

COLLECTION DÉBATS
dirigée par Michel Delorme

Otobiographies

THE OTTOBER 1997 ISSUE OF THE JOURNAL OF THE
AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION (JAMA) CONTAINS
A SPECIAL SECTION OF OTTOBER 1997 JAMA
ARTICLES. THE OTTOBER 1997 JAMA ARTICLES
SECTION IS A SPECIAL SECTION OF THE JOURNAL.

© 1984-2005, ÉDITIONS GALILÉE, 9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-0681-9 ISSN 0152-3678

Jacques Derrida

Otobiographies

L'enseignement de Nietzsche
et la politique du nom propre

Texte intégral d'une conférence prononcée en français à l'Université de Virginie (Charlottesville) en 1976. Il n'a jusqu'ici été publié qu'en allemand (Fugen, Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, tr. Friedrich Kittler, Walter, 1980) sous le titre Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens, Die Lehre Nietzsches. Une partie de la même conférence a été prononcée une deuxième fois à l'Université de Montréal en 1979 à l'occasion d'un colloque et de tables rondes dont les actes ont été publiés au Canada en 1982 (L'oreille de l'autre, otobiographies, transferts, traductions, textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald, vlb éditeurs).

I

Déclarations d'Indépendance

Il vaut mieux que vous le sachiez tout de suite, je ne tiendrai pas ma promesse.

Je vous en demande pardon mais il me sera impossible de vous parler cet après-midi de cela même dont je m'étais engagé à traiter, fût-ce dans un style indirect. Très sincèrement, j'aurais aimé pouvoir le faire.

Mais comme je ne voudrais pas faire le silence, simplement, sur ce dont j'aurais dû vous parler, j'en dirai un mot en forme d'excuse. Je vous parlerai donc, un peu, de ce dont je ne parlerai pas et dont j'aurais voulu, parce que je le devais, vous parler.

Il reste que j'entends bien vous entretenir, cela du moins pourrez-vous le vé-

rifier, de la promesse, du contrat, de l'engagement, de la signature et même de ce qui les suppose toujours d'une étrange façon, la présentation des excuses.

En m'honorant de son invitation, Roger Shattuck m'avait proposé de tenter ici même, avec vous, une analyse « textuelle », à la fois philosophique et littéraire, de la Déclaration d'Indépendance et de la Déclaration des Droits de l'Homme. Un exercice en somme de littérature comparée sur des objets insolites pour les départements spécialisés dans cette improbable discipline, la « comparative literature ».

J'ai d'abord été étonné. Intimidante proposition. Rien ne m'y avait préparé. Aucun travail antérieur ne m'a entraîné dans la voie de telles analyses dont l'intérêt et la nécessité s'imposent pourtant à l'évidence. A la réflexion je me suis dit que si j'en avais le temps et la force, j'aimerais tenter cette expérience, au moins pour y mettre à l'épreuve des sché-

mas conceptuels qui avaient pu servir ailleurs, sur ce qu'on appelle d'autres « objets », qu'il s'agisse de textes « philosophiques » ou « littéraires », d'une problématique critique des « speech acts », d'une théorie de l'écriture « performative », de la signature, du contrat, du nom propre, des institutions politiques ou académiques. Au fond me suis-je dit, si j'en avais le temps ou la force, j'aurais aimé, sinon tenter une étude juridico-politique des deux textes et des deux événements qui s'y marquent, tâche pour moi inaccessible, du moins d'aiguiser, à titre préliminaire et sur cet exemple, quelques questions élaborées ailleurs, sur un corpus apparemment moins politique. Et parmi toutes ces questions, celle-ci, la seule que je retienne pour la circonstance, cet après-midi, dans une université de Virginie qui vient de fêter, mieux que partout ailleurs, le bicentenaire de la Déclaration d'Indépendance (ce qui donne la note, déjà, pour la célébration d'un

autre anniversaire autour duquel nous tournerons tout à l'heure) : *qui signe, et de quel nom soi-disant propre, l'acte déclaratif qui fonde une institution ?*

Un tel acte ne revient pas à quelque discours de description ou de constat. Il performe, il accomplit, il fait ce qu'il dit faire, telle serait au moins sa structure intentionnelle. Avec son signataire présumptif, avec celui qui, sujet individuel ou collectif, s'engage en le produisant ainsi, un tel acte n'a pas le même rapport qu'un texte de type « constatif », s'il y en a en toute rigueur et si on peut en rencontrer dans la « science », la « philosophie » ou la « littérature ». La déclaration qui fonde une institution, une constitution ou un État, il est requis qu'un signataire s'y soit engagé. La signature garde avec l'acte instituteur, comme acte de langage et d'écriture, un lien qui n'a plus rien de l'accident empirique. Cette attache ne se laisse pas réduire, pas aussi facilement en tout cas que dans un texte

scientifique dont la valeur se coupe sans risque essentiel de son nom d'auteur et doit même pouvoir le faire pour prétendre à l'objectivité. Bien qu'en principe une institution doive, dans son histoire et dans sa tradition, dans sa permanence et donc dans son institutionnalité même, se rendre indépendante des individus empiriques qui ont pris part à sa production, bien qu'elle doive en quelque sorte en faire son deuil, même et surtout si elle les commémore, il se trouve qu'en raison même de la structure du langage instituteur, l'acte fondateur d'une institution, l'acte comme archive aussi bien que l'acte comme performance *doit garder en lui la signature*.

Mais la signature de qui au juste? Qui est le signataire *effectif* de tels actes? Et que veut dire *effectif*? La même question se propage en chaîne vers tous les concepts affectés par le même remuement: acte, performatif, signature, « je » et « nous » « présents », etc.

La prudence ici s'impose, et la minutie. Distinguons plusieurs instances dans le moment de votre Déclaration. Prenez par exemple Jefferson, le « rédacteur » du projet de Déclaration, du « Draft » dont j'ai le fac-similé sous les yeux. Personne ne le tiendra pour le vrai signataire de la Déclaration. *En droit*, il écrit mais il ne signe pas. Jefferson représente les représentants (*representatives*) qui l'ont délégué à la charge de rédiger ce qu'ils savaient vouloir dire, eux. Il n'avait pas la responsabilité d'*écrire*, au sens producteur ou initiateur du terme, seulement de *rédiger*, comme on dit d'un secrétaire qu'il rédige une *lettre* dont l'esprit lui est soufflé, voire le contenu dicté. De plus, après avoir ainsi rédigé un projet ou une esquisse, Jefferson devait les soumettre à ceux-là mêmes que pour un temps il *représente* et qui sont eux-mêmes des *représentants*, à savoir les « *representatives of the United States of America in General Congress assembled* ». Ces « representa-

tives » dont Jefferson représente une sorte de plume avancée, nous savons qu'ils seront en droit de revoir, de corriger et de ratifier le projet de Déclaration.

Dira-t-on pour autant qu'ils en sont les ultimes signataires?

Vous savez ce que fut l'examen de cette lettre, de la déclaration littérale en son premier état, combien de temps elle resta différée, en souffrance entre toutes ces instances représentatives, et de quelle souffrance le paya Jefferson. Comme s'il avait secrètement rêvé de signer tout seul.

Quant aux « representatives » eux-mêmes, ils ne signent pas davantage. En principe du moins, car le droit ici se divise. En fait ils signent; en droit, ils signent pour eux-mêmes mais aussi « pour » d'autres. Ils ont délégation ou procuration de signature. Ils parlent, « déclarent », se déclarent et signent « *in the name of...* » : « *We, therefore, the representatives of the United States of America in General Congress assembled, do in the name and*

by authority of the good people of these that as free and independant States... »

En droit, le signataire, c'est donc le peuple, le « bon » peuple (précision décisive car elle garantit la valeur de l'intention et de la signature mais nous verrons plus loin sur quoi et sur qui se fonde une telle garantie). C'est le « bon peuple » qui se déclare libre et indépendant par le relais de ses représentants et de ses représentants de représentants. On ne peut pas décider, et c'est tout l'intérêt, la force et le coup de force d'un tel acte déclaratif, si l'indépendance est *constatée* ou *produite* par cet énoncé. La chaîne de ces représentants de représentants, nous n'avons pas fini de la suivre; et elle accroît cette nécessaire indécidabilité. Est-ce que le bon peuple s'est déjà libéré en fait et ne fait que prendre acte de cette émancipation par la Déclaration? Ou bien se libère-t-il à l'instant et par la signature de cette Déclaration? Il ne s'agit pas ici d'une obscurité ou d'une difficulté d'in-

terprétation, d'une problématique en marche vers sa solution. Il ne s'agit pas d'une analyse difficile qui échouerait devant la structure des actes impliqués et la temporalité surdéterminée des événements. Cette obscurité, cette indécidabilité entre, disons, une structure performative et une structure constative, elles sont *requises* pour produire l'effet recherché. Elles sont essentielles à la position même d'un droit comme tel, qu'on parle ici d'hypocrisie, d'équivoque, d'indécidabilité ou de fiction. J'irai même jusqu'à dire que toute signature s'en trouve affectée.

Voilà donc le « bon peuple » qui s'engage et n'engage que lui en signant, en faisant signer sa propre déclaration. Le « nous » de la déclaration parle « au nom du peuple ».

Or ce peuple n'existe pas. Il n'existe *pas avant* cette déclaration, *pas comme tel*. S'il se donne naissance, en tant que sujet libre et indépendant, en tant que

signataire possible, cela ne peut tenir qu'à l'acte de cette signature. La signature invente le signataire. Celui-ci ne peut s'autoriser à signer qu'une fois parvenu au bout, si on peut dire, de sa signature et dans une sorte de rétroactivité fabuleuse. Sa première signature l'autorise à signer. Cela se produit tous les jours mais c'est fabuleux et je pense chaque fois, en évoquant ce type d'événement, à *Fable* de Francis Ponge : « Par le mot *par* commence donc ce texte/Dont la première ligne dit la vérité... »

En signant, le peuple dit – et fait ce qu'il dit faire, mais en le différant par le truchement de ses représentants dont la représentativité n'est pleinement légitimée que par la signature, donc après coup : désormais j'ai le droit de signer, en vérité je l'aurai déjà eu puisque j'ai pu me le donner. Je me serai donné un nom et un « pouvoir », entendu au sens de pouvoir-signer par délégation de signature. Mais ce futur antérieur, temps

propre pour ce coup de droit (comme on dirait coup de force), ne doit pas être déclaré, mentionné, pris en compte. C'est comme s'il n'existait pas.

Il n'y avait pas de signataire, en droit, avant le texte de la Déclaration qui reste lui-même le producteur et le garant de sa propre signature. Par cet événement fabuleux, par cette fable qui implique de la trace et n'est en vérité possible que par l'inadéquation à soi-même d'un présent, une signature se donne un nom. Elle s'ouvre un crédit, *son* propre crédit, d'elle-même à elle-même. Le *soi* surgit ici dans tous les cas (nominatif, datif, accusatif) dès lors qu'une signature se fait crédit, d'un seul coup de force, qui est aussi un coup d'écriture, comme droit à l'écriture. Le coup de force fait droit, fonde le droit, donne droit, *donne le jour à la loi*. Donner le jour à la loi : lisez *La folie du jour*, de Maurice Blanchot

Que cette chose inouïe soit aussi quotidienne, cela ne doit pas nous faire ou-

blier le contexte singulier de cet acte-ci. Il fallait en l'occurrence effacer une autre signature étatique en « dissolvant » les liens de paternité ou de maternité coloniale. On le vérifiera à la lecture, cette « dissolution » comporte elle aussi, indissociablement mêlés, le constat et la performance. De cette indispensable confusion dépend aujourd'hui, en fait et en droit, la signature de chaque citoyen américain. La constitution et les lois de votre pays la garantissent en quelque sorte, comme elles garantissent votre passeport, la circulation des sujets et des sceaux étrangers à ce pays, des lettres, des promesses, des mariages, des chèques auxquels donner lieu, asile ou droit.

Et pourtant. Et pourtant une autre instance se tient encore derrière la scène. Une autre « subjectivité » vient encore signer, pour la garantir, cette production de signature. Il n'y a en somme que des contresignatures dans ce processus. Il y a processus différenciel parce qu'il y a

contresignature mais tout doit se concentrer dans le *simulacre de l'instant*. C'est encore « *au nom de* » que le « bon peuple » américain s'appelle et se déclare indépendant, à l'instant où il s'invente une identité signante. Il signe au nom des lois de la nature et au nom de Dieu. Ses lois institutionnelles, il les *pose* sur le fondement de lois naturelles et du même coup (coup de force de l'interprétation) au nom de Dieu, créateur de la nature. Celui-ci vient en effet garantir la rectitude des intentions populaires, l'unité et la bonté du peuple. Il fonde les lois naturelles et donc tout le jeu qui tend à présenter des énoncés performatifs *comme* des énoncés constatifs.

Oserai-je ici, à Charlottesville, rappeler l'*incipit* de votre Déclaration ?

« When in the course of human events it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to as-

sume among the powers of the earth the separate and equal station to which the laws of Nature and of Nature's God entitles them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation. We hold these truths to be self-evident : that all men are created equal; that they are endowed by their creator with certain inalienable Rights (...) »

et pour finir :

« We therefore the Representatives of the United States of America, in General Congress assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions, do in the Name and by the Authority of the good People of these Colonies solemnly publish and declare, that these united Colonies are and of right ought to be free and independant states [...] »

« Are and ought to be »; le « et » articule et conjoint ici les deux modalités discursives, l'être et le devoir-être, le constat et la prescription, le fait et le droit. *Et* c'est Dieu : à la fois créateur de la nature et juge, juge suprême de ce qui est (l'état du monde) et de ce qui rapporte à ce qui doit-être (la rectitude de nos intentions). L'instance du jugement, à hauteur du juge suprême, est la dernière instance pour dire le fait *et* le droit. On peut entendre cette Déclaration comme un vibrant acte de foi, comme une hypocrisie indispensable à un coup de force politico-militaro-économique, etc., ou, plus simplement, plus économiquement, le déploiement analytique et conséquent d'une tautologie : pour que cette Déclaration ait un sens *et* un effet, il faut une dernière instance. Dieu est le nom, le meilleur, pour cette dernière instance et cette ultime signature. Non pas seulement le meilleur dans un contexte déterminé (telle nation, telle religion, etc.), mais le nom du meil-

leur nom en général. Or ce (meilleur) nom *doit* aussi *être* un nom propre. Dieu est le nom propre le meilleur. On ne pourrait pas remplacer « Dieu » par « le meilleur nom propre ».

Jefferson le savait.

Secrétaire et rédacteur, il représente. Il représente les « representatives » qui sont les représentants du peuple au nom duquel ils parlent, le peuple lui-même s'autorisant et les autorisant (dans la rectitude de leurs intentions) au nom des lois de la nature qui s'inscrivent au nom de Dieu, juge et créateur.

S'il savait tout cela, pourquoi souffrait-il ? De quoi souffrait ce représentant de représentants qui représentent eux-mêmes, *à l'infini*, jusqu'à Dieu, d'autres instances représentatives ?

Apparemment il souffrait parce qu'il tenait à son texte. Il eut beaucoup de peine à le voir, à se voir corrigé, amendé, « amélioré », écourté surtout par ses collègues. Un sentiment de blessure et de mutilation

devrait être inconcevable pour quelqu'un qui sait ne pas écrire en son propre nom mais *simplement par représentation* et à la place d'un autre. Si la blessure ne s'efface pas dans la délégation, c'est que les choses ne sont pas si simples, ni la structure de la représentation ni la procuration de signature.

Quelqu'un, appelons-le Jefferson (mais pourquoi pas Dieu?) a désiré que l'institution du peuple américain fût du même coup l'érection de son propre nom. Un nom d'État.

A-t-il réussi? Je ne me risquerai pas à trancher.

Vous connaissiez l'histoire avant moi. Franklin veut consoler Jefferson de la « mutilation » (le mot n'est pas de moi). Il lui raconte une histoire de chapelier. Celui-ci (*the hatter*) avait d'abord imaginé une enseigne (*sign-board*) pour son magasin : l'image d'un chapeau et, au-dessous, une inscription : « *John Thompson, hatter, makes and sells hats for ready*

money. » Un ami lui suggère d'effacer « hatter » : à quoi bon, en effet, puisque « makes hats » est bien assez explicite. Un autre lui propose de supprimer « makes hats », car l'acheteur se soucie peu de savoir qui fait les chapeaux, dès lors qu'ils lui plaisent. Cette « deletion » est particulièrement intéressante, elle efface la marque signante du producteur. Le troisième ami, ce sont toujours les amis qui pressent d'effacer, l'invite à faire l'économie de « for ready money » car l'usage veut alors qu'on paie « cash » ; puis, dans le même mouvement, de raturer « sells hats » : il faudrait un idiot pour croire que les chapeaux sont donnés ou abandonnés. Finalement l'enseigne ne porta qu'une image et sous le signe iconique en forme de chapeau, un nom propre, John Thompson. Rien d'autre. On aurait pu imaginer d'autres commerces, et le nom propre inscrit sous un parapluie, voire sur des chaussures.

De la réaction de Jefferson la légende

ne dit rien. Je l'imagine fort indécise. Le récit venait réfléchir son malheur mais aussi son plus grand désir. A tout prendre, mieux valait un effacement intégral de son texte qui n'eût laissé en place, sous une carte des États-Unis, que la nudité de son nom propre : texte instituteur, acte fondateur et signante énergie. Précisément à la place de dernière instance où Dieu, qui n'y fut pour rien et s'en moque sans doute pour avoir représenté dieu sait qui ou quoi dans l'intérêt de toutes ces bonnes gens, Dieu seul aura signé. Sa propre déclaration d'indépendance. Pour, ni plus ni moins, en faire état.

La question reste. Comment se fait ou se fonde un État? Et une indépendance? Et l'autonomie de qui se donne et signe sa propre loi? Qui signe toutes ces autorisations de signer?

Dans cette voie, malgré ma promesse, je ne m'engagerai pas aujourd'hui.

Cédant à la facilité, me repliant vers des sujets qui me sont plus proches,

sinon plus familiers, je vous parlerai de Nietzsche : de ses noms, de ses signatures, des pensées qu'il eut pour l'institution, pour l'État, pour les appareils académiques et étatiques, pour la « liberté académique », pour les déclarations d'indépendance, pour les signes, enseignes et enseignements. Nietzsche aujourd'hui, en somme, à Charlottesville, pour fêter quelques anniversaires.

II

Logique de la vivante

« ...de ces hommes à qui rien ne manque, sauf qu'une seule chose ont en excès, – de ces hommes qui rien ne sont qu'un grand œil ou une grande gueule ou un grand ventre, ou n'importe quoi de grand – ceux-là, je les nomme des estropiés à rebours (*umgekehrte Krüppel*).

Et lorsque je sortis de ma solitude et sur ce pont pour la première fois passai, lors je n'en crus pas mes yeux, regardai et de nouveau regardai, et finalement je dis : « Voilà une oreille ! Une oreille aussi grande qu'un homme ! » Mieux encore regardai et, sous l'oreille, remuait encore, en fait, chose pitoyablement petite et souffreteuse et débile. Et, en vérité, l'immense oreille tenait sur une petite et frêle tige, – mais cette tige était un homme ! La loupe à l'œil on pouvait même reconnaître encore un visage minuscule et envieux ; et qu'à la tige pendait aussi une âme minuscule et boursouflée. Or le peuple me dit

que cette grande oreille n'était pas seulement un homme, qu'elle était un grand homme, un génie. Mais jamais je ne crus le peuple dans son discours sur les grands hommes – et continuai de croire qu'il s'agit bien d'un estropié à rebours, qui de tout a trop peu et d'une seule chose a trop. »

Lorsque Zarathoustra de la sorte eut au bossu parlé, et à ceux dont il était la bouche et le porte-parole (*Mundstück und Fürsprecher*), lors se tourna vers ses disciples, profondément découragé, et dit :

“ Ô mes amis, en vérité, parmi les hommes je chemine comme parmi des fragments et des morceaux d'hommes (*Bruchstücken und Gliedmassen*) !

S'épouvante mon œil de trouver l'homme morcelé (*zerstrümmert*) et disjoint (*zerstreuert*) comme sur un champ de bataille et d'équarrissage (*Schlacht – und Schlächterfeld*) ! ” »

(*De la rédemption*, tr. M. de Gandillac.)

Je voudrais vous épargner l'ennui, la perte de temps, et cet asservissement qu'il y a toujours à procéder aux enchaînements, au rappel des prémisses ou des discours antérieurs, à l'auto-justification d'un trajet, d'une méthode, d'un système, aux transitions plus ou moins habiles, au rétablissement du continu, etc. Autant d'impératifs de la pédagogie classique avec lesquels toutefois on ne rompt jamais sans appel; mais ils auraient tôt fait, si l'on s'y pliait rigoureusement, de vous réduire au silence, à la tautologie, au ressassement.

Je vous propose donc *mon* compromis. Dans les termes de la *liberté académique*, de la li-ber-té a-ca-dé-mi-que, chacun sait qu'il est à prendre ou à laisser. Compte tenu du temps dont je dispose, de l'ennui que je veux aussi m'épargner, à moi, de la liberté dont je suis capable et que je veux préserver, je procéderai de telle façon que certains jugeront aphoristique et irrecevable, que d'autres accepteront comme la loi et d'autres encore jugeront

trop peu aphoristique, m'écoutant avec de telles oreilles (tout revient à l'oreille avec laquelle vous pouvez m'entendre) que la cohérence et la continuité de mon trajet leur seront apparues dès les premiers mots, dès le titre même. De toute façon, que ce soit entendu : quiconque ne veut plus suivre peut le faire. Je n'enseigne pas la vérité en soi, je ne me transforme pas en porte-parole diaphane de la pédagogie éternelle. Je règle comme je peux un certain nombre de problèmes, avec vous et avec moi ou moi, et à travers vous, moi et moi, avec un certain nombre d'instances ici représentées. J'entends ne pas soustraire à l'exhibition ou à la scène la place que j'occupe ici. Ni même ce que pour faire vite j'appellerai, en vous demandant d'en déplacer un peu le sens et de l'écouter d'une autre oreille, la démonstration *auto-biographique* à laquelle je voudrais prendre un certain plaisir, comme si je souhaitais que *vous appreniez ce plaisir de moi*.

Ladite, « liberté académique », l'oreille et l'autobiographie, voilà mes objets — pour cet après-midi.

Un discours sur la vie-la-mort doit occuper un certain espace entre le *logos* et le gramme, l'analogie et le programme, les différents sens du programme et de la reproduction. Et puisqu'il y va de la vie, le trait qui rapporte logique à graphique doit bien travailler aussi entre le biologique et le biographique, le thanatologique et le thanatographique.

On sait que tout cela se voit soumis aujourd'hui à réévaluation, tout cela, c'est-à-dire le biographique et l'*autos* de l'autobiographique.

La biographie d'un « philosophe », nous ne la considérons plus comme un corpus d'accidents empiriques laissant un nom et une signature hors d'un système qui serait, lui, offert à une lecture philosophique immanente, la seule qui soit tenue pour philosophiquement légitime : toute une incompréhension académique de

l'exigence textuelle qu'on règle sur les limites les plus traditionnelles de l'écrit, voire de la « publication ». Moyennant quoi on peut ensuite et d'autre part écrire des « vies-de-philosophes », des romans biographiques dans le style ornemental et typé dont s'accommodent parfois de grands historiens de la philosophie. Des romans biographiques ou des psycho-biographies prétendant rendre compte de la genèse du système selon des processus empiriques de type psychologue, voire psychanalyste, historiciste ou sociologue. Non, une nouvelle problématique du biographique en général, de la biographie des philosophes en particulier, doit mobiliser d'autres ressources, et au moins une nouvelle analyse du nom propre et de la signature. Ni les lectures « immanentistes » des systèmes philosophiques, qu'elles soient structurales ou non, ni les lectures empirico-génétiques externes n'ont jamais, en tant que telles, interrogé la *dynamis* de cette bordure

entre l'« œuvre » et la « vie », le système et le « sujet » du système. Cette bordure – je l'appelle *dynamis* à cause de sa force, de son pouvoir, de sa puissance virtuelle et mobile aussi – n'est ni active ni passive, ni dehors ni dedans. Surtout elle n'est pas une ligne mince, un trait invisible ou *indivisible* entre l'enclos des philosophèmes d'une part, et, d'autre part, la « vie » d'un auteur déjà identifiable sous son nom. Cette bordure divisible traverse les deux « corps », le corpus et le corps, selon des lois que nous commençons seulement à entrevoir.

Ce qu'on appelle la vie – chose ou objet de la *biologie* et de la *biographie* – ne fait pas face, c'est la première complication, à quelque chose qui serait pour elle un objet opposable, la mort, le thanatologique ou le thanatographique. La « vie » a aussi *du mal* à devenir objet d'une science, au sens que la philosophie et la science ont toujours donné à ce mot, comme au statut légal de la scientificité. Ce mal, les retards

qui s'ensuivent, tout cela tient en particulier au fait qu'une philosophie de la vie a toujours son logement préparé dans la science de la vie. Ce n'est pas le cas de toutes les autres sciences, des sciences de la non-vie, autrement dit du mort. Ce qui pousserait à dire que toutes les sciences qui conquièrent leur scientificité sans retard ni résidu sont des sciences du mort; et qu'il y a entre le mort et le statut d'objet scientifique une co-implication qui nous *intéresse*, et qui intéresse le désir de savoir. S'il en est ainsi, le sujet dit vivant du discours biologique fait partie, partie prenante ou parti pris, du champ investi, avec l'énorme acquis philosophique, idéologique, politique, avec toutes les forces qui le travaillent, avec tout ce qui se potentialise dans la subjectivité d'un biologiste ou d'une communauté de biologistes. Toutes ces évaluations marquent la signature savante et inscrivent le bio-graphique dans le biologique.

Or le nom de Nietzsche est peut-être

aujourd'hui, pour nous, en Occident, le nom de celui qui fut le seul (peut-être d'une autre manière avec Kierkegaard, et peut-être encore avec Freud) à traiter de la philosophie et de la vie, de la science et de la philosophie de la vie *avec son nom, en son nom*. Le seul peut-être à y avoir mis en jeu son nom — *ses noms* — et ses biographies. Avec presque tous les risques que cela comporte : pour « lui », pour « eux », pour ses vies, ses noms et leur avenir, l'avenir politique singulièrement de ce qu'il a laissé signer.

Comment ne pas en tenir compte quand on le lit ? On ne lit qu'à en tenir compte.

Mettre en jeu son nom (avec tout ce qui s'y engage et qui ne se résume pas à un *moi*), mettre en scène des signatures, faire de tout ce qu'on a écrit de la vie ou de la mort un immense paraphe biographique, voilà ce qu'il aurait fait et dont nous devons prendre acte. Non pas pour lui en faire revenir le bénéfice : d'abord il est mort, *lui*, évidence triviale

mais au fond assez incroyable, et le génie du nom est là pour nous la faire oublier. Être mort signifie au moins ceci qu'aucun bénéfice ou maléfice, calculé ou non, *ne revient plus* au porteur du nom mais seulement au nom, en quoi le nom, qui n'est pas le porteur, est toujours et *a priori* un nom de mort. Ce qui revient au nom ne revient jamais à du vivant, rien ne revient à du vivant. Ensuite nous ne lui en accorderons pas le bénéfice parce que ce qu'il a légué, en son nom, ressemble comme tout legs (entendez ce mot avec l'oreille que vous voudrez) à un lait empoisonné qui se mêlait d'avance, nous en aurons tout à l'heure le rappel, au pire de notre temps. Et ne s'y mêlait pas par hasard.

Je ne lirai pas Nietzsche, soit dit avant d'ouvrir le moindre de ses écrits, ni comme un philosophe (de l'être, de la vie ou de la mort), ni comme un savant, ni comme un biologiste si ces trois types ont en commun l'abstraction du bio-graphique,

et la prétention de ne pas engager leur vie et leur nom dans leurs écrits. Pour l'instant, je lirai Nietzsche depuis la scène d'*Ecce Homo*. Il y met son corps et son nom en avant, même s'il s'y avance sous des masques ou des pseudonymes sans noms propres, des masques ou des noms pluriels qui peuvent ne se proposer ou produire, comme tout masque et même toute théorie du simulacre, qu'en rapportant toujours un bénéfice de protection, une plus-value où se reconnaît encore la ruse de la vie. Ruse perdante dès lors que la plus-value encore ne revient pas à du vivant mais au nom des noms et à la communauté des masques.

Je le lirai à partir de ce qui dit ou se dit *Ecce Homo* (citation), et « *Wie man wird, was man ist* », comment on devient ce qu'on est. Je lirai à partir de cette préface à *Ecce Homo* dont vous pourriez dire qu'elle est coextensive à tout l'œuvre, si bien que tout l'œuvre préface aussi *Ecce Homo* et se trouve répété dans ce qu'on

nomme, au sens strict, la *Préface* de quelques pages à l'ouvrage intitulé *Ecce Homo*. Vous connaissez par cœur ces premières lignes : « En prévision du devoir qui va m'obliger bientôt à soumettre l'humanité à la plus dure exigence qu'on lui ait jamais imposée, il me semble indispensable de dire ici *qui je suis* (*wer ich bin* est souligné). On aurait bien de quoi le savoir car j'ai toujours présenté mes titres d'identité [je cite ici la traduction française de Vialatte pour « *denn ich habe mich nicht "unbezeugt gelassen"* », expression qui se trouve entre guillemets : « laissé non attesté », je ne me suis pas laissé sans attestation]. Mais la grandeur de ma tâche et la *petitesse* de mes contemporains ont créé une disproportion qui les a empêchés de m'entendre et même de m'entrevoir. Je vis sur mon propre crédit [je vais vivant sur mon propre crédit, sur le crédit que je m'ouvre et m'accorde à moi-même : *Ich lebe auf meinen eignen Kredit hin*], le fait que je vive (*dass*

ich lebe) n'est peut-être qu'un préjugé (*vielleicht bloss ein Vorurteil*)... » Sa propre identité, celle qu'il entend déclarer et qui n'a rien à voir, tant elle leur est disproportionnée, avec ce que les contemporains connaissent sous ce nom, sous son nom ou plutôt son homonyme, Friedrich Nietzsche, cette identité qu'il revendique, il ne la tient pas d'un contrat avec ses contemporains. Il la reçoit du contrat inouï qu'il a passé avec lui-même. Il s'est endetté auprès de lui-même et *nous y a impliqués par ce qui reste de son texte à force de signature. Auf meinen eignen Kredit*, c'est aussi notre affaire, ce crédit infini, sans commune mesure avec celui que les contemporains lui ont ouvert, ou refusé sous le nom de F.N. Ce nom est déjà un faux-nom, un pseudonyme et un homonyme qui viendrait dissimuler, sous l'imposture, l'*autre* Friedrich Nietzsche. Liée à ces ténébreuses affaires de contrat, de dette et de crédit, la pseudonymie nous induit à nous méfier sans mesure quand

nous croyons lire la signature, l'autographe ou le paraphe de Nietzsche, chaque fois qu'il *déclare* : moi, je sous-signé, F.N.

Le crédit démesuré qu'il s'est ouvert, en son nom mais aussi nécessairement au nom d'un autre, il ne sait jamais au présent, d'un savoir présent, et même au présent d'*Ecce Homo*, s'il sera jamais honoré. On en prévoit la conséquence : si la vie qu'il vit et qu'il se raconte (« autobiographie », disent-ils) n'est d'abord *sa* vie que sous l'effet d'un contrat secret, d'un crédit ouvert et crypté, d'un endettement, d'une alliance ou d'un anneau, alors tant que le contrat n'aura pas été honoré et il ne peut l'être que par l'autre, par exemple vous, Nietzsche peut écrire que sa vie n'est peut-être qu'un préjugé, « *es ist vielleicht ein Vorurteil dass ich lebe...* ». Un préjugé, la vie, ou plutôt que la vie, *ma* vie, ce « que je vis », le « je-vis » au présent. C'est un pré-jugement, une sentence, un arrêt précipité, une

anticipation risquée; elle ne pourra se vérifier qu'au moment où le porteur du nom, celui qu'on appelle par préjugé un vivant, sera mort. Après ou pendant l'arrêt de mort. Et si la vie revient, elle reviendra au nom et non au vivant, au nom du vivant *comme* nom du mort.

Que le « je vis » soit un préjugé (et donc, à cause de l'effet de meurtre qui s'ensuit *a priori*, un préjudice) lié au port du nom, à la structure de tout nom propre, « il » en a la preuve. Il dit qu'il en a la preuve : chaque fois qu'il interroge le premier « lettré » (*Gebildeten*) venu dans la Haute Engadine. Le nom de Nietzsche lui est inconnu; celui qui s'appelle « Nietzsche » détient alors la preuve qu'il ne vit pas présentement : « Je vais vivant sur mon propre crédit, peut-être le fait que je vive est-il un préjugé... Je n'ai qu'à parler au premier lettré venu qui passe par la Haute Engadine pour me convaincre que *je ne vis pas* (*dass ich nicht lebe*). [...] Dans

ces conditions, j'ai un devoir, contre lequel se révoltent au fond mes habitudes et, plus encore, la fierté de mes instincts, celui de dire : *écoutez-moi ! car je suis un tel* [littéralement : je suis celui-ci, un tel ou un tel, *ich bin der und der*]. *Et n'allez surtout pas confondre.* » Tout cela est souligné. (Je cite à peu près la traduction Vialatte.)

Il le dit à contrecœur, et encore par « devoir », pour s'acquitter d'une dette. Envers qui ?

Il se contraint à dire qui il est, cela va contre son habitus naturel qui le pousse à dissimuler sous les masques. Vous savez que la valeur de dissimulation est sans cesse affirmée. La vie est dissimulation. En disant « *ich bin der und der* », il va, semble-t-il, contre l'instinct de dissimulation. Cela nous laisserait penser, d'une part, que son contrat contrarie sa nature ; c'est en se faisant violence qu'il s'engage à honorer un crédit au nom du nom, en son nom et au nom de l'autre. Mais

d'*autre part*, cette exhibition auto-présentative du « *Ich bin der und der* » pourrait bien rester une ruse de la dissimulation. Elle nous abuserait encore si nous l'entendions comme une simple présentation d'identité, à supposer que nous sachions déjà ce qu'il en est d'une présentation de soi et d'une déclaration d'identité (« Moi, un tel », « moi, une telle », sujet individuel ou collectif, « Moi, la psychanalyse », « Moi, la métaphysique »).

Tout ce qui se dira ensuite de la vérité devra être réévalué à partir de cette question et de cette inquiétude. Il ne suffit pas d'ébranler nos assurances théoriques sur l'identité et sur ce que nous croyons savoir d'un nom propre. Très vite, à la page suivante, Nietzsche en appelle à son « expérience » et à son « errance dans les domaines interdits » (*Wanderung im Verbotenen*) : elles lui ont appris à considérer tout autrement les causes (*Ursache*) de l'idéalisation et de la moralisation; et il a vu venir au jour « l'histoire *cachée* »

(*verborgene Geschichte*) des philosophes — il ne dit pas de la philosophie — et la « psychologie de leurs grands noms ».

Que le « je vis » soit garanti par un contrat nominal dont l'échéance suppose la mort de celui qui dit « je vis » au présent; que le rapport d'un philosophe à son « grand nom », c'est-à-dire à ce qui borde un système de sa signature, relève d'une psychologie et d'une psychologie assez nouvelle pour n'être plus lisible *dans* le système de la philosophie comme une de ses parties, ni dans la psychologie comme région de l'encyclopédie philosophique; que cela soit énoncé dans la Préface signée « Friedrich Nietzsche » d'un livre intitulé *Ecce Homo* et dont les derniers mots sont « M'a-t-on compris? Dionysos en face du crucifié » (*contre lui, gegen den Gekreuzigten*), Nietzsche, *Ecce Homo*, le Christ, n'étant pas le Christ, ni même Dionysos, mais plutôt le nom du *contre*, le contre-nom, le combat qui s'appelle entre les deux noms, voilà qui suffirait à pluraliser sin-

gulièrement le nom propre et le masque homonymique; et à égarer dans un labyrinthe, celui de l'oreille bien sûr, tous les fils du nom. Cherchez les bords, les parois, les couloirs.

Entre la préface, signée F.N., celle qui vient sous le titre, et le premier chapitre « Pourquoi je suis si sage », une seule page : un hors-d'œuvre, un exergue, page volante et dont le topos, comme la temporalité, disloque étrangement ce que, dans notre tranquille assurance, nous voudrions comprendre comme le temps de la vie et le temps du récit de la vie, de l'écriture de la vie par le vivant, bref le temps de l'autobiographie.

Cette page est datée. Dater, c'est signer. Et « dater de », c'est aussi indiquer le lieu de la signature. Cette page est en quelque sorte datée puisqu'elle dit « aujourd'hui » et aujourd'hui mon « anniversaire ». L'anniversaire, c'est l'instant où l'année tourne sur elle-même, forme avec elle-même un anneau, s'annule et recommence. C'est ici

l'année de mes 44 ans, le jour de l'année où j'ai 44 ans. Un peu comme le midi de la vie. C'est à peu près à cet âge qu'on situe couramment le midi de la vie, voire le démon de midi, à la moitié sans ombre d'un grand jour.

L'exergue commence ainsi : « *An diesem vollkommnen Tage, wo alles reift*, en ce jour parfait où tout mûrit et le raisin n'est pas le seul à se dorer, un rayon de soleil vient de tomber sur ma vie [m'est tombé sur la vie, m'est échu comme par chance : *fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben*]. »

C'est un moment sans ombre, il consonne avec tous les « midi » de Zarathoustra. Moment d'affirmation qui revient comme l'anniversaire d'où l'on peut regarder en avant et en arrière en une seule fois. L'ombre de toute négativité a disparu : « J'ai regardé en arrière, j'ai regardé devant moi, jamais je n'ai vu d'un seul coup tant de choses et de si bonnes. »

Ce midi sonne pourtant l'heure d'un

enterrement. En jouant du langage courant, il enterre ses 44 ans; mais ce qu'il enterre c'est la mort et en enterrant la mort il a sauvé la vie – et l'immortalité : « Ce n'est pas en vain que j'ai enterré (*begrub*) aujourd'hui ma quarante-quatrième année, *j'étais en droit* de le faire [souligné : *ich durfte es begraben*, j'étais en droit de l'enterrer], – ce qui en elle était vie est sauvé (*gerettet*), est immortel. Le premier livre de *Umwertung aller Werte*, les *Lieder* de Zarathoustra, le *Crépuscule des Idoles*, ma tentative de philosopher à coups de marteau – tout cela est un don (*Geschenke*) de cette année, que dis-je, de son dernier quart ! *Comment ne devrais-je pas en être reconnaissant à toute ma vie ?* – Et ainsi raconté-je ma vie. *Und so erzähle ich mir mein Leben.* »

Il dit bien : je *me* raconte ma vie, je la récite et la conte ainsi *pour moi*. Et c'est la fin de l'exergue sur page volante, entre le *Vorwort* et le début de *Ecce Homo*.

Recevoir sa vie comme un don, être

reconnaissant, plutôt, à la vie de ce qu'elle donne, elle, *ma* vie pourtant; lui savoir gré, plus précisément, et tel fut le don, de ce qui a pu s'écrire et se signer de ce nom pour lequel je me suis ouvert un crédit et qui ne sera ce qu'il est devenu qu'à partir de ce qui fut donné cette année (les trois œuvres citées), au cours de l'événement daté d'une course du soleil et même d'une partie de sa course ou de son recours, de son retour; réaffirmer ce qui est passé, les 44 ans, comme bon et comme devant revenir, éternellement, immortellement, voilà ce qui *constitue*, rassemble, ajointe et fait tenir en place l'étrange présent de ce récit auto-biographique. « *Und so erzähle ich mir mein Leben.* » Ce récit qui enterre le mort et sauve le sauf comme immortel, il n'est pas *auto*-biographique parce que le signataire raconte sa vie, le retour de sa vie passée en tant que vie et non en tant que mort; mais parce que cette vie, il *se* la raconte, il est le premier sinon le seul

destinataire de la narration. Dans le texte. Et comme le « je » de ce récit ne se destine que dans le crédit du retour éternel, il n'existe, il ne signe, il ne s'arrive pas avant le récit *comme* retour éternel. Jusque-là, *jusqu'à présent*, je ne suis, vivant, qu'un préjugé peut-être. C'est le retour éternel qui signe, ou qui scelle.

Vous ne pouvez donc penser le nom ou les noms de Friedrich Nietzsche, vous ne pouvez les *entendre* avant la réaffirmation de l'hymen, avant l'anneau ou l'alliance du retour éternel. Vous n'entendrez rien de sa vie, ni de sa-vie-son-œuvre avant cette pensée du « oui, oui » donné au don (*Geschenk*) sans ombre, à la maturité du midi, sous la coupe débordante de soleil. Écoutez encore l'ouverture de Zarathoustra.

D'où la difficulté à déterminer *la date* d'un tel événement. Comment situer la venue d'un récit auto-biographique qui oblige, comme la pensée du retour éternel, à laisser venir autrement la venue de tout événement ? Cette difficulté se pro-

page partout où l'on cherche à *déterminer* : à dater un événement, certes, mais aussi à identifier le commencement d'un texte, l'origine de la vie ou le premier mouvement d'une signature. Autant de problèmes de bordure.

La structure d'exergue en bordure, ou de bordure en exergue, ne peut manquer de se réimprimer partout où il est question de vie, de « ma-vie ». Entre un titre ou une préface d'une part et le livre à venir d'autre part, entre le titre *Ecce Homo* et *Ecce Homo* « lui-même », cette structure d'exergue situe le lieu depuis lequel la vie sera *récitée*, c'est-à-dire réaffirmée, *oui, oui, amen, amen*, devant éternellement revenir (sélectivement, comme vivante et non comme le mort en elle, qu'il faut enterrer), la vie à elle-même alliée selon l'anneau nuptial. Ce *lieu* n'est ni dans l'œuvre, c'est un exergue, ni dans la vie de l'auteur. Du moins pas simplement, car il ne leur est pas davantage extérieur. En lui se répète l'affirmation :

oui, oui, j'approuve, je signe, je souscris à cette reconnaissance de dette envers « moi-même », envers « ma-vie » – et je veux que ça revienne. Ce lieu enterre jusqu'à l'ombre de toute négativité, c'est midi. Le propos de l'exergue resurgit plus loin, dans le chapitre « Pourquoi j'écris de si bons livres », il fait de la préparation du « grand midi » une promesse, une dette, un « devoir », « mon devoir de préparer à l'humanité un instant de suprême retour sur soi, un *grand midi* pour se retourner vers le passé et regarder vers l'avenir (*wo sie zurückschaut und hinausschaut*)... » (*Morgenröte*, II.)

Mais le midi de la vie n'est pas un lieu, il n'a pas lieu. Et ce n'est pas un moment, par cela même, seulement une limite aussitôt disparaissante. Et puis ça revient tous les jours, toujours, chaque jour, à chaque tour d'anneau. Toujours avant-midi, après-midi. Si l'on n'est en droit de lire le paraphe de F.N. qu'en cet instant, à l'instant où il signe « midi, oui, oui, moi

je et moi je me récite ma vie », alors vous apercevez l'impossible protocole de lecture et surtout d'enseignement; et ce qu'il peut y avoir de dérisoirement niais, mais aussi de ténébreux, d'obscur et sournoise affaire d'ombre, à déclarer : Friedrich Nietzsche a dit ceci ou cela, il a pensé ceci ou cela de ceci ou de cela, de la vie par exemple, au sens de l'existence humaine ou au sens biologique. Friedrich Nietzsche ou quiconque après midi, un tel ou un tel, moi par exemple.

Je ne lirai pas *Ecce Homo* avec vous. Je vous laisse avec cet avertissement sur le lieu de l'exergue, sur le pli qu'il forme, selon une limite inapparente : il n'y a plus d'ombre, et tous les énoncés, avant et après, à gauche et à droite, sont à la fois possibles (Nietzsche a tout dit, à peu près) et nécessairement contradictoires (il a dit les choses les plus incompatibles entre elles et il a dit qu'il les disait). De cette duplicité contredisante, un indice seulement, avant de quitter *Ecce Homo*.

Que se passe-t-il aussitôt après cette sorte d'« exergue », après cette date (car c'est une *date* : signature, rappel d'un anniversaire, célébration des dons ou des données, reconnaissance de dette)? Après cette « date », le premier chapitre (*Pourquoi je suis si sage*) commence, vous le savez, par les origines de « ma » vie : mon père et ma mère, soit encore le principe de contradiction dans ma vie, entre le principe de mort et le principe de vie, la fin et le commencement, le bas et le haut, le dégénèrescent et l'ascendant, etc. Cette contradiction est ma fatalité. Or elle tient à ma généalogie même, à mon père et à ma mère, à ce que, dans la forme de l'énigme, je décline, comme l'identité de mes parents : en un mot mon père mort, ma mère vivante, mon père le mort ou la mort, ma mère la vivante ou la vie. Quant à moi, je suis entre les deux; cela m'est échu, c'est une « chance », et à cette place, ma vérité, ma double vérité tient des deux. C'est bien connu : « La chance

de mon existence (*Das Glück meines Daseins*), son unicité peut-être [il dit "peut-être" : cette situation chanceuse, il en réserve le caractère exemplaire ou paradigmatique] tient à sa fatalité : pour l'exprimer en forme d'énigme (*Rätsel*form), je suis, en tant que mon père, déjà mort (*als mein Vater bereits gestorben*), en tant que ma mère, je vis encore et je vieillis (*als meine Mutter lebe ich noch und werde alt*). » [Je modifie la traduction Vialatte qui détruit ici l'essentiel pour dire : « En moi mon père est mort, mais ma mère vit et devient vieille ! »]

En tant que *je suis* mon père, je suis mort, je suis le mort et je suis la mort. En tant que *je suis* ma mère, je suis la vie qui persévère, le vivant, la vivante. Je suis mon père, ma mère et moi, et moi qui suis mon père ma mère et moi, mon fils et moi, la mort et la vie, le mort et la vivante, etc.

Voilà qui je suis, un tel, une telle; *ich bin der und der*, cela veut dire tout ça et

vous ne pourrez entendre mon nom si vous ne l'entendez pas de cette oreille, comme celui du mort et de la vivante, le nom double et divisé du père mort et de la survivante, de la mère qui survit, me survivra d'ailleurs jusqu'à m'enterrer. Survivante est la mère, survivance est le nom de la mère. Cette survie est ma vie qu'elle déborde, et le nom de ma mort, de ma vie morte, voilà le nom de mon père, ou aussi bien mon patronyme.

Ne faut-il pas tenir compte de cette scène irreprésentable chaque fois qu'on prétend identifier un énoncé signé de F.N.? Et les énoncés que je viens de lire ou de traduire n'appartiennent pas au genre de l'autobiographie au sens strict. Il n'est certes pas faux de dire que Nietzsche parle de son père et de sa mère « réels », comme on dit, mais il en parle « *in Rätselform* » : symboliquement, par énigme, autrement dit sous la forme d'une légende proverbiale et comme un récit plein d'enseignement.

Quelles sont alors les conséquences de la double origine? La naissance de Nietzsche, au double sens du mot « naissance » (acte de naître et lignée), est elle-même double. Elle donne le jour à partir d'un couple singulier, la mort et la vie, le mort et la vivante, le père et la mère. La double naissance explique qui je suis et comment je détermine mon identité : double et neutre. « Cette double provenance (*Diese doppelte Herkunft*), aussi bien depuis le plus haut et le plus bas des marches sur l'échelle de la vie, en même temps *décadent* et *commencement* — cela explique, si du moins cela explique quoi que ce soit, cette neutralité, qui me distingue peut-être, cette liberté de parti pris par rapport à l'ensemble du problème de la vie. J'ai pour les signes de l'ascension et de la chute [littéralement : du lever et du coucher, comme il est dit du soleil, *für die Zeichen von Aufgang und Niedergang*, de ce qui monte et de ce qui décline, du haut et du bas] un flair [soyez attentif à

ce qu'il dit toujours de la chasse, des pistes, et de ses narines] qu'aucun homme n'a jamais eu, je suis à cet égard le maître *par excellence* — je connais les deux, je suis les deux, *ich kenne beides, ich bin beides.* »

Je suis un maître, le maître, l'enseignant (*Lehrer*) « par excellence » (en français dans le texte, comme plus haut « décadent »). Et je connais, je suis les deux, il faudrait dire *le* deux, le duel ou le double, je connais ce que je suis, *le* deux, la vie le mort. Deux, c'est la vie le mort. Quand je dis : ne confondez pas, je suis *der und der*, c'est ça, le mort la vivante. Et il faut lire dans la langue, et non pas dans la traduction de Vialatte par exemple : « Je les connais, je les incarne tous les deux ! »

Logique du mort, logique de la vivante, voilà l'alliance selon laquelle il énigmatise ses signatures, l'alliance dans laquelle il les forge ou les scelle — et les feint : neutralité démonique de midi, délivrée du négatif et du dialectique.

« ... Je connais les deux, je suis les deux. — Mon père mourut à trente-six ans : il était tendre, aimable et morbide, comme un être destiné à passer seulement (*wie ein nur zum Vorübergehn bestimmtes Wesen*) — un souvenir bienveillant de la vie plutôt que la vie même. » Le fils ne survit pas au père *après* la mort de ce dernier, pas seulement, le père était *déjà* mort, il aura été mort durant sa propre vie. En tant que père « vivant », il n'était déjà que mémoire de la vie, d'une vie déjà antérieure. Cette structure élémentaire de la parenté (le père mort ou plutôt absent, absent à lui-même déjà, la mère vivant avant tout et après tous, survivant jusqu'à enterrer celui à qui elle a donné le jour, vierge inaccessible à tout âge) je l'ai rapportée ailleurs à une logique du glas et de l'*obséquence*. Elle a trouvé ses exemples dans de grandes familles, celle du Christ (auquel Dionysos ici fait face mais aussi comme son sosie spéculaire) et celle des Nietzsche si l'on considère que la mère a

survécu à l'« effondrement »; et en général dans toutes les familles si l'on « écarte tous les faits ».

Avant la guérison ou la résurrection qu'il raconte aussi dans *Ecce Homo*, le fils unique aura d'abord répété la mort du père. « L'année même où sa vie déclina, la mienne en fit de même : dans ma trente-sixième année j'atteins le point le plus bas de ma vitalité – je vivais encore, et pourtant sans voir à trois pas devant moi. Alors, – c'était en 1879 – j'abandonnai mon professorat de Bâle, vécus tout l'été comme une ombre à St-Moritz et l'hiver suivant, le plus pauvre en soleil de ma vie, je vécus *comme ombre* (*als Schatten*) à Naumburg. Ce fut mon minimum : *Le voyageur et son ombre* naquit en ce temps-là. A n'en pas douter je m'y entendais en ombre... » Un peu plus loin : « Mes lecteurs savent peut-être à quel point j'ai considéré la dialectique comme symptôme de décadence, par exemple dans le cas le plus célèbre, dans le cas de So-

crate. » *Im Fall des Sokrates*, on dirait aussi dans son casus, son échéance et sa décadence. Il est un Socrate, le décadent par excellence, mais aussi le contraire. C'est ce qu'il précise à l'ouverture du sous-chapitre suivant : « Compte tenu du fait que je suis en effet un *décadent*, j'en suis aussi le contraire. » Cette double provenance, déjà rappelée au début du sous-chapitre I, réaffirmée puis expliquée dans le sous-chapitre II, vous l'entendriez aussi à l'ouverture du sous-chapitre III : « Cette double série d'expériences, cette accessibilité à deux mondes apparemment séparés se répète dans ma nature à tous les égards — je suis un double (*Doppelgänger*), j'ai la "seconde" vue en plus de la première. Et peut-être en ai-je encore une troisième... » Seconde et troisième vue, et non seulement, comme il dit ailleurs, troisième oreille. Il vient à l'instant de nous expliquer qu'à tracer ainsi le portrait de l'homme de bonne constitution (*wohlgerateten*), c'est lui-même qu'il a

décrit : « Eh bien, je suis l'*opposé* d'un *décadent* : car c'est justement *moi* que je viens de décrire. »

La contradiction du « double » va donc au-delà de ce qu'une opposition dialectique pourrait comporter de négativité déclinante. Ce qui compte en fin de compte et au-delà du compte, c'est un certain *pas au-delà*. Je pense ici à la syntaxe sans syntaxe du *pas au-delà* de Blanchot : il aborde la mort dans ce que j'appellerai une dé-marche de franchissement ou de transgression impossible. *Ecce Homo* : « Pour pouvoir comprendre la moindre chose à mon Zarathoustra, on doit peut-être se trouver dans une condition voisine de celle où je suis – avec un pied *au-delà* de la vie. » Un pied ¹, et *par-delà* l'opposition entre la vie ou le mort, un seul pas.

1. La mort du père, l'aveuglement, le pied : on se demandera pourquoi je ne parle ici d'œdipe ni d'Œdipe. A dessein, ce fut réservé pour une autre séance directement occupée par la *thématique* nietzschéenne de l'œdipe et du nom d'Œdipe.

III

De l'État – Le signe autographe

La signature de l'autobiographie s'écrit de ce pas. Elle reste un crédit ouvert sur l'éternité et ne renvoie à l'un des deux *je*, contractants sans nom, que selon l'an-neau de l'éternel retour.

Cela n'empêche pas, le permet au contraire, que celui qui dit « je suis midi en plein été » (*Pourquoi je suis si sage*) dise aussi « je suis un double » : et donc je ne me confonds pas, pas encore avec mon œuvre.

Il y a là une différence de l'autobio-graphie, une allo- et thanatographie. Dans cette différence s'énonce justement, à nouveaux frais, la question de l'institu-tion et de l'institution enseignante. C'est à elle que je voulais introduire.

La bonne nouvelle de l'éternel retour est un message et un enseignement, l'adresse ou la destination d'une doctrine. Par définition elle ne peut se laisser entendre au présent. Elle est intempestive, différante et anachronique. Mais comme cette nouvelle répète une affirmation (oui, oui), comme elle affirme le retour, le recommencement et une certaine reproduction qui garde ce qui revient, sa logique même doit donner lieu à une institution magistrale. Zarathoustra est un maître (*Lehrer*), il dispense une doctrine et entend fonder de nouvelles institutions.

Institutions du « oui ». Elles ont besoin d'oreilles, mais comment cela ?

Il dit : « *Das eine bin ich, das andre sind meine Schriften* » : « Une chose ce que je suis, une autre ce que sont mes écrits. Que soit posée, avant que je parle de ces écrits eux-mêmes, la question de la compréhension ou de la *non*-compréhension de ces écrits. Je le fais avec la

désinvolture qui peut convenir : car de part en part cette question n'est pas encore de ce temps. Moi-même je ne suis pas de ce temps, certains de mes écrits ne verront le jour que posthumément. Un jour viendra où l'on aura besoin d'institutions (*Institutionen*) dans lesquelles vivre et enseigner comme j'entends vivre et enseigner : peut-être même érigera-t-on alors des chaires spéciales [appropriées à : *eigene*] pour l'interprétation du Zarathoustra. Mais il serait en contradiction avec moi-même que j'attende aujourd'hui déjà des oreilles *et des mains* pour *mes* vérités : que l'on ne m'entende pas aujourd'hui, qu'aujourd'hui on ne sache rien prendre de moi, cela n'est pas seulement compréhensible, c'est à mes yeux mêmes justice. Je ne veux pas être pris pour un autre [*verwechselt*, échangé, confondu avec un autre] – cela commande que je ne me confonde pas. »

Avec l'enseignement et avec ses institutions nouvelles, il y va donc aussi de

l'oreille. Tout s'enroule, vous le savez, dans l'oreille de Nietzsche, dans les motifs de son labyrinthe. Sans m'y enfoncer ici, je note sa réapparition fréquente dans le même chapitre de *Ecce Homo*¹ et je reviens de ce pas, autre effet de labyrinthe, vers le texte intitulé *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* (1872, tout à fait à l'autre bout).

Comment le nœud de tout ce propos (j'ai, je suis et j'exige l'oreille fine, je suis (le) deux, (le) double, je signe double, mes écrits et moi faisons deux, je suis le mort la vivante et leur suis destiné, c'est d'eux que je viens et à eux que je m'adresse, etc.) renoue-t-il avec celui de l'*Avenir*... ? Avec la politique et les politiques qui s'y enchevêtrent ?

1. Un exemple entre tant d'autres : « Nous savons tous, et certains même par expérience, ce qu'est un oreillard (*was ein Langohr ist*). Eh bien, j'ose affirmer que j'ai les plus petites oreilles. Cela n'intéressera pas peu les dames (*Weiblein*), il me semble qu'elles se sentent mieux comprises de moi. Je suis l'anti-âne par excellence, un monstre historique par conséquent — je suis, en grec et non seulement en grec, l'anti-Christ. »

La défiguration défigure la langue maternelle, la profanation profane le corps de la langue maternelle, voilà le crime contre la vie, entendez la vivante. Ce crime est perpétré par l'établissement d'enseignement aujourd'hui établi. « Par nature chacun maintenant parle et écrit sa langue allemande aussi mal et aussi vulgairement qu'il est possible à l'époque de l'allemand journalistique : aussi faudrait-il que l'adolescent noblement doué soit placé de force sous la cloche à plongeur (*Glasglocke*) du bon goût et du sévère dressage linguistique : si c'est impossible, je préférerais en revenir à parler latin parce que j'ai honte d'une langue aussi défigurée et aussi profanée. [...] Au lieu de cette instruction purement pratique par laquelle le maître doit habituer ses élèves à une sévère éducation de soi dans la langue, nous trouvons partout les préliminaires à un traitement de la langue maternelle par l'érudition historique : c'est-à-dire qu'on en use avec elle comme

si c'était une langue morte et comme si l'on n'avait aucune obligation envers le présent et l'avenir de cette langue... »
(*Deuxième Conférence.*)

Il y a donc une loi, elle oblige à l'égard de la langue et de la langue dans laquelle se dit la loi, la langue maternelle. C'est la langue vivante (par opposition au latin, langue morte et paternelle, celle d'une autre loi, d'une répression seconde et survenue, loi de la mort). Avec la langue vivante, la langue de la vivante, il doit y avoir contrat et alliance contre la mort, contre le mort. Et comme le contrat, l'hymen, l'alliance, l'affirmation répétée appartient toujours à la langue, revient à la signature de la langue – maternelle, non dégénérée, noble. Le détour par *Ecce Homo* nous l'aura donné à penser : l'histoire, la science historique qui tue ou traite le mort, qui traite avec le mort, c'est la science du père. Elle occupe la place du mort et la place du père. Bien sûr, le maître est aussi un père, même le

bon maître, et même celui qui en désespoir de cause préfère le latin au mauvais allemand ou à la mère maltraitée, mais le bon maître dresse au service de la mère dont il est le sujet, il se fait obéir en obéissant à la loi de la langue maternelle, en respectant l'intégrité vivante de son corps : « La manière historique est devenue à ce point habituelle à notre époque que le corps vivant de la langue (*der lebendige Leib der Sprache*) est sacrifié à ses études anatomiques : mais la culture (*Bildung*) commence justement lorsqu'on s'entend à traiter le vivant comme vivant (*das Lebendige als lebendig*), la tâche du maître de culture commence justement par le refoulement [la répression plutôt, *Unterdrücken* – mais je suis en général la très sûre traduction de Jean-Louis Backès aux éditions Gallimard] d'un « intérêt historique » qui de partout cherche à s'imposer (*sich aufdrängende*), là où il faut avant toute chose agir (*handeln*) correctement et non pas

connaître. Or notre langue maternelle est un domaine dans lequel l'élève doit apprendre à agir [*handeln*, traiter] correctement (*richtig*). »

La loi de la mère, comme langue, c'est un « domaine » (*Gebiet*), un corps vivant à ne pas « sacrifier », « céder », (*preisgeben*) à bas prix. *Sich preisgeben*, cela peut vouloir dire aussi se donner, s'abandonner à bas prix et même se prostituer. Ce mauvais traitement infligé au corps de la langue maternelle ou ce laisser-aller à n'importe quel prix, c'est un mouvement que le maître doit réprimer. Il doit apprendre à traiter correctement la vivante.

C'est par là que j'aborde ainsi ce « texte de jeunesse », comme on dit, sur l'*Avenir de nos établissements d'enseignement*. Sélectivement, en ce lieu de croisement très dense : entre la question de l'institution pédagogique et celles de la vie la mort, le mort la vivante, le contrat de langue, le crédit de signature, le biologique et le biographique. Le détour par *Ecce Homo*

nous servira paradoxalement et prudemment de protocole. On ne dira pas « déjà », on n'éclairera pas la « jeunesse » d'une lumière téléologique en forme de « leçon ». Toutefois, sans que telle rétro-perspective ait le sens qu'elle a pu avoir dans une tradition aristotélico-hégélienne, on pourra, pour compliquer des protocoles de lecture quant à l'*Avenir...*, recourir à ce que Nietzsche lui-même enseigne du « crédit » ouvert à une signature, du retard à l'échéance, de la différance posthume entre lui et son œuvre, etc.

J'en préviens tout de suite, je ne vais pas multiplier ces protocoles pour dissimuler quoi que ce soit de gênant dans ce texte, pour « innocenter » son « auteur » et y neutraliser ou désamorcer ce qui peut y inquiéter une pédagogie démocratique ou une politique de « gauche ». Ni ce qui aura pu servir de « langage » aux plus sinistres mots d'ordre du national-socialisme. La plus grande indécence est au contraire de rigueur en ce lieu. On se

demandera même pourquoi il ne suffit pas de dire que « Nietzsche n'a pas pensé ça », « pas voulu ça », qu'il l'aurait sans doute vomi ², qu'il y a là falsification d'héritage

2. Je dis « vomir » à dessein. Apprendre à vomir, former ainsi son goût et son dégoût, savoir se servir de sa bouche et de son palais, remuer la langue et les lèvres, avoir de bonnes dents ou la dent dure, s'entendre à parler et à manger (pas n'importe quoi!), Nietzsche y rappelle toujours. On le sait, et le mot « Ekel » (dégoût, nausée, envie de vomir) revient sans cesse organiser la scène de l'évaluation. Questions de styles. L'analyse du mot *Ekel* et de tout ce qui s'y précipite devrait maintenant retrouver le corps à corps de Nietzsche et de Hegel, dans cet espace admirablement déployé par Werner Hamacher entre *Ekel* et *Hegel* (*Pleroma*, Ullstein 1978 in Hegel, *Der Geist des Christentums*, un extrait en a été publié dans un numéro de *Digraphe* 1981.) Dans les *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, c'est le dégoût qui règle tout, et d'abord pour la démocratie, le journalisme, l'État et son Université. Par exemple, pour s'en tenir à l'occurrence lexicale de *Ekel*: « Il n'y a que ce dressage qui donne au jeune homme le dégoût physique (*Ekel*) de cette « élégance » du style tant aimée et tant prisée de ceux qui travaillent dans les usines du journalisme et qui écrivaient des romans, et pour l'élever d'un seul coup et définitivement au-dessus de toute une série de questions et de scrupules vraiment comiques, celle par exemple de savoir si Auerbach ou Gutzkow sont réellement des poètes : le dégoût (*Ekel*) empêche simplement de les lire, et voilà la question réglée. Et que personne ne croie qu'il est facile de former son sentiment à ce dégoût physique : mais aussi que personne n'espère parvenir à un jugement esthétique

et mystification interprétative; on se demandera pourquoi et comment ce qu'on appelle si naïvement une falsification a été possible (elle ne l'a pas été avec n'importe quoi), pourquoi et comment les « mêmes » mots et les « mêmes » énoncés, si ce sont les mêmes, peuvent servir plusieurs fois en des sens et dans des contextes qu'on prétend différents, voire incompatibles; on se demandera pourquoi la seule institution d'enseignement, le seul com-

par une autre voie que le sentier épineux de la langue, et non pas de la science linguistique, mais du dressage linguistique. » (*Deuxième Conférence.*) Sans abuser ici du mot allemand « Signatur », on dirait que le dégoût historique de Nietzsche va d'abord à la signature de son époque, à ce par quoi elle se signale, signifie, caractérise, identifie elle-même, la signature démocratique. C'est à elle qu'il oppose une autre signature, intempestive, à venir, seulement promise. On relira de ce point de vue la *Première Conférence*, par exemple autour de ce passage : « Mais cela appartient à la signature sans valeur [*nichtswürdigen Signatur*, que J.-L. Backès traduit aussi justement par « un des traits de l'indignité »] de notre culture présente [littéralement, « de notre présent cultivé », *unserer gebildeten Gegenwart*]. On démocratise les droits du génie, pour être soulagé du travail par lequel on se forme soi-même, de la nécessité personnelle de la culture [*Bildungsarbeit, Bildungsnot*]. »

mencement d'institution enseignante qui ait jamais pu se réclamer de l'enseignement de Nietzsche sur l'enseignement aura été nazie.

Premier protocole. Ces conférences n'appartiennent pas seulement au « posthume » dont parle *Ecce Homo*. Au titre du posthume elles auraient pu engager leur auteur. Mais elles constituent un texte dont Nietzsche a dit expressément qu'il n'aurait pas voulu le voir publier, fût-ce après sa mort. Car c'est un discours qu'il a même interrompu en cours de route. Cela ne veut pas dire qu'il en eût tout renié, par exemple ce qui scandaliserait le plus un démocrate antinazi d'aujourd'hui. Néanmoins n'oublions pas qu'il avait « juré » de ne pas publier ces conférences. Le 25 juillet 1872, après la Cinquième Conférence, il écrit à Wagner : « Au début de l'hiver prochain, je ferai encore à mes Bâlois la sixième et la septième conférence « sur l'avenir de nos établissements d'enseignement ». Je veux au

moins en *finir*, même sous la forme diminuée et inférieure selon laquelle j'ai traité ce thème jusqu'à présent. Pour la forme *supérieure* du traitement, il me faut précisément devenir plus « mûr » et chercher à m'éduquer moi-même. » Or il ne fera pas ces deux dernières conférences et refusera de publier. Le 10 décembre, à Malvida von Meysenbug : « Vous aurez lu maintenant ces conférences et vous aurez été effrayée de voir l'histoire soudain s'arrêter [il s'agit de la fiction narrative, d'un entretien imaginaire dont la relation ouvre la première conférence] après un si long prélude, et de voir comment la soif de pensées et de propositions réellement neuves a fini par se perdre en pure négativité et en nombreuses digressions. On attrape soif à cette lecture et pour finir rien à boire ! A vrai dire ce que je m'étais proposé pour la dernière conférence — une série d'illuminations nocturnes pleine d'extravagances et de couleurs — ne convenait pas à mon public de Bâle et

cela était certainement très bien que les paroles *me restent dans la bouche.* » [Je souligne.] Et fin février de l'année suivante : « Vous devez m'en croire... dans quelques années je pourrai faire tout mieux et je le voudrai. En attendant, ces conférences ont valeur pour moi d'exhortation : elles appellent à un devoir ou à une tâche qui m'incombent précisément... Ces conférences sont sommaires et en plus de cela un peu improvisées... Fritsch était prêt à les imprimer, mais j'ai juré de ne pas publier de livre pour lequel ma conscience ne soit pas aussi pure que celle d'un séraphin. »

Autre protocole : il faut faire la part du « genre » dont le code est constamment remarqué, de la forme narrative, fictionnelle, et du « style indirect », bref de tout ce par quoi l'intention ironise et se démarque, démarque le texte en y laissant la marque du genre. Il s'agit, dans ces conférences d'un universitaire à des universitaires et à des étudiants au sujet des

études à l'université et au lycée, d'une infraction théâtrale aux lois du genre et de l'académisme. Faute de temps, je n'analyserai pas ces traits pour eux-mêmes. Mais il faudrait aussi suivre l'invitation qui nous est faite à l'avant-propos : lire lentement, en lecteurs anachroniques qui échappent à la loi de leur temps en prenant le temps de lire, tout le temps qu'il faut sans dire « Faute de temps », comme je viens de le faire. C'est à cette condition qu'on pourra lire entre les lignes, il nous le demande, mais aussi lire sans chercher à garder des « tableaux » comme on fait le plus souvent. Ce qui est requis, c'est une « *meditatio generis futuri* », une méditation pratique allant jusqu'à se donner le temps d'une destruction effective du lycée et de l'université. « Que doit-il se produire entre le temps où de nouveaux législateurs de l'éducation, au service d'une culture totalement nouvelle, seront nés, et le temps présent ? Peut-être la destruction du gymnase, peut-être même la destruction de

l'université ou tout au moins une transformation si totale de ces établissements d'enseignement que leurs tableaux anciens à des yeux à venir paraîtront comme des restes d'une civilisation lacustre. » Et dans l'intervalle, comme il le fera pour le *Zarathoustra*, Nietzsche nous recommanded'oublier et de détruire le texte, mais de l'oublier et de le détruire par l'action.

Compte tenu de la scène présente, comment criblerai-je à mon tour ce texte ? et qu'en retenir ?

Tout d'abord le motif *phénicien*. Encore une fois, la destruction de la vie n'est qu'apparence, destruction de l'apparence de vie. On enterre ou on brûle ce qui est *déjà mort* pour que de ces cendres renaisse et se régénère la vie, la vivante. Le thème vitaliste de la dégénérescence/régénération est actif et central dans tout le propos. On l'a déjà vu, cela doit passer d'abord par la langue, par la pratique de la langue, par le *traitement* de son corps, la bouche et l'oreille, entre la langue

maternelle, naturelle, vivante et la paternelle, scientifique, formelle, morte. Et s'agissant de traitement, cela engage nécessairement l'éducation, l'apprentissage, le dressage. Or l'anéantissement (*Vernichtung*) du gymnase doit préparer une renaissance (*Neugeburt*). (Et quoi qu'elle en pense, l'université n'est que le produit ou le développement de ce qui se préforme et programme au lycée. C'est le thème le plus continu des conférences.) La destruction ne détruit que ce qui, déjà dégénéré, s'offre sélectivement à l'anéantissement. L'expression de « dégénérescence » désigne à la fois la perte de la force vitale, génétique ou génèreuse, et celle du *type*, de l'espèce ou du genre, l'*Entartung*. Elle revient souvent pour caractériser la culture, et notamment la culture universitaire quand elle devient étatique et journalistique. Or ce concept de dégénérescence a, *déjà* diriez-vous, la structure qu'il « aura » dans des analyses ul-

térieures, par exemple dans la *Généalogie de la morale*. La dégénérescence ne laisse pas la vie se perdre par déclin régulier et continu, selon un procès homogène. Elle est amorcée par un renversement de valeur quand un principe hostile et réactif devient proprement l'ennemi actif de la vie. Le dégénéré n'est pas une moindre vitalité, il est hostile à la vie, c'est un principe de vie hostile à la vie.

Le mot de dégénérescence se multiplie surtout dans la Cinquième Conférence, la dernière. C'est là que sont définies les conditions du sursaut régénérateur. A la formation démocratique et nivelante, à la prétendue liberté académique dans l'université, à l'extension maximale de la culture doivent succéder la contrainte, le dressage (*Zucht*), la sélection sous la direction d'un guide, d'un *Führer* et même d'un *grossen Führers*. C'est la condition pour sauver l'esprit allemand de ses ennemis, cet esprit « virilement sérieux » (*männlich ernsten*), grave, dur et hardi,

maintenu sain et sauf depuis la Réforme, celui de « Luther le fils de mineur ». Il faut restaurer l'université allemande comme institution de culture et pour cela « rénover et ressusciter les forces éthiques les plus pures. Et voilà ce qui à jamais doit être récité (*nacherzählt*) à l'étudiant pour sa gloire. Sur les champs de bataille [1813] il a pu apprendre ce qu'il a le moins pu apprendre dans la sphère de la « liberté académique » : que l'on a besoin de « *grosse Führer* » et que toute formation (*Bildung*) commence avec l'obéissance ». Or tout le malheur des étudiants d'aujourd'hui s'explique par le fait qu'ils n'ont pas trouvé de *Führer*. Ils restent *führerlos*, sans guide. « Car je le répète, mes amis! — toute formation (*Bildung*) commence par le contraire de ce que l'on porte aujourd'hui aux nues sous le nom de liberté académique, avec l'obéissance (*Gehorsam*), la soumission (*Unterordnung*), la contrainte (*Zucht*), le service (*Dienstbarkeit*). Et comme les grands

guides (*die grossen Führer*) ont besoin d'hommes à conduire, ceux qui doivent être guidés ont besoin de *Führer* (*so bedürfen die zu Führenden der Führer*) : ici domine, dans l'ordre (*Ordnung*) des esprits, une prédisposition mutuelle, et même une sorte d'harmonie préétablie. Cet ordre éternel... »

C'est cette ordonnance préétablie de toute éternité que la culture dominante essaierait aujourd'hui de détruire ou de renverser.

Sans doute serait-il naïf et grossier d'extraire simplement le mot de « *Führer* », de le laisser résonner tout seul avec sa consonnance hitlérienne, avec l'écho que lui donna l'orchestration nazie de la référence nietzschéenne, comme si ce mot n'avait pas d'autre contexte possible. Mais il serait aussi court de dénier que quelque chose passe et se passe ici qui appartient à du *même* (un même quoi, l'énigme reste), depuis le *Führer* nietzschéen qui n'est pas seulement un maître de doctrine

et d'école jusqu'au *Führer* hitlérien qui se voulut aussi un maître à penser, un guide de doctrine et de formation scolaire, un enseignant de la régénérescence. Aussi court et politiquement sommeillant que de dire : Nietzsche n'a jamais voulu ça, pensé ça, il l'aurait vomi ou il ne l'entendait pas ainsi, pas de cette oreille. Même si cela pouvait être vrai, on aurait des raisons de s'intéresser fort peu à cette hypothèse (que j'examine ici sous l'angle d'un corpus très étroit et dont je réserve d'autres complications) : d'abord parce que Nietzsche est mort comme toujours *avant* son nom et qu'il ne s'agit pas de savoir ce qu'il aurait pensé, voulu ou fait; on a d'ailleurs tout lieu de croire que cela eût été de toute façon bien compliqué, et l'exemple de Heidegger nous donne assez à réfléchir à ce sujet. Puis les effets ou la structure d'un texte ne se réduisent pas à sa « vérité », au vouloir-dire de son auteur présumé, voire à celui d'un signataire prétendument unique et identi-

fiable. Et même si le nazisme, loin d'être la régénérescence appelée par ces Conférences de 1872, n'était qu'un symptôme de la décomposition accélérée de la culture et de la société européenne ainsi diagnostiquée, encore faut-il expliquer que la dégénérescence réactive puisse exploiter le même langage, les mêmes mots, les mêmes énoncés, les mêmes mots d'ordre que les forces actives auxquelles elle s'oppose. Ce phénomène n'a pas échappé à Nietzsche, on le sait, ni cette ruse spéculaire. La question qui se pose à nous aurait peut-être cette forme : ne doit-il pas y avoir quelque puissante machine à produire des énoncés qui, dans un ensemble donné (toute la difficulté se concentre dans la détermination d'un tel ensemble, qui ne peut être ni simplement linguistique ou logique ni simplement historico-politique, économique, idéologique, psycho-fantasmatique, etc., aucune instance régionale ne pouvant l'arrêter, pas même celle de « dernière instance »

qui appartient à la philosophie ou à la théorie, sous-ensembles de cet ensemble), programme à la fois les mouvements des deux forces contraires et qui les couple, les conjugue, les marie comme la-vie-la-mort? Avec cette puissante machine programmatrice, aucune des deux forces antagonistes ne peut rompre, elles lui sont *destinées*, elles y puisent leur provenance, leurs ressources, elles y échangent leurs énoncés, les laissent par elle passer les uns dans les autres avec un air de famille, si incompatibles qu'ils paraissent parfois. Cette « machine » n'est évidemment plus une machine au sens classiquement philosophique, puisque la « vie » en est ou fait partie et qu'elle joue avec l'opposition vie/mort. Ce « programme » n'est pas davantage un programme au sens téléologique ou mécaniste du terme. La « machine programmatrice » qui m'intéresse ici n'appelle pas seulement au déchiffrement, mais aussi à la transformation, à la réécriture pratique, selon un rapport

théorie/pratique qui, si possible, ne fasse plus partie du programme. Il ne suffit pas de le dire. Et cette réécriture transformatrice du grand programme, si elle était possible, ne se produirait pas dans des livres (je ne reviens pas sur ce qui fut si souvent dit ailleurs de l'écriture générale), à travers des lectures ou des cours et conférences sur les écrits de Nietzsche, de Hitler et des idéologues nazis d'avant la guerre ou d'aujourd'hui. Au-delà de toute régionalité (historique, politico-économique, idéologique, etc.), il y va de l'Europe et non seulement de l'Europe, de ce siècle et non seulement de ce siècle, y compris le « présent » dans lequel nous sommes, jusqu'à un certain point, et prenons position ou parti.

Supposez l'objection suivante. Attention, les énoncés de Nietzsche ne sont pas les mêmes que ceux des idéologues nazis, et non seulement parce que ceux-ci caricaturent grossièrement ceux-là jusqu'à la singerie. Si l'on ne se contente pas de

prélever telle ou telle séquence courte, si l'on reconstitue toute la syntaxe du système dans la finesse subtile de ses articulations et les paradoxes de ses renversements, etc., on verra bien que ce qui passe pour le « même » énoncé dit exactement le contraire, il correspond à l'inverse, à l'inversion réactive de cela même qu'il mime. Encore faut-il rendre compte de cette possibilité d'inversion et de perversion mimétique. Si l'on s'interdit de faire un critère absolu de la distinction entre les programmes inconscients et les programmes délibérés (nous nous en étions expliqué), si l'on ne tient plus compte du seul vouloir-dire – conscient ou non – pour lire un texte, la simplification perversissante doit avoir la loi de sa possibilité dans la structure du texte « restant », ce par quoi nous n'entendons plus la substance persistante des livres dont on dit *scripta manent*. Même si le vouloir-dire de l'un des signataires ou des actionnaires de la grande société ano-

nyme, « Nietzsche », n'y était pour rien, il ne peut être totalement fortuit que le discours qui porte, dans la société et selon les normes civiles et éditoriales, son nom, ait servi de référence légitimante aux idéologues; rien d'absolument contingent dans le fait que la seule politique qui l'ait *effectivement* brandi comme une enseigne majeure et officielle ait été la politique nazie.

Par là je ne dis pas que cette politique « nietzschéenne » soit à tout jamais la seule possible, ni qu'elle corresponde à la meilleure lecture de l'héritage : ni même que ceux qui ne s'y sont pas référés l'avaient mieux lu. Non. L'avenir du texte-Nietzsche n'est pas clos. Mais si, dans les contours encore ouverts d'une époque, la seule politique se disant, *soi-disant* nietzschéenne, aura été nazie, cela est nécessairement signifiant et doit être interrogé dans toutes ses portées.

Non que, sachant ou croyant savoir ce qu'est le nazisme, nous devions à partir

de là relire « Nietzsche » et sa grande politique. Je ne crois pas que nous sachions encore penser ce qu'est le nazisme. Cette tâche reste devant nous et la lecture politique du corps ou du corpus nietzschéen en fait partie. J'en dirai de même pour le corpus heideggerien ou marxien ou freudien – et de tant d'autres.

Bref, la grande politique nietzschéenne a-t-elle fait long feu ou bien est-elle encore à venir par-delà un séisme dont le national-socialisme ou le fascisme n'auraient été que des épisodes ?

J'avais laissé un passage de *Ecce Homo* en réserve. Il donne à entendre que nous ne lirons le nom de Nietzsche qu'au moment où la grande politique sera effectivement entrée en jeu. Dans l'intervalle, tant que ce nom n'est pas encore lu, toute question sur le caractère nietzschéen ou non de telle ou telle séquence politique resterait vaine. Le nom a encore tout son avenir. Voici : « “ Je connais mon lot ” (*Ich Kenne mein Los*). Un jour viendra

où le souvenir de quelque chose d'inouï (*Ungeheures*) s'attachera à mon nom, le souvenir d'une crise comme il n'y en a jamais eu sur terre, de la plus profonde collision des consciences (*Gewissens-Kollision*), d'une décision (*Entscheidung*) édictée *contre* tout ce qui a été cru, exigé, sanctifié jusqu'ici. Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite. Et je n'ai rien, en dépit de tout, d'un fondateur de religion — les religions sont affaire de populace, j'ai besoin de me laver les mains quand j'ai touché des gens religieux... Je ne *veux* pas de "fidèles", de croyants : "*Gläubigen*". Je pense que je suis trop impie pour croire en moi-même, je ne parle jamais aux masses... j'ai une angoisse effroyable qu'on me dise un jour *saint*; on comprendra pourquoi je publie ce livre *avant*, cela détournera de faire avec moi ce scandale... Je ne veux pas être un saint, plutôt encore un arlequin... Peut-être suis-je un arlequin (*Hanswurst*)... Et en dépit de cela ou plutôt

non pas en dépit — car il n'y a jusqu'ici rien eu de plus menteur qu'un saint — la vérité parle par ma bouche. — Mais ma vérité est *terrifiante* : car c'est le *mensonge* qu'on a jusqu'ici appelé vérité. [...] Le concept de politique est alors totalement consumé dans une guerre des esprits (*Geisterkrieg*), toutes les formations de puissance (*Machtgebilde*) de la vieille société ont sauté en l'air — elles reposent toutes ensemble sur le mensonge : il y aura des guerres comme il n'y en a jamais eu sur terre. C'est seulement à partir de moi qu'il y aura sur la terre une *grande politique* (*grosse Politik*). » (*Pourquoi je suis un destin.*)

Nous n'avons pas, je crois, à décider. Une décision interprétative n'a pas à trancher entre deux vouloir-dire, entre deux contenus politiques. Les interprétations ne seront pas des lectures herméneutiques ou exégétiques mais des in-

terventions performatives dans la réécriture politique du texte et de sa destination. Depuis toujours il en va ainsi. Et de façon toujours singulière. Par exemple depuis ce qu'on appelle la fin de la philosophie, et depuis l'indicateur textuel nommé « Hegel ». Aucun hasard ici mais un effet de la structure destinale de tous les textes dits « post-hégéliens » : toujours il peut y avoir un hégélianisme de gauche et un hégélianisme de droite, un heideggerianisme de gauche et un heideggerianisme de droite, un nietzschéisme de droite et un nietzschéisme de gauche, et même, ne pas l'oublier, un marxisme de droite et un marxisme de gauche – l'un pouvant toujours être l'autre, le double de l'autre.

Y a-t-il, « dans » le corpus nietzschéen, de quoi nous aider à comprendre la double interprétation et ladite perversion du texte ? La Cinquième Conférence nous dit qu'il doit y avoir quelque chose de *unheimlich* dans la répression (*Unterdrück-*

kung) par la force des besoins les moins dégénérés. Pourquoi « *unheimlich* » ? C'est une autre forme de la même question.

Unheimlich est l'oreille, *unheimlich* ce qu'elle est, double, ce qu'elle peut devenir, grande ou petite, ce qu'elle peut faire ou laisser faire (laisser, n'est-ce pas, puisque c'est l'organe le plus offert, le plus ouvert, rappelle Freud, celui que le nourrisson ne peut fermer), la manière dont on peut la tendre ou la prêter. C'est à elle que je feindrai de m'adresser, moi-même, pour conclure maintenant, en vous parlant encore à l'oreille, comme promis, de la « liberté académique », de la mienne et de la vôtre.

Quand les Conférences paraissent recommander le dressage linguistique contre la « liberté académique », celle qui laisse étudiants et enseignants libres de leurs pensées ou de leurs programmes, ce n'est pas pour opposer la contrainte à la liberté. Derrière la « liberté académique » se dessine la silhouette d'une contrainte

d'autant plus féroce et implacable qu'elle se dissimule et se déguise en laisser-faire. A travers ladite « liberté académique », l'État, lui, contrôle tout. L'État, voilà le grand accusé en ce procès, et Hegel, le penseur de l'État, un grand nom propre de ce coupable. En fait, l'autonomie des universités comme de ceux qui l'habitent, étudiants et professeurs, c'est une ruse de l'État, « organisme éthique le plus parfait » (Hegel cité par Nietzsche). L'État veut attirer à lui des fonctionnaires dociles et inconditionnels. Il le fait à travers des contrôles stricts et des contraintes rigoureuses qu'ils croient *se donner eux-mêmes*, dans l'autonomie. On peut lire ces Conférences, dès lors, comme une critique moderne des appareils culturels d'État, et de cet appareil d'État fondamental qu'était encore hier, dans la société industrielle, l'appareil scolaire. Qu'il soit aujourd'hui en passe d'être en partie remplacé par les media, en partie associé à eux, voilà qui rend encore plus saisis-

sante la critique du journalisme que Nietzsche n'en dissocie jamais. Sans doute opère-t-il cette critique d'un point de vue qui ferait apparaître l'analyse marxiste des dits appareils, et jusqu'à son concept organisateur d'« idéologie », comme un autre symptôme de dégénérescence, une nouvelle forme d'assujettissement à l'État hégélien. Mais il faudrait voir les choses de plus près, en ce qui concerne les concepts marxistes d'État, l'opposition de Nietzsche au socialisme et à la démocratie (« La science fait partie de la démocratie », dit le *Crépuscule des Idoles*), l'opposition science/idéologie, etc. Voir de plus près d'un côté comme de l'autre. Ailleurs nous suivrons le développement de cette critique de l'État jusque dans les fragments du *Nachlass* et dans le *Zarathoustra* (*De la nouvelle Idole* : « ... États? Qu'est-ce que cela? Ouvrez-moi maintenant les oreilles, car maintenant je vous dis mon mot quant à la mort des peuples. /État, de tous les monstres froids ainsi se

nomme le plus froid. Et c'est avec froideur aussi qu'il ment, et suinte de sa bouche ce mensonge : " Moi, l'État, je suis le peuple " / C'est là le mensonge [...]. Confusion des langues qui parlent du bien et du mal, ce signe je vous le donne comme signe de l'État. En vérité, c'est un vouloir de mort que signifie ce signe ! En vérité c'est aux prêcheurs de mort qu'il fait signe ! [...] " Sur terre rien n'est plus grand que moi ; de Dieu je suis le doigt qui ordonne ", – ainsi rugit le monstre. Et ce ne sont bêtes à longues oreilles et à vue courte qui seulement tombent à genoux ! [...] État, je nomme ainsi le lieu où tous boivent le poison, bons et vilains ; État, le lieu où tous vont à leur perte, bons et vilains ; État, le lieu où lentement se donnent eux-mêmes la mort – et ce qu'on appelle " la vie ". »)

L'État n'a pas seulement le signe et la figure paternelle du mort, il veut se faire passer pour la mère, autrement dit la vie, le peuple, les entrailles des choses mêmes,

Dans *Von grossen Ereignissen*, c'est un chien hypocrite, comme l'Église, il veut faire croire que sa voix sort du « Ventre des choses ».

Le chien hypocrite vous parle à l'oreille à travers ses appareils scolaires qui sont des machines acoustiques ou acroamatiques. Vos oreilles grandissent, vous devenez des « oreillards » lorsque, au lieu d'écouter, d'obéir avec de petites oreilles au meilleur maître et au meilleur des guides, vous vous croyez libres et autonomes selon l'État, lorsque vous lui ouvrez de grands pavillons sans savoir qu'il est déjà arraisonné par les forces réactives et dégénérées. Devenus tout ouïe pour ce chien de phonographe, vous vous transformez en poste récepteur à haute fidélité, et l'oreille, la vôtre qui est aussi celle de l'autre, se met à occuper dans votre corps la place disproportionnée de l'« estropié à rebours » (*umgekehrten Krüppels*).

Est-ce notre scène? S'agit-il de la même oreille, celle que vous me prêtez ou que

je prête moi-même en parlant, une oreille d'emprunt? Ou bien entendons-nous, nous entendons-nous d'une autre oreille déjà?

L'oreille ne répond pas.

Qui écoute qui, ici même? Qui écoutait Nietzsche quand il prêtait voix au philosophe de sa fiction, dans la Cinquième Conférence, pour décrire cette scène — par exemple?

« Mais permettez-moi de mesurer votre autonomie (*Selbständigkeit*) à l'échelle de cette culture (*Bildung*) et de regarder votre Université uniquement comme établissement pour la culture (*Bildungsanstalt*). Quand un étranger veut connaître le système de nos Universités, il demande d'abord avec insistance : “ Comment l'étudiant est-il relié (*hängt zusammen*) chez vous à l'Université? ” Nous répondons : “ Par l'oreille, c'est un auditeur. ” L'étranger s'étonne : “ Rien que par l'oreille? ” demande-t-il derechef. “ Rien que par l'oreille ”, répondons-nous de-

rechef. L'étudiant écoute. Quand il parle, quand il voit, quand il marche, quand il est en bonne compagnie, quand il a une activité artistique, bref quand il vit, il est autonome, c'est-à-dire indépendant de l'établissement d'enseignement. Très souvent l'étudiant écrit en même temps qu'il écoute. Ce sont les moments où il est suspendu au cordon ombilical de l'Université (*an der Nabelschnur der Universität hängt*). »

Rêvez cet ombilic, il vous tient par l'oreille mais une oreille qui vous dicte ce que présentement vous écrivez quand vous le faites selon ce mode qui s'appelle « prendre des notes ». En fait la mère, la mauvaise ou la fausse, celle que l'enseignant, fonctionnaire de l'État, ne peut que simuler, elle vous dicte cela même qui, passant par votre oreille, suit le cordon jusqu'à votre sténographie. Celle-ci vous relie, comme une laisse en forme de cordon ombilical, au ventre paternel de l'État. Votre plume est la sienne, vous

tenez son téléscrip-teur comme ces pointes *Bic* attachées dans les postes par une ficelle et tous les mouvements sont induits depuis le corps du père figurant l'*alma mater*. Comment un cordon ombilical peut relier à ce monstre froid qu'est un père mort – ou l'État, voilà l'*unheimliche*.

Il faut être attentif à ceci : l'*omphalos* dont Nietzsche vous oblige à rêver, il ressemble et à une oreille et à une bouche, il en a les plis invaginés, l'orificialité involutée, et le centre se garde au fond d'une cavité invisible, remuante, sensible – à toutes les ondes, venues ou non du dehors, émises ou reçues, toujours transmises par le trajet de circonvolutions obscures.

Celui qui émet le discours que vous téléscrivez, dans cette situation, il ne le produit pas, il l'émet à peine, il le lit. De même que vous êtes des oreilles qui transcrivent, le maître est une bouche qui lit, et ce que vous transcrivez, c'est en somme ce qu'il déchiffre d'un texte qui le précède

— et auquel, par un même cordon ombilical il est suspendu. Voilà ce qui se passe. Je lis : « Ce sont les moments où il est suspendu au cordon ombilical de l'Université. Il peut choisir ce qu'il va entendre, il n'a pas besoin de croire ce qu'il entend, il peut fermer l'oreille lorsqu'il ne veut pas entendre. C'est la méthode d'enseignement acroamatique. » L'abstraction même : l'oreille peut se fermer, on peut suspendre le contact parce que l'omphalos d'un corps disjoint relie à un morceau dissocié de père. Quant au professeur, qui est-ce ? que fait-il ? Voyez, écoutez : « Quant au professeur, il parle à ces étudiants qui l'écoutent. Ce qu'il pense ou fait par ailleurs est séparé par un gouffre immense de la perception des étudiants. Souvent le professeur lit en parlant. En général il veut avoir le plus grand nombre possible d'auditeurs, en cas de besoin il se contente de quelques-uns, presque jamais d'un seul. Une bouche qui parle, beaucoup d'oreilles et moitié de

maines qui écrivent – voilà l'appareil académique extérieur (*äusserliche akademische Apparat*), voilà en activité la machine à culture (*Bildungsmachine*) de l'Université. Pour tout le reste, le possesseur de cette bouche est séparé et indépendant des détenteurs des nombreuses oreilles : et cette double autonomie est louée avec exaltation sous le nom de " liberté académique ". Du reste l'un peut – pour peu que cette liberté soit encore accrue – dire à peu près ce qu'il veut, l'autre entendre à peu près ce qu'il veut : à ceci près que derrière ces deux groupes, à une distance réglée se tient l'État avec une mine tendue de surveillant pour rappeler de temps à autre qu'il est le but, la fin et l'ensemble (*Zweck, Ziel and Inbegriff*) de ces étranges procédures de parole et d'audition. » Fin de citation. Je viens de lire, et vous d'entendre, un fragment de discours prêté ou cité par Nietzsche, mis dans la bouche d'un philosophe ironique (« le philosophe rit alors, mais d'une ma-

nière qui n'était pas exactement bienveillante » avant de tenir le discours qui vient d'être rapporté). Ce philosophe est vieux, il a quitté l'Université, sévère et déçu. Il ne parle pas à midi mais après midi, à minuit. Et il vient de protester contre l'arrivée inopinée d'une bande, d'une troupe, d'une foule (*Schwarm*) d'étudiants. Qu'avez-vous contre les étudiants? lui demande-t-on. Il commence par ne pas répondre, puis : « Donc même à minuit, mon ami, même sur la montagne solitaire nous ne serons pas seuls et tu amènes toi-même une troupe (*Schar*) d'étudiants trouble-fête alors que, tu le sais, je m'écarte volontiers et soigneusement de ce *genus omne*. Je ne te comprends pas, mon lointain ami. [...] en ce lieu où autrefois, dans une heure mémorable, je t'ai rencontré solennellement seul (*feierlich vereinsamt*), nous voulions avoir entre nous, pour ainsi dire comme les chevaliers d'une nouvelle Vehme, le conseil le plus grave. Que nous écoute qui

peut nous comprendre, mais pourquoi amener une bande qui à coup sûr ne nous comprend pas ! Je ne te reconnais plus, mon lointain ami ! »

« Il ne nous parut pas convenable de l'interrompre dans sa plainte découragée : et lorsque mélancoliquement il se tût, nous n'osâmes pas lui dire à quel point il nous mécontentait en écartant avec défiance les étudiants. »

IV

Omphalos

La tentation est forte : de *nous* reconnaître *tous* au programme de cette scène ou dans les partitions de ce morceau. Je le montrerais mieux si le temps académique d'une conférence ne me l'interdisait. Oui, *nous* reconnaître *tous* en ces lieux, et entre les murs d'une institution dont le vieux philosophe de minuit annonce l'effondrement (« Construit sur les bases d'argile de l'actuelle culture des gymnases, sur un fondement qui s'émiette, votre bâtiment est de guingois et mal assuré s'il vient un tourbillon de vent »).

Mais même si nous cédions à la tentation de nous reconnaître tous, et aussi loin que nous en poussions la démons-

tration, c'est bien, un siècle après, nous *tous* que nous reconnâtrions. Je n'ai pas dit *toutes*. Car telle est la complicité profonde qui lie entre eux les protagonistes de cette scène, tel est le contrat qui règle tout, jusqu'à leurs conflits : la femme, si j'ai bien lu, ne paraît jamais. Ni pour étudier ni pour enseigner, en aucun point du cordon ombilical. La grande « estropiée », peut-être. Pas de femme — et je ne voudrais pas tirer de cette remarque le supplément de séduction qui fait aujourd'hui partie de tous et de toutes les cours : ce procédé vulgaire relève de ce que je propose d'appeler « gynémagogie ».

Pas de femme, donc, si j'ai bien lu. Fors la mère bien entendu. Mais cela fait partie du système, la mère est la figure sans figure d'une *figurante*. Elle donne lieu à toutes les figures en se perdant au fond de la scène comme un personnage anonyme. Tout lui revient, et d'abord la vie, tout s'adresse à elle et s'y destine. Elle survit à la condition de rester au fond.

Table

I. Déclarations d'Indépendance	11
II. Logique de la vivante	33
III. De l'État – Le signe autographe	71
IV. Omphalos.....	115

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Galilée

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE (Introduction à *L'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac), 1973.

GLAS, 1974.

« OCELLE COMME PAS UN », *préface* à L'ENFANT AU CHIEN-ASSIS, de J. Joliet, 1980.

D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE EN PHILOSOPHIE, 1983.

OTOBIOGRAPHIES. *L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, 1984.

SCHIBBOLETH. *Pour Paul Celan*, 1986.

PARAGES, 1986.

ULYSSE GRAMOPHONE. *Deux mots pour Joyce*, 1987.

DE L'ESPRIT. *Heidegger et la question*, 1987.

PSYCHÉ. *Inventions de l'autre*, 1987.

MÉMOIRES – *Pour Paul de Man*, 1988.

LIMITED INC., 1990.

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, 1990.

DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.

DONNER LE TEMPS 1. *La fausse monnaie*, 1991.

POINTS DE SUSPENSION. *Entretiens*, 1992.

PASSIONS, 1993.

SAUF LE NOM, 1993.

KHÔRA, 1993.

SPECTRES DE MARX, 1993.

POLITIQUES DE L'AMITIÉ, 1994.

FORCE DE LOI, 1994.

MAL D'ARCHIVE, 1995.

APORIES, 1996.

RÉSISTANCES – *de la psychanalyse*, 1996.

LE MONOLINGUISME DE L'AUTRE, 1996.

ÉCHOGRAPHIES – *de la télévision* (entretiens filmés avec Bernard Stiegler), 1996.

COSMOPOLITES DE TOUS LES PAYS, ENCORE UN EFFORT ! 1997.

ADIEU à Emmanuel Lévinas, 1997.
 DEMEURE – Maurice Blanchot, 1998.
 PSYCHÉ. *Inventions de l'autre*, t. I, nouv. éd. augmentée, 1998.
 VOILES, avec Hélène Cixous, 1998.
 « L'ANIMAL QUE DONC JE SUIS », in L'ANIMAL AUTOBIOGRAPHIQUE.
Autour de Jacques Derrida, M.-L. Mallet (dir.), 1999.
 DONNER LA MORT, 1999.
 LE TOUCHER, Jean-Luc Nancy, 2000.
 ÉTATS D'ÂME DE LA PSYCHANALYSE, 2000.
 TOURNER LES MOTS. *Au bord d'un film*, avec Safaa Fathy,
 Galilée/Arte Éditions, 2000.
 LA CONNAISSANCE DES TEXTES. *Lecture d'un manuscrit illisible*,
 avec Simon Hantaï et Jean-Luc Nancy, 2001.
 DE QUOI DEMAIN..., *Dialogue*, avec Élisabeth Roudinesco,
 Fayard/Galilée, 2001.
 L'UNIVERSITÉ SANS CONDITION, 2001.
 PAPIER MACHINE, 2001.
 ARTAUD LE MOMA, 2002.
 FICHUS, 2002.
 H. C. POUR LA VIE, C'EST À DIRE, 2002.
 MARX & SONS, PUF/Galilée, 2002.
 VOYOUS, 2003.
 « ABRAHAM, L'AUTRE », in JUDÉITÉS. *Questions pour Jacques
 Derrida*, J. Cohen et R. Zagury-Orly (dir.), 2003.
 GENÈSES, GÉNÉALOGIES, GENRES – ET LE GÉNIE. *Les secrets de
 l'archive*, 2003.
 PSYCHÉ. *Inventions de l'autre*, t. II, nouv. éd. augmentée,
 2003.
 PARAGES, nouv. éd. augmentée, 2003.
 CHAQUE FOIS UNIQUE, LA FIN DU MONDE, présenté par
 P.-A. Brault et M. Naas, 2003.
 BÉLIERS. *Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le
 poème*, 2003.
 LE « CONCEPT » DU 11 SEPTEMBRE, avec Jürgen Habermas,
 entretiens (octobre-décembre 2001) présentés et com-
 mentés par Giovanna Borradori, 2004.

- « LE LIEU DIT : STRASBOURG », in *PENSER À STRASBOURG*, Galilée/ ville de Strasbourg, 2004.
- « LA BÊTE ET LE SOUVERAIN », in *LA DÉMOCRATIE À VENIR*, M.-L. Mallet (dir.), 2004.
- APPRENDRE À VIVRE ENFIN. *Entretien avec Jean Birnbaum*, Galilée/Le Monde, 2005.

Autour de Jacques Derrida

- LES FINS DE L'HOMME, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (dir.), 1981.
- Sarah Kofman, *LECTURES DE DERRIDA*, 1984.
- LE PASSAGE DES FRONTIÈRES, M.-L. Mallet (dir.), 1994.
- Rodolphe Gasché, LE TAIN DU MIROIR. *Derrida et la philosophie de la réflexion*, tr. M. Froment-Meurice, 1995.
- PASSIONS DE LA LITTÉRATURE, M. Lisse (dir.), 1996.
- Hélène Cixous, *PORTRAIT DE JACQUES DERRIDA EN JEUNE SAINT JUIF*, 2001.

DANS LA MÊME COLLECTION

Jean-François Lyotard
Instructions païennes

David Cooper
Qui sont les dissidents ?

Jean Baudrillard
L'Effet Beaubourg

Pierre-Jakez Hélias
Lettres de Bretagne

Jean-Marie Touratier
TV

Vercors
Sens et Non-Sens de l'histoire

Jean-Marie Touratier
Le Stéréotype

Colette Pétonnet
On est tous dans le brouillard

Collectif
Stratégies de l'utopie

Alain Touraine
Mort d'une gauche

Serge Doubrovsky
Parcours critique

Jalil Bennani
Le Corps suspect

Suzanne Roth

Les Aventures au XVIII^e siècle

Roselène Dousset-Leenhardt

La Tête aux antipodes

Jean Oury

Onze heures du soir à La Borde

Collectif

Analyse de l'idéologie, I

Fernand Deligny

Les Enfants et le Silence

Pierre Bouvier

Travail et Expression ouvrière

Sarah Kofman

L'Énigme de la femme

Louis Sala-Molins

Le Dictionnaire des inquisiteurs

Jacqueline Rousseau-Dujardin

Couché par écrit

Jean Borie

Mythologies de l'hérédité au XIX^e siècle

Patrick Lacoste

Il écrit

Jean Baudrillard

Simulacres et Simulation

Claude Durand
Chômage et Violence

Collectif
Le Semblant

Collectif
Rejouer le politique

Armando Verdiglione
Fondations de la psychanalyse

Dominique Viart
L'Écriture seconde

Colette Pétonnet
Espaces habités

Jean-Luc Nancy
Le Partage des voix

Collectif
Le Champ du laboureur

Sarah Kofman
Le Respect des femmes

Sarah Kofman
Comment s'en sortir ?

Sarah Kofman
Un Métier impossible

Collectif
C'est terrible quand on y pense

Jacques Derrida
*D'un ton apocalyptique
adopté naguère en philosophie*

Luce Irigaray
La Croyance même

Collectif
Analyse de l'idéologie, II

Sarah Kofman
Nietzsche et la Métaphore

Sarah Kofman
Lectures de Derrida

Edgar Morin
Le Rose et le Noir

Jean-Joseph Goux
Les Monnayeurs du langage

Mikkel Borch-Jacobsen,
Éric Michaud, Jean-Luc Nancy
Hypnoses

Jean-François Lyotard
Tombeau de l'intellectuel et autres papiers

Jacques Derrida
Otobiographies

Max Gallo
Les Idées décident de tout

Paul Virilio
L'Horizon négatif

Sarah Kofman
L'Enfance de l'art

Sarah Kofman
Mélancolie de l'art

Jean Baudrillard
Le Miroir de la production

Christine Buci-Glucksmann
La Raison baroque

Jean-François Lyotard
Le Postmoderne expliqué aux enfants

Christine Buci-Glucksmann
La Folie du voir

Sarah Kofman
Nietzsche et la Scène philosophique

Sarah Kofman
Pourquoi rit-on ?

Sarah Kofman
Paroles suffoquées

Jean Baudrillard
L'Autre par lui-même

Jean Baudrillard
Cool memories (1980-1985)

Sarah Kofman
Conversions

Jean-Marie Touratier
Manuel pratique d'art contemporain

Jean-François Lyotard
Heidegger et « les juifs »

André Gorz
Métamorphoses du travail
Quête du sens

Henri Cueco, Pierre Gaudibert
L'Arène de l'art

Jean-François Lyotard
L'Inhumain

Michel Ragon
Karel Appel, de Cobra à un art autre

Démosthènes Davvetas
Soleil immatériel

Jean-François Lyotard
La Guerre des Algériens

Jean Oury
Création et Schizophrénie

Michel Sicard
Essais sur Sartre

Christine Buci-Glucksmann
Tragique de l'ombre

Jean-François Lyotard
Pérégrinations

Sarah Kofman, Jean-Yves Masson
Don Juan ou le refus de la dette

Sarah Kofman
« *Il n'y a que le premier pas qui coûte* »

Jean-François Lyotard
Lectures d'enfance

André Gorz
Capitalisme, Socialisme, Écologie

Collectif
Penser la folie
Essais sur Michel Foucault

Christine Buci-Glucksmann
L'Enjeu du beau

Jean Oury
L'Aliénation

Jean-François Lyotard
Moralités postmodernes

Jean-François Lyotard
Des Dispositifs pulsionnels

Jean-François Lyotard
Dérive à partir de Marx et Freud

Édouard Valdman
Les Juifs et l'Argent

André Antolini/Yves-Henri Bonello
Les Villes du désir

Pierre Alechinsky
Travaux à deux ou trois

Pierre Bouvier
Socio-Anthropologie du Contemporain

Yves-Henri Bonello
L'Injustice

Christine Buci-Glucksmann
L'Œil cartographique de l'art

Collectif
Puissance du baroque

Jacques Derrida/Bernard Stiegler
Échographies de la télévision

Édouard Jaguer
Cobra au cœur du XX^e siècle

André Gorz
*Misères du présent,
richesse du possible*

Blandine Kriegel
La Cité républicaine

Pierre-André Taguieff
L'Effacement de l'avenir

Christine Buci-Glucksmann
L'Esthétique du temps au Japon

Christine Buci-Glucksmann
*La Folie du voir
Une esthétique du virtuel*

René Major
La Démocratie en cruauté

André Gorz
L'immatériel
Connaissance, valeur et capital

Michel Onfray
La philosophie féroce
Exercices anarchistes

Michel Deguy
Sans retour

Bernard Stiegler
Philosopher par accident
Entretiens avec Élie During

Michel Onfray
La communauté philosophique
Manifeste pour l'Université populaire

Michel Deguy
Au jugé

Bernard Stiegler
Mécréance et discrédit
1. La décadence des démocraties industrielles

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ
D'IMPRIMER POUR LE
COMPTE DES ÉDITIONS GALILÉE
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH À
MAYENNE EN FÉVRIER 2005
NUMÉRO D'IMPRESSION : 62165
DÉPÔT LÉGAL : FÉVRIER 2005.
NUMÉRO D'ÉDITION : 741

Code Sodis : S 20 761 3

Imprimé en France