et Nietzsche, en somme les deux corps ou les deux parties d'*Allegories of Reading*. C'est trop évident. Je fus alors frappé d'une autre évidence : il y en a un troisième, il y a une troisième identification : Hölderlin. La sienne et non la mienne, cette fois. Pour des raisons qui n'ont ici aucune importance, ma familiarité avec Hölderlin reste un peu abstraite, ou alors elle passe précisément par la famille de Heidegger ou la famille de Paul de Man. Tiens, me dis-je alors : Hölderlin entre Rousseau et Nietzsche. Quelle trinité! Mais ce sont les trois fous de la modernité occidentale! Les trois mesures de la démesure à laquelle se mesure la modernité occidentale. Ainsi, Paul de Man aurait toute sa vie médité sur la loi et sur le destin de l'Occident (le *logos*, la rhétorique, la promesse, la philosophie, la littérature, la politique) en compagnie de ces trois fous de l'Occident (« extraordinary cases », aurait peut-être dit Austin), en écoutant leur folie depuis une sorte d'exil américain où l'un de ses amis le surnomme « Hölderlin en Amérique », etc.! Je rêvais un peu sur ce thème de la folie – la figure de la pensée de manienne comme pensée de la folie, mémoire pensante ou histoire d'une folie occidentale et moderne, d'une folie de l'Amérique, non pas au sens où l'Amérique serait folle mais où il faut la penser depuis une lucidité de la folie, dans la lumière d'une démente. Je rêvais dans ces parages sans savoir où j'allais, et sans savoir si j'allais devoir publier tels fragments de lettre, au moins parce que cela pourrait intéresser des amis, des lecteurs ou des étudiants de Paul de Man et ajouter une contribution publique à ce débat autour de Rousseau. Il me faut au moins relire toutes ces lettres, me dis-je alors, avant d'en décider. Et c'est parce que j'y ai relu ceci, qui touche précisément à la folie, que j'ai cru, à tort ou à raison, lever tout interdit sur cette citation de correspondance privée. Je le répète, je ne prélève que ce qui, en somme, ne me concerne pas. Voici un premier fragment. C'est une lettre du 9 juillet 1970, de Zumikon en Suisse, avant la publication de *The Rhetoric of Blindness*. J'en avais reçu le manuscrit et remercié Paul de Man, qui me répond ainsi :

Ce n'était ni le temps ni le lieu pour reparler de Rousseau l'autre jour et je ne sais si vous avez la moindre raison de revenir à la question. Votre prétendu « accord » [c'est un mot que j'avais dû écrire dans ma lettre] ne peut être que gentillesse car si vous objectez à ce que je dis sur la métaphore, vous devez objecter à tout, comme il se doit. Mon essai glisse, pour des raisons d'économie, sur toute une série de questions et de complications qui n'infirmement cependant pas, à mes yeux, la proposition centrale. Je ne sais pas encore pourquoi vous tenez à refuser à Rousseau une valeur de radicalité que vous accordez à Mallarmé et sans doute à Nietzsche; je crois que c'est pour des raisons herméneutiques et non historiques, mais je me trompe sans doute. Le texte paraîtra en octobre dans *Poétique* dans une traduction qui me semble fidèle.

Le texte paru dans *Poétique*, j'ai dû en remercier de nouveau Paul de Man puisqu'une lettre de Zurich, quelques mois plus tard, le 4 janvier 1971, dit ceci, à son tour en forme de remerciement (c'est toujours un extrait, je n'ai pu en effacer, à l'intérieur même de certaines phrases et sous prétexte qu'ils m'étaient adressés, tous les gestes de généreuse courtoisie) :

Vos commentaires me sont d'autant plus précieux que je suis toujours en train de travailler Rousseau (et Nietzsche). Il n'y a aucun désaccord entre nous sur le fond de votre pensée mais une certaine divergence dans notre manière de nuancer et de situer Rousseau. Cette divergence m'importe car les notions auxquelles j'avais pu parvenir sur la question de l'écriture avant d'avoir le profit de votre propre pensée, m'étaient surtout venues de Rousseau (et de Hölderlin) [deuxième parenthèse : « Rousseau (et Nietzsche) » quatre lignes plus haut, « Rousseau (et Hölderlin) » ici]. Le désir d'exempter Rousseau à tout prix (comme vous dites) de la cécité est donc moi un geste de fidélité à mon propre itinéraire. Rousseau m'avait conduit à une certaine compréhension qui, toutes proportions gardées, me semblait proche de celle par laquelle vous avez eu la force de commencer. Et comme l'*Essai sur l'origine des langues* est un des textes sur lesquels je me fondais depuis assez longtemps, j'ai dû mettre un certain acharnement à en défendre la relative lucidité dont j'avais bénéficié. Ceci dit, je n'ai pas voulu exempter Rousseau de la cécité mais seulement voulu montrer que, sur la question spécifique de la rhétoricité de son écriture, il n'était pas aveuglé. Ce qui donne à son texte le statut particulier que nous serions d'accord, je crois,

pour appeler « littéraire ». Que cette lucidité-là se double d'un aveulement peut-être plus redoutable – et qui serait, par exemple, la folie – je n'ai pas cru devoir le dire dans ce texte-ci, mais j'aurai à en parler à propos des *Dialogues* et surtout à propos de l'*Émile*, qui me semble un des textes les plus déments qui soient ¹.

La suite de la lettre concerne des « points spécifiques » :

C'est quelquefois, dit Paul de Man, une simple question de formulation. Je n'ai par exemple pas voulu dire que le « son » serait le « référent » de la musique mais, paraphrasant Rousseau, que le silence, comme négation du son, peut l'être. Quant à la question principale, celle de la signification comme vide, comme échec ou refus du sens, je ne crois pas que nous soyons en désaccord là-dessus. J'admets volontiers que, dans la convention polémique adoptée dans l'essai, j'ai trop peu dialectisé, mais c'est parce que votre version de Rousseau tenait lieu, en fait, de l'autre pôle. Je reviens incessamment à cela dans ce que je suis en train de tâcher de faire en ce moment sur R. et Nietzsche et nous pourrons peut-être en reparler plus tard.

1. Je dois citer ici cet ancien texte (*Rhetoric of Temporality*) : « L'ironie est un vertige sans recours, un étourdissement jusqu'à la folie [on pourrait jouer ici sur le mot français de vertige : il fait tourner la tête, comme on dit en français, et il est l'expérience d'un tour – autrement dit d'un trope qui n'arrête pas de tourner et de retourner, puisque d'un tour (de rhétorique) on ne peut parler qu'à l'aide d'un autre trope, sans aucune chance de parvenir au repos d'un méta-langage, d'un méta-trope, d'une méta-rhétorique; l'ironie de l'ironie dont parle Schlegel cité par de Man, est encore une ironie; d'où la folie du *regressus ad infinitum*, et la folie de la rhétorique, aussi bien de l'ironie que de l'allégorie : folie parce qu'il n'y a pas de raison de s'arrêter, parce que la raison est tropique. » « Il ne peut y avoir de santé que parce que nous consentons à fonctionner à l'intérieur des conventions de duplicité et de dissimulation, comme le langage social dissimule la violence inhérente aux relations réelles entre les êtres humains. » [Et plus bas] « ... l'ironie absolue est une conscience de la folie qui marque elle-même la fin de toute conscience; c'est la conscience d'une non-conscience, une réflexion sur la folie depuis l'intérieur de la folie même. Mais cette réflexion est rendue possible uniquement par la double structure du langage ironique... » (*Blindness and Insight*, p. 215-216).

Cela est une autre manière de soustraire le concept d'ironie, me semble-t-il, à sa détermination germano-romantique, à celle que lui assignent sans doute Schlegel et sûrement Hegel : un mouvement ou une structure de la conscience maîtrisante s'élevant au-dessus des déterminations finies.

C'était en 1971 et je crois que nous n'en avons jamais reparlé, du moins sur le mode de la conversation, de la discussion directe ou même de la correspondance. De tels silences appartiennent à ce vertigineux abîme du non-dit dans lequel se tient, je ne dis pas se fonde, la mémoire d'une amitié, comme la fidélité renouvelée d'une promesse. Ce non-dit n'est pas toujours ce qui va sans dire, mais il s'efface aussi dans le mouvement incessant d'une écriture qui reste alors à déchiffrer. Car d'une certaine manière, ce dont Paul de Man disait « nous pourrons peut-être en reparler plus tard » et dont je viens de dire que nous n'en avons jamais reparlé, en vérité nous n'avons cessé d'en écrire depuis, comme pour nous préparer à en reparler un jour, un de nos très vieux jours. Une promesse, en somme. Comme si nous nous étions « donné le mot ». « Se donner le mot », se mettre d'accord sur le code secret d'un rendez-vous, par exemple, et « donner sa parole », ce n'est pas exactement la même chose mais est-ce dissociable? Qu'est-ce qu'une « parole donnée »? Quelle est la signification d'une parole donnée? Nous devons peut-être en reparler plus tard. J'ai déjà largement abusé de votre temps. Il me faut maintenant précipiter la conclusion et vous dire, plus sommairement que jamais, ce que j'aurais voulu esquiver si nous avions tout notre temps.

J'aurais voulu vous parler de la pensée de Paul de Man et de la « déconstruction en Amérique » du triple point de vue de l'histoire, de la littérature et de la politique. Promesse non tenue mais vous comprenez pourquoi c'est à Rousseau que j'avais demandé de m'introduire à ces questions, je veux dire au Rousseau du *Contrat social* interprété par Paul de Man. Ce qu'il y appelle une « allégorie textuelle » met puissamment en lumière la « littéarité » ou la « fictionnalité » du discours politique ou plutôt de la promesse écrite sur la « politicalité » du politique. Et cette structure des allégories textuelles qui « engendrent l'histoire » (« *generate history* ») se présente aussi comme « allégorie de l'illisibilité » en un sens très rigoureux du terme, c'est-à-dire aussi comme une aporétique : folie de la promesse et folie de la mémoire. Aporétique et folie. Le mot d'aporie revient souvent dans les derniers textes de Paul de Man. Je crois qu'on l'entendrait mal si on en arrêtrait le sens au plus près de sa littéralité : absence de chemin, paralysie devant le non-passage, immobilisation de la pensée, impossibilité d'avancer, barrage devant l'avenir. Il me

semble, au contraire, que l'expérience de l'aporie, telle que de Man la déchiffre, donne ou promet la pensée du chemin, provoque à penser la possibilité même de ce qui reste encore impensable ou impensé, voire impossible. Dans la folie de l'aporétique se profilent ou se découpent les figures de la rationalité.

Or l'aporétique nous immobilise toujours dans le système à la fois indépassable et insatisfaisant d'une opposition, voire d'une contradiction. L'aporie est en apparence, dans son apparence négative justement, la crispation négative d'une dialectique, une dialectique qui ne trouve pas son chemin ou sa méthode, son grand cercle méthodique. Quelques exemples de ces oppositions, auprès desquels Paul de Man aura séjourné pour en décrire l'irréductible aporie : l'allégorie et l'ironie, le performatif et le constatif. C'est surtout au sujet de cette dernière opposition que le mot d'aporie s'est imposé à lui. Mais chaque fois l'aporie induit un saut de mémoire et un déplacement de pensée qui reconduit non pas vers une unité plus « vieille » que l'opposition mais vers une nouvelle pensée de la « disjonction », d'une « disjonction » dont la structure est tout autre, oubliée ou à venir, à venir car oubliée, et toujours présumée par l'opposition. Nous l'avons entrevu à propos de *The Rhetoric of Temporality* pour le couple allégorie/ironie. C'est encore plus net au sujet du couple performatif/constatif dans des textes plus récents. Et l'aporicité annonce, plutôt qu'elle n'interdit, plus précisément promet *au travers* de son interdiction, une autre pensée, un autre texte, l'avenir d'une autre promesse. Tout à coup l'impasse (*dead end*) devient le lieu ou le moment le plus « fiable », « *reliable* », pour relancer une question qui soit enfin à la mesure de ce qui reste difficile à penser. La rigoureuse démonstration de *Rhetoric of Persuasion* (Nietzsche) conclut certes à une aporie, précisément au sujet du couple constatif/performatif, mais cette aporie *fait appel*, en quelque sorte. Elle situe le lieu d'appel pour un acte de mémoire. Celui-ci nous rappelle « avant » les oppositions (performatif/constatif, mais aussi littérature et philosophie, et par suite beaucoup d'autres); il procure ou promet donc un « point de "référence" en quelque sorte plus fiable depuis lequel on pourrait en poser la question ». Cette « fiabilité » sera sans doute précaire et menacée par ce qui rend toute « promesse » nécessaire et folle, mais elle n'en sera pas moins promise. Et ce que cet *acte* de mémoire promet, c'est une pensée de l'*acte*

que les théoriciens des *speech acts* n'ont jamais pensée, pas même soupçonnée alors même qu'ils définissaient le performatif comme une parole *agissante*. Après avoir analysé la structure rhétorique de la « déconstruction de la pensée comme acte » selon Nietzsche (A.R., p. 129), Paul de Man souligne la fictionnalité et l'indécidabilité (autre forme de l'aporicité) en ces termes :

Le premier passage (section 516) sur l'identité montre que le langage constatif est *en fait* [je souligne encore la singularité de ce « en fait » dont il est pris acte] performatif, mais le deuxième passage (section 477) affirme que la possibilité pour le langage d'être performatif est aussi fictive que sa possibilité de constater. Puisque l'analyse traite de passages qui sont représentatifs de la démarche déconstructrice de Nietzsche à son stade le plus avancé, il s'ensuivrait que, chez Nietzsche, la critique de la métaphysique peut être décrite comme la déconstruction de l'illusion qui fait croire que le langage de la vérité (*épistémè*) pourrait être remplacé par un langage de la persuasion (*doxa*). Ce qui semble mener à une priorité établie de « *setzen* » sur « *erkennen* », du langage comme action sur le langage comme vérité, n'atteint jamais vraiment son but. Ce mouvement s'arrête en deçà ou passe au-delà du but et révèle ainsi que la cible qu'on croit depuis longtemps avoir éliminée a été seulement déplacée. L'*épistémè* n'a guère été récupérée dans toute son ancienne splendeur, mais elle n'a pas été définitivement éliminée non plus. La différenciation entre le langage performatif et le langage constatif (que Nietzsche préfigure) est indécidable; la déconstruction qui conduit d'un modèle à l'autre est irréversible mais, aussi souvent qu'elle se répète, elle reste toujours suspendue.

Une telle indécidabilité est la *condition* de toute déconstruction : à la fois au sens de condition de possibilité, voire d'efficacité, et au sens de situation ou de destin. La déconstruction est à *cette condition* et *dans cette condition*. Il y a là un pouvoir (une possibilité) et une limite. Mais cette limite, cette finitude, donne le pouvoir et fait écrire, elle oblige en quelque sorte la déconstruction à écrire, à frayer sa voie en liant son « acte », toujours acte de mémoire, à l'avenir promis d'un texte à signer. L'oscillation même de l'indécidabilité fait la navette et tisse un texte, elle se fait un chemin d'écriture à travers l'aporie, si c'est possible. C'est impossible, mais personne n'a jamais dit que la déconstruction, telle une technique ou une méthode,

fût possible. Elle ne pense qu'à la mesure de l'impossible et de ce qui s'annonce encore comme impensable. Un des intérêts du passage que je viens de citer, comme de la conclusion de *Promises (Social Contract)*, tient à la détermination rigoureuse de la textualité du *texte*. Paul de Man en est venu à une définition de la rhétorique *comme texte* en passant par une pensée de la déconstruction, c'est-à-dire nécessairement d'une auto-déconstruction dans laquelle l'*autos* ou le *self* ne saurait ni se réfléchir, ni se totaliser, ni même se rassembler, se recueillir, mais seulement s'écrire et se prendre au piège de la promesse. Voici le passage annoncé :

Considérée comme persuasion, la rhétorique est performative, mais lorsqu'on la considère comme un système de tropes, elle déconstruit sa propre performance. La rhétorique est un *texte* en ce qu'elle admet deux points de vue incompatibles et mutuellement auto-destructeurs et crée donc un obstacle insurmontable à toute lecture ou à toute compréhension. L'aporie entre le langage performatif et le langage constatif est seulement une version de l'aporie entre trope et persuasion qui engendre et paralyse à la fois la rhétorique et lui confère ainsi le semblant d'une histoire (p. 131).

Il faut donc penser la rhétorique et l'histoire comme ce *texte*, depuis une aporie qui, *parce qu'elle* paralyse, engendre aussi, met en mouvement, fait écrire et donne à penser, comme elle complique les limites entre les régions du texte :

Si la critique de la métaphysique est structurée comme une aporie entre le langage performatif et le langage constatif, cela veut dire qu'elle est structurée comme la rhétorique. Et puisque, si l'on veut garder le terme « littérature », on ne devrait pas hésiter à l'assimiler à la rhétorique, il s'ensuivrait que la déconstruction de la métaphysique, ou de la « philosophie », est impossible dans la mesure précise où elle est « littéraire ». Sans résoudre du tout le problème du rapport entre la littérature et la philosophie chez Nietzsche, cela établit au moins un point de « référence » en quelque sorte plus fiable depuis lequel on pourrait poser la question.

La formulation reste très prudente (« en quelque sorte plus fiable... »), plutôt ironique, le mot « référence » est entre guillemets,

et tout est pris dans le mouvement d'une lecture de Nietzsche. Il s'agit néanmoins d'une forte relance de ce que peut être et pourra être la déconstruction, dans sa stratégie et même dans sa politique.

On pourrait démontrer la continuité *et* la discontinuité du propos de manien, depuis *Blindness and Insight*, notamment quant aux rapports entre déconstruction, rhétorique, littérature et histoire. De toute façon, la transformation nécessaire du concept de texte rend inévitable le passage par des événements textuels tels que ceux dont nous accumulons la mémoire et l'histoire, par exemple sous les noms de Rousseau ou de Nietzsche. Ils appartiennent à l'histoire ou au chemin de cette singulière aporie qu'on appelle déconstruction.

Il n'y a pas d'au-delà de l'indécidable, mais cet au-delà reste à penser, depuis ce « somewhat more reliable point of "reference" », et on ne peut que s'y engager dans une promesse, donner sa parole à ce sujet, même si on le dénie en signant ironiquement; il reste à penser une autre indécidabilité, celle qui ne se lie plus à l'ordre du *calcul* entre deux pôles d'opposition mais à l'incalculable d'un tout autre : la venue ou l'appel de l'autre. Elle doit être imprévisible, aléatoire, au-delà de tout calcul. *Il n'y a pas* d'en-deçà de l'indécidable, certes, mais une autre mémoire nous appelle, nous rappelle, pour penser un « acte » ou une « parole », ou un « *speech act* » qui résiste à l'opposition performatif/constatif, provoquant à la fois l'aporie et la marche, le rapport de l'un à l'autre, c'est-à-dire l'histoire ou le texte. Mais nous savons, et nous l'avons rappelé hier, que cette singulière mémoire *ne* nous reconduit vers *aucune antériorité*. Il n'y aura pas eu un « troisième terme » plus vieux ou originaire que nous devrions nous rappeler, vers lequel nous aurions à nous rappeler *sous* la disjonction aporétique. C'est pourquoi ce qui résiste à l'opposition non dialectisable, ce qui la « précède » en quelque sorte, portera encore le nom de l'un des termes et gardera un rapport *rhétorique* avec l'opposition. Il sera figuré, figurable. Il aura une figure de l'opposition et se laissera toujours parasiter par elle. On appellera par exemple « acte » cet acte (de parole ou non) qui précède l'opposition du langage d'acte et du langage de vérité, du performatif et du constatif. On en dirait de même pour la position (*Setzung*, voire *Übersetzung*) : même si cela reste une détermination métaphysique de l'être (comme le dit Heidegger), elle donnera son nom à un mouvement qui ne s'y réduit pas. La *mise* de la promesse est

une *position* engagée. On en dirait de même pour des mots comme « déconstruction » ou comme « mémoire » : la mémoire sans antériorité, la mémoire d'un passé qui n'a jamais été présent, une mémoire sans origine, une mémoire d'avenir, c'est sans rapport convenu ou convenable avec ce que nous appelons couramment mémoire. On gardera pourtant ce nom qui peut, dans certaines conditions d'écriture, donner à penser quelque chose de ce avec quoi il paraît sans rapport. D'où l'irréductibilité de l'allégorie, de la rhétorique et de cette « illisibilité » essentielle du texte : par exemple de ce mouvement par lequel le schéma déconstructeur d'un texte *doit* se laisser contaminer, parasiter, en y « retombant », par cela même qu'il déconstruit. Cette structure, Paul de Man l'appelle « *allégorie de l'illisibilité* » (p. 275). Si cette allégorie est « métafigurale », ce n'est pas pour échapper à la figuralité, mais au contraire parce qu'elle *reste* une figure de figure :

Une telle allégorie est métafigurale : c'est une allégorie d'une figure (d'une métaphore, par exemple) qui retombe dans la figure qu'elle déconstruit. Le *Contrat social* tombe sous cette rubrique dans la mesure où il est effectivement structuré comme une aporie : il persiste à exécuter ce dont il a montré l'impossibilité (*ibid.*, p. 275).

La rhétorique ne désigne plus seulement une discipline constituée, un système de techniques ou de lois discursives ; elle est toujours cela, mais aussi autre chose dans la mesure où elle s'écrit, engage et détourne à la fois une promesse, une signature, un texte : « *Rhetoric is a text...* »

Allons maintenant très vite, encore plus vite et beaucoup trop vite. Situons trois points, ne disons pas de discours, mais d'*Auseinandersetzung* entre la déconstruction et une certaine voix du texte heideggerien (moins que jamais je dirais ici *toutes* les voix et *tout* le texte de Heidegger). Mais la voix en question paraît souvent dominante.

1. De même qu'il dit « la science ne pense pas » ou « l'essence de la technique n'est pas technique », Heidegger dirait, dans la même « logique » : la rhétorique n'est qu'une discipline ou une région déterminée, tardive et même « technique », elle ne concerne qu'une modalité de la parole. La parole pensante, elle, la pensée de la

rhétoricité même, n'est pas rhétorique. Il a dit la même chose de la linguistique ou de la sémiotique. La déconstruction n'est plus « heideggerienne » en cela du moins : si la science peut penser, l'essence de la technique et la pensée de cette essence *gardent quelque chose* de technique; la pensée de la rhétoricité n'est ni au-dessus, ni avant ni ailleurs, elle n'est pas étrangère à la rhétorique; cette hiérarchie, cette limite, cette pureté, réclamées par Heidegger, voilà justement ce qui *se déconstruit*, « *deconstructs*, comme le dit dans un autre contexte Paul de Man, *the very notion of the self* » (« Self, Pygmalion », A.R., p. 173). Dès lors, chaque pensée déconstructrice constitue un texte qui porte sa singularité rhétorique, la figure et l'événement de sa signature, son pathos, son dispositif, son style de promesse, etc. Le texte de Heidegger est *aussi* une rhétorique – une rhétorique textuelle –, on doit pouvoir l'analyser comme tel. Pas de « déconstruction en Amérique » sans *ce* rapport à Heidegger. De mille manières on ne peut certes pas contourner la nécessité de tous les trajets heideggeriens, on ne peut pas être plus « proche » de cette pensée, mais on ne peut pas en être plus éloigné, lui être plus hétérogène (ce qui ne veut pas dire opposé) qu'en risquant une affirmation de ce type : l'essence de ceci est ceci, l'essence de la technique est (encore) technique, entre la pensée pensante ou la mémoire pensante (*Gedächtnis*) et la science, la technique, l'écriture (mnémotechnique), il n'y a pas de saut, ni d'abîme; ou plutôt, le maintien, à la manière de Heidegger, d'une hétérogénéité entre l'essence de la technique et la technique (geste d'ailleurs des plus traditionnels), entre la mémoire pensante et la science, la mémoire pensante et l'écriture technicienne, voilà une protection contre un autre risque abyssal, celui de la contamination parasitaire, de la différence an-oppositionnelle, etc. On ne saurait exagérer le risque et la gravité de cette petite phrase (par exemple) : l'essence de la technique n'est pas étrangère à la technique. Apparemment très légère, elle peut remettre en question, dans toutes ses conséquences, la portée du geste philosophique le plus fondateur.

2. La mémoire sans antériorité, c'est-à-dire sans origine, est-ce que cela peut devenir un thème heideggerien? Je ne le crois pas. Avec toutes les précautions qui devraient ici s'imposer, nous ne pouvons pas effacer du texte heideggerien une indispensable référence à l'originarité, même si on ne prête à celle-ci aucun titre étymologique. On pourrait en donner de nombreux exemples; contentons-

nous de celui-ci puisqu'il touche à la mémoire : « Le mot initial (*das anfängliche Wort*) "Gedanc" veut dire autant que : garder un souvenir recueilli en qui tout se recueille (*das gesammelte, alles versammelnde Gedenken*). Le "Gedanc" équivaut à peu près à "âme" (*Gemüt*), "muot" – le cœur. Penser, dans le sens du mot initialement parlant (*im Sinne des anfänglich sagenden Wortes*) est presque encore plus originel (*ursprünglicher*) que cette pensée du cœur que Pascal, en des siècles postérieurs, et déjà comme contrecoup de la pensée mathématique, cherche à reconquérir [...]. Dans le mot "Gedanc" initial (*im anfänglichen Wort der "Gedanc"*) règne l'être originel de la mémoire (*waltet das ursprüngliche Wesen des Gedächtnisses*) » (*Was heisst Denken?*, p. 91-93; trad. fr., p. 145-147). En faisant apparaître l'auto-déconstruction de la « pierre d'angle » de Hegel, de Man remet en question cet originarisme qui situerait la mémoire pensante hors et à l'abri de la technique, de la science et de l'écriture. La mémoire qui pense en deçà des oppositions, fussent-elles dialectiques, de l'allégorie et de l'ironie, du performatif et du constatif, etc., ne met pas à nu quelque origine plus secrète. Elle écrit encore, et promet la rhétorique d'un autre texte.

3. Surtout, elle ne se pense pas comme rassemblement, elle ne réduit jamais la différence disjonctive. Nous avons assez insisté sur le motif de manien de la *disjonction*, je n'y reviens pas. En revanche, comment nier que l'essence de la mémoire pour Heidegger réside d'abord, originellement, dans le rassemblement (*Versammlung*), même si on le distingue de toute synthèse, syntaxe ou composition? Quelques exemples déjà cités, entre tant d'autres : « Initialement (*anfänglich*), "mémoire" ("*Gedächtnis*") ne signifie pas du tout "faculté de souvenir" (*Erinnerungsvermögen*). Le mot désigne l'âme (*Gemüt*) entière au sens d'un rassemblement *intérieur* (*innigen Versammlung*, je souligne "âme" et "intérieur") [...]. » Plus loin : « Nous avons déterminé la Mémoire comme le rassemblement de la pensée fidèle (*Versammlung des Andenkens*) » (p. 92-97; trad. fr., p. 146-152). La dégradation de ce sens originaire, son « dépérissement », son « rétrécissement » et son « appauvrissement » sont mis au compte de la philosophie d'École, aussi bien que des définitions « techno-scientifiques » et des Latins (p. 92; trad. fr., p. 146).

Cette 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 littéraire. Nous avons vu tout à l'heure comment Heidegger déterminait leur appartenance, hors de, au « sortir » et à l'abri de la pensée ou de la poésie. C'est à ce point, si nous en avons eu le temps, que j'aurais voulu vous parler de la politique de la « déconstruction en Amérique », singulièrement de la déconstruction de manienne. Elle ne peut se déchiffrer, me semble-t-il, que depuis la proximité et l'écart dont nous venons d'apercevoir l'énigme. A l'intérieur et à l'extérieur des institutions académiques. Toutes les lectures proposées par Paul de Man, et de façon de plus en plus explicite, disent quelque chose des structures institutionnelles et des enjeux politiques des conflits herméneutiques. Les traits en sont le plus souvent discrets, mais toujours nets et incisifs, et toujours dirigés non pas contre la profession ou l'institution, mais contre les académismes de droite et de gauche, le conservatisme commun des traditionalistes a-politiques et des activistes. L'introduction à *Hegel on the Sublime*¹ décrit ces « symmetrical gestures ». Les « reactionnaires » et les « political activists » méconnaissent en vérité, pour s'en protéger, l'enjeu et la structure politique du texte, l'allégorie politique du texte littéraire, non moins que la structure allégorique et littéraire du texte politique. De plus en plus, Paul de Man prenait publiquement parti dans les débats politico-institutionnels autour de la déconstruction. Ces prises de parti ne pouvaient avoir la simplicité codée des oppositions bien connues, des prédications prévisibles et impardonnablement ennuyeuses. La « politique » de Paul de Man ne se sépare pas, ni dans ses actes ni dans ce qu'elle donne à déchiffrer, de cette pensée du politique et de la loi qui traverse toute son œuvre. Ici encore la lecture de Rousseau, non moins que celle de Nietzsche, devrait être suivie comme un fil rouge. Le mot de « politique » ne convient peut-être plus ici. Il est aussi allégorique. *Political Allegory* fut le premier titre de *Promises (Social Contract)* et cet essai commence par démontrer l'impossibilité de sauver le « statut référentiel » de termes comme « politique », « religieux », « éthique », « théorique », etc. Chacune de ces « catégories thématiques » « se trouve mise en pièces par l'aporie qui la constitue ». Mais ce que ce même

1. In *Displacement*, éd. par M. Krupnick, Indiana University Press, 1983.

texte (par exemple) signe, annonce, *promet* au sujet de la loi, de l'acte et de la promesse, forme la meilleure introduction à ce que pouvait être le rapport de Paul de Man à la « politique », à ce que nous appelons tranquillement et couramment le politique, à son « expérience » de la chose. Allons plus loin et, faute de temps, plus vite : une « définition » du texte se formule dans *Promises (Social Contract)* de façon insistante tout en laissant le mot « définition » entre guillemets (« Nous appelons *texte* toute entité qui [...] la " définition " du texte [...] », p. 270, annoncée par un « Nous nous approchons de plus en plus de la " définition " du *texte* », p. 268). Cette « définition » a un rapport privilégié au politique. Le texte légal ou politique rend plus explicite et révèle mieux la structure même du texte en général. Il le « définit » mieux qu'un autre. Et il n'y a pas de « politique » sans ce texte. A déformer les choses d'une autre manière, aussi fausse que l'inverse, certains diraient là que non seulement il n'y a pas d'apolitisme mais plutôt un « politisme » démesuré de la déconstruction. Paul de Man écrit par exemple : « La structure de l'entité qui nous intéresse (propriété, État ou toute autre institution politique) est *très clairement dévoilée* quand on la considère comme la forme générale qui subsume toutes les versions particulières, à savoir comme *texte légal* » (p. 267, de Man souligne le mot *texte*, je souligne les autres). De ce point de vue, il n'y a aucune contradiction entre « révolution et légalité » : le texte de loi est, « par définition, soumis à un changement imprévisible. Son mode d'existence est nécessairement temporel et historique, bien qu'en un sens strictement non téléologique » (p. 266-267). Une telle phrase précise une certaine stratégie des derniers textes de de Man quant à l'historicité : elle se « définit » au regard d'une nouvelle « définition » du *texte* et s'écarte du concept philosophique dominant, c'est-à-dire téléologique, de l'histoire. On sait qu'il domine encore largement les discours politiques les plus « modernes », qu'ils passent ou non pour révolutionnaires. Plus bas :

Il ne peut y avoir de texte sans grammaire : la logique de la grammaire *engendre* des textes seulement en l'absence de la signification référentielle, mais tout texte *engendre* un référent qui *subvertit* le principe grammatical auquel il devrait sa constitution. Ce qui se dissimule dans l'usage courant du langage, à savoir l'incompatibilité

fondamentale de la grammaire et du sens, *devient explicite quand les structures linguistiques s'énoncent, comme c'est le cas ici, en termes politiques.* (p. 269; je souligne aussi le mot « engendrer » pour attirer l'attention sur une dimension peut-être moins apparente mais aussi essentielle de la déconstruction, qu'il s'agisse des effets de références ou des effets d'histoire. Ce même essai se termine, on s'en souvient, par ces mots : « ... les allégories textuelles [...] engendrent l'histoire ».)

Pas de politique sans « action » ou sans texte « actif ». Et nous retrouvons ici la même injonction : mémoire ou promesse, mémoire comme promesse d'un *acte* qui, pour ne pas appartenir à l'opposition acte/non-acte, action/théorie, performatif/constatif, ne leur soit pourtant pas *antérieur*, ni sur le mode du passé antérieur ni sur le mode du futur antérieur. C'est encore la *définition du texte* qui dit cet acte au-delà de l'acte. J'avais déjà cité une partie de ce passage, allons un peu plus loin :

Un texte se définit par la nécessité de considérer un énoncé en même temps [et c'est le temps de ce *même temps* qui appelle une autre pensée de ce qui se trouve ici en acte] comme performatif et constatif, et la tension logique entre figure et grammaire se répète dans l'impossibilité de distinguer entre deux fonctions linguistiques qui ne sont pas nécessairement compatibles. Il semble que, dès qu'un texte sait ce qu'il dit, il ne peut *agir* que par ruse, comme le législateur voleur dans le *Contrat social*, et que si un texte *n'agit* pas, il ne peut pas dire ce qu'il sait. La distinction entre le texte comme récit et le texte comme théorie appartient également au champ de cette tension (p. 270, je souligne).

Ce *même temps* n'est jamais, n'aura jamais été et ne sera jamais *présent*. De Man parle plus bas de cette « absence of an *état présent* » dans l'aporie rousseauiste de la promesse et dans l'imposture du législateur. Il n'y a que de la promesse et de la mémoire, de la mémoire comme promesse, sans aucun *rassemblement* possible dans la forme du présent. Cette disjonction est la loi, le texte de loi et la loi du texte. La promesse interdit le rassemblement de l'être dans la présence, c'est même sa condition. La condition de possibilité et

d'impossibilité de l'eschatologie, l'ironique allégorie du messianisme ¹.

Depuis le début de ce trajet, depuis le débat (auprès de Hölderlin) au sujet de la loi et du rassemblement de l'être, nous n'avons jamais été si loin de Heidegger. Et, pourtant, Paul de Man le disait lui-même, une opposition n'exclut jamais, au contraire, les plus troublantes affinités. Car la pensée de Heidegger *n'est pas simplement* une pensée du rassemblement. La fin de *Was heisst Denken?* par exemple, où nous avons suivi la trace de la mémoire (*Gedächtnis*) comme rassemblement (*Versammlung*) originaire, s'ouvre aussi sur le *khorismos* de la *khora*, sur la disjonction du lieu (*Ort*), sur la différence topique (*Verschiedenheit der Ortung*) entre l'étant (présent) et l'être, sur la duplicité (*Zwiefalt*), la différence (*Unterschied*), etc. Sans doute la mémoire pensante est-elle le rassemblement de cette différence, elle pourrait l'être de toute disjonction comme telle. Mais ce rassemblement ne rassemble pas dans un « état présent ». Il ne rassemble même pas l'être, il *appelle* et il *donne* à penser. Parvenus à ce point et encore trop schématiquement, il faudrait rappeler que pour Heidegger aussi la mémoire est, comme la promesse, et pour reprendre les mots de de Man, « *future oriented and prospective* » : la mémoire rassemble aussi auprès de ce qui « peut venir » (*kommen kann*, p. 92 ; trad. fr., p. 146), elle se tend aussi vers l'« avenir » (*ibid.*). Elle ne pense qu'en *donnant* à penser ou en pensant ce qui appelle et *donne* à penser. *Was heisst Denken?*, ce n'est pas seulement une méditation

1. Ces conférences étaient écrites quand Thomas Pepper me donna la copie d'un texte de Peter Szondi : « Hope in the Past : On Walter Benjamin » (traduit et publié dans *Critical Inquiry*, vol. 4, printemps 1978). Je le cite ici, à cause de cette allusion au messianisme de toute promesse, mais aussi parce que, outre cette *Auseinandersetzung* avec Benjamin, Paul de Man s'explique également avec Szondi dans « *Sign and Symbol* ». Je ne citerai que quelques lignes de cette lecture de Benjamin (et de Proust) :

« Dans les thèses sur le concept d'histoire que Benjamin a écrites peu avant sa mort, nous retrouvons l'affirmation de *Sens Unique* selon laquelle " la mémoire signale à chacun dans le livre de la vie une écriture qui, invisiblement, glosait sur le texte comme prophétie ". Mais cela est enchâssé dans une philosophie de l'histoire. " Le passé, écrit ici Benjamin, apporte avec lui un index temporel qui le renvoie à la délivrance " » (trad. M. de Gandillac, *Essais*, II, Denoël, 1983, p. 196).

de la mémoire, c'est, du même pas, dans le même cheminement, ce singulier débordement de la question de l'être par la question du don (du *Gabe* du *es gibt sein*). « Ce qui nous appelle à penser nous donne à penser (*Was uns denken heisst, gibt uns zu denken*). » Et, comme plus tard dans *Zeit und Sein*, la méditation de ce don (*Gabe*), don de l'être et don du temps, déploie la question de l'être, et de l'appel de l'être, *comme* question du don. Il y a l'être, mais ce « *es gibt* » ne donnant rien qui soit un « présent » ou qui se rassemble en un présent, il appelle comme une promesse, il *s'appelle* une promesse, un engagement, une invitation. Heidegger nomme la promesse dans le même mouvement et au fond nous n'avons jamais été plus proches du « *Die Sprache verspricht (sich)* » de Paul de Man. Heidegger ne l'a jamais signé, mais qui signe une promesse? Il a écrit ceci qui parle en somme du sens d'une parole donnée :

Appeler (*Heissen*) veut dire, en bref, commander – à condition que ce mot aussi soit entendu dans son sens originel. Car au fond, commander ne veut pas dire donner un commandement ou un ordre, mais : recommander, confier, remettre à la protection de... protéger (*einer Geborgenheit anheimgeben, bergen*). Appeler, c'est faire un appel qui est une recommandation, c'est faire parvenir en renvoyant à... Une promesse (*Verheissung*) signifie : une parole qui appelle et qui assure, de telle façon que ce qui est dit dans ce cas (*das hier Gesprochene*) soit un engagement (*ein Zugewagtes*), soit une « parole » [le traducteur français met le mot « parole » entre guillemets pour traduire « *ein Versprochenes* » : une parole donnée, le promis d'une promesse] (p. 83; trad. fr., p. 133).

Il n'y a pas de chemin possible sans l'aporie du don, qui ne va pas sans l'aporie de la promesse. J'avais essayé de montrer ailleurs, dans un séminaire sur le don (donné à Yale à l'invitation de Paul de Man) qu'il n'y a de don qu'à cette condition aporétique qu'il ne donne rien qui soit *présent* et *se présente* comme tel. Le don n'est que promesse et mémoire promise, ici même l'avenir de Mnemosyne, je veux dire l'avenir de *Mnemosyne* de Hölderlin de Heidegger de Paul de Man en Amérique. Car après avoir rappelé le don, et qu'à la question de ce qui nous donne le plus à penser, nous répondons : « Ce qui donne le plus à penser, dans notre temps qui pense, c'est que nous ne pensons pas encore », Heidegger cite aussi *Mnemosyne* :

Quand l'homme est en mouvement (*auf dem Zug*) vers ce qui se retire (*in das Sichentziehende*), il montre (*zeigt*) vers ce qui se retire. Dans ce mouvement nous sommes un « Monstre » (*Auf dem Zug dahin sind wir ein Zeichen*). Mais ce que nous montrons ainsi est tel, qu'il n'est pas traduit (*übersetzt*), pas encore traduit, dans la langue que nous parlons (*in die Sprache unseres Sprechens*). Il demeure sans signification (*Es bleibt ohne Deutung*). Nous sommes un Monstre privé de sens (*ein deutungsloses Zeichen*).

Hölderlin dit, dans l'esquisse d'un hymne intitulé Mnemosyne :

Nous sommes un monstre privé du sens
Ein Zeichen sind wir, deutungslos,

Nous sommes hors douleur
Schmerzlos sind wir, und haben fast

Et nous avons perdu
Presque la langue à l'étranger
*Die Sprache in der Fremde verloren*¹.

Perdre sa langue à l'étranger, cela ne fut certainement pas un sort réservé à la déconstruction en Amérique, ni seulement la destination réservée à Hölderlin, à Heidegger ou à Paul de Man hors de leur langue natale. Cette expérience, risquons de le dire peut-être contre l'intention de Heidegger, c'est la terrible chance de la promesse, de la parole donnée dans le *sich versprechen* de la *Sprache*.

Je ne sais plus ce que j'ai promis, ni à qui, en venant ici, à l'extrême Occident de l'Amérique, vous parler en mémoire, dans cette mémoire où je serai toujours, de Paul de Man.

Il faut toujours s'excuser de s'appropriier par le travail du deuil.

Il faut toujours s'excuser de donner, car un don ne doit jamais

1. P. 52, trad., p. 92. Sur ce passage, comme sur tout ce qui concerne Heidegger dans ces conférences, je me permets de renvoyer à d'autres essais que j'ai consacrés à peu près simultanément à Heidegger (par exemple « Envoi » (1980), « *Geschlecht*, différence sexuelle, différence ontologique » (1983) et « La main de Heidegger » (1985), recueillis in *Psyché...*, Galilée, 1987) et à *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, 1987.

paraître en un présent, faute de s'annuler dans la reconnaissance, le symbolique, l'échange ou l'économie, voire le bénéfice. Il faut se faire pardonner de paraître donner. Mais s'il n'y a pas de don, seulement de la promesse, il faut aussi s'excuser de promettre, toujours. Car une promesse n'est pas possible et n'est pas tenable. Le dernier chapitre d'*Allegories of Reading*, nous ne l'avons pas lu. Comme tout l'œuvre de Paul de Man, il nous attend encore, devant nous. L'avant-dernier chapitre s'intitulait « Promises (Social Contract) », le dernier « Excuses (Confessions) ».

Qu'est-ce, l'amour, l'amitié, la mémoire, dès lors que s'y engage, sans échange possible, dans la différence et la dissymétrie, dans l'incommensurable, sublimement, deux promesses impossibles? Que sommes-nous? qui sommes-nous? à quoi et à qui *sommes-nous*, et sommes-nous *destinés* dans l'*expérience* de cette promesse impossible? Que fut l'expérience, dès lors?

Ces questions ne peuvent être posées que depuis la mort de l'ami, et elles ne se limitent pas à celle du deuil. Que penser de tout cela, l'amour, la mémoire, la promesse, la destination, l'expérience, dès lors qu'une promesse, dès le premier instant où elle engage, et tout impossible qu'elle paraît, engage au-delà de la mort, de ce que nous appelons, sans savoir de quoi et de qui nous parlons, la mort? Elle engage envers l'autre mort *en nous*, dès le premier instant, même si personne n'est plus *là* pour répondre : à la promesse ou de la promesse. Que veut dire « en nous » si une promesse aussi impossible est *pensable*, c'est-à-dire possible dans son impossibilité? Voilà peut-être ce que donne à penser la pensée, ce qui donne à penser la pensée.

Une promesse ne peut pas être tenue, elle ne peut même pas être faite, en toute pureté. Comme si toujours elle se liait à l'autre mort, comme si donc elle ne se liait pas. Mais c'est que toujours, par conséquent, elle n'engage qu'auprès du mortel. Elle n'a de sens et de gravité qu'à la condition de la mort, quand le vivant, un jour, est seul avec sa promesse. Elle n'a de sens et de gravité qu'à la mort de l'autre. Quand l'ami n'est plus *là*, la promesse n'est toujours pas tenable, elle n'aura pu être faite, mais comme une trace d'avenir elle peut encore être *renouvelée*. Vous pourriez appeler cela un acte de mémoire ou une parole donnée, voire un acte de foi, je préfère prendre le risque d'un mot plus seul et plus équivoque. J'appellerai

cela un *acte*, un acte tout court, tout simplement un acte. 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?

Janvier 1984

II

COMME LE BRUIT DE LA MER AU FOND D'UN COQUILLAGE

La guerre de Paul de Man *

* Écrit et publié cette année, quatre ans après les trois conférences prononcées en 1984 sous le titre *Mémoires*. A paru d'abord en traduction anglaise dans *Critical Inquiry* (printemps 1988, vol. 14, n° 3).

Incapable de répondre aux questions, à toutes les questions, je me demanderai plutôt *si répondre est possible* et ce que cela voudrait dire, dans une telle situation. Et je hasarderai à mon tour quelques questions *préalables* à la définition d'une *responsabilité*. Mais assumer en théorie le concept d'une responsabilité, n'est-ce pas un acte? N'est-ce pas déjà prendre une responsabilité? La sienne, et celle à laquelle on croit devoir appeler les autres?

Le titre nomme une guerre. Quelle guerre?

Ne pensez pas seulement à celle qui s'est déchaînée depuis quelques mois autour des articles signés par un certain Paul de Man, en Belgique, entre 1940 et 1942. Plus loin, on comprendra pourquoi il importe de faire commencer les choses *publiques*, à savoir les publications, au plus tard en 1940, pendant la guerre, mais avant l'occupation de la Belgique par les nazis, et non à la date des premiers articles parus dans *Le Soir*, le grand journal de Bruxelles alors contrôlé, plus ou moins étroitement, par l'occupant. Depuis quelques mois, aux États-Unis, les phénomènes de cette guerre « autour » de Paul de Man se sont limités à des articles de journaux. Une guerre, acte public, est en droit déclarée. On ne comptera pas au titre de la guerre les phénomènes privés, les rencontres, les discussions, les correspondances ou les conclaves téléphoniques, si intenses qu'ils aient pu être ces derniers temps, et déjà au-delà du milieu académique américain.

A ma connaissance, au moment où j'écris, cette guerre se présente ainsi comme telle, elle se *déclare* dans des journaux, *et seulement là*,

au sujet de discours tenus dans des journaux, *et seulement là*, au cours de la dernière guerre mondiale, pendant deux ans il y a près d'un demi-siècle. C'est pourquoi mon titre fait allusion à ce texte de Montherlant cité par de Man dans *Le Soir*, en 1941. J'y reviendrai, mais le double tranchant de son ironie paraît déjà cruel :

Les journaux, les revues d'aujourd'hui, quand je les ouvre, j'entends rouler sur eux l'indifférence de l'avenir, comme on entend le bruit de la mer quand on porte à l'oreille certains coquillages.

L'avenir n'aura pas été indifférent, pas longtemps, à peine un demi-siècle, à ce que de Man écrivit un jour dans les « journaux, les revues d'aujourd'hui ». On peut en tirer bien des leçons contradictoires. Mais dans les mois qui viennent, le très jeune journaliste qu'il aura été pendant moins de deux ans sera lu plus intensément que le théoricien, le penseur, l'écrivain, le professeur, l'auteur de grands livres qu'il fut pendant quarante ans. Est-ce injuste? Oui, non. Mais plus tard? Voici un pronostic et un espoir : sans jamais oublier le journaliste, on réapprendra à lire « *tout* » l'œuvre, c'est-à-dire tant d'autres aussi, *vers ce qui s'y ouvre*. On apprendra à relire les livres, et *encore* les journaux, et *encore vers ce qui s'y ouvre*. Pour cela on aura besoin en premier lieu, et plus que jamais *dans l'avenir*, des leçons de Paul de Man.

Ailleurs, avec plus de temps et plus de place, on analysera aussi dans toutes ses dimensions ce que signifie la presse dans la modernité d'une histoire comme celle-ci, au cours d'une guerre comme celle-ci : l'une et l'autre seraient impossibles et inconcevables sans le journalisme. Mais quoi qu'on pense de l'ignorance, du simplisme, de la trépidation sensationnaliste et haineuse dont ont fait preuve certains journaux américains dans ce cas, ne nous livrons à aucune évaluation négative du rôle de la presse *en général*. Une telle évaluation appartient à un code dont il faut toujours se méfier. Elle n'est pas étrangère à ce dont nous allons parler. Je trouve d'ailleurs normal que la presse américaine ne passe pas sous silence l'émotion suscitée par, je cite, les « pro-Nazi articles » ou les « anti-Semitic articles » publiés dans un « Pro-Nazi Newspaper » par un « Yale Scholar », « a revered professor », « Sterling Professor of Humanities », « who died in 1983, while chairman of Yale's Comparative Literature

Department ». A propos, que se serait-il passé si Paul de Man n'avait pas été un grand professeur américain ou si, professeur, il ne l'avait pas été à Yale? Et si on faisait aussi l'histoire de Yale, ou de grandes universités de l'Est, de certaines de leurs pratiques idéologico-institutionnelles passées (à peine, très récemment) autour de certains thèmes ¹ dont nous allons parler? Bon, après avoir dû abandonner la question « Qu'est-ce que la presse dans la culture et dans la politique de ce siècle? », il me faut aussi en ajourner une autre : « Qu'est-ce que Yale, par exemple, dans la culture américaine? »

Si les journaux avaient le devoir d'informer et le droit d'interpréter, n'eût-il pas mieux valu le faire avec prudence, rigueur, honnêteté? Il y en eut peu. Et les manquements les plus graves de la presse à ses devoirs élémentaires ne furent pas imputables aux journaux ou aux journalistes professionnels eux-mêmes, mais à certains universitaires.

Le fait est là : au moment où je me risque à écrire à ce sujet, j'ai le sentiment d'être le premier, donc encore le seul à le faire, encore trop vite, certes, mais sans la précipitation journalistique, c'est-à-dire sans les excuses qu'elle donne parfois au journaliste, mais ne devrait jamais donner à l'universitaire. Privilège redoutable qui n'est pas fait pour alléger le sentiment de ma responsabilité. Car cette guerre meurtrière (et la peur, la haine, c'est-à-dire parfois l'amour, rêvent aussi de tuer des morts pour atteindre des vivants), certains y sont bien engagés, d'autres s'y préparent en affûtant leurs armes : dans les évaluations des journalistes ou de certains professeurs, on peut percevoir des stratégies ou des stratagèmes, des mouvements d'attaque ou de défense. Parfois les deux ensemble. Si cette guerre s'est sans doute ouverte dans des journaux, elle se poursuivra longtemps ailleurs, sous les formes les plus diverses. Nous serons donc nombreux à devoir prendre nos responsabilités et du même coup à

1. Cf. Marcia Graham Synnott, *The Half-Opened Door: Discrimination and Admissions at Harvard, Yale and Princeton* (Westport, Conn. Greenwood Press, 1979); et Nitza Rosovsky, *The Jewish Experience at Harvard and Radcliffe* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986). Je me rappelle avec quelle indignation certains journaux d'étudiants de Yale, lorsque j'y enseignais, s'étonnèrent devant l'antisémitisme qui avait régné dans leur université. Je n'ai pas souvenir que la grande presse y ait fait écho, ni la grande majorité de nos collègues.

devoir dire, devant ce qui nous arrive aujourd'hui, ce que peut signifier *répondre* et prendre une *responsabilité*. Car *ce qui arrive* avec ces « révélation » (je cite le mot d'un journal) *nous* arrive.

Cela *arrive* à tous ceux pour qui cet événement doit avoir un sens, même s'il est difficile à déchiffrer; et même si, pour beaucoup, la personne ou l'œuvre de Paul de Man restent encore mal connues. Que ces derniers se rassurent ou s'inquiètent davantage encore : même pour ses admirateurs et ses amis, surtout pour eux, qu'on me permette d'en témoigner, l'œuvre et la personne de Paul de Man furent énigmatiques. Peut-être le deviennent-elles plus que jamais. Pense-t-on que l'amitié ou l'admiration doivent tout réduire de cette énigme? Je crois le contraire.

Pourquoi maintenant souligner cette expression : « *ce qui arrive* »? Parce que cela appartient pour moi à l'ordre de l'imprévisible absolu, et c'est toujours la condition de l'événement. Même quand cela semble remonter d'un passé enfoui, ce qui arrive arrive toujours en provenance de l'avenir. Et c'est d'avenir que je parlerai surtout. Quelque chose *arrive* seulement à la condition qu'on ne s'y attende pas. Je parle ici le langage de la conscience, bien sûr. Il n'y aurait pas non plus d'événement *identifiable comme tel* si quelque répétition ne venait amortir la surprise en préparant son effet depuis quelque expérience de l'inconscient. Si le mot « inconscient » a un sens, il tient à cette nécessité.

Avec ou sans cette *reconnaissance de l'inconscient*, cela aujourd'hui nous *arrive, à nous*. Je nomme ainsi, dans la nuit, beaucoup de monde. Mais c'est aussi la nuit d'une aveuglante clarté : *nous*, nous sommes encore les vivants et les survivants, si incertaine et incompréhensible que reste une telle phrase. Ladite guerre ne saurait donc avoir lieu, si certains le souhaitaient, qu'*entre nous*. Car il ne faudra jamais oublier la froide et impitoyable lumière : Paul de Man *lui-même* est mort. Si certains voulaient organiser un procès pour le juger, lui, ils doivent se rappeler qu'il est mort, lui, et ne répondra pas au présent. Cette chose sera toujours, et peut-être de plus en plus difficile à penser. Lui, *lui-même, il est mort*, et pourtant, à travers les spectres de la mémoire et du texte, il vit *entre nous* et, comme on dit en français, il nous regarde plus que jamais sans être ici. Il nous parle entre nous. Il nous fait ou nous laisse parler de nous, *nous parler. Il nous parle*. L'équivoque de l'expression

française, parce qu'elle est à peine traduisible, traduit bien le trouble de la question. Que voulons-nous dire, que veut dire *nous* et *entre nous* dans ce cas?

Si obscur que cela reste, il faut en prendre acte : plus vives que jamais, alors même qu'il est mort, nous gardons des responsabilités à son égard. C'est-à-dire à l'égard de Paul de Man *lui-même*, mais *en nous et pour nous*. Oui, il reste difficile de penser qu'il est mort et ce que cela peut vouloir dire. Comment savoir de quoi ou de qui l'on parle quand certains risquent d'exploiter *ce qui arrive* contre d'autres et à des fins qui ne concernent plus Paul de Man *lui-même*, en tout cas ne l'atteindront jamais, alors que d'autres essaieront encore de se protéger *eux-mêmes* en feignant de protéger Paul de Man contre *ce qui arrive*?

Est-il possible d'assumer ici sa propre responsabilité en ne faisant ni l'un ni l'autre, sans se servir de *ce qui nous arrive* pour attaquer ou pour se protéger? Sans guerre, donc? Je ne le sais pas encore. Mais je voudrais essayer d'y parvenir, d'en dire au moins quelque chose, et cela je le sais, quoi qu'il arrive.

Nous avons donc à répondre de ce qui nous arrive. Il ne s'agira pas seulement d'une responsabilité d'écrivain, de théoricien, de professeur ou d'intellectuel. L'acte de répondre et la définition de ce que « répondre » veut dire nous engagent bien au-delà, sans doute, de ce qui peut ressembler à un exemple circonscrit, bien au-delà des limites de la chronique littéraire et artistique qu'un très jeune homme a pu tenir dans un journal, il y a près d'un demi-siècle, en des circonstances privées et politiques fort singulières et dont tout ne nous est pas clair, loin de là, cela pendant moins de deux ans, avant de quitter son pays et d'entreprendre, dans un autre pays, dans une autre langue, l'histoire que l'on sait, la seule qui nous fût un peu connue jusqu'à ces derniers mois : celle d'un grand professeur dont l'enseignement et l'influence rayonnent bien au-delà des États-Unis, ce que personne ne conteste, dont l'œuvre de philosophe et de théoricien de la littérature est admirée ou mise en œuvre par tant de chercheurs et d'étudiants dans le monde entier, discutée ou attaquée par d'autres, ne paraissant négligeable à personne; celle d'un homme aussi dont les amis, les collègues, les étudiants furent si nombreux à reconnaître ce qu'ils doivent à sa lucidité, à sa rigueur, à son infatigable générosité. Nous y reviendrons.

Quelle guerre, donc? La guerre de Paul de Man, en un autre sens, c'est aussi la Seconde Guerre mondiale. Il a commencé à publier peu avant la guerre. A ma connaissance, aucun des articles incriminés ne fut écrit après 1942, c'est-à-dire bien avant la fin de la guerre et de l'occupation allemande. La reconstitution et l'analyse de ce que fut pour lui l'expérience de cette guerre et de cette occupation exigeront des travaux patients, prudents, minutieux et difficiles. Une conclusion qui ne s'appuierait pas sur de telles recherches serait injuste, abusive et irresponsable. Je dirais même, étant donné la gravité des choses, indécente. Et faudra-t-il jamais conclure? S'agit-il de cela? Une mesure, une juste mesure est-elle possible? Nous y reviendrons.

Quelle guerre, donc? La guerre de Paul de Man, c'est enfin, en un troisième sens, celle que cet homme a dû vivre et endurer *en lui-même*. Il fut cette guerre. Et pendant près d'un demi-siècle, cette épreuve fut une guerre parce qu'elle ne put rester une tourmente seulement privée. Elle a dû marquer les gestes publics, l'enseignement et les écrits. C'est encore un secret, une ruche de secrets, mais personne ne peut sérieusement imaginer, aujourd'hui, qu'au cours d'une telle histoire cet homme ait pu ne pas être déchiré par les drames, les ruptures, les dissociations, les « disjonctions » (je me sers ici de l'un de ses mots favoris et d'un concept qui joue un rôle majeur dans sa pensée). Comment a-t-il subi ou assumé au-dehors ces conflits intérieurs? Comment a-t-il habité cette discordance inhabitable de mondes, d'histoires, de mémoires, de discours, de langues? Avons-nous les moyens d'en témoigner? Qui a le droit d'en juger? De condamner ou d'absoudre? Nous y reviendrons aussi.

S'il s'agit maintenant de *répondre*, et de prendre des *responsabilités*, c'est nécessairement, comme toujours, dans des situations que nous ne choisissons pas, que nous ne contrôlons pas, en répondant à des *appels imprévisibles*, c'est-à-dire aux appels *de l'autre* qui s'adresse à nous avant même que nous n'en décidions. Me permettra-t-on de dire quelques mots de certains appels récents auxquels j'ai cru devoir répondre et sans lesquels je n'écrirais pas ce que vous lisez ici?

Deux d'entre eux prirent la forme allégorique de l'appel téléphonique. L'un me surprit en août, l'autre en décembre.

Il me faut donc, cette fois, raconter. « Have I anything to tell? »

Ai-je quelque chose à raconter? me suis-je souvent demandé en anglais au cours de ces derniers mois. Ai-je quelque chose à raconter (*to tell*) que ne sachent déjà ceux que ces choses intéressent et qui ont découvert ces écrits de jeunesse, ces « *early writings* », comme disent les journaux, en même temps que moi? Ai-je quelque chose à analyser de façon pertinente, à discerner, à distinguer (*to tell*), pour en rendre compte, dans le tissu enchevêtré de cette énigme? Je n'en suis toujours pas sûr. Du moins aurai-je été contraint de me *rappeler* les premiers mots des *Mémoires* que j'avais dédiés, il y a quatre ans, à celui qui fut et reste mon ami. Qu'on me pardonne ici les références à soi, je n'en abuserai pas : « *I have never known how to tell a story* », « je n'ai jamais su raconter une histoire », tels furent donc ces premiers mots. Comment pouvais-je alors imaginer que c'est de l'ami, de lui seul, de lui singulièrement que me viendrait un jour l'obligation de raconter une histoire? Et que cette injonction me viendrait de celui qui toujours associa la structure narrative à l'allégorie, ce discours de l'autre, et qui dit toujours autre chose encore que ce qu'il dit?

Ces *Mémoires* parlent surtout, et beaucoup, de l'avenir, c'est-à-dire de l'inanticipable qui marque toujours la mémoire du passé comme expérience de la promesse. Je prétendais savoir ce que devrait être un avenir *en général*, c'est-à-dire l'imprévisible même. Mais sans prévoir encore, justement pour cette raison, *quel* il serait, je nommais en effet un avenir qu'il m'était absolument impossible de voir venir. Et quel avenir! et l'avenir de quel passé! un avenir et un passé au sujet desquels j'ai au moins, en conscience, cette certitude absolue : je ne les ai jamais partagés et je ne les partagerai jamais avec Paul de Man *lui-même*, qu'il s'agisse de ce qu'il a pu écrire longtemps avant que je ne le connaisse, ou qu'il s'agisse de ce qui *nous* arrive après sa mort.

Je viens de citer les premiers mots d'un livre. Je croyais les avoir hasardés dans la nuit. Les derniers mots du même livre n'en résonnent pas de façon moins étrange, *uncanny*, pour moi aujourd'hui. Qu'on me pardonne encore cette dernière et longue citation :

Elle [la promesse] n'a de sens et de gravité qu'à la condition de la mort, quand le vivant, un jour, est seul avec sa promesse. Elle n'a de sens et de gravité qu'à la mort de l'autre. Quand l'ami n'est

plus là, la promesse n'est toujours pas tenable, elle n'aura pu être faite, mais comme une trace d'avenir elle peut encore être *renouvelée*. Vous pourriez appeler cela un acte de mémoire ou une parole donnée, voire un acte de foi, je préfère prendre le risque d'un mot plus seul et plus équivoque. J'appellerai cela un *acte*, un acte tout court, tout simplement un acte. 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 ». [...] Qui sait ce que nous faisons quand nous donnons au nom de l'autre ¹ ?

« *Qui sait ?* » Non seulement je ne le savais pas moi-même, cela, ni l'épreuve que l'avenir pouvait réserver à mon amitié endeuillée, à cette promesse qu'est toujours une amitié. Une promesse et un deuil qui n'en finissent jamais. Je ne savais pas *ce que* je promettais. Mais que disais-je de ce non-savoir ? qu'il est cela même qui fait de la promesse à l'autre une vraie promesse, la seule vraie promesse, s'il y en a, une promesse excessive et inconditionnelle, une promesse impossible. On ne promet jamais à moitié et il faut toujours promettre trop, plus qu'on ne peut tenir. Je ne pouvais pas savoir qu'un jour, dans l'expérience d'une telle blessure, j'aurais à répondre pour Paul de Man : non pas à répondre *à sa place*, ou en son nom, cela restera toujours impossible et injustifiable (la promesse ou l'amitié supposent le respect même de cette impossibilité ou de l'irremplaçable singularité de l'autre). Non davantage à juger, certainement pas à approuver tout ce qu'il a fait, mais à parler encore, de-lui-pour-lui, quand, risquant d'être accusé dans sa mémoire ou dans son héritage, il n'est plus là pour parler en son propre nom. Parler en son propre nom, d'abord, le peut-on jamais ? L'aurait-il fait, l'aurait-il pu s'il était vivant ? Que se serait-il passé ? Tout cela se serait-il passé s'il était aujourd'hui vivant ? Qu'est-ce que cela veut dire, « être aujourd'hui vivant » ? Autant de questions que je dois aussi laisser ouvertes, comme celle d'une responsabilité qui ne serait

1. *Mémoires – for Paul de Man*, tr. C. Lindsay, J. Culler, E. Cadava, ed. E. Cadava and A. Ronell, The Wellek Library Lectures, Columbia University Press, New York, 1986, p. 150. Ici même, p. 143-144.

pas annulée, mais au contraire provoquée par l'expérience de la prosopopée, telle que de Man semble la penser.

Or, quand, en décembre, je reçus un coup de téléphone de *Critical Inquiry* qui me proposait, singulière générosité, d'être le premier à y prendre la parole, quand une voix amicale me dit : « Il faut que ce soit vous, nous avons pensé que c'était à vous de le faire ici avant tout autre », j'ai cru devoir accepter une invitation chaleureuse qui résonnait aussi comme une assignation. Ne pouvant pas ne pas l'accepter, je me suis néanmoins demandé : pourquoi moi ? pourquoi moi le premier ? Pourquoi moi qui, par ma naissance, mon histoire, mes inclinations, mes choix philosophiques, politiques ou idéologiques, n'ai jamais eu aucun rapport autre que de méfiance radicale et explicite à l'égard de tout ce qu'on incrimine en toute hâte dans ces textes ? Pourquoi moi, qui en ignorais l'existence jusqu'à ces dernières semaines ? Pourquoi moi, qui n'ai rien connu ni jamais soupçonné de la sombre histoire de ses années 1940-1942 chez le Paul de Man que j'ai lu, connu, admiré, aimé ? Il me faudra essayer d'expliquer pour quelles raisons j'ai néanmoins accepté de répondre *oui* à cet appel et donc de prendre une telle responsabilité.

Mais mon récit commencera par un coup de téléphone antérieur. En août, Samuel Weber m'appelle à son retour de Belgique. Au cours d'une conférence, il a rencontré un jeune chercheur belge, Ortwin de Graef, qui lui a fait part de découvertes inquiétantes : des articles écrits par Paul de Man sous l'occupation allemande, entre 1940 et 1942, dans des journaux de langue française (*Le Soir*) et de langue flamande (*Het Vlaamsche Land*). Ce « research assistant of the Belgian National Fund for Scientific Research at the Katholieke Universiteit Leuven » prépare une dissertation de doctorat sur Paul de Man. Sam Weber le décrit au téléphone : ce jeune homme intelligent admire et connaît bien l'œuvre de Paul de Man. Il peut aussi prévoir, par conséquent, les effets que produira, notamment aux États-Unis, la publication de ses découvertes. C'est pourquoi il en a parlé à Sam Weber et souhaite aussi, me dit ce dernier, avoir mon conseil. Mais à un degré, dans des conditions et sous une forme que j'ignore encore aujourd'hui, il a déjà fait part, à cette date, de ses recherches et découvertes, comme de son désir de les rendre publiques, à plusieurs personnes aux États-Unis, notamment à Yale. De même, il a déjà adressé à la revue anglaise *Textual Practice*, avec

la traduction de quatre textes flamands publiés par Paul de Man en 1942¹ une introduction² dont il me dira par la suite, dans une lettre, qu'il n'est « pas vraiment satisfait » mais qu'il « n'a pas le temps » d'en écrire une autre, à la veille d'un service militaire. Tout cela me donne le sentiment que ce jeune homme, que je n'ai pas encore rencontré, est aussi inquiet de manipuler un explosif dangereux et spectaculaire que soucieux, pour cette raison même, bien entendu, de ne pas s'en laisser déposséder (analyse interrompue).

Après en avoir discuté au téléphone, nous décidons, Sam Weber et moi-même, de prier Ortwin de Graef de nous envoyer, si c'est possible, la copie des articles publiés en français, les plus nombreux. Nous pourrions alors le conseiller en connaissance de cause. Sam Weber lui écrit dans ce sens de notre part. Peu de temps après, nous recevons la copie de vingt-cinq articles en français, accompagnés d'une notice bibliographique concernant quatre-vingt-douze articles publiés dans *Le Soir* entre février 1941 et juin 1942. De Graef ajoute à la main (« plus probably another 20-30 in the period July-December 1942 »).

Je précise ce point pour deux raisons. 1. Tout d'abord, je n'ai toujours pas compris pourquoi et comment cette sélection de vingt-cinq articles avait été opérée sur un ensemble de cent vingt-cinq environ. Mais je n'ai aucune raison de suspecter l'intention de celui qui m'écrivait, dans la lettre accompagnant ces envois, pour prévenir mon inquiétude : « Hier j'ai reçu une lettre de M. Samuel Weber dans laquelle il me dit que vous êtes préparé de me donner votre avis sur les textes de Paul de Man que j'ai trouvés. Dans cette enveloppe, vous trouveriez une liste bibliographique ainsi qu'une sélection pas tout à fait arbitraire de ces textes (c'est difficile, pratiquement, de vous envoyer tous les articles maintenant, mais si vous le désirez, j'essayerai de trouver un moyen) en tout cas, la sélection

1. In *Het Vlaamsche Land*. 1. « Art as Mirror of the Essence of Nations : Considerations on *Geist der Nationen* by A.E. Brinckmann », 29-30 mars 1942. 2. « Content of the European Idea », 31 mai-1^{er} juin 1942. 3. « Criticism and Literary History », 7-8 juin 1942. 4. « Literature and Sociology », 27-28 septembre 1942.

2. « Paul de Man's Proleptic "Nachlass" : Bio-bibliographical Additions and Translations. »

présente peut vous donner une impression du teneur général des premiers écrits de Paul de Man en ce qui concerne les événements de la guerre ». (Lettre du 21.08.87.) Si neutre et honnête qu'elle puisse être dans son principe, si indispensable qu'elle ait paru être pour des raisons techniques que j'ignore, cette sélection a peut-être privilégié les textes politiquement et idéologiquement significatifs. Peut-être a-t-elle ainsi déformé une configuration générale qui serait mieux respectée par une lecture intégrale. C'est pour cette raison, j'y reviendrai plus tard, que nous avons décidé de poursuivre systématiquement les recherches – alors interrompues par de Graef pour raisons de service militaire – et de publier *tous* les écrits accessibles.

2. Pour cette même raison, au moment où j'écris, je n'ai encore pu lire, outre ces vingt-cinq articles de *Le Soir*, que les quatre articles traduits en anglais du flamand et introduits par le traducteur. Je ne peux même pas évaluer les effets de cette limitation sur ce que je peux dire ici, mais je ne veux pas les exclure. Ce qui importe, ce n'est pas seulement la limitation de ma lecture au moment où je dois écrire, quelque signification qu'elle puisse avoir, mais le fait que toute l'« information » sensationnaliste livrée en toute hâte par les journaux et par ceux qui les ont alimentés reste marquée par cette limitation en général *non déclarée*, pas plus qu'il n'a été fait état du caractère encore très insuffisant de notre connaissance la plus élémentaire sur l'essentiel de cette affaire. Je tiens à souligner fortement ce point. Et bien entendu, au cours des recherches et des débats qui ne manqueront pas de se poursuivre, peut-être serai-je conduit à compléter ou à corriger les premières impressions que je livre ici comme telles. J'aurais attendu de pouvoir faire un travail plus systématique si la presse ne nous avait pressés.

Ces impressions, que furent-elles à la première lecture, vers la fin du mois d'août? Comme je l'avais dit à Sam Weber, au premier coup de téléphone, et on peut facilement l'imaginer, j'avais d'abord espéré lire des articles moins profondément marqués. J'avais espéré que les concessions à l'occupant ou la contagion idéologique (auxquelles je m'attendais déjà : on n'acceptait pas de publier dans ce contexte sans payer ce prix, c'est-à-dire sans accepter ce que nous savons aujourd'hui inacceptable) prendraient des formes minimales et en quelque sorte négatives : plutôt celles de l'omission ou de l'abstention. Cet espoir déçu, je dus me rendre au moins à cette

première apparence : les choses semblaient graves et compliquées. Le discours de Paul de Man me parut aussitôt nettement plus engagé que je ne l'avais espéré, mais aussi plus différencié et sans doute assez hétérogène. La forme de l'engagement était même assez déconcertante. On pouvait très vite reconnaître dans l'écriture, en même temps que les traits d'une certaine juvénilité, ceux d'une extraordinaire culture. Une culture surtout littéraire ou artistique déjà très internationale (surtout française, allemande, mais aussi anglo-américaine et flamande), ouverte aux grands problèmes politico-philosophiques que tout alors rendait plus dramatiques et pressants : le destin de l'Europe, l'essence et l'avenir des nations, l'individu et la démocratie, la guerre, la science et la technique, et surtout les significations politiques de la littérature.

A tort ou à raison, je crus qu'il me fallait accepter ce que cette double impression peut avoir en elle-même de *contradictoire*. D'une part, je percevais une maturité intellectuelle et une culture peu communes à cet âge, et donc un sens exceptionnel des responsabilités historique, philosophique, politique. Cela ne laisse aucun doute et forme plutôt le thème, si on peut dire, de tous ces textes. Dans une très large mesure, Paul de Man, comme on dit, savait ce qu'il faisait et il posait tout le temps des questions de responsabilité, ce qui ne veut pas dire que sa réponse à ces questions soit jamais simple. Néanmoins, d'autre part, cette impressionnante précocité se payait parfois, est-ce si surprenant, de quelque confusion, peut-être aussi d'une certaine précipitation. Surtout quand ils s'associent, la jeunesse et le journalisme ne sont pas les meilleures protections à cet égard. Sans doute flatté de se voir confier la chronique littéraire et artistique d'un grand journal, même s'il devait peut-être cette chance (ou cette malchance) en partie à l'influence de son oncle Henri de Man, un jeune homme de 22 ans n'a pas résisté à la tentation. D'autant moins que, nous le savons mieux maintenant, cet ancien étudiant en sciences ne rêvait que de littérature. Je reviendrai aussi sur le rôle sans doute déterminant de cet homme hors du commun que fut Henri de Man et sur la question de l'âge dans cette histoire.

Je crus pouvoir m'en rendre compte aussitôt, l'hétérogénéité relative de ces écrits, due pour une part à l'articulation souvent prudente de l'argument, à l'habileté, voire à la ruse de la rhétorique idéologico-politique, s'expliquait aussi, à un degré que je ne peux

encore mesurer, par d'autres facteurs. D'une part, il fallait sans doute prendre en considération l'incapacité personnelle de donner toute sa cohérence au discours tenu, mais aussi l'impossibilité structurelle pour ce discours (je parle ici du fonds d'arguments codés et stéréotypés auquel Paul de Man devait puiser) d'accéder à la cohérence. D'autre part, comment ne pas tenir compte de la mobilité d'une situation qui, pendant ce début de l'Occupation, et si brève que fût la période dont nous parlons, devait faire évoluer les choses de jour en jour? La surdétermination diachronique du contexte commandait de s'avancer avec prudence dans la lecture de cette série d'articles. Je reviendrai sur d'autres précautions nécessaires, mais je veux d'abord poursuivre un récit.

Dès la première lecture, j'ai cru reconnaître, hélas!, ce que j'appellerai grossièrement une *configuration idéologique*, des schémas discursifs, une logique et un stock d'arguments très marqués. Par situation et par entraînement, j'ai appris depuis mon enfance à les détecter sans difficulté. Étrange coïncidence, il se trouve de surcroît que tous ces thèmes font l'objet des séminaires que je donne depuis quatre ans et de mon dernier livre sur Heidegger et le nazisme ¹. Mes sentiments furent d'abord ceux d'une blessure, d'une stupeur et d'une tristesse que je ne veux ni dissimuler ni exhiber. Ils n'ont pas tout à fait disparu depuis, même s'ils composent avec d'autres, dont je parlerai aussi. Quelques mots d'abord de ce que j'ai cru pouvoir identifier dès le premier coup d'œil mais d'un coup d'œil qui me donna aussitôt à voir, comme on devrait toujours s'en douter, qu'un seul coup d'œil n'y suffirait jamais. Ni une brève série de coups d'œil.

Et déjà, quand je parle d'une surprise douloureuse, il me faut aussitôt différencier les choses.

Surprise douloureuse, oui, bien sûr, pour *trois raisons* au moins : 1. certains de ces articles ou certaines phrases en eux semblaient manifester, sur un certain mode, l'alliance avec ce qui a toujours été pour moi le pire; 2. pendant près de vingt ans, je n'avais jamais eu la moindre raison de soupçonner chez mon ami l'auteur de ces articles (je reviendrai encore sur ce fait); 3. j'avais lu, peu de temps aupa-

1. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987.

ravant, le seul texte qui, assumé par Paul de Man en Belgique, pendant la guerre, me fût jamais accessible jusque-là. Thomas Keenan, jeune chercheur et ami de Yale, qui préparait, entre autres choses, une bibliographie de De Man, m'avait en effet communiqué, dès qu'il les eut trouvés à Bruxelles, le sommaire et l'éditorial du n° 5 (vol. 4) d'une jeune revue bruxelloise dans laquelle de Man avait publié ses premiers essais. Il avait été membre du comité éditorial, puis directeur de cette revue, *Les Cahiers du Libre examen, Revue du cercle d'étude de l'université libre de Bruxelles*, fondée en 1937.

Or que disait cet éditorial en février 1940, au moment où de Man venait d'en prendre la direction, *en pleine guerre mais juste avant la défaite*? Sans équivoque, il prenait parti *contre* l'Allemagne et *pour* la démocratie, pour « la victoire des démocraties » dans une guerre définie comme une « lutte... contre la barbarie ». Cette revue s'était d'ailleurs toujours présentée comme « démocratique, anticléricale, antidogmatique et antifasciste »¹. Voilà donc trois raisons d'être surpris par les textes qui datent de l'année suivante et que je découvrais dans la consternation. Mais j'ai dit qu'il me fallait aussitôt, comme je devrai le faire régulièrement, compliquer et différencier les choses. Ma surprise ne fut pas d'une seule pièce. Tout en me rassurant (« bon, durant cette jeunesse belge dont je ne sais rien, Paul était en tout cas du " bon côté " pendant la guerre! »), ce que j'avais rapidement lu de cet éditorial m'avait laissé une inquiétude et un arrière-goût. En passant, mais de façon clairement thématique, j'avais pu en identifier la source. Et nous abordons là le fond des problèmes dont nous devons parler. Ce ne sont pas seulement ceux de Paul de Man, mais de la structure équivoque de tous les discours politico-philosophiques en jeu dans cette histoire, les discours de tous les bords. Hier, aujourd'hui, et demain, que les justiciers ne l'oublient pas! Qu'est-ce qui m'avait déjà troublé dans cet éditorial, dans son option pourtant résolument démocratique et dans son appel à la lutte contre la barbarie en 1940?

1. D'abord une référence insistante à l'Occident et à la « civilisation occidentale », thème ou lexique dont la manipulation impru-

1. 1. (avril 1937), Editorial cité par Ortwin de Graef dans l'introduction mentionnée plus haut.

dente a souvent glissé du côté de thèses peu démocratiques, on le sait maintenant d'expérience, surtout quand il est question de la « décadence » de ladite civilisation occidentale. Dès qu'on parle d'une « décadence de la civilisation occidentale », je suis sur mes gardes. Nous savons que cela peut parfois (non toujours) mener aux restaurations ou aux instaurations d'un *ordre* autoritaire, voire totalitaire. Or la décadence de la civilisation occidentale, tel était bien le thème central de l'éditorial. Il disait avec vigueur la nécessité d'aller lucidement au-delà d'un « lieu commun », non pour le renverser mais pour en éclaircir les présupposés, pour en « rendre compte » et « se rendre compte », avec « lucidité », donc pour *en répondre* – en termes pratiques, éthiques, politiques, et non seulement en « théoricien » :

Mais puisqu'il est devenu un *lieu commun* de dire que la civilisation occidentale est en décadence et qu'elle croule de toute part, il est indispensable de se rendre compte quelles sont au juste ces valeurs si directement menacées. Et si on désire se poser en champion de leur défense, cette lucidité ne reste plus uniquement un vain jeu de théoricien, mais devient bel et bien une nécessité tactique. [Je souligne : de quel côté se trouve le *lieu commun*?]

2. J'étais aussi troublé par une suspicion discrètement marquée à l'endroit de l'« individu » et de l'idée de « libération de l'individu ». Nous connaissons aussi les contraintes qu'exerce parfois (non toujours) cette suspicion, lorsque le programme auquel elle appartient n'est pas mis en œuvre avec prudence. L'éditorial de cette revue résolument démocratique disait en effet, pour présenter l'unité du numéro :

Les principes éthiques occidentaux semblent, pour presque tous les auteurs, se réduire en dernière analyse à l'idée de la libération de l'individu, grâce à laquelle nous nous différencions [*sic*] des civilisations voisines. Et si nous nous croyons supérieurs à elles c'est à ce concept que nous le devons.

C'était une façon de problématiser une fois de plus, en même temps qu'on paraît l'assumer, un « lieu commun ». La stratégie de ce bref éditorial est donc déjà surdéterminée, distancée, gravement ironique. Elle marque à la fois des positions de valeur (démocratie, individu, civilisation occidentale qu'il faut sauver de la décadence)

et la nécessité de ne pas simplifier, de ne pas céder à la *doxa*, à l'opinion orthodoxe et conformiste, au « lieu commun », au sentiment de supériorité, du moins s'il reste injustifié ou inanalysé : « si nous nous croyons supérieurs à elles [les civilisations voisines] c'est à ce concept que nous le devons », c'est-à-dire à ce concept d'individu qu'il faut analyser et dont il faut (se) rendre compte. L'auteur de cet éditorial n'a donc aucun goût pour la simplification ou les idées reçues, pour les lieux communs et le consensus facile. La bonne conscience démocratique et l'idéologie de la « libération de l'individu » peuvent parfois céder à ces facilités. Tout permet de penser que l'éditorial fut écrit de la main du directeur de la revue, c'est-à-dire par Paul de Man qui en tant que directeur reste d'ailleurs le premier à en répondre.

3. Mais il y avait plus. Attentif à cette manière discrète mais assez sûre (peut-être point encore assez sûre) de dé-simplifier le consensus et la bonne conscience, je voyais bien, déjà, que pour éviter de « simplifier dangereusement », cet éditorial calmement insolent courait d'autres dangers. Il en appelait à un nouvel « ordre ». Ce mot n'est peut-être pas diabolique en lui-même. Aucun mot ne signifie rien en soi, hors de tout contexte, et le même mot apparaît parfois dans des discours que beaucoup ne songeraient peut-être pas toujours à soupçonner aujourd'hui. Mais on le savait alors, en 1940, trop souvent, trop régulièrement associé à des idéologies anti-démocratiques. Un ordre à venir, un nouvel ordre, ce n'est pas nécessairement l'extrême-droite qu'on connaissait déjà sous le nom d'« ordre nouveau » (expression qui apparaît ailleurs) mais la ressemblance aurait dû appeler plus de vigilance. D'autre part, le paragraphe que je vais citer refuse, précisément pour ne pas « simplifier dangereusement », de faire passer un front simple là où pourtant la guerre le simplifiait en fait. C'est comme s'il multipliait les fronts et demandait au lecteur de ne pas oublier que la guerre pouvait passer « à l'intérieur » sur d'autres fronts. Et qu'en somme il y avait toujours plusieurs guerres à la fois. L'éditorial de 1940 (n° 4) suggère que la décadence n'est pas seulement du côté de l'ennemi, et que l'expression « lutte de l'Occident contre la barbarie » revient précisément à « simplifier dangereusement la question ». Voici donc le passage qui me laissa perplexe et fit que, peu de temps après, ma surprise, pour être douloureuse, comme je le disais à

l'instant, ne fut plus une surprise absolue. Elle avait été jusqu'à un certain point préparée ou amortie, disons plutôt divisée par une sorte de partition intérieure :

Il n'a pas été explicitement parlé de la guerre dans ce numéro. On sent cependant sa présence diriger l'état d'esprit de tous nos collaborateurs et ce n'est certes pas l'effet du hasard que deux d'entre eux aient choisi la France comme symbole de la culture occidentale. Mais on ne pourrait dire, *sans simplifier dangereusement la question*, que la guerre présente est une *lutte de l'Occident contre la barbarie*. *Les facteurs de décadence se trouvent dans toutes les nations, dans tous les individus, et la victoire des démocraties ne sera une victoire de l'Occident que dans la mesure où on parviendra à établir un ordre dans lequel peut revivre une civilisation comme celle qui nous est chère.* (Je souligne.)

Nous entrevoyons une certaine « logique ». Elle guette le discours politique ou plutôt chaque discours dans son calcul ou dans sa conséquence politique. C'est comme si la possibilité de son retournement le ventriloquait d'avance, comme si elle y installait une guerre quasi intérieure, ou, plus gravement encore, une guerre sans fin, c'est-à-dire infinie et sans confins, une guerre qui ne se laisse ni intérioriser ni extérioriser, jamais totalement. Elle comporte en effet une multiplicité de fronts et de frontières. Une stratégie finie ne peut jamais totalement les formaliser, encore moins les maîtriser. D'où l'effet que produit le passage incessant de ces fronts ou frontières. Effet paradoxal car la possibilité même du passage semble interdire d'avancer, elle paraît *en elle-même* aporétique. Or c'est précisément en ce lieu et à ce moment, j'oserai dire à cette condition que toutes les décisions, s'il y en a, doivent être prises, et que *sont prises* les responsabilités.

A moitié rassuré par cet éditorial des *Cahiers...*, l'oreille encore attentive à la rumeur de ce malaise au fond de moi, voilà que je découvrais donc, quelques mois plus tard en 1987, une série d'articles écrits eux aussi quelques mois plus tard, après février 1940, dans *Le Soir* et dans *Het Vlaamsche Land* : cette fois, donc, après la défaite et sous l'Occupation. Que s'était-il passé en quelques mois? Qu'est-ce que j'ai cru identifier en première lecture, dans la tristesse et la consternation que j'ai dites? D'abord ce fait massif et irréductible :

quelle que soit la surdétermination des contenus ou de la stratégie interne, une « chronique littéraire et artistique » avait été régulièrement assurée en 1941-1942. Un assez grand nombre de textes avaient été publiés dans des journaux agréés par l'occupant nazi. Si on pouvait encore en douter et avant même de lire les articles de de Man, il suffit de regarder ce qui les entourait, parfois en les encadrant immédiatement sur la même page. L'assujettissement de ce journal¹ ne pouvait avoir échappé longtemps à de Man, même si celui-ci, par hypothèse, s'était laissé aveugler pendant quelques jours ou quelques semaines; même si, par hypothèse, il avait cru devoir bénéficier de l'autorité d'un oncle célèbre et influent, Henri de Man, auquel il est très lié et que sans doute il admire beaucoup²; et

1. Dans un article du 3 décembre 1987 (« Indignation aux États-Unis : un professeur (belge) de Yale avait été un *collaborateur*. L'ahurissante équipée d'un *brillant* opportuniste »), *Le Soir* rappelle que de Man ne fut « ni arrêté ni jugé en Belgique » et précise : « A noter que, pour ce qui concerne *Le Soir*, l'article du *New York Times* [1-12-87] est loin d'être un modèle de rigueur journalistique. *Le Soir* est décrit comme " un journal belge antisémite qui collaborait avec les Allemands ". Il s'agit bien sûr, mais notre confrère américain l'ignore manifestement, du *Soir* volé et contrôlé par l'occupant, la direction et la rédaction de notre journal ayant, au contraire, décidé de ne pas collaborer. De même le *New York Times* se trompe complètement lorsqu'il écrit que l'oncle de Paul de Man, Henri, était " ministre dans un gouvernement belge collaborationniste qui s'efforçait de protéger l'autonomie de la Belgique de la domination nazie ". Faut-il rappeler qu'il n'y avait pas, sauf en France, à Vichy, de gouvernement collaborationniste en Europe occupée? » *Le Soir* a certes raison de rappeler un autre journal à la « rigueur journalistique ». Mais que dire alors de la sienne quand on peut y lire ceci, qui reproduit aveuglément les sottises publiées dans certains journaux américains et toujours inspirées par des universitaires? Je me dispenserai de commenter : « Considéré à Yale comme une des plus éminentes lumières de l'université, dit le *New York Times*, il était l'auteur d'une théorie controversée sur le langage, certains voyant en lui un des plus grands penseurs de son époque. Cette théorie, le " déconstructionnisme " voit dans le langage un moyen d'expression intégralement faux, qui reflète toujours les partis pris de l'utilisateur. » Il est vrai qu'à lire ce genre d'ineptie, on finirait par le croire.

2. L'influence de Henri de Man qui fut aussi l'oncle et le parrain de Paul, dut être puissante et sans doute déterminante. Il faut s'approcher de cette extraordinaire figure européenne si l'on veut comprendre quelque chose à ces drames. Ce fut un demi-siècle de rayonnement, par l'action et par les écrits. Parmi ces derniers, qui sont tous plus ou moins autobiographiques, deux titres ont la valeur d'un autoportrait en deux mots, mais sont aussi la préfiguration de Paul : *Cavalier seul* et *A contre-courant* (*Gegen den Strom*). Voici, en style télégraphique, quelques

même si, toujours par hypothèse, de Man en avait d'abord profité pour voir son incontestable talent à l'œuvre et reconnu – car l'attribution d'une prestigieuse chronique littéraire et artistique dans un grand journal ne peut laisser indifférent un jeune homme de 22 ans qui a des choses à dire et brûle d'écrire encore comme il le fait déjà brillamment depuis quelques années, sur tous les sujets : philosophie, sociologie, politique, peinture, musique, et surtout littérature.

Au-delà de ce fait grave et incontestable, je voudrais tenter d'analyser maintenant ce que j'ai cru pouvoir déceler dans le moment de cette première et pénible lecture. Ce sera difficile, je préfère en

traits signifiants. Je m'inspire de la lecture de *Au-delà du marxisme* (traduction française de *Zur Psychologie des Sozialismus*, Diederichs, Iéna, 1926, republiée au Seuil, en 1974, avec une précieuse préface de M. Brelaz et Ivo Rens, l'avant-propos de la première édition française, Alcan, 1929, et une préface de l'auteur qui y dénonce « l'imbécillité nationaliste » et le « prestige de race ou de nationalité »). Cf. aussi Peter Dodge, *A Documentary Study of Hendrik de Man, Socialist Critic of Marxism*, Princeton University Press, 1979; *Beyond Marxism : The Faith and Works of Hendrik de Man*, The Hague, M. Nijhoff, 1986; et J. Gérard-Libois et J. Gotovitch, *L'An 40. La Belgique occupée* (Bruxelles, 1971).

Père franc-maçon, anticlérical tolérant, « une des incarnations les plus pures de la morale stoïcienne », dit de lui son fils né en 1885, l'année où est fondé le P.O.B. (Parti ouvrier belge) dont il deviendra vice-président en 1933. 1905 : exclu de l'Institut polytechnique de Gand (a manifesté en faveur des révolutionnaires russes de 1905). S'installe en Allemagne, « terre d'origine et d'élection du marxisme ». Rencontre Bebel, Kautsky, Liebknecht, Rosa Luxemburg. Intense activité militante et théorique en Allemagne. Premier secrétaire de l'Internationale de la jeunesse socialiste. Thèse sur l'industrie drapière à Gand. Londres en 1910, adhère à la Social Democratic Federation (groupe radical et marxiste). Retour en Belgique en 1911, provoque une crise dans le P.O.B. dont il critique le réformisme.

Doute du marxisme au moment de la guerre, après avoir servi d'interprète entre Jaurès et le futur chancelier de la République de Weimar pour sauver la paix. Mission gouvernementale en Russie après la Révolution, en 1917. Publie « La Révolution aux armées » in *Trois aspects de la révolution russe* de E. Vandervelde. Dans *La grande désillusion* (1919) : « Ce n'était pas pour cela, ce n'est pas pour que l'Europe de demain ressemble à celle d'hier que nous nous sommes battus. Ce n'est pas pour la destruction des nations allemande et russe, c'était pour l'indépendance de toutes les nations et pour délivrer l'Europe du militarisme. » Projet d'émigration aux États-Unis, deux voyages (1918-1920). Met en place à Seattle un système d'éducation ouvrière. Professeur de psychologie sociale à l'Université de l'État de Washington. Enseignement supprimé à la suite d'une intervention dans une campagne électorale locale aux côtés du Farmer-Labour Party. 1919 : *The*

prévenir aussitôt. Pour de nombreuses raisons. La première tient à l'hypothèse d'une loi générale que j'ai cru pouvoir former, puis vérifier, du moins en première analyse. Cette loi suppose, comme toute loi, une sorte d'invariant qui prend dans ce cas la forme d'une alternance récurrente, selon la partition disjonctive d'un « d'une part... d'autre part ». Mais l'une des difficultés annoncées tient à ceci : ladite alternance, que par souci de clarté je devrai durcir en *opposition* dans la rhétorique d'un « d'une part, d'autre part », ne sera que le phénomène ou la forme de présentation, le schème logico-rhétorique de cette loi – je dirai même du rapport à la loi en général. Il faudrait

Remaking of a Mind : A Soldier's Thoughts on War and Reconstruction. 1922-1926 : vit à Darmstadt et enseigne à l'*Akademie der Arbeit* de Francfort. 1926 : publication du livre le plus célèbre : *Au-delà du marxisme*. 1929-1933 : vit et enseigne à Francfort (chaire nouvellement créée de psychologie sociale). 1933 : publie *Die Sozialistische Idee*, saisi par les nazis. *Le socialisme constructif*. 1933 : Directeur du Bureau d'études sociales du P.O.B. (1932) dont sort le fameux « Plan du travail » et la doctrine du planisme (socialisation du capital financier, du crédit, des monopoles et des grandes propriétés foncières). Ministre des Travaux publics et de la résorption du chômage (1935). Ministre des Finances en 1936 dans des gouvernements tripartistes qui font reculer le chômage et le rexisme (extrême droite). Chargé par le roi de missions secrètes pour sauver la paix en 1938. Ministre sans portefeuille pendant quelques mois. Chargé de mission auprès de la reine pendant la guerre, conseille peut-être au roi qui y était déjà enclin, après la défaite, de partager le sort de l'armée plutôt que de suivre le gouvernement en exil. Croit, comme beaucoup, la guerre terminée. Président du P.O.B., considère que le rôle politique du parti est terminé et que la guerre « a amené la débâcle du régime parlementaire et de la ploutocratie dans les soi-disant démocraties. Pour les classes laborieuses et pour le socialisme, cet effondrement du monde décrépit, loin d'être un désastre, est une délivrance ». Dissout le P.O.B., crée une centrale syndicale unique en 1940. Ses relations avec l'occupant se dégradent vite. Jugeant les pressions insupportables dès juin 1941, s'exile en novembre 1941 en Savoie. Dès juillet 1940, son programme avait été jugé par le commandement allemand incapable à jamais, « en raison de son esprit et de ses origines », et malgré des éléments « formellement " pseudo-fascistes " » de « s'intégrer vraiment dans un ordre européen, tel que le conçoit l'Allemagne ». Rédige des *Mémoires (Après coup)*. *Réflexions sur la paix*, interdit en 1942 en Belgique. Fréquente aussi bien des « collaborationnistes » belges que des Allemands peu orthodoxes et des résistants français (Robert Lacoste). Initié à la conspiration et à l'attentat manqué contre Hitler. 1944 : s'enfuit, accueilli en Suisse par un socialiste suisse qui lui fait obtenir l'asile politique. Lourdemment condamné à la Libération par un tribunal militaire « pour, étant militaire, avoir méchamment servi la politique et les desseins de l'ennemi ».

aller plus loin que la forme de ce schème et interroger dans sa possibilité ce qui limite ainsi une formalisation complète et binaire. Je ne pourrai sans doute qu'esquisser ce mouvement sur ces exemples et dans les dimensions d'un article. Mais je tiens à montrer les exemples et à marquer cette nécessité, tout en renvoyant à d'autres travaux, passés ou à venir.

Disons donc « d'une part... d'autre part », et encore « d'une part... d'autre part » de part et d'autre. De part et d'autre, il faudrait poursuivre la division surdéterminante.

D'une part, l'effet *massif, immédiat et dominant* de tous ces textes, c'est celui d'un ensemble idéologique *relativement* cohérent qui, *le plus souvent et de façon prépondérante*, se conforme à la rhétorique officielle, celle des forces d'occupation ou des milieux qui, en Belgique, avaient accepté la défaite et, sinon la collaboration étatique et gouvernementale, comme en France, du moins la perspective d'une unité européenne sous hégémonie allemande. Une description rigoureuse des conditions dans lesquelles s'inscrit ce que j'appelle ici *massivement* l'effet *massif* supposerait la prise en compte de l'extraordinaire écheveau de l'histoire politique, religieuse et linguistique de la Belgique, au moins à ce tournant critique de la monarchie constitutionnelle, quand Henri de Man, après avoir été ministre socialiste, décide, le gouvernement parti, de rester auprès du roi dont il devient le conseiller jusqu'en novembre 1941, date à

Troisième mariage. *Au-delà du nationalisme* (1946), *Cavalier seul. Quarante-cinq années de socialisme européen* et *Gegen den Strom, Memoiren eines europäischen sozialisten (A contre-courant)* sont deux versions remaniées de son autobiographie de 1941. *Vermassung und Kulturverfall: Eine Diagnose unserer Zeit* (1951). Le 20 juin 1953, sa voiture s'immobilise « pour des raisons inconnues » sur la voie de chemin de fer à un passage à niveau non gardé près de sa maison. Il meurt avec sa femme quand le train arrive : avec, dit-on, un léger retard sur l'horaire. (Suicide et *allegories of reading* : un jour on parlera du suicide dans cette histoire.)

Dès 1973, dans un article dont la lucidité me paraît après coup encore plus admirable et saisissante, Richard Klein fut à ma connaissance le premier à prendre sérieusement en considération la figure de l'oncle. Paul de Man lui ayant fait remarquer qu'il avait pris (lui Richard Klein!) Henri de Man pour son père, un post-scriptum de Richard Klein se clôt sur la meilleure question : « What, after all, is an uncle? » La relecture de « The Blindness of Hyperboles, The Ellipses of Insight », *Diacritics*, 3, été 1973, me paraît urgente pour ceux que ces questions intéressent.

laquelle il quitte à son tour la Belgique. Je ne peux m'engager ici à fond dans cette description, mais je la crois indispensable, dans l'avenir, pour toute interprétation sérieuse de ces textes.

Mais *d'autre part*, et dans ce cadre, le discours de de Man est constamment clivé, disjoint, engagé dans des conflits incessants. De façon délibérée ou contrainte, et sans doute au-delà de cette distinction entre le calcul et la passivité, toutes les propositions portent en elles une contre-proposition : parfois virtuelle, parfois très explicite, toujours lisible, cette contre-proposition signale ce que j'appellerai régulièrement, et contradictoirement, un *double tranchant* et un *double bind*, le singulier artefact d'une lame et d'un nœud. Si bien que, paradoxalement, ces articles et l'attitude qui semble les soutenir ne sont pas sans une certaine continuité avec l'éditorial des *Cahiers...* qui voulait éviter de « simplifier dangereusement ».

C'est pourquoi, dans les *trois séries d'exemples* sur lesquelles je mettrai mon hypothèse à l'épreuve, je suivrai précisément les thèmes mis en perspective par l'éditorial des *Cahiers...* : le destin de l'Occident, l'Europe et son dehors, la nation, la démocratie et l'individu. *Et la littérature* : si elle n'occupe pas une place parmi d'autres dans ce réseau, ce n'est pas seulement parce que, comme dans *Les Cahiers...*, de Man avait la responsabilité, officielle et statutaire, d'en traiter par privilège.

A

D'une part..., d'autre part, donc (première série d'exemples).

D'une part, tout se passe comme si la victoire de l'Allemagne ne laissant aucun doute et aucune issue, il fallait plus que jamais s'interroger sur le destin de l'Europe en analysant le passé, le présent et surtout l'avenir. Pour cela, de Man approuve ceux qui tentent un « exposé critique » afin d'en « déduire les responsabilités de la défaite »¹. Il faut « orienter sa pensée devant les problèmes nouveaux qui ont surgi » (*ibid.*) et ne pas céder aux clichés (toujours la critique du « lieu commun ») : « Ce n'est pas en répandant la croyance que

1. In *Le Soir (L.S.)*, « Les livres sur la campagne de Belgique », 25 février 1941.

nous sommes des lâches et des incapables que nous préparerons un meilleur avenir. » (*Ibid.*) Il ne suffit pas d'accuser « le climat politique pourri qui provoqua la défaite car celui-ci ne valait guère mieux en 1914 » (*ibid.*). S'agissant de la défaite, un certain nationalisme belge, parfois plus précisément flamand, paraît aussi évident, même si le discours sur la nation et les nationalismes reste souvent plus prudent que tel éloge de l'armée belge, dont la défaite aurait été plus « glorieuse » que celle de ses alliées (*ibid.*). Cette réflexion sur la guerre que beaucoup – mais non pas tous, voilà la question – pouvaient aussi croire terminée, de Man la juge aussi nécessaire pour la France. Il est déjà dans l'« après-guerre ¹ ». Il loue les Français qui, à travers les « symptômes de ce que pourra être l'avenir ² », « révèlent la méditation fructueuse d'un peuple qui tente de se ressaisir en comprenant objectivement comment [le] coup asséné change son destin historique ». Comme dans l'éditorial des *Cahiers...*, une grande question traverse tous ces articles, celle de l'avenir de l'Europe et d'une unité européenne qui, désormais, la victoire allemande paraissant irréversible et sa signification profonde, ne peut se faire qu'autour de l'Allemagne.

Même si la forme de son discours est alors plus *descriptive* que *prescriptive*, même s'il semble en appeler plus à la prise de conscience et à la connaissance qu'à l'engagement et à l'approbation, de Man ne se permet (l'aurait-il pu dans ce journal?) aucune réserve quand il définit par exemple ce qui peut « intéresser » les « visiteurs », à l'occasion d'une exposition sur l'« Histoire de l'Allemagne. » On y reconnaît le souci de quelqu'un qui n'a cessé de marquer la nécessité de poser le problème national, notamment le problème allemand. Et qui peut le lui reprocher?

C'est là le premier élément qui pourra intéresser les visiteurs : avoir une vision plus nette de l'histoire très complexe d'un peuple dont l'importance est fondamentale pour le destin de l'Europe. Ils pourront s'apercevoir que l'évolution historique de l'Allemagne est régie par un facteur fondamental : la volonté d'unifier un ensemble de régions qui ont une même structure raciale, mais que les adversaires

1. « *Le Solstice de juin*, par Henri de Montherlant », *L.S.*, 11 novembre 1941.

2. « *Témoignages sur la guerre en France* », *L.S.*, 25 mars 1941.

s'efforcèrent sans cesse de diviser. Les époques de faiblesse coïncident toujours avec un morcellement territorial et chaque fois qu'il a été tenté de réagir contre un état d'infériorité, ce fut en cherchant à reconquérir et à assimiler des provinces perdues.

Ce paragraphe fait écho à un souci dont on trouve la trace dans toute l'histoire et tous les écrits de Henri de Man. Son neveu remonte aux traités de Westphalie et de Versailles, puis il ajoute :

Il y a une autre raison pour laquelle le destin historique passé et futur de l'Allemagne ne peut nous laisser indifférents : c'est que nous en dépendons directement. [...] nul ne peut nier la signification fondamentale de l'Allemagne pour la vie de l'Occident tout entier. Il faut voir, dans cette obstination à ne pas vouloir se laisser subjugué, plus qu'une simple preuve de constance nationale. Toute la continuité de la civilisation occidentale dépend de l'unité du peuple qui en est le centre ¹.

De même, s'il ne prend rien directement à son compte, si son langage est presque toujours celui d'un chroniqueur-commentateur, de Man ne critique pas ouvertement ceux qui, comme Jacques Chardonne, osent « regarder en face la situation née de la victoire allemande ² » et forment « l'espoir de trouver chez le vainqueur des projets et des intentions capables de reconstruire une Europe qui serait mieux conditionnée politiquement et socialement » (*ibid.*). Il semble ne faire aucun doute à ses yeux que la Belgique et l'Europe sont en train de vivre une « révolution ». C'est son mot. Mais ce mot est aussi emprunté, c'est le mot d'ordre de tous ceux qui, notamment en France, parlent de « révolution nationale » pour nommer la nouvelle ère pétainiste. Révolution, c'est-à-dire alors révolution sociale et nationale de droite. C'est d'ailleurs aussi à propos de la France (à l'égard de laquelle, nous le verrons, il fait alterner l'éloge et la critique) que de Man parle, comme son oncle dans sa phase marxiste et « au-delà du marxisme », d'une « révolution politique et sociale ». Il diagnostique d'ailleurs une fatalité plutôt qu'il n'assigne

1. « L'exposition " Histoire de l'Allemagne " au Cinquantenaire », *L.S.*, 16 mars 1942.

2. « " Voir la figure ", de Jacques Chardonne », *L.S.*, 28 octobre 1941.

un devoir et nous devons être toujours attentifs au mode de ses énoncés. A propos de *Notre avant-guerre* de Brasillach :

Je m'imagine que, pour un Français cultivé, « Notre avant-guerre » évoque encore un paradis perdu. Mais il faudra bien qu'il se résigne à parachever une révolution politique et sociale avant de pouvoir espérer retrouver un paradis semblable, mais basé sur des fondements plus solides et, partant, moins éphémères ¹.

Le moment présent est donc appréhendé, dans le code alors dominant, comme celui d'une « révolution » : la « révolution présente ² », le « dédale de la révolution présente ³ », la « révolution actuelle ⁴ » ou à venir pour la Belgique qui « n'a pas encore fait sa révolution ⁵ ». Ce « dédale », qui en voit sérieusement la destination, le dessin topologique, le dessein essentiel? Personne ou presque, aux yeux de de Man, de quelqu'un qui, se sachant aveugle dans un labyrinthe, tend l'oreille :

Car ce qui doit préoccuper les esprits désireux d'orienter une réforme ou une révolution n'est pas de trouver le moyen de s'adapter aux conditions nouvelles, mais de résoudre un certain nombre de problèmes qui se posent avec acuité. Tant dans le domaine de l'esprit que dans celui de la politique, on se trouve devant des lignes de conduite à remanier, des institutions à recréer, des programmes d'organisation à élaborer. Et on peut constater que rigoureusement aucun des essais qui ont été publiés en si grand nombre en France et en Belgique romane depuis la guerre ne comporte ne fût-ce que le souci de tracer les données des différents problèmes ⁶.

1. « " Notre avant-guerre " de Robert Brasillach », *L.S.*, 12 août 1941 (je n'indiquerai désormais que la date pour les articles de *Le Soir* déjà cités).

2. In *Het Vlaamsche Land (H.V.L.)*. « Content of the European Idea », 31 mai-1^{er} juin 1942.

3. « " Sur les falaises de marbre " d'Ernst Jünger; deux ouvrages d'actualité », *L.S.*, 31 mars 1942.

4. « Le problème français : " Dieu est-il français? " de F. Sieburg », *L.S.*, 28 avril 1942.

5. « La littérature française devant les événements », *L.S.*, 20 janvier 1942.

6. *L.S.*, 11 novembre 1941.

On le voit, de Man définit une tâche *labyrinthique*, certes, mais inédite, celle d'une révolution de pensée. Il faut penser la révolution et faire autre chose que « s'adapter aux conditions nouvelles ». Cette tâche, ne se sent-il pas seul, alors, en mesure de la définir ou de l'aborder? J'en ai l'impression. Cette tâche labyrinthique serait à la fois théorique (abstraite) et plus que théorique. Elle résiste à sa propre théorisation et à la massivité du schéma que je viens d'esquisser.

D'autre part...

Car *d'autre part*, le même article dit la nécessité d'une théorisation abstraite de problèmes qui n'ont pas encore été élaborés. Et en particulier au sujet de la « question primordiale de l'unité européenne ». De Man est politiquement assez prudent pour préciser que cette élaboration théorique ne doit pas être réservée à des « techniciens », même si la prudence peut toujours, c'est le double tranchant, se retourner contre elle-même (anti-technicisme, populisme démagogique – mais ce n'est pas l'accent le plus audible de ce texte) :

Ce qui ne veut pas dire que seuls les techniciens puissent participer au débat. L'après-guerre entraîne des problèmes philosophiques et psychologiques d'allure *purement abstraite* tout autant que des difficultés ayant trait à des réalités tangibles. Plus que cela, on peut même dire que les questions les plus importantes se situent sur le plan *purement abstrait*. Ainsi, pour ne citer que cet exemple, la question primordiale de l'unité européenne ne peut-elle être envisagée que sous un angle *quasiment théorique*. (*Ibid.* Je souligne.)

Pourquoi donc? On vient de passer du « purement abstrait » au « quasiment théorique ». Voici maintenant pourquoi, aussitôt après, les « données spirituelles » du problème, tenues pour essentielles, « ne peuvent être traitées sous une forme générale et théorique ». Et dans cette phrase assez embarrassée (où je n'exclus pas qu'une coquille se soit glissée, ce journal de guerre en comportant beaucoup), il est difficile de savoir si le langage appartient ou non à ces « données spirituelles ». Car il est défini comme « matériel et direct », notation intéressante qui concerne aussi la langue, certes la diversité des langues, mais qu'il n'est sans doute pas permis de surinterpréter rétrospectivement à la lumière de ce que de Man a, depuis, dit de la matérialité :

Ce qui unit les peuples européens sont précisément des facteurs qui échappent à toute matérialisation : un passé politique semblable, une pensée philosophique et religieuse commune, une organisation économique et sociale parcourant une évolution analogue dans tous les pays. Ce qui est matériel et direct (tels le langage, les coutumes, les mœurs populaires) apparaît, au contraire, comme disparate et variable. On voit donc que, dans ce cas, il s'agit de données spirituelles qui ne peuvent être traitées sous une forme générale et théorique ¹.

Ce qui est encore plus intéressant, à travers la circonvolution du propos, c'est sa finalité à l'intérieur de l'article. Il concerne un livre de Montherlant. Pour autant que je puisse aujourd'hui en juger, la liste des livres, notamment des livres français recensés par de Man, peut paraître en elle-même éloquente (Jouvenel, Fabre-Luce, Benoist-Méchin, Chardonne, Drieu La Rochelle, Giono...). Dans ce qu'il retient comme dans ce qu'il exclut, le filtre semble correspondre à celui de la machine à légitimation (donc à censure) de l'idéologie pétainiste officielle. De Man se laisse-t-il imposer ces choix de façon tout extérieure? Répond-il de lui-même à une demande? En assume-t-il, et jusqu'à quel point, la responsabilité? Considère-t-il que ces livres, venant de paraître (et d'être autorisés à paraître chez des éditeurs autorisés – une énorme histoire française que je dois négliger ici), étaient des livres d'actualité dont un chroniqueur doit parler, même si d'autre part il a déjà marqué son intérêt pour tant d'autres auteurs, de Joyce à Kafka, de Gide à Hemingway? Je n'ai pas les moyens de répondre pour ma part à ces questions. Mais ce que je peux dire, à lire par exemple cet article sur Montherlant, et à prendre la responsabilité de cette lecture, c'est que l'argument que j'ai mentionné à l'instant autour de la « théorie » paraît destiné, dans la stratégie retorse et peu docile de de Man, à discréditer le discours politique de Montherlant dès lors qu'il propose des « vues générales ». Comment opère ce texte, si on y regarde de près? Il commence par citer, comme en exergue, et comme pour s'en autoriser, un propos

1. Sur la « matière » chez de Man, cf. *Mémoires*, chap. II. Sur le lexique de l'esprit, si présent dans ces textes de 1941-1942, comme dans tant d'autres de l'entre-deux-guerres, je me permets encore de renvoyer à *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris, 1987, en précisant qu'entre Heidegger et de Man le nombre et la nature des différences rendraient l'analogie plus confuse que jamais.

de Montherlant. Puis il le retourne contre lui avec une ironie dont l'impitoyable lucidité, hélas! (trop de lucidité, pas assez de lucidité, lucide aveuglement), n'épargne personne, pas même de Man près d'un demi-siècle plus tard. Car écrivant par profession sur l'actualité, il traite de l'actualité dans ce domaine, et il annonce l'oubli promis à ceux qui consacrent leur *littérature* à l'actualité. Ces lignes, qui nomment « le pire », ne deviennent-elles pas inoubliables désormais? On tremble à l'idée que de Man ait pu manier si froidement la lame à double tranchant, en s'attendant peut-être « au pire » :

Il y a, dans ce recueil d'essais de Montherlant, une phrase qu'approuveront tous ceux qui ont suivi les publications littéraires depuis août 1940. C'est le passage où il est dit : « Aux écrivains qui ont trop donné, depuis quelques mois, à l'actualité, je prédis, pour cette partie de leur œuvre, l'oubli le plus total. Les journaux, les revues d'aujourd'hui, quand je les ouvre, j'entends rouler sur eux l'indifférence de l'avenir, comme on entend le bruit de la mer quand on porte à l'oreille certains coquillages. » On ne saurait mieux dire. Et cette sentence juste et sévère s'applique à tous les livres et essais où les écrivains nous ont offert leurs réflexions sur la guerre et ses conséquences, y compris le « Solstice de juin » lui-même. C'est une curieuse déformation, propre à notre époque, d'exiger de la part des artistes et des écrivains, en particulier, des directives et des jugements sur les circonstances politiques et historiques. Parce que les écrivains sont capables d'exprimer des lieux communs avec élégance, on en fait des oracles et on écoute leur parole comme un message providentiel. Et le crédit dont ils jouissent dans ce domaine est considérable. Les démêlés de Gide avec le communisme exercèrent plus d'influence sur les esprits que ne l'auraient fait de nombreux ouvrages documentés et approfondis traitant de la même question. Et cependant, il n'y a aucune raison de donner aux hommes de lettres une telle autorité dans un secteur du comportement humain qui, manifestement, échappe à leur compétence. On est étonné de la naïveté et de la nullité de certaines de leurs sentences lorsqu'on les dépouille du vernis brillant qu'une forme soignée leur confère. Toute une partie de la question – le côté économique, social, technique – leur est profondément étranger et lorsqu'ils se risquent sur ce terrain, avec cette désinvolture qui n'appartient qu'aux ignorants, on peut s'attendre au pire... (*Ibid.*)

Après quoi, la condamnation de l'individu et de l'individualiste Montherlant « qui se plaît à donner des leçons » ne tarde pas : ses

« méditations » sont « conventionnelles » et « insipides », « inintéressantes » et « inefficaces ». En « pratiquant l'essai politique », Montherlant ne peut que « faire écho aux déclarations officielles » et « grossir les rangs de ceux qui parlent inutilement ».

Geste analogue, quoique plus discret, à l'égard de Chardonne ¹. Après l'avoir cité, comme nous l'avons fait plus haut (« ... Seule l'Allemagne peut organiser le continent et elle nous procure l'occasion d'une réfection interne qui était nécessaire et qu'il nous appartient de réussir... »), de Man ajoute : « Après de telles phrases, on pourra peut-être discuter les idées de Chardonne, mais certes pas leur reprocher de manquer de netteté. » Phrase à double tranchant – sur la netteté, justement, et sur le tranchant même. On peut supposer, sans en être sûr, que de Man juge ces idées fort discutables.

De même, si de Man insiste souvent, et justement, sur la richesse de la culture allemande, sur la complexité du problème national de l'Allemagne, sur le rôle fondamental qu'elle joue toujours et doit encore jouer dans le destin de l'Europe, à aucun moment, à ma connaissance, il ne nomme le nazisme, *a fortiori* pour en faire l'éloge. Dans tous les textes que j'ai pu lire et dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils étaient tournés vers la politique et vers l'actualité, le mot « nazi » (« parti nazi ») n'apparaît qu'une fois, si je ne me trompe, et sur un mode neutre ou informatif. Et c'est encore l'occasion de critiquer, d'ailleurs, un des écrivains français alors les plus « autorisés » par la France collaboratrice : Brasillach aurait manqué de sens politique(!) devant le « Front populaire », la « guerre d'Espagne » ou le nazisme :

... la réaction de Brasillach devant un spectacle comme celui du Congrès du parti nazi à Nuremberg, lorsqu'il marque quelque effroi devant la nature « étrange » de cette manifestation, est celle de quelqu'un pour qui cette importance soudaine du politique dans la vie d'un peuple est un phénomène inexplicable ².

Si surdéterminable que soit cette remarque, elle indique plus que de la distance, un recul très critique à l'égard d'écrivains ou

1. *L.S.*, 28 octobre 1941.

2. « " Notre avant-guerre ", de Robert Brasillach », *L.S.*, 12 août 1941.

d'idéologues aussi marqués que Montherlant, Chardonne ou Brasillach. Quant à ce qui reste de neutralité ou de suspens dans son approche, il y faut, me semble-t-il, une explication supplémentaire, et ce sera encore une question de « responsabilité ». Dans un article « Sur les possibilités de la critique » qui intéressera beaucoup ceux qui voudraient se presser de reconnaître des préfigurations dans ces « early writings », de Man définit une certaine autonomie de la littérature, mais aussi de l'histoire littéraire. L'évaluation de la chose littéraire est certes une responsabilité, mais une responsabilité spécifique. Elle ne se confond pas, dit-il, avec celle d'un jugement moral et politique sur les responsabilités morale ou politique de l'écrivain :

La littérature est un domaine indépendant qui a une vie, des lois, des obligations qui n'appartiennent qu'à lui et qui ne dépendent en aucune manière des contingences philosophiques ou éthiques qui se meuvent à ses côtés. Le moins qu'on puisse dire est que les valeurs artistiques qui régissent le monde des lettres ne se confondent pas avec celles du Vrai et du Bien et que celui qui emprunterait ses critères à cette région de la conscience humaine se tromperait systématiquement dans ses jugements. [...] On n'a pas le droit de condamner Gide en tant que romancier parce que sa vie morale a été discutable. [...] Un écrivain peut être attaqué pour les insuffisances de son style, pour des péchés contre les lois du genre qu'il pratique, mais jamais pour les faiblesses ou les manquements de sa personnalité morale. Les plus belles pages des littératures mondiales sont souvent celles qui expriment un échec, un abandon, une capitulation. Et on écrit les pires platitudes pour exalter les plus nobles sentiments. Tout cela est bien évident et il serait inutile de le répéter si on n'entendait pas réaffirmer que la critique doit être « faite d'un ensemble de déductions, rattachées à une philosophie de large humanisme, ou mieux d'une responsabilité morale liée à la fidélité surnaturelle de l'homme »¹.

Ce n'est pas le lieu d'un débat de fond au sujet de toutes ces formulations et de la littérature comme « domaine indépendant » – que de Man d'ailleurs ne soustrait pas à l'histoire, pas plus ici qu'il ne l'a jamais fait. C'est très clair dans la suite du même article, qui parle ainsi d'une « philosophie de l'histoire littéraire qui n'est pas

1. « Sur les possibilités de la critique », *L.S.*, 2 décembre 1941.

moins féconde que la philosophie de l'histoire tout court ». Il est aussi « bien évident » que la critique littéraire, si elle est *critique*, c'est-à-dire jugement, évaluation, assignation de responsabilité, ne saurait être, en tant que critique *littéraire des œuvres*, une critique morale ou politique des auteurs. Cela étant, que fait ici de Man?

1. Si la responsabilité des œuvres *critiquées* peut être aiguë en tant que littéraire sans être pour autant morale ou politique, cela vaut aussi pour la critique, la critique *critiquante*, des œuvres. Certains pourront dire, selon moi avec malveillance, que de Man veut d'avance soustraire son activité critique à tout procès moral et politique à venir, même si de la « capitulation » y était lisible.

2. Plus significatif me paraît l'exemple de Gide, auteur « maudit » de l'époque. De Man conteste tout procès moral et politique qu'on pourrait faire à la littérature gidienne. Il formule même les principes généraux qui invalident un tel jugement. Il énonce les raisons d'une résistance radicale à l'organisation de tels verdicts. Il le fait au moment où le procès moral et politique, souvent au nom de l'« humanisme », justement, était chose courante et de grave conséquence. Ce geste me paraît remarquable. Car si la littérature reste neutre aux yeux de de Man, ou du moins indépendante de la morale et de la politique, il n'est pas neutre, il est même offensif et courageux de rappeler cet axiome et de résister à l'orthodoxie moralisante à un moment de grande répression où l'on condamne tant d'écrivains pour leurs opinions morales ou politiques (présentes ou passées).

3. La logique de cet argument annonce, jusqu'à un certain point, celle de Paulhan (que de Man redécouvrait dans les dernières années de sa vie, sur d'autres thèmes sans doute, mais ce n'est pas insignifiant), quand, dans *De la paille et du grain* (Gallimard, 1948), cet écrivain résistait contestait à « ses amis » du Comité national des écrivains, après la Libération, le droit de faire en tant qu'écrivains le procès politique d'autres écrivains, connus pour leur collaboration avec l'ennemi. S'il avait lieu d'être, ce procès relèverait d'autres tribunaux compétents pour des actes politiques : il ne doit pas y avoir d'« épuration » littéraire, il ne doit pas y avoir de tribunaux d'écrivains, pour juger la politique ou la morale d'autres écrivains *en tant que tels*. Ni de « policiers bénévoles », ni de « cette gendarmerie supplémentaire que réclamait à grands cris Charles Maurras – et que vous avez trouvée » (p. 55). Ce que je pense de ce discours

de Paulhan ne tiendrait pas en quelques lignes. Mais il est remarquable en tout cas qu'une logique analogue soit mise en œuvre, plusieurs années auparavant, par de Man, *et cette fois dans un contexte inverse*, si on peut dire, quand il s'agissait de protester contre les tribunaux et l'épuration de l'*autre bord*. Donc, une fois de plus « ne pas simplifier dangereusement la question »!

De même enfin, s'il accorde la plus grande attention au rôle qu'a joué et que devra jouer l'Allemagne ou le « génie allemand » dans le destin de l'Europe, s'il rappelle sans cesse à la nécessité de bien comprendre l'histoire de la nation allemande pour comprendre l'hitlérisme, s'il s'oppose encore avec vigilance au lieu commun et à la « solution paresseuse et universellement répandue » qui revient à « supposer un dualisme intégral entre l'Allemagne d'une part et l'hitlérisme d'autre part [...] considéré comme un phénomène étrange, sans rapport avec l'évolution historique du peuple allemand, né d'une aberration momentanée et appelée à disparaître comme un symptôme morbide qui n'aurait troublé que durant quelque temps la vie normale de la nation ¹ », si son analyse le conduit à juger inéluctable l'« hégémonie » allemande en Europe (*ibid.*), ce diagnostic paraît assez froid et assez étranger à l'exhortation. Et quand, dans le même texte, il décrit les « innovations des régimes totalitaires » et les « obligations » ou les « devoirs », substitués à l'« anarchie », il souligne que le « style qui résultera de ce processus est loin d'être définitivement consacré. Il peut paraître fruste et un peu élémentaire », à cause du « moule rigide et relativement étroit qu'est la guerre ». Et il conclut en notant que l'enrichissement de ces possibilités fera courir le risque de « dangereuses tentations ». La semaine précédente, un article qui restait aussi, ne l'oublions jamais, un commentaire de Daniel Halévy, reconnaissait, certes, qu'en France la « collaboration immédiate » semblait s'imposer « à tout esprit objectif », mais il mettait en garde contre une attitude qui se contenterait de « frapper les coupables immédiats » ou « d'adopter les mystiques dans lesquelles les vainqueurs ont puisé leur force et leur puissance ² ». Là encore, appel à l'analyse historique, voire historienne du passé, pour y retrouver les forces et le patrimoine

1. *L.S.*, 28 octobre 1941.

2. « "Trois épreuves", par Daniel Halévy », *L.S.*, 14 octobre 1941.

de la nation, mais aussi pour tirer « la leçon des événements par des considérations théoriques ».

B

« *D'une part... d'autre part* » (deuxième série d'exemples).

D'une part, la question des nations domine tous ces textes. Elle est abordée sous tous ses aspects *théoriques* (ethnique, historique, politique, linguistique, religieux, esthétique, littéraire). Rien de plus légitime, dira-t-on, surtout à ce moment-là, et j'ajouterai : encore aujourd'hui. Mais cet intérêt n'est pas seulement théorique. Il ressemble, dans certaines de ses formes, à de l'engagement nationaliste : belge, parfois flamand. Et un grand respect semble témoigné, de façon privilégiée, à l'égard du nationalisme allemand. La plupart des énoncés de style « comparatiste » se font au bénéfice de l'Allemagne et au détriment de la France vaincue. Cet intérêt pour la nation semble dominer de deux façons : il l'emporte sur l'intérêt pour l'État, notamment dans sa forme démocratique, et encore plus sur l'intérêt pour l'individu qui constitue la cible de nombreuses critiques.

Nous avons vu que cela résonnait sourdement dans l'éditorial des *Cahiers...* De Man, traducteur et commentateur de *Geist der Nationen, Italiener-Franzosen-Deutsche*, de A. E. Brinckmann (1938), parle à ce sujet de la « grandeur nationale ». Son commentaire décrit « une foi sobre, les moyens pratiques de défendre la culture occidentale contre une décomposition venue de l'intérieur ou d'une attaque surprise par des civilisations voisines ¹ ». Plutôt bien vu par les nazis, le livre de Brinckman concerne surtout les arts. De Man rappelle qu'il s'étend à tous les domaines : « Ce qui est vrai dans le domaine de l'histoire des arts reste vrai dans tous les domaines. L'Europe ne peut être forte, en paix et prospère que si elle est gouvernée par un état d'esprit profondément conscient de sa grandeur nationale, mais qui garde les yeux ouverts à toutes les expériences et à tous les problèmes qui touchent à notre continent. » (*Ibid.*) Ce nationalisme occidental doit s'accorder aux « révolutions contempo-

1. « Art as Mirror... », *H.V.L.* (déjà cité).

raines » dont nous parlions plus haut. De Man souligne que les visées du livre dont il rend compte ne sont pas seulement théoriques. Elles ont valeur d'engagement pratique. Y souscrit-il en son nom? Il le semble, mais il ne le dit pas :

Le but d'une œuvre comme celle-ci, ce n'est pas seulement d'analyser l'activité artistique d'un point de vue esthétique, ou de fournir une explication du phénomène de la création. Son effet conduit vers un autre plan, qui est aussi de nature pratique. Il a procédé d'une tentative pour assurer l'avenir de la civilisation occidentale dans tous ses aspects. A ce titre, il comporte une leçon indispensable pour tous ceux qui dans les révolutions contemporaines cherchent à trouver une orientation ferme pour diriger leur action et leurs pensées ¹.

Les comparaisons entre la culture allemande et la culture française, notamment dans leurs manifestations littéraires, l'une dominée par le mythe, la métaphore ou le symbole, l'autre par l'analyse psychologique, le goût de la mesure, de la limite et de la définition, donc du fini (on pense à de nombreuses propositions de Nietzsche à ce sujet), semblent souvent se faire à l'avantage de la première. De Man prend-il à son compte ce qu'il dit en commentant Sieburg? Il le semble, mais il ne le dit pas.

Au lieu d'une dénationalisation artificielle et forcée, qui conduit à un considérable appauvrissement – comme nous en avons vu se produire en Flandre et en Wallonie sous l'effet de l'attraction française – un libre contact entre des peuples qui se savent différents et qui tiennent à cette différence, mais qui s'estiment réciproquement, garantit la paix politique et la stabilité culturelle. C'est sans doute dans ce domaine que la France doit opérer le revirement le plus profond au risque de devoir disparaître à tout jamais de la scène politique.

Quant au domaine de l'esprit, les forces qui semblent avoir pris la conduite de l'histoire ne sont guère conformes à l'âme spécifique de la France. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'examiner l'opposition signalée par Sieburg entre une certaine forme de la raison française, qui cherche partout à fixer des limites et à établir des mesures, et ce

1. *Ibid.*, traduction du flamand d'après la traduction anglaise de de Graef.

sens de la grandeur et de l'infini qui paraît bien caractériser les tendances de l'heure. Nous entrons dans une ère mystique [ailleurs de Man dit sa méfiance à l'égard de la mystique du vainqueur, ne l'oublions pas], dans une période de foi et de croyance, avec tout ce que cela suppose de souffrance, d'exaltation et d'ivresse ¹.

Le nationalisme flamand est plus net, notamment dans *Le destin de la Flandre*, écrit à propos de « journées culturelles germano-flamandes ». Paul de Man est né à Anvers, sa famille est flamande. Il rappelle à plusieurs reprises le « génie flamand » et la lutte menée contre « les influences françaises qui, par l'intermédiaire d'un État belge complice, se répandaient rapidement ». Il soutient une solution qui garantisse à la Flandre une certaine autonomie par rapport à la Belgique wallonne et à l'Allemagne, qu'il s'agisse de la défense ou du patrimoine national, et d'abord linguistique, « c'est-à-dire avant tout de la langue et de cette forme de liberté qui permet aux créateurs de travailler conformément à leurs impulsions et non pas en imitateurs d'un voisin dont l'esprit est dissemblable ». Cette attention à la langue nationale apparaît partout dans ces premiers textes qui forment aussi un court traité de la traduction. La littérature est souvent examinée du point de vue des problèmes de la traduction par quelqu'un qui fut aussi un polyglotte, un traducteur très actif (surtout dans sa jeunesse) et un interprète original de *La Tâche du Traducteur* de Benjamin. La résistance à la traduction, voilà à quoi on reconnaît les racines nationales et l'idiomaticité d'une œuvre littéraire. On lira de ce point de vue telle chronique consacrée à des *Romans allemands* ². Elle commence ainsi :

Il existe un excellent moyen permettant de découvrir si une œuvre littéraire plonge, oui ou non, ses racines dans les profondeurs des sentiments nationaux : c'est de voir si elle résiste à la traduction. Lorsque le roman ou le poème porte en lui ces vertus un peu mystérieuses et indéfinissables qui composent le génie particulier d'un peuple, la plus attentive traduction ne parviendra jamais à rendre l'original.

1. L.S., 28 avril 1942.

2. « Romans allemands », L.S., 10 février 1942.

Cette problématique de la traduction s'accorde d'ailleurs avec le « comparatisme » et avec les hiérarchies, d'ailleurs fort instables, que nous évoquions à l'instant. Notamment, et de façon au demeurant la plus traditionnelle, entre l'esprit germanique et l'esprit latin. Si « la traduction la plus consciencieuse et la plus fidèle » ne peut « rendre l'accent de l'œuvre originale », c'est en particulier à cause de

la divergence entre l'esprit constructif et rationnel français et la tendance allemande au visionnaire, qui ne s'arrête pas à un examen objectif [celui que de Man ne manque pas de réclamer ailleurs, ne l'oublions pas!], mais pénètre des régions où les lois de la raison n'ont pas cours. Ainsi se perdent des vertus de clarté et d'harmonie. Le roman est infiniment moins achevé, moins égal que l'œuvre de Flaubert. Mais il y a un gain en profondeur [...]. Chez le Latin c'est l'intelligence et le raisonnement rationnel qui priment, chez le Germanique une intuition poétique émouvante.

Si elle doit s'effacer devant le texte original, la traduction ne doit donc pas effacer le fait qu'elle reste une traduction. Elle doit « faire sentir qu'il s'agit d'une traduction ». D'où le reproche adressé à Betz, le traducteur de Rilke que de Man connaissait et appréciait déjà, quand il traduit « trop bien » Jünger, autre admiration de de Man, au point de faire oublier que le livre original fut écrit en allemand, « ce qui, surtout lorsqu'il raconte l'histoire d'un Allemand envahissant la France, a quelque chose d'étonnamment choquant ¹ ».

Entre l'Allemagne et la France, entre ces deux « blocs culturels », le nationalisme flamand devrait sauver « ce noyau qui a pu donner à l'humanité des produits admirables d'un génie indépendant. C'est conformément à ce destin que le statut politique de la Flandre doit être établi dans l'Europe nouvelle ». Malgré des affinités évidentes, ce génie indépendant ne se réduit pas au génie allemand, mais il s'oppose nettement à ces choses si françaises, l'« abstraction » et la « cérébralité » (retenons ce mot, il est fréquent et nous le verrons appliqué au Juif, non au Français, dans un instant). Le génie flamand se manifeste surtout dans la picturalité réaliste, ce qui ne veut pas

1. « " Jardins et routes ", par Ernst Jünger », *L.S.*, 23 juin 1942.

dire seulement la peinture mais la plasticité colorée, même dans la littérature, et il montre un intérêt moindre pour le « contenu abstrait ». Voilà la « principale opposition entre l'art français et flamand ». Mais l'« attachement aux formes extérieures plutôt qu'à l'analyse cérébrale » n'a rien de « superficiel ». C'est ce que dit à sa manière l'*Esthétique* de Hegel. De Man l'étudiera de près plus tard, il la connaît peut-être déjà quand il écrit, au service du génie flamand – et de ce qu'on appelle traditionnellement le génie tout court :

Cette mentalité n'a rien de superficiel car l'enveloppe extérieure des êtres et des objets, lorsqu'elle est regardée avec l'œil attentif du génie qui en découvre toutes les ressources, peut révéler leur signification profonde ¹...

Mais *d'autre part*, déjà nettement amortie par la prudente modalité (plus descriptive que prescriptive) des énoncés que nous avons soulignée, cette revendication nationaliste se complique, se pluralise, s'inverse souvent de multiples manières. D'abord parce que l'affirmation nationale *en général* se trouve prise dans la nécessité paradoxale de respecter *l'idiome en général*, donc *tous* les idiomes, toutes les différences nationales, en pratiquant une logique abyssale de l'exemplarité. Ensuite parce que le nationalisme flamand doit résister aussi bien à l'influence allemande qu'à l'influence française. Enfin parce que ce jeune Flamand écrit aussi en français. S'il est nationaliste, sa langue, sa formation et ses admirations littéraires en font autant un nationaliste de la culture française qu'un nationaliste flamand. La guerre est partout, ses fronts partagent alors tous lesdits « écrits de jeunesse », ces « early writings » de journaux dont parlent les journaux.

Car de Man fait *aussi* l'éloge de l'individualisme français, « plus analyste qu'organisateur » et qui « survit même s'il n'entend plus jouer un rôle organisateur ». Il « reste un précieux caractère national ² ». Et dans le texte même qui dit la nécessité pour la France de s'ouvrir aux « influences étrangères » et d'abandonner « l'esprit de clocher » (invitations irréprochables en elles-mêmes et hors contexte), un éloge de l'« esprit latin » compense et surcode éloquemment la stratégie des

1. « Le destin de la Flandre », *L.S.*, 1^{er} septembre 1941.

2. « Littérature française », *L.S.*, 20 janvier 1942.

motifs que nous citions plus haut, comme le jeu des forces que cette stratégie pouvait servir. Mais qu'on ne m'accuse pas de « simplifier dangereusement » : il est vrai que les choses peuvent encore se renverser, une certaine extrême-droite française jouant aussi la carte de la latinité. Toujours le double tranchant. De Man vient de dire « la leçon de tout un passé humaniste qui garantit contre tout obscurantisme », et il enchaîne ainsi, par souci, une fois de plus, de ne pas être « conforme à l'esprit du temps » et à « l'orientation générale » :

C'est sur ce dernier point qu'apparaît le rôle considérable que le génie français peut toujours être capable de jouer. Il ne saurait être question un instant de vouloir détruire et ignorer, parce que non conforme à l'esprit du temps, les vertus de clarté, de logique, d'harmonie que reflète la grande tradition artistique et philosophique de ce pays. Le maintien de la continuité de l'esprit français est une condition inhérente de la grandeur de l'Europe. Particulièrement lorsque l'orientation générale conduit vers les forces profondes, obscures, naturelles, la mission française qui consiste à modérer les excès, à maintenir les liens indispensables avec le passé, à équilibrer les poussées erratiques, s'avère de première nécessité. C'est bien pourquoi il serait néfaste et inepte de détruire, en voulant les modifier par la force, les constantes de l'esprit latin. Et c'est également pourquoi nous commettrions une erreur impardonnable en rompant les liens avec les manifestations de cette culture ¹.

De même, les mises en garde abondent contre le nationalisme étroit et contre le régionalisme jaloux ². Dira-t-on que ces mises en garde peuvent aussi servir l'hégémonie allemande? C'est pourtant contre celle-ci qu'est défini le concept d'une Flandre autonome qui ne se laissera ni assimiler ni annexer, comme il en fut parfois question, par l'Allemagne. Discours modéré, position différenciée qui rejette l'« esprit anti-belge » de certains Flamands et l'allégation d'une « dénationalisation artificielle et forcée » de la Flandre comme une survivance et un « mythe ». « Le destin de la Flandre » :

1. L.S., 28 avril 1942.

2. « Art as Mirror... » rejette le « sentimental patriotism » et le « narrow minded regionalism ».

Mais la situation révisionniste née de la guerre actuelle fait rebondir à nouveau diverses questions qui avaient été plus ou moins adroitement réglées avant le conflit. Et comme la force organisatrice émane de l'Allemagne, la Flandre, pour qui ce pays constitue un point d'appui éternel, se trouve placée dans une position particulière. Le souvenir de l'activisme, quand l'Allemagne soutint les Flamands dans leurs revendications légitimes, est trop vivant encore pour ne pas provoquer certains remous dans une direction analogue. Mais cependant, il convient d'indiquer que, de ce côté également, le danger d'assimilation existe et d'autant plus nettement que des affinités relient les deux races. La tentation n'en est que plus forte pour les Flamands de se laisser dissoudre dans une communauté germanique qui risque d'effacer tout ce qui constitue leur originalité profonde. C'est pour cette raison que M. Élias, bourgmestre de Gand, a cru devoir réagir « contre ceux qui voudraient étendre l'idée d'État germanique jusqu'à une résorption des Pays-Bas (Nederlanden) dans une communauté germanique artificielle... ».

Il est vrai que le discours du bourgmestre semble devoir se poursuivre dans la contradiction, si je l'ai bien compris, à moins qu'il ne fasse signe vers une confédération qu'il ne nomme pourtant pas. De Man, lui, se contente de le citer :

'Il y a, sans doute, chez plusieurs la crainte que cela entraînerait la disparition des Flamands en tant que peuple et leur nivellement comme Allemands. Je n'hésite pas à proclamer qu'une telle conception pourrait mener, en Flandre, à des états catastrophiques... Nous ne pouvons devenir les dignes membres d'un État germanique qu'en tant que cet État nous permette d'être de dignes Néerlandais'.

C

D'une part... d'autre part... (troisième série d'exemples).

Je rassemblerai ces exemples autour de l'article qui m'avait paru, comme à tant d'autres, le plus insoutenable. Il s'agit de l'article intitulé « Les Juifs dans la littérature actuelle »¹.

1. *L.S.*, 4 mars 1941.

Rien de ce que je m'apprête à en dire, en l'analysant d'aussi près que possible, n'effacera la blessure qui fut aussitôt la mienne quand j'y ai perçu, le souffle coupé, ce que les journaux ont le plus fréquemment relevé comme de l'antisémitisme avéré, un antisémitisme plus grave que jamais dans une telle situation, un antisémitisme qui ne serait pas loin de pousser aux exclusions, voire aux déportations les plus sinistres. Même si, dans les textes déjà cités, aucun pro-nazisme n'était jamais déclaré; même si les disjonctions, les prudences, les complications semblaient protéger contre toute allégeance simple, n'avons-nous pas affaire ici à la manifestation la plus incontestable d'un antisémitisme aussi violent que stéréotypé? Cet antisémitisme ne relaie-t-il pas, pour en aiguïser la cohérence, le discours qui dans d'autres textes nomme le « racique » (plutôt que le racial), les « composantes historiques, raciques, etc. – qui permettent de désigner si un peuple a, oui ou non, une nationalité digne d'être respectée ¹ », la « sensibilité... intimement liée aux vertus de sa race ² » (celle de Hermann Stehr, auteur de *Leonore Griebel*, ici commenté)? Le manque de vigilance à l'égard du racisme ne pousse-t-il pas d'autres articles à parler fréquemment de « type » humain, selon un code connu et qui ne fut pas seulement celui de Jünger (admiré par de Man et critiqué sur ce point par Heidegger dans *Zur Seinsfrage*)? Qu'il le prenne ou non à son compte dans des textes de commentaires, ce vocabulaire ne semble jamais suspecté quand de Man parle, plutôt péjorativement, d'un « certain type d'homme [français] hardi et entreprenant, suffisamment doué pour pouvoir aborder les grands problèmes sans cependant supporter les intransigeantes exigences imposées par le vrai génie, type humain qui affectionnait l'amitié, l'ironie ³... » ou, plutôt laudativement, d'un « certain type humain » ou d'une « personnalité type » formés par les « grandes rénovations » ou la « création d'un nouvel ensemble d'idéaux individuels ⁴ »; ou encore, paraphrasant Drieu La Rochelle, de « la création d'un type humain radicalement nouveau ». Même quand il critique la conception individualiste (française) de ce « nouveau type, individuel

1. L.S., 1^{er} septembre 1941.

2. L.S., 10 février 1942.

3. L.S., 12 août 1941.

4. L.S., 28 octobre 1941.

humain », de Man semble ne pas se méfier de cette référence constante au « type ». De même, la logique de « Les Juifs dans la littérature actuelle », dans son éloge de la « santé » et de la « vitalité » d'une littérature européenne qui garderait son « originalité intacte » de toute « ingérence sémite » n'est-elle pas cohérente avec la valorisation si fréquente de la « vitalité ¹ », du « sain », du « non-corrompu ² »? avec aussi, parfois, la critique de l'« abstraction ³ » et de la « cérébralité » ici associées au judaïsme? N'est-elle pas cohérente avec tant de mises en garde contre les « influences du dehors ⁴ »?

Mais regardons, maintenant, et de plus près, un article qu'il vaudra mieux citer *in extenso*.

D'une part, il semble bien confirmer la logique que nous venons de reconstituer. Il décrit en effet les traits de ce que seraient, selon certains, des phénomènes culturels « dégénérés et décadents, parce que enjuivés », ou encore un roman « enjuivé »; il mentionne le « rôle important » que les Juifs ont joué dans « l'existence factice et désordonnée de l'Europe depuis 1920 ». Il a recours, selon une tradition bien connue, à la description stéréotypée de l'« esprit juif » : « cérébralité », « capacité d'assimiler les doctrines en gardant vis-à-vis d'elles une certaine froideur... ». Il note que « les écrivains juifs sont toujours restés au second plan et, pour ne parler que de la France, les André Maurois, Francis de Croisset, Henri Duvernois, Henri Bernstein, Tristan Bernard, Julien Benda, etc., ne sont pas parmi les figures les plus importantes, ni surtout celles qui ont dirigé de quelque façon les genres littéraires ». Et c'est, dans une conclusion terrifiante, l'allusion à « une solution du problème juif » :

La constatation est d'ailleurs réconfortante pour les intellectuels occidentaux. Qu'ils ont été capables de se sauvegarder de l'influence juive dans un domaine aussi représentatif de la culture que la littérature, prouve leur vitalité. Il ne faudrait pas formuler beaucoup d'espoirs pour l'avenir de notre civilisation si elle s'était laissé envahir

1. L.S., « " Notes pour comprendre le siècle ", par Drieu La Rochelle », 2 décembre 1941.

2. L.S., 12 août 1941 et 10 février 1942.

3. L.S., 25 mars 1941.

4. L.S., 10 février 1942.

sans résistance par une force étrangère. En gardant, malgré l'ingérence sémite dans tous les aspects de la vie européenne, une originalité et un caractère intacts, elle a montré que sa nature profonde était saine. En plus, on voit donc qu'une solution du problème juif qui viserait à la création d'une colonie juive isolée de l'Europe n'entraînerait pas, pour la vie littéraire de l'Occident, de conséquences déplorables. Celle-ci perdrait, en tout et pour tout, quelques personnalités de médiocre valeur et continuerait, comme par le passé, à se développer selon ses grandes lois évolutives.

Oserai-je encore dire « d'autre part » devant la violence et la confusion *impardonnables* de ces phrases? Qu'est-ce qui pourrait encore atténuer la faute? Et quels que soient les attendus ou les complications d'un texte, quoi qu'il puisse encore se passer dans la tête de son auteur, comment nier que l'effet de ces conclusions allait dans le sens du pire? Dans le contexte *dominant* où elles étaient lues en 1941, leur effet *dominant* n'allait-il pas incontestablement dans le sens du pire? De ce qu'on sait maintenant avoir été le pire?

Mais à l'injustice il faut avoir le courage de répondre par la justice. Et si l'on doit condamner ces phrases, ce que je viens de faire, on doit ne pas le faire sans examiner tout ce qui reste lisible dans un texte qu'on peut juger désastreux. Il faut aussi, au moment d'évaluer cet acte-ci, ce texte-ci (je ne dis pas l'œuvre et la vie de son signataire qui ne s'y réduiront jamais), garder aussi « une certaine froideur » et prendre la peine de ce « travail d'analyse lucide » que de Man y associe tout en le prêtant, *dans ce texte même*, aux Juifs. Ces traits n'étant pas des caractères naturels réservés aux Juifs ou aux Français mais les règles d'une responsabilité intellectuelle, le « travail d'analyse » ne doit-il pas être inlassablement poursuivi avec une « certaine froideur »? J'oserai donc dire, cette fois encore, « d'autre part... ».

Oui, *d'autre part*, et *premièrement*, tout l'article est organisé comme le procès de « l'antisémitisme vulgaire ». Il est dirigé, ne l'oublions pas, contre cet antisémitisme, contre son « jugement lapidaire », contre le « mythe » qu'il alimente ou dont il s'alimente. Et dans les deux premiers paragraphes, que je vais citer, de Man procède incontestablement à la démystification, qui n'allait pas sans risques, de cette vulgarité, de son « mythe », d'une « erreur » et d'un « avis

trop répandu ». Il s'en prend une fois de plus, comme dans les *Cahiers...*, et comme il le fera toujours, au « lieu commun ». Aussitôt après cette critique, il enchaîne par un « Mais... » (« Mais la réalité est différente »). Nous nous demanderons ensuite à quelle réalité il s'intéresse surtout – et nous devons reparler de littérature. Voici donc la critique sans complaisance de l'« antisémitisme vulgaire » et de la contradiction, voire de l'effet de boomerang auquel celui-ci s'expose ou qu'il traduit peut-être déjà. Je viens de dire « boomerang », j'aurais pu dire que de Man désigne aussi les doubles tranchants dudit « antisémitisme vulgaire ». Ce sont les deux premiers paragraphes, où j'entends de la raillerie :

L'antisémitisme vulgaire se plaît volontiers à considérer les phénomènes culturels de l'après-guerre (d'après la guerre de 14-18) comme dégénérés et décadents, parce que enjivés. La littérature n'a pas échappé à ce jugement lapidaire : il a suffi qu'on découvre quelques écrivains juifs sous des pseudonymes latinisés pour que toute la production contemporaine soit considérée comme polluée et néfaste. Cette conception entraîne des conséquences assez dangereuses. Tout d'abord, elle fait condamner *a priori* toute une littérature qui ne mérite nullement ce sort. En outre, du moment qu'on se plaît à accorder quelque mérite aux lettres de nos jours, ce serait une peu flatteuse appréciation pour des écrivains occidentaux que de les réduire à être de simples imitateurs d'une culture juive qui leur est étrangère.

Les Juifs eux-mêmes ont contribué à répandre ce mythe. Souvent, ils se sont glorifiés d'être les chefs de file des mouvements littéraires qui caractérisent notre époque. Mais l'erreur a en réalité une cause plus profonde. L'avis très répandu selon lequel le roman et la poésie modernes ne seraient qu'une espèce d'excroissance monstrueuse de la guerre mondiale, est à l'origine de la thèse de la mainmise juive. Comme les Juifs ont, en effet, joué un rôle important dans l'existence factice et désordonnée de l'Europe depuis 1920, un roman né de cette atmosphère mériterait, jusqu'à un certain point, le qualificatif d'enjivé.

Les choses sont graves. Plutôt que de passer trop vite, il vaut mieux courir le risque de la paraphrase et de la redondance. Que dit cet article ? Il s'agit donc bien de critiquer l'antisémitisme vulgaire. C'est l'intention première, déclarée et appuyée. Mais railler l'antisémitisme vulgaire, est-ce railler la vulgarité de l'antisémitisme ? Cette dernière modulation syntaxique laisse la voie ouverte à deux

interprétations. Condamner l'antisémitisme vulgaire, cela peut laisser entendre qu'il y a un antisémitisme distingué, au nom duquel on juge le vulgaire. De Man ne le dit jamais, même si on peut en accuser son silence. Mais cela peut vouloir dire autre chose, et cette lecture peut toujours contaminer l'autre clandestinement : condamner l'« antisémitisme vulgaire », *surtout si on ne parle jamais de l'autre*, c'est condamner l'antisémitisme *lui-même en tant qu'il est vulgaire*, toujours et essentiellement vulgaire. De Man ne le dit pas non plus. L'eût-il pensé, ce que je n'exclurai jamais, il ne pouvait le dire clairement dans ce contexte. On dira : sa faute, c'est d'avoir accepté ce contexte. Certes, mais qu'est-ce qu'accepter un contexte? et que dirait-on s'il prétendait ne pas l'avoir accepté pleinement, et avoir préféré y jouer les contrebandiers non conformistes, comme tant et tant d'autres l'ont fait de manière si diverse, en France et en Belgique, à tel ou tel moment, dans ou hors de la Résistance? Et je le répète, qu'est-ce qu'accepter *pleinement* un contexte? Car cet article, de toute façon, est non conformiste, comme Paul de Man, comme son oncle aussi, l'a toujours été. C'est être assez peu conformiste que de dénoncer l'antisémitisme, un antisémitisme, quel qu'il soit, à ce moment-là, en ce lieu, et de prêter à l'antisémitisme vulgaire le vocabulaire reconnaissable et alors si répandu de *tout* antisémitisme : « enjuivé », « dégénéré », « décadent », « pollué », « néfaste ». C'est être assez anti-conformiste, pour le moins, que d'ajouter dans le même souffle, dans les mêmes phrases, qu'il s'agit là de « jugement lapidaire », que cet antisémitisme peut avoir des « conséquences dangereuses », qu'il s'agit là d'un « mythe », d'une « erreur », que ces jugements se retournent contre la littérature de ceux qui les prononcent et qui dès lors se trahiraient en ne parlant au fond que d'eux-mêmes. Déjà, dans le second paragraphe, l'argument qui consisterait à rendre les Juifs coresponsables de ce « mythe » et de cette « erreur » antisémites est aussitôt discrédité. Il n'était évoqué que comme une feinte rhétorique : « Mais l'erreur a en réalité une cause plus profonde. »

La logique de ces deux premiers paragraphes commande toute la suite : il s'agit de condamner l'antisémitisme *dans la mesure où il est vulgaire* (je laisse à cette expression toute son ambiguïté, qui est l'ambiguïté de l'article) et de condamner cet antisémitisme *au sujet de la littérature* : de son histoire, de ses lois propres, de ses rapports avec l'histoire en général. C'est au sujet de la littérature que de Man

veut dire quelque chose et pense visiblement qu'il a quelque chose d'original à dire. Il a surtout envie de parler de littérature, ici et ailleurs, et c'est d'ailleurs de la littérature qu'il a la charge dans le journal. C'est un de ses premiers articles dans *Le Soir*, où il écrit depuis un mois. Je n'ai encore trouvé aucune allusion au problème juif ni aucune déclaration d'antisémitisme dans aucun des autres articles. Livré aux hypothèses, je peux imaginer qu'on lui a demandé, pour une page consacrée au judaïsme, de traiter le sujet du point de vue littéraire. Ce qu'on lit sur la même page autour de cet article me paraît aller dans le sens de cette hypothèse. On remarque ensuite que si l'article de de Man est forcément contaminé par les formes d'antisémitisme vulgaire qui l'encadrent, *celles-ci coïncident de façon littérale, dans le vocabulaire et la logique, avec cela même que de Man accuse*, comme si son article dénonçait l'article voisin, montrait du doigt le « mythe » et les « erreurs », les « jugements lapidaires » et l'« avis très répandu » qu'on peut lire à côté, dans un autre article du même numéro (le « freudisme » – et non Freud – comme produit d'une « intelligence juive particulièrement acérée » bien reçu dans « les milieux intellectuels et artistiques d'une société décadente et enjuivée »), aussi bien que la déclaration sans doute abusivement prêtée par le journal à Benjamin Franklin : « Un léopard ne saurait changer ses taches. Les Juifs sont des Asiatiques; ils sont une menace pour le pays qui les admet, et ils devraient être exclus par la Constitution. »

De Man veut surtout proposer une *thèse sur la littérature* qui visiblement l'intéresse plus ici, et que l'antisémitisme et que les Juifs. Mais avant d'y venir, quelques précisions sur la vulgarité. C'est un mot ou un motif majeur dans tous ces articles. On peut évaluer diversement et contradictoirement une *idéologie* dominée par le mépris de la vulgarité. Nous connaissons bien ces programmes, on me fera grâce d'un développement. Mais il faut savoir que c'est sous le nom de « vulgarité » (encore un mot cher à son oncle ¹) que de Man

1. Henri de Man parle par exemple de « Marxisme pur et de marxisme vulgaire » in *Au-delà du marxisme*. Le premier est une « vérité défunte », le second une « erreur vivante » (trad. fr., p. 358). Ailleurs : « J'ai horreur de la vulgarisation sous toutes ses formes, de la vérité mise à la portée de ceux qui ne la désirent guère autant que des denrées d'Ersatz, de la musique de radio et de phonographe, du champagne pour banquets démocratiques... Cette confession peut paraître étrange

rejette tous les conformismes de l'époque. Encore le double tranchant. Point de salut pour aucune « vulgarité » à ses yeux. Qu'on lise son *Propos sur la vulgarité artistique*¹. Sous le mot de vulgarité, presque à chaque ligne, c'est « notre époque » qui est condamnée, toujours de façon doublement coupante, ce que « la radio, le cinéma, l'édition, la presse » même « se chargent de déverser sur nous », et puis les « faux artistes », « les formules mécanisées qui garantissent le succès auprès des masses », la « fausseté du ton ». Qu'il y ait là un indice d'aristocratie et d'esthétisme, c'est si peu douteux que de Man le dit lui-même. Il faut encore préciser : cet aristocratie est plus esthétique que social ; il est social à *partir* de l'esthétique, d'une esthétique déterminée à *partir* de la littérature, même si la musique et la peinture y jouent un rôle considérable. Bien qu'elle vise surtout les « lettres françaises », cette conclusion des *Propos sur la vulgarité artistique* est éloquent en chacun de ses mots : « Henri Pourrat représente quelque chose de très pur et de très précieux dans les lettres françaises : ce régionalisme fait d'un noble attachement à la terre natale qui est l'indice d'une authentique aristocratie littéraire. »

Si sa mise au point porte sur la littérature, que veut en dire de Man ? Pourquoi reproche-t-il à l'antisémitisme vulgaire sa méprise *au sujet de la littérature* ? Pourquoi écrit-il « Mais la réalité est différente. » ? Les paragraphes suivants, qui forment le centre et la thèse de l'article, ne contiennent plus la moindre allusion aux Juifs ou à l'antisémitisme. Ils ne parlent que de la littérature, de son historicité originale et des « lois très puissantes » qui gouvernent les « évolutions esthétiques ». Il y a une histoire de l'art et de la littérature. Elle est essentielle et irréductible mais elle garde son originalité. Elle ne se confond pas avec l'histoire socio-politique, ni dans ses rythmes ni dans ses déterminations causales. L'historicisme, et surtout l'historicisme « vulgaire », consisterait à rabattre une histoire sur l'autre, à méconnaître les puissantes contraintes structurelles, les logiques, les

à certains sous la plume d'un socialiste, surtout d'un ancien dirigeant d'œuvres d'éducation ouvrière. Mais le socialisme n'est pas la démagogie ; et éduquer le peuple n'est pas abaisser la science à son niveau mais l'élever au niveau de la science. Il n'y a de vérités que pour ceux qui les cherchent... » Avant-propos de la première édition française, 1926.

1. *L.S.*, 6 janvier 1942.

formes, les genres, les méthodes et surtout la temporalité propre de l'histoire littéraire, la durée de ses ondes profondes, qu'il faut savoir écouter par-delà les remous et l'agitation de l'immédiateté, là où la « vie artistique » est « peu remuée » par les vagues de l'actualité. La durée littéraire s'enroule et se déroule autrement, elle n'est pas celle des phénomènes de l'histoire socio-politique dans les séquences brèves de leurs événements : elle les précède, parfois leur succède, en tout cas les excède. Cela compromet toutes les idéologies de la littérature, voire les opinions ou les propagandes au sujet de la littérature quand elles voudraient s'enfermer dans un contexte étroitement déterminé (« l'actualité »). Qu'ils soient révolutionnaires ou non, de gauche ou de droite, ces discours idéologiques parlent de tout sauf de la littérature elle-même. Parfois à l'« intérieur » même de la littérature, les discours manifestes de certains mouvements littéraires (« surréalisme » ou « futurisme ») sont, justement dans la forme de leurs « manifestes », idéologiques ou doxiques en ce sens. Ils méconnaissent aussi l'historicité propre de la littérature, les rythmes amples de sa tradition, les circonvolutions inapparentes de ses « évolutions » : approche « vulgaire », en somme, de la littérature ¹.

Il y aurait beaucoup à dire dans une discussion serrée autour de cette question : littérature, histoire, et politique. Je dois ici m'en tenir à *trois points*.

1. Discutable ou non, cette thèse intéressante et conséquente concerne donc d'abord l'historicité propre de la littérature et des arts. Formant le corps central de l'article qui n'a aucun rapport avec quelque « question juive » que ce soit, elle se développe comme une démonstration théorique en trois temps (1. propositions générales sur l'art; 2. illustration sur l'exemple privilégié de la littérature romanesque; 3. « démonstration analogue » sur l'exemple de la poésie).

2. En 1941, sous l'occupation allemande, et d'abord dans le contexte du journal, la *présentation* d'une telle thèse (précisément parce que certains aujourd'hui la jugeraient « formaliste » ou « esthé-

1. Ce propos de manien garde une remarquable constance jusqu'à la fin des articles et notamment jusqu'à celui qui s'intitule « Continuité de la poésie française. A propos de la revue *Messages* » (14 juillet 1942), revue parfois interdite en France sous Vichy, et que de Man aide à faire publier et connaître en Belgique; cf. plus bas à propos d'« Exercice du silence », apparemment le troisième numéro de cette revue.

tiste » ou en tout cas trop soucieuse de protéger la « littéarité », sinon contre toute histoire, on vient de voir que ce n'est pas le cas, du moins contre une histoire socio-politique et contre l'idéologie) va plutôt à contre-courant. On peut la lire au moins comme une attaque anticonformiste. Son insolence peut viser et atteindre tous ceux qui alors, de façon active et proprement punitive, s'employaient à juger de la littérature et de son histoire, voire à les administrer, régenter, censurer en fonction de l'idéologie dominante, de la guerre ou, comme le dit de Man, d'un « bouleversement profond dans le monde politique et économique ».

3. Les exemples pris (Gide, Kafka, Lawrence, Hemingway, le surréalisme, le futurisme) sont troublants dans ce contexte. Ils sont visiblement invoqués comme de grands exemples canoniques à partir desquels, au-delà de toute contestation possible, on doit pouvoir dire ce qu'est la littérature, ce que font les écrivains et les mouvements littéraires. On sait par beaucoup d'autres signes, ses articles dans les *Cahiers...* par exemple, que c'étaient déjà des références majeures pour de Man. Les exemples choisis sont déjà insolites et insolents parce qu'il n'y en a pas d'autres, parce qu'il n'y a pas un Allemand, parce que le Français est Gide, l'Américain Hemingway, l'Anglais Lawrence et parce que Kafka est juif, mais surtout parce qu'ils représentent tous ce que le nazisme ou les révolutions de droite auraient voulu extirper de l'histoire et de la grande tradition. Or que dit de Man? Que ces écrivains et ces mouvements sont déjà canoniques : ils appartiennent à la tradition, ils ont des « ascendances orthodoxes », qu'on le veuille ou non, qu'ils le reconnaissent eux-mêmes ou non. En prenant le risque d'un certain traditionalisme (toujours le double tranchant), la généalogie de manienne réinscrit tous ces « maudits » dans la légitimité alors protectrice du canon et dans la grande famille littéraire. Elle les soustrait à la répression et le fait exemplairement puisque, dit-il, « on pourrait allonger indéfiniment la liste ». J'ai dit pourquoi je citerai *in extenso* cet article. Voici les paragraphes centraux, j'y souligne les « mais », « Mais la réalité », « en réalité » :

Mais la réalité est différente. Il semble que les évolutions esthétiques obéissent à des lois très puissantes qui continuent leur action alors même que l'humanité est secouée par des événements considérables. La guerre mondiale a provoqué un bouleversement

profond dans le monde politique et économique. *Mais* la vie artistique a été relativement peu remuée, et les formes que nous connaissons actuellement sont des suites logiques et normales de ce qu'il y avait eu avant.

La chose est particulièrement nette pour ce qui concerne le roman. La définition de Stendhal, selon laquelle « le roman est un miroir qui se promène sur une grande route », porte en elle la loi qui régit encore aujourd'hui ce genre littéraire. On y a vu d'abord l'obligation de respecter scrupuleusement la réalité extérieure. *Mais* en creusant davantage, on en est venu à exploiter la réalité psychologique. Le miroir de Stendhal ne reste plus immobile le long de la route : il entreprend des recherches jusque dans les recoins les plus secrets de l'âme des personnages. Et ce domaine s'est avéré si fécond en surprises et en richesses qu'il constitue encore le seul et unique terrain d'investigation du romancier.

Gide, Kafka, Hemingway, Lawrence – on pourrait allonger indéfiniment la liste – ne font tous que tenter de pénétrer, selon des méthodes propres à leur personnalité, dans les secrets de la vie intérieure. Par cette caractéristique, ils se montrent, non comme des novateurs ayant brisé avec toutes les traditions du passé, *mais* comme de simples continuateurs qui ne font qu'approfondir davantage l'esthétique réaliste, vieille de plus d'un siècle.

Une démonstration analogue pourrait être faite dans le domaine de la poésie. Les formes qui nous semblent les plus révolutionnaires, tels le surréalisme ou le futurisme, ont, *en réalité*, des ascendances orthodoxes dont on ne peut les détacher.

Qu'on observe maintenant de près ce qui se passe dans le dernier paragraphe de cette démonstration centrale, à savoir la conclusion d'une sorte de syllogisme. Pas plus que le corps central de l'article (les paragraphes cités à l'instant), l'étendue *générale* de la conclusion, je veux dire la conclusion dans sa forme générale et théorique, ne concerne les Juifs. Elle ne les nomme pas encore dans cette formulation générale. Cette conclusion concerne – et conteste – un théorème *général* et « absurde » au sujet de la littérature actuelle, absurdité qui se trouve être justement dénoncée comme l'axiome de l'antisémitisme en tant que vulgaire. Et cette conclusion annonce par un « Dès lors... » ce qu'il faut déduire de la démonstration précédente : « Dès lors, on voit que considérer la littérature actuelle comme un phénomène isolé, créé par la mentalité particulière des années 1920 est absurde. »

Nous arrivons ainsi au dernier paragraphe de l'article, le plus grave et en vérité le seul qui puisse être suspect d'antisémitisme. Là, le retour à la question des « Juifs dans la littérature actuelle » correspond à la rhétorique d'un exemple supplémentaire ou analogique. Il vient à l'appui d'une thèse ou de l'antithèse générale opposée à l'antisémitisme vulgaire. La démonstration qui importe est considérée comme acquise. De Man ajoute : « De même, les Juifs... » Ensuite, et toujours sans vouloir atténuer la violence de ce paragraphe qui reste pour moi désastreux, remarquons ceci : alors même qu'il rappelle les limites de l'« influence juive », de l'« ingérence sémitique », alors même que, pourtant, il semble faire parler, en reconstituant leur discours inquiet, des « intellectuels occidentaux » qui devraient se rassurer, la manière dont il décrit l'« esprit juif » reste incontestablement positive. Même sous sa forme stéréotypée, donc équivoque, elle se présente comme un énoncé que personne n'est censé pouvoir contester : technique classique de la contrebande. Car enfin qui pouvait alors, publiquement, *ne pas contester* un tel éloge ? Qui pouvait publiquement y souscrire ? Or de Man ne le conteste pas, il l'assume au contraire. Et mieux, il souligne lui-même une *contradiction* qui ne peut passer inaperçue et doit bien laisser quelque empreinte dans la conscience ou dans l'inconscient du lecteur : « ... on aurait pu s'attendre que, vu les caractères spécifiques de l'esprit juif, ceux-ci auraient joué un rôle plus brillant dans cette production artistique. Leur cérébralité, leur capacité d'assimiler des doctrines en gardant vis-à-vis d'elles une certaine froideur, semblaient des qualités très précieuses pour le travail d'analyse lucide qu'exige le roman. » On se frotte les yeux : voudrait-il dire que ce qu'il préfère dans le roman, « le travail d'analyse lucide », et, dans la théorie, une « certaine froideur » de l'intelligence, correspond justement aux qualités de l'« esprit juif » ? Et que les « qualités précieuses » de ce dernier sont indispensables à la littérature et à la théorie ? Qu'est-ce qui résonne ou s'enroule au fond de cette phrase ? A-t-on bien entendu ? De Man ne dit pas le contraire en tout cas. Et il a clairement décrit ce qu'étaient à ses yeux des « qualités précieuses ». (Reconnaissait-il alors les qualités de l'ennemi ou celles dans lesquelles il aurait aimé se reconnaître lui-même ? Plus tard, ce sont les qualités que lui ont toujours reconnues, souvent pour l'en accuser, ses ennemis américains.)

Les dernières lignes, les plus terribles, commencent par un autre « Mais malgré cela... ». Elles s'en prennent encore, ne l'oublions pas,

à l'obsession antisémite qui a toujours besoin, un besoin compulsif et significatif, de *surévaluer* l'influence juive sur la littérature. Citons pour la deuxième fois le paragraphe final (le lecteur qui voudrait lire l'article d'un trait peut enchaîner les citations des p. 191, 196, 197, 199) :

Dès lors, on voit que considérer la littérature actuelle comme un phénomène isolé, créé par la mentalité particulière des années 1920 est absurde. De même, les Juifs ne sauraient prétendre en avoir été les créateurs, ni même avoir exercé une influence prépondérante sur son évolution. A examen quelque peu proche, cette influence apparaît même comme extraordinairement peu importante, car on aurait pu s'attendre que, vu les caractères spécifiques de l'esprit juif, ceux-ci auraient joué un rôle plus brillant dans cette production artistique. Leur cérébralité, leur capacité d'assimiler les doctrines en gardant vis-à-vis d'elles une certaine froideur, semblaient des qualités très précieuses pour le travail d'analyse lucide qu'exige le roman. Mais malgré cela, les écrivains juifs sont toujours restés au second plan et, pour ne parler que de la France, les André Maurois, Francis de Croisset, Henri Duvernois, Henri Bernstein, Tristan Bernard, Julien Benda, etc., ne sont pas parmi les figures les plus importantes, ni surtout parmi celles qui ont dirigé de quelque façon les genres littéraires. La constatation est d'ailleurs réconfortante pour les intellectuels occidentaux. Qu'ils ont été capables de se sauvegarder de l'influence juive dans un domaine aussi représentatif de la culture que la littérature, prouve leur vitalité. Il ne faudrait pas formuler beaucoup d'espoirs pour l'avenir de notre civilisation si elle s'était laissé envahir sans résistance par une force étrangère. En gardant, malgré l'ingérence sémitique dans tous les aspects de la vie européenne, une originalité et un caractère intacts, elle a montré que sa nature profonde était saine. En plus, on voit donc qu'une solution du problème juif qui viserait à la création d'une colonie juive isolée de l'Europe n'entraînerait pas, pour la vie littéraire de l'Occident, de conséquences déplorables. Celle-ci perdrait, en tout et pour tout, quelques personnalités de médiocre valeur et continuerait, comme par le passé, à se développer selon ses grandes lois évolutives.

A travers l'ineffaçable meurtrissure, il faut encore analyser et chercher à comprendre. Toute concession trahirait, outre la complaisance et le manque de rigueur, une légèreté infiniment coupable à l'égard de victimes passées, présentes ou à venir de discours qui ont

au moins ressemblé à celui-ci. J'ai dit pourquoi je ne parle pas ici comme juge, témoin accusateur ou défenseur dans un *procès de Paul de Man*. On dira : mais vous portez constamment des jugements, vous évaluez, vous venez encore de le faire. Certes, aussi n'ai-je pas dit que je ne le ferai pas du tout. J'ai dit qu'à analyser, juger, évaluer tel ou tel discours, tel ou tel effet de ces fragments anciens, je refusais de les étendre à un jugement général et sans appel de Paul de Man, de la totalité de ce qu'il fut, pensa, écrivit, enseigna, etc. Je continue donc à m'interroger. Si je persiste à me demander comment, dans quelles conditions il a écrit cela, c'est que même dans la totalité des articles de cette période que j'ai pu lire, je n'ai trouvé aucun propos analogue ou identique à celui-là. Je n'y ai même trouvé aucune allusion aux Juifs ou à quelque « problème juif ». Ou plutôt, si, en mai 1941, un éloge remarquable et appuyé du Péguy dreyfusard ¹ ! Comment expliquer cette discordance ? Qui saura comment, quelques mois plus tôt, « Les Juifs dans la littérature actuelle » fut écrit et publié ? Qui peut exclure ce qui se passe si souvent dans les journaux, et surtout à cette époque, dans ces conditions, quand la rédaction peut toujours intervenir au dernier moment ? Si ce fut le cas, Paul de Man n'est plus là pour en témoigner. On peut dire alors : dans cette hypothèse, il y avait encore une manière de protester, c'est d'interrompre sa participation. Oui, mais il aurait alors fallu être sûr que cette rupture valait mieux qu'un travail ambigu et parfois anticonformiste. Il aurait fallu aussi évaluer la gravité des dernières lignes de cet article comme nous le faisons aujourd'hui. Or pour bien l'évaluer, il nous faut comprendre ce que signifiait à ce moment-là cette allusion à « une colonie juive isolée de l'Europe ». J'avoue que je ne la comprends pas dans l'état actuel de mon information. A quelle « solution », à quelle hypothèse alors peut-être courante faisait-il allusion ? Je ne le sais pas. Peut-être la solution dite « de Madagascar ». A cette date (4 mars 1941), le mot de « solution » ne pouvait être associé à ce que nous savons maintenant avoir été le

1. « Charles Péguy ». *L.S.*, 6 mai 1941. L'éloge sans réserve de ce « génie » d'une « indépendance et d'une indiscipline notoires » s'organise tout entier autour de l'affaire Dreyfus. Dans le portrait du dreyfusard Péguy et dans l'histoire des *Cahiers...* (ceux de Péguy, bien sûr), on ne peut manquer de relever tous les traits quasi autobiographiques que de Man semble se plaisir à multiplier.

projet de « solution finale » : celui-ci se forme et se met en œuvre plus tard. A la fin de 1942, Paul de Man interrompt sa participation au journal *Le Soir* (à ma connaissance, il n'y publie plus pendant la guerre et il s'en explique dans une lettre que je citerai tout à l'heure). La même année, Henri de Man avait quitté la Belgique et renoncé depuis des mois à toute responsabilité publique.

En septembre dernier, cette première lecture et cette première série de questions me conduisirent donc à une interprétation elle-même divisée par ce que j'ai appelé « double bind », « disjonction » et surtout « double tranchant », chaque terme de cette division ne trouvant jamais le repos d'une identité monadique. L'expérience du double tranchant peut être ruse ironique sur un bord, passion douloureuse sur l'autre bord, et finalement l'une et l'autre à chaque instant. Mais dans ce que j'ai lu de ces textes, comme dans ce que j'avais appris à connaître auparavant de Paul de Man, et dont il m'était difficile de faire abstraction, rien ne m'a jamais autorisé à traduire cette division en duplicité hypocrite, cynique ou opportuniste. D'abord parce que cette duplicité était, à un degré et dans une lumière que j'ai rarement rencontrés dans ma vie, étrangère à Paul de Man. Son ironie et son éclat de rire anticonformiste avaient plutôt la forme de la provocation insolente – et justement tranchante. On en a senti quelque chose dans ces « early writings ». Ensuite parce que l'opportunisme cynique est une autre forme de l'acquiescement, il est profondément conformiste et confortable, à l'opposé du double tranchant. Enfin parce que tout cela aurait continué après 1942. Or ce ne fut pas le cas, la rupture fut aussi tranchante. J'ai le sentiment que de Man, chez qui une certaine froideur analytique a toujours cohabité avec la passion, la ferveur et l'enthousiasme, a dû, comme son oncle, obéir à des convictions – qui furent aussi celles de son oncle : compliquées, indépendantes, mobiles, dans une situation qu'il a cru, à tort, mais comme beaucoup, sans autre issue après ce qui apparaissait, jusqu'en 1942, comme la fin de la guerre.

Je poursuis donc mon récit. J'en fus très vite convaincu pour ma part à la fin du mois d'août : ce qui venait d'être découvert ne pouvait ni ne devait être tenu secret. Il fallait, très vite et le plus radicalement possible, rendre ces textes accessibles à tous. Il fallait créer les conditions nécessaires pour que chacun pût les lire et les

interpréter en toute liberté. La discussion ne devrait connaître aucune limite. Chacun devrait être en mesure de prendre ses responsabilités. Car on pouvait imaginer d'avance l'effet qu'allaient produire ces « révélations », au moins dans l'université américaine. Il ne fallait pas être devin pour prévoir même tout le spectre des réactions à venir. Pour la plupart, elles sont programmées depuis longtemps – et le programme est assez simple pour laisser peu de surprise. J'étais aussi conscient du fait que l'interprétation sérieuse de ces textes et de leur contexte prendrait beaucoup de temps. Raison de plus pour ne pas tarder. J'en discute, encore à Paris, avec Sam Weber. Je suggère que nous profitons d'un colloque qui doit avoir lieu quelques semaines plus tard à l'université d'Alabama, à Tuscaloosa, pour en délibérer avec une vingtaine de collègues. Il s'agit justement d'un colloque portant sur les institutions académiques et la politique (« Our Academic Contract : The Conflict of the Faculties in America ») et réunissant, *entre autres*, des anciens élèves ou collègues de Paul de Man. Sam Weber en est d'accord, ainsi qu'Ortwin de Graef à qui je demande l'autorisation de communiquer à tous ces collègues les photocopies des articles dont je viens de faire état. Richard Rand, organisateur du colloque, me donne aussi son accord et prend les dispositions nécessaires. Le 10 octobre, tous les participants du colloque ayant lu ces textes, nous eûmes une discussion de plus de trois heures : à la fois sur le fond des choses et sur les décisions à prendre. Je ne peux résumer la discussion. Elle fut enregistrée.

Quelles que fussent les remarques des uns et des autres, personne, me semble-t-il, ne douta de la nécessité de rendre ces textes largement accessibles et de tout faire pour en permettre une étude sérieuse, minutieuse, patiente, honnête, ainsi qu'une discussion ouverte. Il restait à en déterminer les meilleures conditions techniques. Dans les semaines qui suivirent, de larges échanges nous conduisirent à confier à Werner Hamacher, Neil Hertz et Thomas Keenan la tâche de compléter la collection des articles, d'en préparer la publication, ainsi que celle d'un volume dans lequel, en aussi grand nombre que possible, ceux qui le souhaitent pourraient faire part de leurs réflexions, quel que fût leur rapport à Paul de Man et à son œuvre. Une lettre d'invitation fut adressée dans ce sens à de nombreux collègues, connus pour leur compétence ou pour l'intérêt qu'ils pourraient porter au problème, et, j'y insiste, quels que fussent le degré, la forme ou les

prémises de leur accord ou de leur désaccord avec la personne ou l'œuvre de de Man. Ces deux volumes paraîtront prochainement. Même s'ils ne constituent que le commencement d'un travail qui devra être de longue haleine et encore plus largement ouvert, personne ne doutera, je l'espère, du désir de ceux qui en ont pris l'initiative : faire que chacun puisse prendre ses responsabilités dans les conditions les plus claires possibles. Néanmoins, comme on pouvait aussi le prévoir, et comme Werner Hamacher me l'a écrit depuis, ceux qui ont pris cette initiative se sont trouvés devant une accusation à la fois typique et contradictoire : de trahir Paul de Man d'une part, de le protéger d'autre part, de l'exposer d'une part en toute hâte à la violence des jugements les plus lapidaires expéditifs, voire à une lapidation symbolique et, d'autre part, de vouloir sauver son œuvre et, du même coup, défendre tous ceux pour qui, à un titre ou un autre, elle importe. Je peux comprendre cette double accusation et les indices qu'elle allègue. Mais elle me paraît perverse et fatalement injuste. D'abord parce qu'on ne peut faire les deux à la fois. On ne pourrait y réussir même si on l'espérait. Ensuite parce que ceux qui lancent l'une ou l'autre de ces accusations font, eux, nécessairement l'un ou l'autre en obéissant à l'une ou à l'autre de ces motivations. Pour expliquer qu'à mes yeux il ne devrait s'agir ni de l'une ni de l'autre de ces intentions, je citerai maintenant, dans sa transcription littérale et intégrale, ce que j'ai essayé de dire à l'ouverture de la discussion de Tuscaloosa. Après un récit qui correspond, pour les faits, non pour la lecture des textes, à celui que je viens de faire, j'ajoutai donc ceci (archive que je crois devoir inclure dans ma narration) :

« Je tiens à improviser. Depuis deux mois, je n'ai pas cessé d'y penser de façon quasiment obsessive, mais j'ai tenu à ne pas préparer ce que je vais dire. Je pense qu'il faut ce soir que chacun de nous dise, à titre personnel et en première analyse, ce qu'il pense de ces choses-là. D'autre part, je tenais à dire ce qu'est mon sentiment. Je connais Paul de Man depuis 1966. Vous savez l'amitié qui nous lie depuis lors. Je savais qu'il avait vécu des moments difficiles, quand il a quitté la Belgique pour les États-Unis. Jamais nous n'avons parlé de ce qui s'était passé pendant la guerre. Nous étions très proches, d'un certain point de vue, mais notre amitié restant très discrète, jamais je ne me suis senti

assez indiscret pour lui poser des questions sur ce qui s'était alors passé, bien que, comme beaucoup d'entre nous, j'aie su qu'il y avait là un moment [singulier? inaudible] dans son histoire personnelle, privée mais aussi publique (profession, etc.). Mais je veux commencer par là : jamais au cours de ces quinze ou seize années je n'ai rien lu ni entendu de lui qui laisse dans ma mémoire le moindre soupçon quant à quelque persistance, disons, de — comment nommer cela? — une certaine idéologie, lisible pour moi dans les textes que j'ai lus avec vous, dans les textes publiés en français, les seuls que j'aie pu lire directement. Au contraire, tout ce que je peux me rappeler des textes qu'il a publiés depuis et des conversations que j'ai eues avec lui, de toutes les évaluations d'ordre divers, social, politique, etc., me laisse la certitude qu'il avait en tout cas rompu de manière radicale, intérieure, rigoureuse, avec quoi que ce soit qu'on puisse suspecter dans l'idéologie des textes dont nous allons parler. Je voulais donc commencer par délimiter dans le temps les choses dont nous allons parler; [je voulais] marquer que tout indique, en tout cas pour moi, qu'[avec] ce qu'il peut y avoir, je ne le cache pas, de choquant dans les textes dont nous allons parler, avec tout cela il a radicalement rompu et il n'y a eu aucune trace à ma connaissance, ni dans sa vie, ni dans ses propos, ni dans ses textes, qui laisse penser le contraire. Avec ce qui s'est passé quand il avait entre 21 et 23 ans, il avait rompu. Je sais bien qu'on va pouvoir maintenant, tout le monde le fera, nous en particulier, relire tous ses textes publiés, ceux que nous connaissions déjà, en essayant, certains le feront avec malveillance, avec une jubilation malsaine, d'autres le feront autrement, de trouver dans les textes publiés certains signes qui renvoient à cette période-là.

Tout en improvisant, et de manière un peu confuse, je voudrais dire ceci : je crois qu'il y a une continuité et je voudrais être précis. Paul de Man est quelqu'un qui a fait cette expérience, qui s'est posé les questions qui sont posées dans ces textes-là, et qui, à 21 ou 23 ans, y a apporté les réponses qui sont dans ces textes. Il a donc traversé cette expérience qui n'est pas n'importe quelle expérience, il a lu les textes que vous savez, il a écrit ce que vous savez.

Il n'est pas question d'imaginer que la rupture signifie que tout cela est effacé. Tout cela fait partie de son expérience. A mon avis, il a dû en tirer un certain nombre de leçons historiques, politiques, rhétoriques, de tous ordres; et outre la rupture, cette leçon doit être en effet lisible dans ses textes. Une chose est de la lire comme leçon, une autre serait

d'amalgamer, comme certains, j'imagine, seront peut-être tentés de le faire au titre de la continuité, où rien ne passe sans laisser de trace, ces textes avec les textes qui ont suivi. Notre responsabilité, en tout cas la mienne, ce serait d'analyser tous ces textes, ceux de Le Soir. Nous ne les avons pas tous et certains d'entre eux sont beaucoup plus pliés, compliqués, d'autres sont simples et malheureusement lisibles, d'autres sont très pliés, compliqués. Il faudra que ceux que la question intéresse sérieusement prennent le temps de travailler, d'analyser ces textes-là puis les textes publiés aux États-Unis, avec la plus grande rigueur et la plus grande minutie. Si j'ai décidé d'improviser, c'est que je me donne comme règle d'allier l'urgence et la patience. Il est urgent que nous (j'abuse peut-être en disant nous, vous m'en excuserez), que certains d'entre nous se hâtent de prendre leurs responsabilités devant ces textes, d'être les premiers à montrer qu'il ne s'agit pas de les dissimuler ou de participer à une entreprise de camouflage quelconque. Il est urgent que, sur un mode ou un autre, celui de l'improvisation sans doute, nous rendions la chose publique mais il est aussi urgent que, ce faisant, nous appelions nous-mêmes et ceux que la chose intéresse, les bienveillants et les malveillants, à y regarder de très près, à s'engager dans une réflexion de fond sur ce qui a rendu cela possible, chez Paul de Man et chez d'autres, et sur ce que signifie la rupture avec cela pour quelqu'un comme Paul de Man dont nous ne connaissons qu'une partie de l'œuvre (ou de la vie). Nous avons devant nous beaucoup de travail pour savoir ce qui s'est passé effectivement, non seulement dans le tissu politique, idéologique de la Belgique de cette époque mais ensuite dans la vie de Paul de Man.

Encore deux choses, peut-être trois. Repensant à tout cela de manière obsessionnelle et avec une grande, comment dire, inquiétude, consternation, ce qui l'emporte dans l'affect de mon amitié endeuillée, de nouveau endeuillée, c'est, je tiens à le dire, avant tout, un sentiment d'immense compassion. Ce qui m'apparaît clairement, à travers ces textes et à travers d'autres choses (inaudible...) de ce qu'a dû être la vie de Paul de Man pendant dix années, de 1940 à 1950, à travers les ruptures, l'exil, la reconversion radicale, [c'est] j'imagine et je crois ne pas me tromper, une immense souffrance, un martyr, dont nous ne prenons pas encore la mesure. Et je dois le dire après avoir lu ces pages écrites par un jeune homme de 21-22 ans (je ne cite pas l'âge pour innocenter ou atténuer : à 21-22 ans, on prend des responsabilités et notamment dans cette situation-là, on a considéré, à juste titre, que

certains jeunes gens de 20-21 ans ont, dans la Résistance par exemple, ou ailleurs, pris des responsabilités d'adulte. Donc, quand je cite son âge, ce n'est pas pour dire « c'était un enfant ». Néanmoins, ce qui apparaît clairement, c'est que, dans une situation qu'il nous faudra décrire, qui est celle d'une Europe occupée, dont l'espoir paraissait banni, sauf pour quelques-uns, à travers une réflexion sur ce que pouvait être l'esprit (inaudible...) dont nous parlions tout à l'heure¹ et sous l'influence, « sous influence », comme on dit en français, et ici l'influence de son oncle (dont nous aurons certainement beaucoup à dire, peut-être pas ce soir mais plus tard), un jeune homme visiblement... d'une immense culture, doué, brillant, exceptionnel, s'est engagé là-dedans, on en reparlera, et s'est trouvé devoir rompre avec ça et marcher quasiment sur la tête ensuite, à travers des problèmes qui furent aussi des problèmes privés, indissociables de toute cette histoire. Cet homme a dû vivre un vrai martyr et je crois que ce qu'il a écrit par la suite, ce qu'il a enseigné, ce qu'il a vécu aux États-Unis porte évidemment la trace de cette passion, de cette souffrance et je tiens à dire que, quelle que soit ma... comment dire... la blessure que ces textes sont pour moi, ils n'ont rien ôté à mon amitié et à mon admiration pour Paul de Man.

Encore une autre chose : certains d'entre nous pourraient penser que, ayant rompu avec ce qui s'est fait et dit sous sa signature à ce moment-là, Paul de Man avait cherché, aux États-Unis en tout cas, à dissimuler la chose. Le fait est que nous n'en parlions pas et qu'à ma connaissance il n'en a pas beaucoup parlé. Peut-être en a-t-il parlé à certains que nous ne connaissions pas mais en tout cas à la plupart de ceux qui sont ici je crois qu'il n'en a jamais parlé. S'il l'a fait, certains pourront le dire.

Mais nous savons, Tom Keenan pourra nous le confirmer tout à l'heure, qu'en 1955², alors que de Man est à Harvard, une dénonciation

1. Allusion à la conférence que j'avais prononcée l'après-midi même sur Heidegger (question de l'esprit, du nazisme, du nationalisme, de la langue, du destin de l'Europe, etc.). En fait un fragment de *De l'esprit. Heidegger et la question*, qui n'était pas encore publié.

2. Lettre à Renato Poggioli, Director of the Society of Fellows, du 25 janvier 1955 (brouillon de septembre 1954). De cette lettre qui sera sans doute publiée, voici un extrait : « In 1940-1941, I wrote some literary articles in the newspaper *Le Soir* and I, like most of the other contributors, stopped doing so when the nazi thought control did no longer allow freedom of statement. During the rest of the

anonyme a concerné son comportement en Belgique pendant la guerre. Et de Man s'est expliqué à ce moment-là, dans une lettre dont nous connaissons au moins le brouillon, à The Head of the Society of Fellows. C'est un acte public par lequel il s'est expliqué là-dessus. Longue lettre dont on peut au moins extraire ceci : en effet pendant l'occupation allemande, en 1941-1942, il avait tenu une chronique littéraire mais quand la pression de la censure allemande est devenue trop forte – et Tom nous lira cela tout à l'heure – il a cessé d'écrire et il s'est conduit comme la décence commande de le faire. Nous ne sommes pas obligés naturellement d'accréditer sa présentation de la chose, sa version des faits, dans cette lettre. Je ne sais pas. Nous sommes, pour ceux que cela intéresse, au début d'un long mouvement d'approche. Mais quoi qu'il en soit, que cette lettre dise ou non toute la vérité sur ce qui s'est passé à ce moment-là, sur les raisons pour lesquelles il a écrit, puis interrompu, sur ces textes, ce qu'ils sont ou ne sont pas, cela importe moins pour l'instant et pour ce que je veux dire, que le fait en tout cas : 1. qu'il s'en est expliqué publiquement; 2. qu'il a marqué ce qu'était son évaluation de la chose, à savoir qu'il souhaitait en 1955 n'avoir jamais rien fait qui pût être suspect de nazisme, de collaboration. Il s'en explique, il a rompu avec cela et il ne peut y avoir aucun doute sur le regard qu'il jette lui-même à partir de ce moment-là au moins sur cette période et sur les implications idéologiques qu'on pourra lire dans ces textes. Il s'en est expliqué publiquement et c'est à mon avis une raison pour ne pas, quoi que nous fassions désormais, être tentés d'organiser aujourd'hui un procès de Paul de Man. Je trouverais absolument déplacé, ridicule, proprement ridicule, de faire quelque chose qui ressemblerait (je ne le dis pas pour nous mais pour d'autres) après la mort de Paul de Man à un procès pour des textes, quels qu'ils soient (on y reviendra), qu'il a écrits alors qu'il avait entre 21 et 23 ans, dans des conditions avec lesquelles il a absolument et radicalement rompu par la suite. Je

Occupation I did what was the duty of any decent person. » D'après le témoignage de Charles Dosogne (lettre à Neil Hertz du 11 janvier 1988), « depuis fin septembre 1940, la censure préalable par la Propaganda Abteilung était limitée aux articles politiques importants. Les chroniques littéraires en étaient donc exemptes, du moins jusqu'en août 1942 – date où la censure fut rétablie. C'est à cette époque que cessèrent les activités de Paul de Man dans le journalisme ». Il semble néanmoins qu'elles se poursuivirent encore quelques mois.

crois que tout ce qui ressemblerait à un tel procès serait absolument indécent et la jubilation avec laquelle certains pourraient s'empresse de jouer ce jeu-là doit être dénoncée. En tout cas, personnellement, je suis décidé à la dénoncer de la manière la plus intraitable.

Voilà les choses préliminaires que je voulais vous dire. Sur les textes que vous avez lus, il y aura beaucoup, beaucoup à dire mais je ne veux pas garder la parole plus longtemps. Je la reprendrai le moment venu au sujet des textes. J'ai à ces textes-là un rapport déjà extrêmement compliqué. Il y a des choses qui me sont massivement évidentes, et qui me paraissent appeler une dénonciation dont les protocoles sont assez clairs. Mais ces choses sont prises dans un tissu très compliqué et qui méritera non seulement ce soir mais au-delà de ce soir les analyses les plus sérieuses et les plus prudentes. »

Avant d'aller au bout de mon récit, je dois préciser certains points effleurés dans cette improvisation. D'abord sur le silence de Paul de Man. Si, comme je l'ai noté, il ne fut pas absolu, s'il a été publiquement rompu au moins en une occasion et ne saurait donc avoir le sens d'une dissimulation, si j'ai appris depuis qu'il l'avait été aussi d'autres fois, en privé, auprès de certains de nos collègues et amis, il me reste à méditer, sans fin, sur les raisons qui l'ont poussé à ne pas en parler davantage, par exemple à *tous* ses amis. Que put être, de son côté, l'épreuve de ce mutisme? Je ne peux que l'imaginer. S'étant expliqué une fois publiquement et pensant avoir démontré l'absurdité de certaines accusations dans la lettre de Harvard, pourquoi aurait-il suscité lui-même, spontanément, un débat public à ce sujet?

Plusieurs raisons pouvaient à la fois l'en dissuader et l'en décourager. Il avait conscience de n'avoir jamais collaboré ni appelé à la collaboration avec un nazisme qu'il n'a même jamais nommé dans ses textes, de n'avoir eu aucune activité criminelle ni même aucune activité politique organisée, au sens strict de ce terme, je veux dire dans une organisation publique ou dans une administration politique (rien ne fut retenu contre lui après la guerre en Belgique où l'épuration fut implacable, plus que partout ailleurs). Dès lors, provoquer spontanément une explication à ce sujet n'était plus un devoir. C'eût été de surcroît une théâtralisation d'autant plus affli-

geante, inutilement douloureuse, qu'il avait non seulement rompu avec le contexte politique de 1940-1942, mais s'en était éloigné de toutes ses forces, qu'il s'agisse de la langue, du pays, de la profession, de la vie privée. Sa notoriété internationale ne s'étant étendue que dans les dernières années de sa vie, exhiber plus tôt un passé si lointain pour prendre le public à témoin, n'aurait-ce pas été un geste à la fois prétentieux, ridicule, et infiniment compliqué? Il aurait fallu reprendre et analyser à la loupe tous ces articles, dont nous avons entrevu la structure déroutante. Il aurait fallu convoquer soi-même le monde entier à un grand symposium philologico-politique sur ses propres « early writings », alors même qu'il n'était reconnu que par une petite élite universitaire. Je comprendrais qu'il ait trouvé cela indiscret et indécent. Et cette pudeur lui ressemble plus qu'une volonté délibérée de cacher ou de falsifier. Je l'imagine même en train d'analyser avec une ironie implacable le simulacre de « confession » auquel certains voudraient l'inviter après coup, après sa mort, l'auto-justification et l'auto-accusation frémissantes de plaisir pervers qui forment le programme abyssal d'une telle exposition de soi. Il a dit l'essentiel à ce sujet et j'invite ceux qui s'interrogent sur son silence à lire, entre autres textes, « Excuses (Confessions) » dans *Allegories of Reading*. La première phrase annonce ce que les textes politiques et autobiographiques ont en commun et la conclusion explique encore les rapports de l'ironie et de l'allégorie pour rendre compte (sans pouvoir jamais assez rendre compte) de ceci : « Précisément dans la mesure où le texte ne peut jamais cesser de s'excuser pour effacer la culpabilité qu'il constitue (*performs*), il n'y a jamais assez de connaissance disponible pour rendre compte de la tromperie du savoir. » Dans l'intervalle, entre la première et la dernière phrase, au cœur de ce texte qui est aussi le dernier mot d'*Allegories of Reading*, tout est dit. Enfin, presque tout ce qu'on peut dire sur les raisons pour lesquelles une totalisation est impossible : ironiquement, allégoriquement et *en abyme*. Comme je ne puis tout citer, je me contente de rappeler cette citation de Rousseau, en note (10, p. 288). L'appel de cette note nomme les « vengeurs sans nom ». Sans nom? Le crime en moins, (presque) tout y est, le compte y est presque, je veux dire celui des années :

« Si c'est un crime qui puisse être expié, comme j'ose le croire, il doit l'être par tant de malheurs dont la fin de ma vie est accablée,

par quarante ans de droiture et d'honneur dans des occasions difficiles... »

Même si parfois une protestation murmure en moi, je préfère, à la réflexion, qu'il ait choisi de ne pas provoquer lui-même, de son vivant, cette spectaculaire et pénible discussion. Il y eût perdu du temps et de l'énergie. Il n'en avait plus beaucoup et cela nous eût privé d'une partie de son œuvre. Comme c'est au moment de sa plus grande notoriété que cette « manifestation » aurait eu quelque légitimité, nous ne savons pas quel prix il lui aurait fallu payer. Nous ne savons pas jusqu'à quel point cela l'aurait affaibli ou distrait de ses derniers travaux, parmi les plus remarquables, alors qu'il était déjà malade. Il a donc bien fait, me dis-je, de nous laisser aussi cette part lourde et obscure de l'héritage. Nous le lui devons bien et nous lui devons encore plus, car ce qu'il nous laisse, c'est aussi le don d'une épreuve, l'assignation d'un travail de lecture, d'interprétation historique, de réflexion éthico-politique, c'est une analyse interminable. Bien au-delà de la séquence 1940-1942. Dans l'avenir et pour l'avenir, j'entends aussi celui de la réflexion philosophico-politique, cela ne fera de mal à personne. Surtout pas à ceux qui, s'ils voulaient accuser ou se venger encore, devraient lire enfin de Man, de A jusqu'à Z. L'avaient-ils fait, l'auraient-ils fait autrement? C'est maintenant inévitable. On aura compris que je parle de transfert et de prosopopée, de ce qui ne va et ne revient qu'à l'autre, sans réappropriation possible, pour personne, de sa propre voix ou de son propre visage.

Qu'on me permette ici une ellipse, car je n'ai plus beaucoup de temps ni de place. Le transfert et la prosopopée, comme l'expérience de l'indécidable, semblent rendre une responsabilité impossible. C'est pour cette raison même qu'ils la requièrent et la soustraient peut-être au programme calculable : lui donnent une chance. Ou inversement : la responsabilité, s'il y en a, requiert l'expérience de l'indécidable, autant que cette irréductibilité de l'autre, dont le transfert, la prosopopée, l'allégorie sont des noms. Il y en a beaucoup d'autres. Et le double tranchant, et le *double bind*, qui sont d'autres phénomènes de l'indécidable. Avant de répondre de soi, et *pour* le faire, il faut répondre à l'autre, de l'autre, *pour* l'autre, non pas à sa place comme à celle d'un autre « moi propre », mais *pour* lui. Mon ellipse ici, mon aphorisme économique, c'est une pensée pour tous ces « pour » (*for's*) qui rendent la responsabilité *indéniable* : il

y en a, on ne peut la dénier, on ne peut (que) la dénier précisément parce qu'elle est impossible.

Oui, le lire, voilà la tâche. Comment le faire désormais? Chacun s'y prendra à sa manière, les voies ouvertes sont si nombreuses, l'œuvre s'étend et se différencie de plus en plus, et personne n'a de conseils à donner à personne. Je dirai donc seulement, au moment de commencer à lire ou à relire Paul de Man, quelques-unes des règles qui s'imposent aujourd'hui à moi.

D'abord, bien sûr, tenir compte de ce que nous venons de découvrir, essayer de reconstituer toute cette partie du corpus (je n'en ai mentionné que quelques articles) sans rien négliger des surdéterminations « internes » ou « contextuelles » (situation « publique » et « privée », si possible – sans oublier ce que de Man a dit au sujet de cette distinction), par exemple du côté de la « Belgique pendant la guerre » et de tout ce qui peut se transférer sur l'oncle. Mais tenir compte des articles de 1940-1942, cela ne veut pas dire leur donner une importance disproportionnée, en minimisant l'immensité du reste, dans un paysage qui ressemblerait à ces cartes géographiques du Moyen Age ou à ces représentations du territoire organisées autour d'une perception locale, immédiate et déformante (je pense à ces projections de Steinberg où une rue de New York paraît plus grande que les États-Unis, sans parler du reste du monde). Comment oublier le monde, et d'abord les États-Unis de de Man? et la carte de tous ses grands voyages? Les textes de 1940-1942 peuvent s'y représenter aussi comme un point minuscule.

Ensuite, sans jamais oublier ou négliger ces premiers articles (comment le pourrais-je?), je tenterais de les *articuler* avec l'œuvre à venir en évitant, si possible, deux fautes à peu près symétriques.

L'une consisterait à interpréter la rupture entre les deux temps de l'histoire et de l'œuvre de de Man comme l'interruption de tout passage, l'interdit porté contre toute contamination, toute analogie, toute traduction. On dirait alors : nul rapport, frontière étanche entre les deux, hétérogénéité absolue. On dirait aussi : si même il y avait deux temps, ils n'appartiendraient pas à l'histoire, à la même histoire, à l'histoire de l'« œuvre ». Il y aurait une préhistoire, des accidents politico-journalistiques, puis l'histoire et l'œuvre. Cette attitude céderait à la dénégation défensive, elle se priverait de nombreuses res-

sources interprétatives, y compris dans la dimension politique de l'œuvre. Surtout, en annulant ladite « préhistoire », elle ajouterait à la légèreté politique une injustice à l'égard de Paul de Man : ce qu'il a vécu là fut grave, probablement décisif et traumatique dans sa vie, et je ne me sentirai jamais le droit, sous prétexte de le protéger devant ceux qui voudraient en abuser, de traiter l'expérience de la guerre comme un épisode mineur.

J'essaierais aussi d'éviter la faute opposée. Elle reviendrait évidemment à tout confondre en jouant les procureurs autorisés ou les inquisiteurs malins. Nous savons d'expérience que ces pratiques compulsives et confusionnistes ne sont pas réservées à quelques journalistes pressés : amalgame, continuisme, analogisme, téléologisme, totalisation hâtive, réduction et dérivation.

Je ferais donc tout pour ne pas céder à la tentation typique du discours qui cherche à se rassurer dans cette pauvre certitude : tout est déjà là dans les « early writings », tout en dérive ou s'y réduit, la suite n'en a été que la traduction pacifiante et diplomatique (la poursuite de la même guerre par d'autres moyens). Comme s'il n'y avait plus aucune différence de niveau, aucun déplacement, *a fortiori* aucune rupture fondamentale pendant ces quarante ans d'exil, de réflexion, d'enseignement, de lecture ou d'écriture ! La grossièreté d'une entreprise guidée par un tel principe (celui des pires polices totalitaires, justement) peut chercher à se dissimuler sous des astuces plus ou moins honnêtes et prendre des précautions de pure forme au sujet de différences trop évidentes. Mais elle ne peut tromper longtemps. Il n'est même pas indispensable ici de rappeler les mises en garde de de Man lui-même contre ces niaiseries ou ces supercheries, contre les modèles d'un certain historicisme ou contre les formes de causalité, de dérivation ou de narration qui peuplent encore ces sommeils dogmatiques. Quand on veut, à tout prix, reconstruire artificiellement des continuités ou des totalités généalogiques, il faut interpréter la discontinuité comme une ruse, consciente ou inconsciente, destinée à dissimuler une persistance ou une subsistance, la répétition têtue d'un projet originaire (c'est au fond la bonne vieille psychanalyse existentielle de l'immédiate après-guerre !). Pourquoi cette logique totalitaire est-elle par essence triomphante ? Triomphaliste ? Et forte de sa faiblesse même ? Pourquoi cela se reconnaît-il à son ton et à son affect ? C'est qu'elle s'autorise à interpréter tout ce

qui à chaque phrase lui résiste, dans l'œuvre de Paul de Man ou ailleurs, et lui résiste jusqu'à la disqualifier ou la ridiculiser, comme l'organisation d'une résistance défensive, justement, devant sa propre inquisition. Par exemple, quand de Man démontre théoriquement (et plus que théoriquement, au-delà de la logique constative ou cognitive, justement) qu'une totalisation historique est impossible et qu'une certaine fragmentation est inévitable, jusque dans la présentation de ses travaux, le détective ou le juge d'instruction y verrait ainsi une manœuvre pour ne pas assumer l'anamnèse totalisante d'une histoire honteuse. Avec un clin d'œil malin et en vous poussant chaque fois du coude, il trouverait partout des pièces à conviction. Il attirerait votre attention sur des phrases aussi révélatrices, de ce point de vue, que celle-ci, parmi tant d'autres :

Cette cohérence apparente *à l'intérieur* de chaque essai n'a pas son équivalent dans une cohérence correspondante *entre* les essais eux-mêmes. Disposés selon la diachronie d'un ordre sommairement chronologique, ils ne se déploient pas de manière à faciliter la progression dialectique ou, en fin de compte, la totalisation historique¹.

Cet énoncé modeste est relayé, partout ailleurs, par un discours critique ou déconstructeur à l'égard de la totalisation historique en général. Il suffirait donc d'étendre la portée de cette phrase, par analogie, à tous les écrits de de Man et de conclure tranquillement que cette préface avoue ce qu'elle cache en le déclarant inaccessible. Le tour serait joué, l'analyste amateur pourrait se frotter les mains : « De Man ne veut pas sommer ou assumer la totalité de son histoire et de ses écrits. Il déclare que c'est en principe impossible pour décourager d'avance toutes les polices, et pour échapper à la confession requise. » Or on trouverait de tels exemples à chaque page. Avant de quitter celui-ci, je citerai seulement la fin de cette préface :

L'unique lieu où je ne suis pas loin de faire face à certaines de ces questions sur l'histoire et la fragmentation, c'est l'essai sur *The*

1. *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, 1984. Préface, p. VIII.

Triumph of Life de Shelley. Où va-t-on, et comment, à partir de là, c'est loin d'être clair mais ce n'est certainement plus une simple question de syntaxe et de diction.

Et de là j'inviterais quiconque veut parler sérieusement de de Man à le lire, à lire cet essai jusqu'à son terme ou à son interruption finale (p. 121, 123). Je n'ai pas la place de citer ces pages où il est question de « ce que nous avons fait avec Shelley mort et avec tous les autres corps des morts », du « soupçon que la négation soit *Verneinung* [dénégation] », de ce qui « encore et toujours exige d'être lu », des « allégories récupérative et nihiliste de l'historicisme ». L'essai se termine ainsi :

La lecture comme dé-figuration, dans la mesure même où elle résiste à l'historicisme, se révèle historiquement plus fiable que les produits de l'archéologie historique. A monumentaliser cette observation en *méthode*, on régresserait en deçà de la rigueur manifestée par Shelley – qui est exemplaire précisément parce qu'elle refuse d'être généralisée en système.

Si je renonce au petit jeu policier, est-ce seulement parce que l'exercice en est trop facile? Non, c'est que sa naïveté dogmatique échouera toujours à rendre compte de ce fait incontestable : un énoncé ne pourra jamais être tenu pour une présomption de culpabilité ou pour une pièce à conviction, encore moins pour une preuve tant qu'on ne démontrera pas qu'il a une valeur seulement idiomatique et que quiconque, en dehors de Paul de Man, ou d'un Paul de Man signataire des textes de 1940-1942, ne saurait ni le produire ni y souscrire. Ou inversement, que tous les énoncés semblables – ils sont en nombre non fini et dans les contextes les plus variés – ne peuvent être signés ou approuvés par des auteurs qui n'ont rien partagé de l'histoire ou des expériences politiques de Paul de Man.

Mais renonçant à ce petit jeu médiocre, je tiens à la disposition de ceux qui voudraient y jouer toute une cartographie des fausses pistes, à commencer par ce que de Man écrit et donne à penser sur le thème de la mémoire, du deuil et de l'autobiographie. J'ai moi-même essayé de le méditer dans *Mémoires*. Puisque de Man parle tant de mémoire et de deuil, puisqu'il étend à ce point l'espace textuel de l'autobiographie, pourquoi ne pas ré-appliquer ses caté-

gories à ses propres textes? Pourquoi ne pas lire tous ceux-ci comme des figures autobiographiques dans lesquelles la fiction et la vérité sont indiscernables? Et cette dernière problématique n'est-elle pas, comme le montre de Man lui-même, de part en part politique? Ne l'ai-je pas souligné moi-même, dans *Mémoires*, d'une certaine façon? Certes, mais laquelle? Peut-on, doit-on manipuler les possibilités de lecture que nous offre de Man lui-même en armes, en soupçon ou en accusation contre lui dans une « décision de justice », dans un jugement arrêté, s'autorisant cette fois à décider au-delà de la preuve et du savoir? Quelle serait ici la règle, s'il y en a une, pour éviter l'abus, l'injustice, la mauvaise violence qui est parfois tout simplement la sottise? Avant d'aller plus loin dans cette question, voici le commencement d'une liste de thèmes qui pourraient devenir des armes dans la panoplie des enquêteurs. La liste est ouverte, par définition, et « tout » le texte de manien, on peut le dire *a priori*, s'enchaîne avec ces thèmes, sur un mode qui n'exclut jamais la « disjonction ».

Il y a l'« Autobiography as De-facement », une « autobiographie » qui « n'est ni un genre ni un mode, mais une figure du lire ou du comprendre qui, à quelque degré, apparaît dans tous les textes ¹ »; puis le caractère autobiographique, *c'est-à-dire aussi fictionnel* de tout texte, même si on ne peut s'installer dans cette indécidabilité (« ... la distinction entre fiction et autobiographie n'est pas une polarité du ou bien/ou bien mais... elle est indécidable » – *ibid.*); ou encore, à propos du *Pacte autobiographique* de Lejeune : « D'abord figure spéculaire de l'auteur, le lecteur devient le juge, le pouvoir de police chargé de vérifier l'*authenticité* de la signature et la cohérence dans l'attitude du signataire, à quel degré il respecte ou manque d'honorer l'accord contractuel qu'il a signé » (p. 71-72). Ou encore, ce dont j'ai dit moi-même que cela « interdit la totalisation anamnésique de soi » : « Le moment spéculaire qui appartient à tout acte de compréhension révèle la structure tropologique qui sous-tend toutes les connaissances, y compris la connaissance de soi. L'intérêt de l'autobiographie, dès lors, ce n'est pas de révéler une connaissance de soi digne de foi – elle ne le fait pas – mais de démontrer de

1. *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, 1984, p. 70.

manière saisissante l'impossibilité de la clôture et de la totalisation (c'est-à-dire l'impossibilité d'accéder à l'être) de tous les systèmes textuels constitués par des substitutions tropologiques » (p. 71). Ou encore l'insistance sur la rhétorique et l'irréductibilité des substitutions tropologiques qui peut toujours être interprétée, par « le lecteur » en tant que « juge » ou « pouvoir de police », comme machine théorique de la ruse destinée à l'égarer d'avance et à détourner l'enquête policière; surtout l'insistance sur la prosopopée hallucinatoire et la « prosopopée de la prosopopée » dont je disais il y a quatre ans qu'elle était « la souveraine, secrète, discrète et idéale signature, la plus donatrice, celle qui *sait s'effacer*¹ ». N'est-ce pas de Man qui nous parle « d'outre-tombe » et depuis les flammes de l'incinération? « La figure dominante du discours de l'épithaphe ou de l'autobiographie, c'est, nous l'avons vu, la prosopopée, la fiction de la voix – d'outre-tombe; une pierre sans inscription (*unlettered stone*) laisserait le soleil suspendu dans le néant » (p. 77); et puis encore le motif du « vrai "deuil" » (*true 'mourning'*) et de la résistance nostalgique à la « matérialité de l'histoire effective », et puis le motif majeur de la disjonction, et puis ce que j'ai appelé une « nécessité incontrôlable », une « loi non subjectivable de la pensée au-delà de l'intériorisation », le motif de la mémoire pensante (*Gedächtnis*) au-delà de la mémoire intériorisante (*Erinnerung*); et puis la structure de l'allégorie, voire de la mémoire même, sinon comme amnésie, du moins comme rapport à une « antériorité inaccessible » (*Blindness and Insight*, p. 222), une mémoire, en somme, sans passé au sens courant de ce terme. Ah! Ah! dira-t-on, n'est-ce pas là une manœuvre pour dénier ou dissimuler, voire, diraient les plus malins, pour refouler un passé insupportable? L'ennui, c'est que la manœuvre ainsi soupçonnée, autrement dit cette *pensée* de la mémoire peut être, a été, sera encore, sous cette forme ou sous une forme voisine, assumée par des personnes dont le passé n'a aucun rapport avec celui de de Man. Aux accusateurs revient la charge de prouver le contraire. Je leur souhaite patience et courage.

Autant de fausses pistes, dès lors, pour détectives pressés. Liste ouverte, disais-je, « tout » le texte de manien s'offrant comme une

1. *Mémoires*, ci-dessus, p. 47.

ressource piégée pour les symptomatologistes en formation. Ceux-ci pourraient même commencer par suspecter ou dénoncer les titres de « tous » les livres de de Man! et s'ils ne comprennent pas ce que je veux dire, qu'ils m'écrivent, je leur indiquerai quelques trucs. Cet exercice pour grands commençants pourra même procurer à certains, en même temps que du plaisir (chacun le trouve où il peut), quelque bénéfice professionnel. Surtout s'ils en profitent pour étendre le procès, par contiguïté ou confusion, allusion, insinuation ou vocifération, à tous ceux qui s'intéressent à de Man, aux prétendus groupes ou écoles à qui il convient de faire la guerre. J'y reviens dans un instant.

On aura compris qu'à mes yeux ces deux fautes opposées seraient à la fois intellectuelles et éthico-politiques, des erreurs et des falsifications. Que ferais-je dans l'avenir pour les éviter, si c'est possible? Comme il s'agit, rien de moins, de lire et de relire de Man sans rien simplifier des questions (générales et particulières, théoriques et exemplifiées) du contexte, je ne peux montrer ici, dans un article, ce que je ferais à chaque moment d'une lecture aussi ouverte et différenciée que possible. Mais je peux essayer d'avancer quelques hypothèses et, pour la formation même de ces hypothèses, une ou deux règles. Même si les hypothèses restent des hypothèses, j'assume dès maintenant la responsabilité des règles.

Première règle : le respect pour l'autre, c'est-à-dire pour son droit à la différence, dans son rapport aux autres mais aussi dans son rapport à soi. Que disent ici ces grands mots? non seulement le respect du droit à l'erreur, voire à une aberration dont de Man n'a d'ailleurs jamais cessé de parler, de façon fort instruite et instructive; non seulement le respect du droit à une histoire, à une transformation de soi et de sa pensée qui ne se laisse jamais totaliser ou réduire à de l'homogène (et ceux qui pratiquent cette réduction donnent pour l'avenir un exemple éthico-politique très grave); c'est aussi le respect de ce qui, dans *tout* texte, reste hétérogène et peut même, comme c'est ici le cas, s'expliquer au sujet de cette hétérogénéité ouverte en nous aidant à la comprendre. De ce texte hétérogène, nous sommes aussi les héritiers et les gardiens, même si, précisément pour cette raison, nous devons garder à son égard un rapport différencié, vigilant et parfois critique. Même ceux qui voudraient rejeter ou brûler l'œuvre de de Man savent bien, et devront s'y résigner, qu'elle est

désormais inscrite; à l'œuvre et rayonnante dans le corps ou le corpus de notre tradition. Cette œuvre, ce sont *des œuvres* : nombreuses, difficiles, mobiles, encore obscures. Même dans l'hypothèse de la discussion la plus vive, j'évitais le procès totalisant : de l'œuvre et de l'homme. Et ce sera le moindre signe de respect ou de fidélité : commencer justement par écouter, essayer d'entendre ce qu'il nous a dit, lui, de Man, *déjà*, avec quelques autres, de la violence totalisante : tendre l'oreille, donc, une oreille assez fine pour percevoir, entre l'Atlantique et le Pacifique, autre chose que le bruit monotone et la rumeur des vagues.

La *deuxième règle* est encore plus exigeante, aussi inaccessible que ce qu'on appelle un « idéal régulateur ». Mais je n'y tiens pas moins et depuis longtemps : puisque nous discutons en ce moment du discours totalitaire, fasciste, nazi, raciste, antisémitique, etc., de tous les gestes, discursifs ou non, qui pourraient être soupçonnés de complicité avec lui, je voudrais faire, et naturellement inviter les autres à faire ce qui est possible pour éviter de reproduire en miroir, fût-ce virtuellement, la *logique* du discours ainsi incriminé.

Est-ce qu'une formalisation complète de cette logique et une extériorité absolue au regard de son ensemble sont accessibles? Y a-t-il un ensemble systématique des thèmes, concepts, philosophèmes, formes d'énoncé, axiomes, évaluations, hiérarchies qui, formant la cohérence close et identifiable de ce que nous appelons totalitarisme, fascisme, nazisme, racisme, antisémitisme, n'apparaissent jamais hors d'eux, et surtout jamais sur la rive opposée? Et y a-t-il une cohérence systémique propre à chacun d'eux, car il ne faut pas les confondre trop vite entre eux? Y a-t-il une propriété si close et si pure qu'on ne retrouve aucun élément de ces systèmes dans les discours qu'on leur oppose couramment? Dire que je n'y crois pas, pas absolument, cela signifie au moins deux choses : 1. Le projet d'une telle totalisation formalisante et saturante me paraît être justement le caractère essentiel de cette logique dont le projet, du moins, et la conséquence éthico-politique peuvent être terrifiants et que, telle est une de mes règles, je n'accepterai jamais, quoi qu'il en coûte. 2. Pour cette raison même, il faut analyser aussi loin que possible ce processus de formalisation et son programme pour déceler les énoncés, les comportements philosophiques, idéologiques ou politiques qui en relèvent et où qu'ils se trouvent. La tâche me paraît

à la fois urgente et interminable. Il m'est arrivé d'appeler cela la déconstruction, et je reviens sur ce mot dans un instant.

De ces deux choses abstraitement formulées, je donne des illustrations concrètes. Dans beaucoup des discours que j'ai lus ou entendus depuis quelques mois (et je m'y attendais de façon très précise), qu'ils attaquent ou défendent de Man, il était facile de reconnaître des axiomes et des formes de comportement qui confirment la logique dont on prétend se laver les mains : purification, épuration, totalisation, réappropriation, homogénéisation, objectivation à toute allure, bonne conscience, stéréotypie et non-lecture, politisation ou dépolitisation *immédiates* (les deux vont toujours de pair), historicisation ou déhistoricisation *immédiates* (c'est toujours la même chose), moralisation idéologisante immédiate (l'immoralité même) de tous les textes et de tous les problèmes, procès, sentences, condamnations ou non-lieu expéditifs, exécutions ou sublimations sommaires. Voilà ce qu'il faut déconstruire, voilà quelques repères, je ne peux faire plus ici, dans le champ ouvert à ces travaux et à ces responsabilités qui se nomment, depuis deux décennies, au pluriel, déconstructions. Je n'aurais pas prononcé ici ce mot si tous les articles de journaux et toutes les rumeurs qui me sont parvenus à ce jour n'avaient, de façon à la fois si surprenante et si peu surprenante, associé « la » déconstruction à toute cette affaire. En abordant rapidement ce problème, je pourrai sans doute passer *de la règle à l'hypothèse* et différencier un peu ce que j'entends depuis le début de cet article sous le mot de « rupture ».

Malgré ce que cela peut avoir de désespérant, j'ai commencé à m'habituer aux présentations journalistiques de la déconstruction, et à ce fait, encore plus décourageant, que la responsabilité n'en revient pas à des journalistes professionnels, le plus souvent, mais à des professeurs dont le métier devrait requérir au moins quelque effort de lecture. Cette fois, prenant comme toujours appui sur l'agressivité, le simplisme a produit les énoncés les plus incroyablement stupides¹. Certains pourraient sourire avec une indulgence désabusée devant les gesticulations si transparentes de ceux qui sautent sur l'occasion pour tenter

1. Je n'aurai ni la place, ni la patience, ni la cruauté de les citer tous. Je rappelle seulement qu'ils apparaissent souvent dans les journaux de campus universitaires et sont généralement inspirés aux journalistes par des professeurs.

d'exploiter sans tarder une situation qu'ils croient propice : enfin, toujours sans lire les textes, se venger à peu de frais d'une « théorie » d'autant plus menaçante, pour les institutions et les individus, que, visiblement, on n'y comprend rien. On peut encore se demander, avec la même indulgence souriante : mais enfin qu'est-ce que « la » déconstruction a à faire avec ce qui fut écrit en 1940-1942 par un tout jeune homme dans un journal belge? N'est-il pas ridicule et malhonnête d'étendre à une « théorie », elle-même simplifiée et homogénéisée, ainsi qu'à tous ceux qu'elle intéresse et qui la développent, le procès qu'on voudrait faire à un homme pour des textes écrits dans des journaux belges il y a quarante-cinq ans et qu'on n'a d'ailleurs, une fois encore, pour ainsi dire pas lus? Oui, cela mérite peut-être à peine plus qu'un sourire et il m'arrive le plus souvent de hausser les épaules.

Mais je ne le fais pas toujours. Aujourd'hui, je parlerai de mon indignation et de mon inquiétude. 1. D'abord parce que les gestes de simplification et les verdicts expéditifs ont eux, en effet, oui, un rapport avec ce qui se passa autour de 1940-1942, plus tôt et plus tard, en Europe et ailleurs. Quand quelqu'un demandant « à ne pas être identifié » se voit cité par un professeur-journaliste sans scrupule ¹,

1. Cf. in « Deconstructing de Man », par Jon Wiener, *The Nation*, 9 janvier 1988. Depuis son titre et jusqu'à sa dernière phrase, cet article haineux et plein d'erreurs rassemble à peu près toutes les fautes de lecture que j'ai évoquées jusqu'ici. On frémit à la pensée que son auteur enseigne l'histoire dans une université. Tentant de transférer sur la déconstruction et sa « politique » (telles qu'il les imagine) un flot de calomnies ou d'insinuations diffamatoires, il ose parler de de Man comme d'un « academic Waldheim », pratique sans la moindre gêne le raccourci dogmatique, m'attribue par exemple la fondation de la déconstruction tout en me prêtant l'attribution de sa paternité au « progenitor » Heidegger, dont on aurait montré que le « commitment to Nazism was much stronger than has previously been realized ». A vous de conclure. M'étant largement expliqué ailleurs, depuis longtemps et encore récemment, sur toutes ces questions (notamment sur ce que la déconstruction qui m'intéresse reçoit mais aussi déconstruit de Heidegger, sur Heidegger et le nazisme, etc.), je ne peux ici que renvoyer le lecteur intéressé à ces nombreuses publications. Pour Wiener et pour ses homologues il s'agit toujours de sauter sur une occasion trop attendue, en vérité inespérée. On ne résiste plus à la tentation d'exploiter à tout prix une aubaine. Et on rêve : « Pourquoi la séquence très singulière de la vie d'un jeune homme, il y a près d'un demi-siècle, ne nous permettrait-elle pas de nous débarrasser d'un seul coup de « la » déconstruction d'aujourd'hui et de mettre fin sans appel à sa prolifération inquiétante? Va-t-on laisser passer la chance? »

quand il se dit « choqué » par le fait que certains se rassemblent ne fût-ce que pour *discuter* de ces problèmes (il voudrait donc interdire le droit de réunion et de discussion? Qu'est-ce que cela rappelle?), et quand il se dit « choqué » au nom d'une « perspective morale », on voit bien ce qui m'indigne et m'inquiète; et pourquoi il faut rester vigilant; et pourquoi il faut plus que jamais veiller à ne pas reproduire la logique qu'on prétend condamner. Précisément dans une « perspective morale ». Attention à la morale, et donc à l'immoralité bien connue de tant de moralismes.

2. Ensuite, parce que, paradoxalement, je crois que les décons-

La réponse est « non » bien sûr, même si la démarche peut paraître extravagante. Elle reste invraisemblable pour ceux qui n'ont pas encore assisté au spectacle. La logique de la compulsion produit des passages à l'acte quasi somnambuliques. La précipitation est d'autant plus grande que cette fois on croit pouvoir enfin s'autoriser de « faits » pour faire ce qu'on a toujours fait : l'économie de la lecture, de l'analyse ou de l'interprétation. C'est comme si on se disait : « La déconstruction, on n'y a jamais rien compris, tout le monde dit d'ailleurs que c'est trop compliqué, on ne lira jamais, alors vite, voici enfin du " fait " qui va nous en dispenser, il n'a même pas à être interprété, on peut faire l'économie d'une analyse, aucune importance si ledit " fait " est une aventure individuelle et si elle eut lieu pendant la guerre, 25 ans avant que cette maudite déconstruction ne commence même à compliquer les choses, à mettre des plis partout, à empoisonner nos certitudes et notre bonne conscience. »

Pour cette liquidation à tout prix (c'est-à-dire au prix d'inductions ahurissantes, de manipulations et de dénégations grossières), on ne craint même plus le ridicule, on croit partout pouvoir compter, et on n'a pas tort, sur des complices. Il est vrai que la colère de ces procureurs s'alimente et s'exaspère elle-même. Sans fin, bien entendu, car elle produit nécessairement, il fallait être bien naïf pour ne pas le prévoir, des effets contraires à ceux qu'elle escomptait. Voyez l'exemple de Heidegger en France. Certains conseillaient hier encore, à grand bruit, de cesser de s'y intéresser. Résultat : les étudiants s'y intéressent plus que jamais et sept livres ont été consacrés à Heidegger dans ce seul pays cette année. Et les confusions dont je viens de parler n'ont jamais été prises au sérieux, soit dit par euphémisme, par ceux qui travaillent. Les signes de ce travail se multiplient heureusement, même s'ils ne bénéficient pas de la visibilité immédiate des médias, et passent parfois inaperçus sur certains écrans. On le vérifiera à la longue. Il en sera de même, j'en suis persuadé, pour Paul de Man. Quant aux travaux de type déconstructif que certains voudraient tout simplement réduire ici à Heidegger (au « heideggerianisme »! ou aux « heideggeriens »!), là à de Man ou à leur filiation directe (ou « orthodoxe » comme diraient ceux pour qui la pensée se partage désormais en deux camps : les « orthodoxes » et les « dissidents »), on ne doit pas seulement reconnaître qu'ils se développent plus

tructions *ont un rapport*, mais un rapport tout autre, avec le fond des problèmes dont nous parlons ici : pour le dire en un mot, elles représentent depuis toujours, à mes yeux, la condition au moins nécessaire pour identifier et combattre le risque totalitaire sous toutes les formes déjà mentionnées.

Non seulement « la » déconstruction ne peut être accusée dans le procès expéditif dont certains rêvent aujourd'hui, mais sans des procédures déconstructives, une pratique politique vigilante ne pourrait même pas aller très loin dans l'analyse de tous ces discours, philosophèmes, idéologèmes, événements ou structures politiques,

que jamais de façon diverse et différenciée, dans des directions et selon des styles qui n'ont souvent aucun rapport avec les lieux dans lesquels les mêmes inquisiteurs voudraient les contenir (la déconstruction académique, la lecture « heideggerienne »). Devrait-on rappeler (je répugnerais trop à le faire) en citant des noms d'auteurs et des titres que lesdits « heideggeriens » font, pour la plupart d'entre eux, beaucoup d'autres choses – contre ou sans Heidegger, dans des lieux et des formes qui n'ont rien à voir avec Heidegger? –, beaucoup d'autres choses dont on voudrait ne pas entendre parler et qu'on tente de faire oublier ou de rendre inaudibles en clamant sans cesse, magiquement, « Heidegger », « Heidegger », etc. C'est en fait à ce développement même que s'opposent désespérément tant de discours inquiets et réactifs.

Tout cela prend sens dans une situation théorique, historique et politique déterminée. On peut le dire sans exagération et le démontrer textes en main, c'est pour le moment celle de toute la culture ouest-européenne, je veux dire du Japon à Berlin-Ouest en passant par les deux rives des États-Unis. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'article de Jon Wiener ait servi de modèle. L'auteur est pourtant célèbre pour ses méprises dans *The Nation* : ce journal a dû plus d'une fois publier de sévères et accablantes mises au point après les interventions de ce malencontreux collaborateur. Peu importe, son dernier exploit en a immédiatement inspiré, on devrait dire programmé, d'autres, aux États-Unis, ou en Europe, notamment en Allemagne. Certains se sont contentés de lui emprunter précipitamment ses erreurs, confusions, insinuations diffamatoires. D'autres en ont rajouté. C'est le cas de M. Frank Schirrmacher dans deux articles de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (10 et 24 février 1988). Comme M. Manfred Frank (qui, lui, redoute de voir les jeunes Allemands tomber « entre les mains des Français » (*sic*), et étend le soupçon de fascisme ou de « pré-fascisme » « néo-darwinien » à toute l'« Internationale française », à la « *neufranzösische Kritik am "Logoentrismus"* » de « Derrida, Deleuze et Lyotard » (*sic!*), in *Frankfurter Rundschau*, 5 mars 1988), M. Schirrmacher donne à entendre que la déconstruction (dont on voit, à chaque ligne, qu'il ne sait rien lui non plus) aurait des affinités avec le fascisme et autres choses semblables, rien de moins. Puis il prend prétexte de la réplique de Werner Hamacher (qu'il commence par écourter pour donner plus de place à sa propre réplique sans s'inquiéter de ce

dans la réélaboration de toutes ces questions sur la littérature, l'histoire, la politique, la culture et l'université. Je ne dis pas qu'il faut, *inversement*, organiser des procès au nom de « la » déconstruction! Mais ce que j'ai pratiqué sous ce nom m'a toujours paru favorable, voire destiné, c'est sans doute ma motivation principale, à l'analyse des conditions du totalitarisme sous toutes ses formes, qui ne se réduisent pas toujours à des noms de régimes. Et cela pour s'en libérer autant que possible, car il ne suffit pas de dénouer un nœud par l'analyse (il y a plus d'un nœud et la structure retorse du nœud reste toujours très résistante) ou de déraciner ce qui n'est au fond,

que signifie politiquement cette pratique dans un journal dont il dirige, me dit-on, les pages culturelles) pour récidiver en faisant semblant de retirer son injure. Prétendant s'intéresser à la « signification » (*Bedeutung*) du « cas de Man » « pour une théorie extraordinairement influente sur les plans politique et esthétique », il ose écrire : « Le déconstructionnisme est trop divers (*vielfältig*) pour être détruit [autre manière d'avouer que telle devrait être la question, plus précisément le désir à peine dissimulé] à travers le cas Paul de Man. On nous aurait mal compris si on s'imaginait que nous avions qualifié le déconstructionnisme de " fasciste ". Ce dernier représente, incontestablement, une méthode analytique précieuse pour une compréhension moderne de la littérature et une compréhension moderne de soi-même. Mais : cette école se trouve déjà confrontée, aujourd'hui, à l'équation " le déconstructionnisme est le fascisme " et doit donc y apporter une réponse. »

Qui est en train de rêver? Et pourquoi une « école » aurait-elle à répondre à ces sottises et à cette équation diffamatoire, dont d'ailleurs, apparemment, personne ne peut ni ne veut répondre, pas même M. Schirrmacher? (Pas même M. Frank désormais, si je puis me référer à une correspondance privée.) Devrait-on avoir à plaider contre cette accusation insensée parce que M. Schirrmacher ou d'autres Schirrmacher ont cru devoir l'inventer, puis la laisser résonner en faisant semblant de la retirer ou de l'attribuer à d'autres? Et que ferait M. Schirrmacher si on lui disait, après l'avoir traité de fasciste : « Les choses sont plus compliquées. Je n'ai pas dit que vous êtes fasciste, pas même, malgré l'apparence, que vos méthodes sont fascistes. Je ne l'ai jamais dit, surtout pas moi, on m'aurait mal compris si on avait cru que je le disais, mais : cette accusation est maintenant lancée, elle est dans l'air, vous devez y répondre »?

La polémique ne suffira pas. Quand on peut surmonter la répugnance devant la mauvaise foi, le ressentiment, la confusion ou l'ignorance, voire l'arrogance obscurantiste, et c'est souvent difficile, il faut certes répliquer. Mais il faudra bien aller au-delà, sans se limiter aux contextes américain ou allemand, sans se limiter aux « cas » (comme on dit maintenant dans le langage de la psychiatrie ou des affaires criminelles) de Heidegger ou de Paul de Man. S'il est impossible et injustifié d'assimiler entre elles ou de réduire à leur « plus simple expression » les œuvres de

peut-être, qu'un terrifiant désir de racine et de racine commune. On ne s'en libère pas effectivement d'un seul coup par des adhésions faciles au consensus dominant, ou par des proclamations du genre de celles auxquelles je pourrais après tout me livrer sans risque, puisque c'est la vérité dite objective : « Vous savez, moi, on ne peut me soupçonner de rien, je suis juif, j'étais un petit enfant persécuté pendant la guerre, j'ai toujours été connu pour mes opinions de gauche, je me bats comme je peux, par exemple contre les racismes (par exemple en France ou aux États-Unis où ils sévissent encore, voudrait-on l'oublier?), contre l'apartheid ou pour la reconnaissance du droit des Palestiniens, je me suis fait arrêter, interroger et empiri-

Heidegger ou de Paul de Man, et *a fortiori* tous les travaux de ceux qui les lisent, les interprètent, souvent pour les contester, pourquoi cette totalisation homogénéisante a-t-elle lieu néanmoins? Comment ce qui paraît impossible et injustifié se produit-il? Pourquoi donne-t-il en tout cas tant de signes de son existence? des signes dont l'abondance et la récurrence sont trop typiques pour être fortuites? Car ils ne peuvent s'expliquer seulement par la médiocrité individuelle des lecteurs, si évidente qu'elle soit. Pourquoi cherche-t-on aujourd'hui à exploiter ces « cas »? Pourquoi tente-t-on de discréditer par amalgame, en toute hâte, des questions, des analyses, des problématiques *actuelles* dont on sait très bien, d'autre part, que justement, sans se contenter d'en appeler aux bons sentiments, à la bonne conscience ou au consensus démagogique, elles s'emploient, entre autres choses, à déconstruire les fondements de l'obscurantisme, du totalitarisme ou du nazisme, des racismes et des hiérarchies autoritaires en général (dois-je encore rappeler à ce sujet, par exemple, et puisqu'on se réfère en ce point au contexte français, le travail de Lacoue-Labarthe ou de Nancy? puis-je me permettre de citer aussi le mien?); Pourquoi ignore-t-on que l'exercice de la responsabilité (théorique et éthico-politique) prescrit de ne rien soustraire *a priori* aux questions déconstructives? Car la déconstruction est à mes yeux la mise en œuvre même de cette responsabilité, surtout au moment où elle analyse les axiomes traditionnels ou dogmatiques du concept de responsabilité. Pourquoi fait-on semblant de ne pas voir que la déconstruction est tout sauf un nihilisme ou un scepticisme, comme on le dit encore souvent malgré tant de textes qui démontrent le contraire *explicitement, thématiquement, et depuis plus de vingt ans*? Pourquoi crier à l'irrationalisme dès que quelqu'un pose une question sur la raison, sur ses formes, son histoire, ses mutations? A l'anti-humanisme dès la première question sur l'essence de l'homme et sur la construction de son concept? Je pourrais multiplier les exemples de ce type, qu'il s'agisse du langage, de la littérature, de la philosophie, de la technique, de la démocratie, de toutes les institutions en général, etc. Bref, de quoi a-t-on peur? A qui veut-on faire peur? Quelle homogénéité veut-on protéger derrière ce barrage? Qui veut-on faire taire au nom du consensus, de son « mot d'ordre » en tout cas? A quel ordre, justement,

sonner par une police totalitaire il n'y a pas si longtemps, je sais comment elle pose et résout les questions, etc. » Non, ces déclarations sont insuffisantes. Il peut y avoir encore, et malgré cela, des adhérences résiduelles au discours même qu'on prétend combattre. Et la déconstruction, c'est en particulier l'analyse (théorique et pratique) inlassable de ces adhérences. Or aujourd'hui, pour ce que j'ai lu dans les journaux et entendu dans des conversations, je dirai que ces adhérences sont plus nombreuses et plus graves chez ceux qui accusent de Man

veulent nous rappeler ces sinistres conseils de discipline en leurs mornes litanies? Seulement celui de l'ennui? Je crains que cela ne soit plus grave.

Sans doute reviendrai-je ailleurs sur ces questions, bien sûr. D'autres fois encore car je l'ai souvent fait. Mais je veux au moins noter, dès maintenant, le trait le plus général de cette conjoncture philosophico-politique. Il y a là une sorte de loi, un invariant dont il faut méditer la nécessité. C'est *toujours* au nom de l'éthique, d'une éthique prétendument démocratique de la discussion, c'est toujours au nom de la communication transparente et du « consensus » que se produisent les manquements les plus brutaux aux règles élémentaires de la discussion (la lecture différenciée ou l'écoute de l'autre, la preuve, l'argumentation, l'analyse et la citation). C'est *toujours* le discours moraliste du consensus – du moins celui qui feint d'en appeler sincèrement au consensus – qui produit en fait la transgression indécente des normes classiques de la raison et de la démocratie. Pour ne rien dire de la philologie élémentaire. Pourquoi? Qu'est-ce que cela traduit aujourd'hui dans notre culture, dans l'état réel de nos institutions politiques, académiques ou médiatiques?

L'exemple le plus visible – et sans doute le plus influent, notamment en Allemagne et en France – en est Habermas. A titre d'indice (ces indices pourraient se multiplier aussi en France et je traite de celui-ci ailleurs [*Toward an Ethic of Discussion in Limited Inc...*, Northwestern Un. Press, 1988]), on lira l'un des deux chapitres qui me sont consacrés dans le dernier livre de ce théoricien de la communication, récemment traduit en France (Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988). Un tissu de contrevérités s'y étire sur 30 pages (p. 219-248) *sans une seule référence à aucun de mes textes* alors que je suis nommément désigné, d'un bout à l'autre, presque à chaque phrase, comme l'auteur des thèses prétendument discutées. Habermas s'en justifie ainsi : « Afin d'établir si cette thèse [prétendument la mienne, donc] est réellement défendable, et dans la mesure où Derrida ne se distingue guère par son goût de l'argumentation, je suivrai de préférence ceux de ses disciples – critiques littéraires – qui se sont faits [sic] dans le contexte anglo-saxon d'argumentation » « *Da Derrida nicht zu den argumentationsfreudigen Philosophen gehört, ist es ratsam, seinen im angelsächsischen Argumentationsklima aufgewachsenen literaturkritischen Schülern zu folgen, um zu sehen, ob sich diese These wirklich halten lässt* » (p. 228). Il faut lire ou citer l'original. Car celui-ci est souvent desservi par une traduction inélegante et sans rigueur. Pourquoi efface-t-elle ici,

que dans les livres et l'enseignement de ce dernier. Et cela me conduit à compliquer ou à différencier encore davantage (j'ai prévenu que ce serait long et difficile) ce que j'ai dit jusqu'ici de la « rupture ».

En disant à plusieurs reprises et en répétant encore que de Man avait radicalement *rompu* avec son passé de 1940-1942, je vise clairement une activité, des convictions, des rapports directs ou indirects avec tout ce qui déterminait alors le contexte de ses articles. Bref, un déracinement profond et délibéré. Mais après cette rupture décisive, tout en ne cessant de réfléchir et d'interpréter ce passé,

entre autres choses, une notation climatologique qui me fait rêver, avec tous les *Aufklärer* de ce temps? Telle est la pratique effective d'un grand professeur et d'un célèbre avocat de la communication qui me reproche pourtant ma « contradiction performative » (p. 219). Y a-t-il « contradiction performative » plus grave, plus flagrante, plus significative que celle qui consiste à prétendre réfuter au nom de la raison sans apporter la moindre preuve, et d'abord sans même lire ou citer l'autre? Habermas fait un usage bien tranquille de la notion de contradiction et surtout de « contradiction performative ». C'est en souriant un peu que je me place un instant dans une logique si confiante pour rappeler alors à ses propres « contradictions performatives » celui qui plaide pour la discussion et promet la communication sans en respecter les règles élémentaires : commencer par lire ou entendre l'autre. Mais il faut aller plus loin. Je crois avoir montré, depuis longtemps, et encore ici même (notamment dans le chap. III) pourquoi un performatif n'est jamais pur, ne marche jamais bien ou ne marche, si on peut dire, qu'à la contradiction. Une certaine contradiction. Laquelle? Comment? Dans quel cas? Voilà à mes yeux des questions plus sérieuses. Ce qu'on appelle la déconstruction, c'est la prise en charge de ces questions. C'est aussi, me semble-t-il, une stratégie – aussi formalisée que possible (mais la formalisation absolue est impossible et cette impossibilité reconnue comme telle, d'où la « contradiction ») – pour assumer la nécessité dans laquelle se trouve tout discours de compter avec les règles et les formes *déterminées de telle ou telle* rationalité qu'il est en train de critiquer ou, surtout, de déconstruire. Entre autres conséquences, si on peut dire, il n'y aurait ni critique, ni discussion, ni communication, ni progrès du savoir, ni histoire de la raison, ni peut-être histoire tout court sans *cette* « contradiction performative ». Il ne suffit pas de la dénoncer formellement et à grand bruit pour y échapper. La dénonciation purement formelle est sans doute la répétition ou la confirmation la plus stérile de ladite contradiction. Je ne reprocherais donc pas à Habermas de ne pas m'avoir cité ni même lu si ses objections gardaient quelque pertinence. Car, bien entendu, il ne suffit pas de citer pour prouver qu'on a compris ou même pour prouver quoi que ce soit en général. Pas plus qu'il ne suffit d'écrire le mot « argumentation » à chaque phrase pour produire en effet une argumentation convaincante : l'autre chapitre que Habermas

notamment au travers de son travail et d'une expérience historico-politique qui se poursuivait, il a dû procéder à d'autres *ruptures, écarts, déplacements*. Mon hypothèse est qu'il y en eut beaucoup. Et que, à chaque pas, il s'agissait indirectement au moins de se deman-

me consacre comporte bien, en effet, lui, quelques références mais il me paraît procéder de la même non-lecture et d'une équivalente non-argumentation. Pour ne rien dire de l'avant-propos de la traduction française (par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz). Celui-ci en rajoute et finit par donner à l'assurance dogmatique et au simplisme philosophique ses formes les plus grotesques, les plus violentes aussi. Comme les exemples de ce genre se multiplient, et justement pour les raisons que je viens de dire, on risque de voir des lecteurs s'y laisser prendre ou s'y habituer (25 mai 1988. Complétée après la publication de ce texte dans *Critical Inquiry* en avril 1988, cette note reste naturellement interminable. Je présente mes excuses à tous les auteurs de discours analogues à ceux que je critique ici : la place et le temps, le goût aussi me manquent. Une exception toutefois, dans un contexte plus parisien, et pour rappeler encore une chose bien connue : le discours édifiant est souvent la comédie de la morale. Tzvetan Todorov multiplie depuis quelques années les agressions venimeuses mais toujours mbralisantes contre ce qu'il croit pouvoir identifier, dans la plus grande confusion, sous le nom de déconstruction. Or il vient de publier dans le *Times Literary Supplement* (17-23 juin) et dans *La Lettre Internationale* (*Correspondance*, Été 88), contre de Man et quelques autres, un article dont on a pu justement démontrer que les fautes, mensonges ou falsifications s'y comptaient dans la proportion de 3 allégations sur 4. Au terme de sa mise au point (TLS, 8-14 juillet), Cynthia Chase souligne justement, je dirais plutôt charitablement, que « These distortions are unworthy of the critic Todorov once was ». Avec moins de charité, on aurait encore alourdi le compte des contre-vérités manipulées avec assurance et bonne conscience par quelqu'un qui va jusqu'à déclarer par exemple que de Man fut « un influent propagateur de la philosophie heideggerienne ». Or Todorov, co-fondateur et co-directeur de la revue *Poétique* dont Paul de Man fut membre du Conseil de Rédaction jusqu'à sa mort, devrait au moins savoir que de Man a toujours été critique à l'égard de la pensée de Heidegger. Et que, n'ayant écrit à son sujet de façon limitée et indirecte, il n'en fut certainement pas l'« influent propagateur ». « Propagateur », de plus, quel mot ! N'abusons pas du fait qu'il relève souvent du code de la censure, voire de la dénonciation policière. Plus haut, et plus d'une fois, nous aurions pu aussi bien rappeler que l'accusation de « nihilisme », souvent lancée à tort et à travers contre de Man ou contre la déconstruction en général, ne témoigne pas seulement de la non-lecture des textes et d'une insensibilité massive à la grande question – toujours ouverte et si redoutable – du nihilisme et de la métaphysique. Cette accusation dit aussi l'amnésie ou l'inculture politique. Ceux qui manient le mot de nihilisme avec autant de lourdeur ou de légèreté devraient pourtant le savoir : on dénonçait souvent les « propagateurs » d'idées néfastes sous l'Occupation en les accusant de « nihilisme », parfois dans des tracts violemment antisémites, et toujours

der : comment cela a-t-il été possible et comment s'en garder? Qu'est-ce qui, dans les idéologies de droite ou de gauche, dans tel ou tel concept de la littérature, de l'histoire ou de la politique, dans tel protocole de lecture, dans tel piège rhétorique, contient encore, sous une figure ou sous une autre, la potentialité de ce retour? Et c'est le « même homme » qui a fait cela pendant quarante ans. Mon hypothèse, c'est que ce trajet est en principe lisible dans ce que de Man a été, dans ce qu'il a dit, enseigné, publié aux États-Unis. Les conséquences en chaîne de ces ruptures sont même ce qu'il y a de plus intéressant, à mes yeux, dans ces textes, et ce dont la leçon sera utile à tous dans l'avenir, en particulier à ses ennemis qui seraient bien inspirés de l'étudier.

Ceux qui voudraient exploiter les récentes « révélations » contre « la » déconstruction doivent réfléchir à ce fait. Il est plutôt massif. C'est plus de vingt ans après la guerre que la « déconstruction » a pris, sous ce nom, les formes qu'on lui connaît. Son rapport à toutes ses prémisses, notamment heideggeriennes, a tout de suite été lui-même aussi critique et déconstructif. Et l'a été de plus en plus. C'est plus de vingt ans après la guerre que de Man a découvert la déconstruction. Et quand il a commencé à en parler, ce fut *d'abord de façon plutôt critique*, bien que compliquée, comme toujours, dans les essais de *Blindness and Insight*. Bien des traits montrent, dans ce livre, que certaines conséquences théoriques ou idéologico-philosophiques de la « rupture » n'étaient pas encore tirées. J'ai essayé de montrer ailleurs dans *Mémoires* (autour de la p. 120, et *passim*) ce qui se passe dans son travail quand le mot de « déconstruction » apparaît (très tard) et quand, dans *Allegories of Reading*, il élabore ce qui reste son rapport original à la déconstruction. Est-il utile de rappeler encore tant de différences, et de préciser que ce rapport singulier, si intéressant qu'il me paraisse, n'est pas exactement le mien? Peu importe ici. Mais puisqu'on répète partout, et depuis longtemps, que de Man ne s'intéresse pas à l'histoire et à la politique, on mesure mieux aujourd'hui l'inanité de cette croyance. Je pense en particulier à

au nom d'un nouvel ordre moral et bien-pensant (« bain d'acide nihiliste... », « nihilisme littéraire, spirituel, humain! » cf. par exemple Pascal Fouché, *L'édition française sous l'Occupation*. L'édition contemporaine, Paris, 1987, T. I. p. 92.)

l'ironie avec laquelle il répondait un jour, à propos de « l'idéologie » et de « la politique » : « Je ne pense pas avoir jamais été distrait de ces problèmes, ils ont toujours été des plus présents à mon esprit (*uppermost in my mind*)¹. » Il faut lire toute la suite. Oui, ils furent « *in (his) mind* » et sans doute plus que chez ceux qui, aux États-Unis ou en Angleterre, l'accusaient de distraction à cet égard. Il avait quelques raisons pour cela, l'expérience l'y avait préparé. Il devait penser que les oreilles fines savaient l'entendre, et qu'il n'avait même pas besoin de faire des confidences sur la guerre à ce sujet. En fait, il ne parlait que de cela. Il n'écrivait que de cela. Il m'arrive de me dire : il supposait peut-être que je savais, ne serait-ce qu'à le lire, tout ce dont il ne m'avait jamais parlé. Et peut-être, en effet, le savais-je obscurément. Je l'entendais sourdement. « Comme le bruit de la mer... » Aujourd'hui, pensant à lui, à lui-même, je me dis deux choses, entre autres :

1. Cette guerre, en lui, dut être vécue selon deux temporalités ou deux histoires à la fois disjointes et inextricablement associées. D'une part, l'enfance et les années d'occupation y apparaissent comme une sorte de prélude préhistorique : de plus en plus lointain, déréalisé, abstrait, étranger. La « vraie » histoire, l'histoire effective et féconde, se constitue lentement, laborieusement, douloureusement après cette rupture qui fut aussi une seconde naissance. Mais d'autre part, inversement, les « vrais » événements (publics et privés), les expériences graves, traumatiques, l'histoire effective et ineffaçable avaient déjà eu lieu, là-bas, dans ces années terribles. Ce qui suivit en Amérique, pour celui qu'un ami écrivain français, m'avait-il dit, avait surnommé dans un texte « Hölderlin en Amérique », n'aurait été que survie post-historique, plus légère, moins sérieuse : un lendemain avec lequel on peut jouer plus facilement, dans l'ironie, c'est-à-dire *au-delà du fini*, sans comptes à rendre. Ces deux vies, ces deux « histoires » (préhistoire et post-histoire) ne se totalisent pas. Dans cette oscillation infiniment rapide dont il a souvent parlé à propos d'ironie et d'allégorie, elles sont aussi absolues, « absoutes » l'une que l'autre. Naturellement ces deux dimensions non totalisables sont aussi vraies ou illusoires, aussi

1. « An Interview with Paul de Man », par Stefano Rosso, in P. de Man, *Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, 1986, p. 121.

aberrantes l'une que l'autre, mais le vrai et le faux ne composent pas non plus entre eux. Son « présent vivant », comme dirait l'autre, fut le croisement de ces deux temporalités incompatibles et disjointes, et néanmoins compossibles, articulées dans l'histoire, dans ce qui fut *son histoire*, l'unique.

2. Après le moment de tristesse et de blessure, je crois que ce qui *nous* est arrivé était doublement nécessaire. D'abord comme une fatalité : cela devait arriver un jour ou l'autre et précisément en raison de la juste et grandissante influence d'un penseur assez énigmatique pour qu'on veuille toujours apprendre plus – de lui et à son sujet. Ensuite cela devait arriver comme une épreuve salutaire. Cela nous obligera tous, les uns plus que les autres, à relire, à mieux comprendre, à analyser les pièges et les enjeux – passés, présents et surtout à venir. L'héritage de Paul de Man n'est pas empoisonné, pas plus que les meilleurs en tout cas, s'il n'est pas d'héritage sans quelque venin. Je pense à notre rencontre, à l'amitié et à la confiance qu'il m'a témoignées comme à une chance de ma vie. Je suis à peu près sûr qu'il en est de même pour beaucoup, pour ceux qui pourront et sauront le faire savoir, et pour tant d'autres, qui ne le savent peut-être même pas ou ne voudront jamais le dire. Je sais que je vais le relire et qu'il y a encore de l'avenir et de la promesse qui nous attendent là. Il m'intéressera toujours plus que ceux qui sont pressés de juger en croyant savoir ; et qui, dans la naïve assurance de la bonne ou de la mauvaise conscience, ont d'avance conclu. Car c'est avoir conclu que de songer déjà à mettre en scène un procès en distribuant les places : président, procureur, avocat de la défense, témoins, et dans la coulisse les instruments de l'exécution qui attendent. Quant au prévenu lui-même, il est mort. Il est en cendres, il n'a pas lieu, ni les moyens, encore moins le choix ou le désir de répondre. Nous sommes seuls entre nous. Nous portons en nous sa mémoire et son nom. Surtout nous portons pour l'avenir des responsabilités éthico-politiques. Nos comportements à l'égard de ce qui nous reste de Paul de Man auront aussi valeur d'exemple, que nous le voulions ou non. Juger, condamner l'œuvre ou l'homme à partir de ce qui fut un bref épisode, appeler à fermer, c'est-à-dire, au moins par figure, à censurer ou à brûler ses livres, c'est reproduire le geste exterminateur envers lequel on l'accuse de n'avoir pas eu assez tôt

la vigilance nécessaire. C'est ne pas même tirer une leçon qu'il a su tirer, lui, de la guerre.

Venant de me relire, j'imagine que pour certains j'aurai essayé, tout compte fait, et malgré tant de protestations ou de précautions, de protéger, sauver, justifier ce qui n'avait pas à l'être. A ceux-là, s'ils ont encore quelque souci de justice et de rigueur, je demande de prendre le temps de relire, d'aussi près que possible.

Le récit promis est à peu près terminé pour aujourd'hui. En épilogue, encore trois appels téléphoniques, en décembre. Le premier me vient de Neil Hertz. Il me rapporte le témoignage d'un certain M. Goriely, ancien résistant belge. Il a bien connu de Man, dont il fut l'ami durant ces années sombres. Pendant tout le temps de la clandestinité, il communique avec lui en toute confiance. Témoignage confirmé dans *Le Soir* du 11 décembre 1987 : selon cet « universitaire », de Man n'était « idéologiquement, ni antisémite, ni même pro-nazi » : « La preuve que Paul de Man n'était pas un fanatique me vient de ce que je l'ai fréquenté durant la guerre et qu'il n'ignorait pas que j'étais un *clandestin*, mêlé à la Résistance. Jamais je n'ai eu peur d'une dénonciation. » Le même universitaire ne garde aucune mémoire d'un article antisémite, de cet article que *Le Soir* déclare ne pas retrouver dans ses archives ¹. Et il ajoute : « Au reste, je crois savoir que notre homme a également donné des textes à une publi-

1. J'avais déjà été intrigué par cette remarque du *Soir* (11 décembre 1987) qui ne retrouve pas dans ses archives ce qui fut peut-être un numéro spécial et imprimé à part – et dont la personne interviewée, qui « a bien connu de Man et le fréquentait à l'époque » ne garde « aucun souvenir ». Or le même étonnement est manifesté par Charles Dosogne, dans sa lettre à Neil Hertz. Celui qui fut le premier directeur des *Cahiers du Libre Examen* (auxquels collaboraient « un certain nombre d'Israélites ») rappelle d'abord que Paul de Man « se trouvait à vingt ans, avec une jeune femme et un bébé, sans formation universitaire, en période de désorganisation de l'État, ce qui ne lui permettait pas de briguer un emploi rémunérateur. Il n'avait pour lui que sa vaste culture et sa grande intelligence, qu'il put mettre à profit en acceptant ce que des relations lui proposaient : une collaboration au *Soir* et au *Vlaamsche Land* ». Puis Charles Dosogne s'autorise de longues relations d'amitié, de 1938 à 1947, pour préciser : « Or je peux affirmer que jamais, ni avant ni pendant la guerre, les propos ou les attitudes de Paul de Man n'ont permis de soupçonner une opinion antisémite – ce qui, soit dit en passant, aurait mis fin à nos relations. Le racisme était en contradiction fondamentale avec sa nature profondément humaine et le caractère universel de son esprit. C'est pourquoi je

cation de la Résistance : *Les Voix du Silence!* » Intrigué par ce dernier témoignage et ce titre de Malraux, Werner Hamacher m'appelle et me demande de chercher à m'informer auprès de Georges Lambrichs, écrivain belge qui a longtemps dirigé la nouvelle NRF chez Gallimard, et qui aurait, dans la Résistance, été mêlé à cet épisode. Je savais par de Man qu'ils se connaissaient bien. Je l'appelle. Sa réponse est très ferme, sans la moindre hésitation : il faut tenir compte de l'histoire et de l'autorité de l'oncle. Même s'il n'appartient pas à une organisation de la Résistance, de Man était tout sauf un collaborateur. Oui, il a aidé des résistants français à publier et à diffuser en Belgique une revue interdite en France (avec des textes d'Éluard, d'Aragon, etc.). Le titre de cette revue n'était pas *Les Voix du Silence* mais *Exercice du silence* (à suivre).

L'oreille pourtant collée contre le téléphone, je ne suis pas sûr d'avoir bien entendu. Lambrichs répète : « *Exercice du silence.* »

Janvier 1988

reste profondément sceptique concernant les propos "à résonances antisémites" cités par le *New York Times* qui pourraient lui être imputés. N'y a-t-il pas lieu de poser certaines questions concernant un document qui ne figure pas dans la collection même du *Soir*, et dont l'exemplaire se trouvant à la Bibliothèque Albertine, est marqué de trois astérisques. Pourquoi?? »

Si tous ces phénomènes demeurent insolites, l'authenticité de cet article exceptionnel a malheureusement été vérifiée depuis lors. Mais il faut aussi souligner que de très nombreux témoignages sont venus confirmer tout ce que Charles Dosogne dit d'autre part de Paul de Man. Ils seront prochainement publiés dans le volume annoncé plus haut ainsi que les actes d'un colloque qui s'est tenu récemment (24-25 juin) à Anvers, ville natale de de Man. Jean Stengers, historien, et Georges Goriely, tous deux professeur émérites à l'Université Libre de Bruxelles, ont jugé simplement ridicules les accusations d'antisémitisme et de collaborationnisme publiées contre de Man. Goriely a tenu à souligner qu'il le faisait avec d'autant plus de vigilance qu'il parlait en tant que Juif et résistant. Dans le même sens, l'un des plus impressionnants témoignages, par la richesse des informations et la précision des détails, reste aujourd'hui à mes yeux celui de M. Édouard Colinet, qui fut le dernier président du « Cercle du Libre examen » et milita dans la Résistance (notamment en France) pendant toute la guerre. Henri Thomas, qui connut Paul de Man aux États-Unis, à partir de 1958 jusqu'à 1960, me confie que l'image qu'il garde de son ami « ne sera jamais celle d'un *collabo* ».

Table

Avertissement	9
---------------	---

I

<i>In memoriam : de l'âme</i>	13
<i>Mnemosyne</i>	23
<i>L'art des mémoires</i>	59
<i>Actes : La signification d'une parole donnée (The meaning of a given word)</i>	95

II

<i>Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage...</i>	
<i>La guerre de Paul de Man</i>	147