Jacques Derrida

Moscou aller-retour

Suivi d'un entretien avec
N. Avtonomova, V. Podoroga, M. Ryklin

monde en cours

éditions de l'aube

Collection *Monde en cours*
animée par Jean Viard

Série *Intervention philosophique*
dirigée par Denis Guénoun

Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy,
Le Mythe nazi

Alain Badiou, *D'un désastre obscur*
(Droit, Etat, Politique)

Denis Guénoun, *L'Exhibition des mots*
Une idée (politique) du théâtre

Daniel Payot, *Des villes-refuges*
Témoignage et espacement

Jean-Christophe Bailly, *Adieu*
Essai sur la mort des dieux

Géophilosophie de l'Europe,
Penser l'Europe à ses frontières

Etienne Balibar,
Lieux et Noms de la vérité

Fethi Benslama, *Une fiction troublante*
De l'origine en partage

Réponse du professeur Kant de Königsberg
à l'abbé Sieyès de Paris

© 1995, éditions de l'Aube
ISBN 2-87678-226-X

MOSCOU ALLER-RETOUR

Jacques Derrida
Natalia Avtonomova, Valeri Podoroga,
Mikhaïl Ryklin

Moscou aller-retour

éditions de l'aube

Avertissement

Les deux écrits rassemblés dans ce volume sont liés au premier séjour effectué par Jacques Derrida à Moscou, en février 1990.

Le premier texte, *Back from Moscow, in the USSR*, a été rédigé aux Etats-Unis, en mars de la même année, au retour de ce voyage. Il était initialement destiné à une discussion avec le groupe « *Critical Theory* » de l'université de Californie à Irvine. Cet écrit a déjà été publié en plusieurs langues.

Le second document reproduit, après les corrections d'usage, la sténographie d'un entretien réalisé dans la capitale russe (en février, donc). Les interlocuteurs de Jacques Derrida étaient des chercheurs en philosophie, réunis dans le cadre du « Laboratoire d'études de philosophie post-classique » de l'Académie des Sciences de l'URSS : Natalia

Avtonomova, Valeri Podoroga, Mikhaïl Ryklin — Hélène Petrovsky assurant la traduction entre le russe et l'anglais (langue dans laquelle s'exprimait Derrida). Les propos tenus de part et d'autre portent de nombreuses marques de ce contexte très déterminé : la situation de l'URSS en 1990, après cinq ans — et peu avant la fin — de l'expérience dite de *perestroïka* et *glasnost*, expérience conduite par Gorbatchev dans les conditions que l'on sait ; le premier séjour du philosophe français dans ce pays ; la grande singularité de la situation philosophique de « jeunes » chercheurs à Moscou, en un moment d'ouverture de nombreuses questions, et après des décennies de domination autoritaire sur la recherche (philosophique, entre autres) : situation qui entraîne de leur part une extrême curiosité à l'égard des développements contemporains en philosophie, mais aussi une formulation, des références, une syntaxe du questionnement bien différents de ce qui est d'usage dans les pays occidentaux. Il a paru aux éditeurs que le caractère particulier de cette rencontre — ainsi que l'effort mutuel de *traduction* qui l'anime sans cesse — pouvait présenter un grand intérêt à l'égard du lecteur français, à la fois comme témoignage d'un moment et

d'une conjoncture historiques importants, mais aussi du fait de la volonté, lisible dans les réponses de Derrida, de *répondre* à cette situation. Nos amis du Laboratoire de Moscou (qui poursuit aujourd'hui son travail, désormais dans le cadre de l'Académie des Sciences de Russie) ont eu la gentillesse d'attirer notre attention sur ces propos, qui n'ont été à ce jour publiés qu'en russe dans l'ouvrage *Jacques Derrida à Moscou* (coll. « Ad Marginem », Ed. Kultura, 1993). Et Jacques Derrida a bien voulu relire ce document, et en autoriser la publication. Nous leur adressons ici nos très vifs remerciements.

« J'avais... trop lu de récits de voyage. »

Gide, *Retouches*
à mon Retour de l'URSS

« Pour l'instant, n'attendez pas de moi que j'essaie de décrire mon séjour en ce lieu. »

Benjamin à Scholem,
de Moscou le 10 décembre 1926

Travel agency
(Préambule et prospectus)

1. Fort/da (back from/back in the US...)

Ce titre, *Back from Moscow, in the USSR*, c'est un consortium de citations. Vous les aurez vite identifiées [1].

Ce que je voudrais vous proposer sous ce faux-titre, sera-ce une sorte de récit ? Sera-ce le récit d'un voyage que j'ai fait à Moscou du 26 février au 6 mars de cette année (à l'invitation de l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de l'URSS) ? Un récit de voyage raisonné ?

Oui et non. Oui, d'une certaine façon, directement ou indirectement, je ne pourrais pas faire autrement. Non, car sans en être capable, je voudrais éviter les risques de tout récit de voyage raisonné. Vous les connaissez aussi bien que moi. C'est d'abord celui de la sélectivité, surtout pour quelqu'un qui n'a jamais su raconter — et

c'est mon cas. Un récit raisonné, c'est un récit qui, plus qu'un autre, filtre ou crible les traits prétendument signifiants — et donc commence à censurer. Le second risque tient au premier : « raisonner » signifie aussi, dans ce cas, *rationaliser*. Dans le code de la psychanalyse, cela connote parfois la surinterprétation active : elle met de l'ordre *après coup* là ou il n'y en avait pas, pour en tirer un certain bénéfice, ne serait-ce que celui de l'intelligibilité ou de la simple signifiance.

J'hésite encore à proposer un récit de voyage pour une raison moins générale. Elle touche ici à mon propos même. Il ne s'agit de rien de moins que d'un certain rapport entre le genre littéraire et l'histoire, notamment l'histoire politique. Nous disposons, en ce siècle, d'un exemple particulièrement saisissant d'œuvres dont le « genre », le « type » ou le « mode » formels (je ne sais pas laquelle des catégories proposées par Genette il convient ici de retenir), mais aussi une certaine généralité thématique se lient de façon essentielle à une *séquence finie* de l'histoire politique d'un pays, de plus d'un pays, séquence qui marque aussi un moment décisif de l'histoire de l'humanité. Il s'agit de la tradition à la fois riche et brève, intense et dense des *Retours de l'URSS*, tradition à

laquelle, par métonymie, je propose de donner le titre qu'André Gide choisit en 1936 pour son célèbre ouvrage. Des œuvres semblables, il n'y en avait pas avant la Révolution d'Octobre. Il n'y en aura plus demain ; il ne peut déjà plus y en avoir après la fin des luttes et des espoirs, des anticipations et des discussions
donné lieu — et *donné lieu* depuis un *lieu* géographique et politique unique, depuis un événement géopolitique irremplaçable, tenu pour *exemplaire*, à savoir Moscou en URSS. (Il convient de souligner au passage un autre paradoxe : comme on n'a pas manqué de le rappeler ces derniers temps au moment où certaines Républiques d'URSS ont commencé à revendiquer leur indépendance, de façon apparemment constitutionnelle, le nom même d'URSS est le seul nom d'Etat au monde qui ne comporte en lui aucune référence à une localité ou à une nationalité. Le seul nom propre d'Etat qui en somme ne comporte aucun nom propre donné, au sens courant du terme : l'URSS est le nom d'un individu étatique, d'un Etat individuel et singulier qui s'est donné ou a prétendu se donner son propre nom propre sans référence à aucun lieu singulier ni à aucun passé national. Un Etat s'est donné à sa fondation

un nom purement artificiel, technique, conceptuel, général, conventionnel et constitutionnel, un nom commun en somme, un nom « communiste » : bref un nom purement politique. Je ne connais pas d'autre exemple de phénomène comparable au monde et nous aurons sûrement à y revenir d'un autre point de vue ; le cas de l'*United Kingdom* est sans doute encore à analyser séparément, puisque ce n'est pas le nom unique de cet ensemble, si je ne me trompe. En tout cas, une des différences entre USA et URSS, c'est que la première confédération prétend se donner, avec le nom d'un lieu, *America*, le nom d'un peuple.)

Il me semble bien qu'il n'y ait pas d'autre exemple, dans l'histoire de la culture humaine, de type d'œuvres qui, comme ces *Retours de l'URSS* entre octobre 1917 et avant-hier, se lient à une séquence unique et finie, irréversible et non répétable d'une histoire politique ; et se lient à cette séquence dans cela même qui soude le fond à la forme, la sémantique ou la thématique à la structure du récit de voyage ou du témoignage autobiographique. Quand je décris cette apparence ou avance cette hypothèse, est-ce de ma part une proposition naïve ? Une proposition exposée à des contre-exemples et appe-

lant un examen historique plus patient, une réflexion historiographique plus rigoureuse ?

Peut-être. En tout cas, je soumets cette hypothèse à votre discussion. Tout ce que je dirai désormais tendrait néanmoins à mettre cette hypothèse à l'épreuve, c'est-à-dire à isoler des traits singuliers et pertinents qui interdiraient ou en tout cas limiteraient toute analogie entre le type d'œuvres dont je parle et tel ou tel autre qu'on serait tenté d'en rapprocher. Je pense ici aussi bien à des récits de pèlerinage, à tout poème en direction du « paradis perdu » ou de la « terre promise », à toutes les utopies, aux vieilles ou nouvelles Jérusalem, Athènes, Rome (Moscou fut aussi l'autre Rome de la chrétienté), aussi bien, par exemple, qu'à des témoignages sur la Révolution française, autant de narrations à teneur réflexive, historique, philosophique signées de voyageurs étrangers.

Mais ici l'hypothèse et l'apparence ne concernent pas seulement le type, la fin ou les confins de certains écrits en relation essentielle avec la singularité d'une séquence historique. Il ne s'agit pas seulement de cerner la possibilité désormais épuisée de certains « récits de voyage » du type *Retours de l'URSS*. Mais aussi, peut-

être, de prendre conscience ou de prendre la mesure d'un fait aussi redoutable que provocant, tout à tour paralysant et impérieux pour qui voudrait à son tour raconter sa petite histoire et ajouter sa petite version à la vénérable archive des *Retours d'URSS* : sauf à penser dans son ampleur et dans sa radicalité le séisme unique qui secoue l'histoire du monde en ce moment — et dont l'épicentre après tout n'est peut-être pas du tout à Moscou, à supposer qu'il y ait même un épicentre quelque part — ; sauf à tenter de prendre conscience ou de prendre la mesure de ce dont la *perestroïka* est au moins un symptôme flagrant qui *détruit en sa racine* la possibilité de tous les *Retours de l'URSS* désormais périmés ; sauf à tenter de dire quelque chose de grave et de nouveau à ce sujet, tous les récits de voyageurs (comme moi par exemple) risquent d'être ou bien de médiocres et tardives singeries indignes de leur propre canon ou bien, dans le meilleur des cas, un journal de voyage « privé », publié par accident et par-dessus le marché racontant des choses parfois intéressantes ou pittoresques, parfois des anecdotes complaisantes, mais dont la singularité n'a aucun rapport essentiel avec l'histoire politique du monde.

Après tout, on peut faire une telle lecture du *Journal de Moscou* de Benjamin [la traduction anglaise, *Moscow Diary*, est parue dans la revue *October*, 36, en 1986 ; le nom mérite d'être souligné. J'ai aussi habité au grand hôtel « officiel » *Oktober*, à Moscou. L'édition américaine est ouverte par une préface de G. Scholem datée de Jérusalem où Benjamin lui écrivit si souvent, ce que je souligne aussi pour annoncer une certaine ellipse à deux foyers, Moscou-Jérusalem, qui, en traversant notre discussion, ne manquera pas de croiser une autre ellipse, si c'est possible, celle qui s'étire entre une mythologie grecque para-œdipienne et une révélation de type mosaïque ou messianique : en 1926-1927, Benjamin se trouve entre Moscou et Jérusalem, entre le parti communiste allemand qu'il hésite alors à rejoindre et le sionisme auquel il n'adhérera jamais, comme entre deux frères, deux influences aussi, les deux frères Scholem, Werner et Gershom, ses deux amis, le communiste et le sioniste [2]]. Au lieu d'interroger ce journal de deux mois comme un document historique ou une œuvre littéraire et philosophico-politique, on peut en effet comparer aussi *le Journal de Moscou* aux mémoires interrompus d'une intense et tragique passion pour Asja

Lacis, celle que Benjamin décrit dans une lettre à Scholem comme une « *Russian revolutionary from Riga, one of the most remarkable women I have ever met* » et qui ouvrit dans le corps de sa vie une blessure si profonde et ineffaçable qu'il lui dédicaça ainsi *Sens unique* : « *This street is named Asja Lacis Street, after the engineer who laid it through the author*[3]. »

A côté de ces grands exemples, et après un voyage de dix jours, je me demande si j'ai quelque chose à dire qui mérite d'être lu ou entendu, et qui soit à la mesure d'un grand événement historique, d'une grande passion privée, et surtout au croisement des deux. J'ai peut-être moins appris, et vous apprendrez peut-être moins de mon voyage à Moscou qu'au travers de bonnes lectures, et grâce au travail de journalistes ou d'historiens compétents, d'analystes politiques entraînés et informés. Et si j'avais quelque chose de très « privé » ou de très « nouveau » à dire au sujet de mon récent voyage à Moscou, peut-être n'y suis-je pas encore prêt. Peut-être la forme ne m'en est-elle pas encore accessible. Peut-être ne peut-elle avoir aucun rapport avec un *paper* destiné à mes amis du *Critical Theory Group* de Irvine qui attendent sans doute autre chose de moi.

Comme aura
vant, s'il avait alors été publié, le *Journal de Moscou* de Walter Benjamin (1926-1927), le titre du livre d'André Gide, *Retour de l'URSS, suivi de Retouches à mon retour de l'URSS* (1936-1937), pourrait donc servir de titre métonymique et générique à une série d'œuvres analogues (récits, journaux, réflexions) qui, de 1917 à nos jours, ont lié la politique à la littérature. Je dis bien à la littérature, car signées par des écrivains, ces œuvres s'intègrent à des corpus tenus pour littéraires ; elles ont une spécificité, qu'il s'agisse de la structure formelle, du rythme, de la temporalité ou de la dramatisation interne, et j'en parlerai peut-être plus tard ; elles appartiennent aussi à l'espace dit de l'autobiographie et posent donc tous les problèmes maintenant canoniques des rapports entre autobiographie et littérarité, autobiographie et fictionnalité, autobiographie et référentialité ; et ces séquences autobiographiques nous intéressent, nous leur accordons en général du crédit et de l'autorité en premier lieu et peut-être uniquement parce que de tels « témoignages » sont aussi le fait d'intellectuels-écrivains déjà « légitimés » dont l'engagement principal est à la fois littéraire et politique. Des analyses ou des des-

criptions sans doute mieux informées, plus lucides, finalement plus intéressantes pour ce qui concerne « la chose même » (l'URSS, Moscou et le cours de la Révolution soviétique) sont peut-être vouées à l'inapparence ou à la « biodégradabilité » de l'archive ; et cela en raison du peu de crédit de leurs auteurs sur la scène de la légitimation publique ou des conditions de leur publication, à supposer même qu'elles aient franchi le seuil de l'espace public. Ce dernier problème est toujours grave, mais il l'est particulièrement et de façon originale quand il s'agit des régimes ou des sociétés dont nous allons parler. A quelles conditions publie-t-on aujourd'hui en URSS ? C'est une question dont j'évoquerai plus tard les données nouvelles : elles concernent moins directement une politique explicite de la censure qu'une économie politique du papier : d'un certain rapport entre les « mémoires » et le papier.

Je me limiterai pour l'instant à quelques exemples. Gide ou Benjamin pour commencer, afin ne pas me perdre dans un corpus trop riche, difficile à délimiter et que je connais moins bien, surtout quand il n'est pas français (j'indique ici en passant tout un programme de recherches pour l'avenir, s'il

en a un, d'un département de littérature comparée en expansion) et surtout pour ne pas m'embarrasser dans des problèmes de délimitation certes intéressants mais dont il me faut faire ici l'économie, comme par exemple la question de savoir où ranger, dans ce riche corpus, des œuvres moins clairement « littéraires », telle chanson des Beatles ou le livre-journal de mon compatriote « comparatiste » Etiemble, intitulé *le Meurtre du petit père*[4]. Je voudrais néanmoins dire quelques mots de ces deux œuvres, si différentes entre elles et si différentes des autres.

La chanson des Beatles est peut-être ce qui finalement aurait pu me donner l'idée d'écrire ces quelques pages plusieurs semaines après mon premier — et donc, pour l'instant, unique — voyage à Moscou, et de le faire au moment de mon retour aux Etats-Unis, (« back in the US ») alors que, à peine après avoir défait mes valises, en pleine grippe, j'écris ceci d'abord à destination de mes amis ou collègues américains du *Critical Theory Group* de UC Irvine. Décision que j'ai annoncée plutôt que prise, non seulement parce que je connais bien, le partageant un peu à ma manière, votre souci politique, votre intérêt pour la chose historique, votre

désir légitime de ne pas passer à côté de l'histoire réelle, mais aussi parce que je me demande ce que je fais de ma vie aujourd'hui en voyageant avec mes conférences et des discours étranges dans la valise entre Jérusalem, Moscou et Los Angeles, à ce moment très précis de l'Histoire, comme on dit justement, dont j'ai envie de parler, de vous parler un peu. Ce projet s'est formé en moi au moment même où mon avion s'est posé à Moscou après avoir survolé, très bas, les plaines enneigées. La chanson des Beatles mérite d'être ici placée en exergue, au moins parce qu'elle inverse le titre gidien auquel elle semble faire référence. Elle ne dit pas, en effet, comme Gide *Back from the USSR*, mais *Back in the USSR*. Et de surcroît — comme je le fais ici, entre Irvine et Laguna Beach —, elle commémore le retour *aux* Etats-Unis. En jouant sur les initiales, sur les initiales initiales. C'est la deuxième strophe :

Been away so long I hardly knew the place
Gee it's good to be back home
Leave it till tomorrow to unpack my case
Honey disconnect the phone
I'm back in the USSR
You don't know how lucky you are boy
Back in the US. Back in the US. Back in the USSR.

Référence d'autant plus tentante au moment de mon retour aux USA que les Beatles ne se contentent pas de jouer de l'homonymie ou de la métonymie entre US et USSR (jeu impossible dans ma langue où l'on dit URSS), ou entre les deux Georgies (*«And Moscow girls make me sing and shout/That Georgia's always on my mind »*). Ils ne se contentent pas de mettre en scène une gémellité ou une spécularité, de plus en plus intéressante aujourd'hui, entre USA et USSR. Ils le font en inscrivant dans leur chanson la citation d'une mélodie californienne des Beach Boys. Tout cela mérite bien que je l'adresse avec un certain retard en Californie, depuis Laguna Beach en Californie du Sud. Et puis, je n'ai pas pu ne pas penser aux Beatles au moment de quitter Moscou, quand j'ai passé la douane sans problème à l'aéroport. Il y a dix ans, à Prague, juste avant d'être emmené en prison, l'interrogatoire officiel de huit heures étant terminé, j'ai demandé comme en aparté au commissaire : « Voyons, entre nous, dites-moi, croyez-vous vraiment, au fond de vous-même, que quelqu'un comme moi, intellectuel, philosophe, vieux prof' âgé, va s'amuser à venir en Tchécoslovaquie pour y pratiquer du "trafic de drogue" ("production

et trafic de drogue", tels étaient les termes de l'accusation qui venait de m'être officiellement notifiée) ? » Réponse du commissaire : « Oui, oui, justement, nous en avons l'habitude, ce sont des gens comme vous qui font ça, le plus souvent, des intellectuels connus, des artistes, voyez ce qui est arrivé aux Beatles au Japon. Enfin, je dis cela pour vous rassurer, on a aussi été indulgent avec eux précisément parce qu'ils sont très connus. »

2. Œdipe et la question juive

Le double journal d'Etiemble aurait pu nous intéresser aussi de plusieurs points de vue. C'est un journal de voyage en URSS qui couvre plusieurs époques, celle de l'enthousiasme naïf en 1934 (après Benjamin mais avant Gide, donc) et celle de la déception et du jugement sévère en 1958. Or entre les deux, celui qui passe ou voudrait se faire passer pour le maître, voire le fondateur de la littérature comparée en France, fait deux voyages aux Etats-Unis, en 1937 et en 1943 ; et il insère les deux « journaux » américains entre les deux « journaux » russes. Le comparatiste note à Chicago que « la culture détermine l'homme plus strictement que la « nation » ou que la « race », plus strictement

même que la « classe » d'origine » (p. 149). Cette remarque, intéressante de la part de quelqu'un qui se dit et se croit encore, à cette époque, marxiste et révolutionnaire, lui est inspirée par la fréquentation de certains de ses collègues écrivains et comparatistes :

« Je me sens fraternel avec mon collègue Weinberg ; plus qu'avec des bourgeois, plus même qu'avec des ouvriers français. Nous faisons le même métier, lui et moi. Liautey se sentait plus d'affinités pour un officier prussien que pour un Auvergnat ramoneur. Bien sot qui s'en indignerait. La *techno-psychologie* dont on parlait beaucoup naguère ne semble point progresser ; en tout cas, il n'existe, sur l'essentiel, aucune divergence entre Weinberg, par exemple, et moi-même. Nous avons lu les mêmes livres, écouté les mêmes disques ; sur la piste nous nous valons — nous valons peu [cela m'a rappelé des séances de jogging avec Hillis Miller, Franck Lentricchia, David Carroll et Richard Regosin [5]] — car notre métier nous ankylose les jambes et nous contracte la cage thoracique. Ainsi me sentais-je fraternel [deuxième occurrence du mot *fraternel* : pour Etiemble aussi l'ami, le semblable, le prochain est un frère — je risque cette remarque en marge d'un séminaire qui, donné à Irvine l'an dernier sur *Politiques de l'amitié*,

nous avait rendus attentifs à ce vieux schème viril de la fraternité qui domine le modèle canonique de l'amitié, privée et politique, entre les hommes [6] avec Tai Wang-chou, qui enseignait à Nankin, avant de se révéler l'un des plus grands poètes chinois du XX^e siècle. La culture détermine l'homme plus strictement que la "nation" ou que la "race"», plus strictement que la "classe" d'origine. »

Trois remarques au passage sur cette note de journal datée du 7 avril 1937 à Chicago.

1. Tout d'abord, elle invite à la prudence tout voyageur qui, à Moscou, dans ce pays ou ailleurs, se trouve fatalement enfermé dans un seul milieu socio-culturel : les intérêts et les références tendent par définition à s'identifier et donc à effacer les traits différentiels. A Moscou, à deux ou trois exceptions près que j'évoquerai peut-être plus tard, je n'ai pu parler qu'avec des intellectuels, avec des intellectuels de l'Académie des sciences pour la plupart, c'est-à-dire des chercheurs hautement sélectionnés, plutôt privilégiés d'un certain point de vue, en général étrangers à l'université, sinon hostiles ou vaguement condescendants à l'endroit de la plupart des universitaires. Mais plus étroitement, à l'intérieur de l'Académie des sciences de Moscou, dont j'étais

l'hôte officiel, je n'ai eu d'échanges substantiels qu'avec les membres d'un sous-groupe de l'Institut de philosophie, le semi-officiel "Laboratoire d'études de philosophie post-classique", récemment créé, soit une quinzaine de jeunes chercheurs auxquels venaient parfois se joindre des intellectuels du même milieu, partageant les mêmes intérêts, mais venus de Minsk, de Leningrad ou de Riga. En tout cas, avec toutes leurs qualités irremplaçables dans cette situation (goût de l'hospitalité, intelligence, générosité, désir de m'informer sur tout ce que je ne pouvais voir directement, c'est-à-dire presque tout, multilinguisme, etc.), ces interlocuteurs, qui furent aussi des amis fervents, n'en étaient pas moins, par définition, les intellectuels les plus proches de moi, les moins dépaysants, ceux qui, dans ce pays, partageaient ou souhaitaient partager le plus avec moi, inscrits qu'ils étaient déjà sur une carte reliant Moscou aux Etats-Unis, via Paris (l'une de ces collègues y est déjà venue et y reviendra pour participer à un colloque du Collège international de philosophie sur « Lacan avec les philosophes » en mai prochain), Yale (tel d'entre eux pouvant par exemple faire allusion à la Presidential Address de Hillis Miller à la MLA à propos

de la déconstruction en Amérique !), Cornell (via Susan Bock-Morse qui est souvent parmi eux à Moscou), Duke University (où trois d'entre eux viennent de passer quelques jours à l'invitation de Fredric Jameson avec lequel ils partagent certains projets). Aussi, malgré toutes les fenêtres qu'ils ouvraient cependant pour moi sur le pays et sur ce qui s'y passe en ce moment, ils m'enfermaient donc dans le cercle spéculaire d'une complicité contre laquelle, tout en reconnaissant avec gratitude ce qu'elle pouvait avoir de secourable et de gratifiant, je devais essayer de me défendre.

2. Cette notation d'Etiemble comporte un autre paradoxe. Il fallait une certaine indépendance d'esprit à quelqu'un qui se dit marxiste en 1937 pour dire ou en tout cas penser et noter dans son journal que « la culture détermine l'homme plus strictement que [...] la "classe d'origine" » ; mais quant à dire, dans la même phrase et le même souffle, que « la culture détermine l'homme plus strictement que la "nation" ou que la "race" », voilà ce que notre temps, et notamment ce qui se passe aujourd'hui même, je dirai à la fois en URSS, autour de la Russie et dans le monde en général, devrait nous obliger à méditer à nouveaux frais.

3. Ce que la « culture » (ce que j'appellerai encore ici, pour faire vite, de ce mot confus et problématique) peut avoir de déterminant aujourd'hui, notamment dans le séisme qui secoue de façon si hétérogène tous les pays de l'Est ou de l'Afrique du Sud, devient en effet plus évident que jamais, à la condition qu'on renouvelle profondément l'approche des structures, des médias, du fonctionnement, des « causalités », en général de tout ce qu'on range sous le vieux concept de « culture » ou encore de ce qu'on aurait appelé naguère l'« idéologie ». Il y a ce qu'on interprète en général (de façon grossière mais non nécessairement erronée) comme « mouvement de démocratisation », comme « démocratisation en cours » dans de nombreux pays. Voilà qui appelle sans doute des analyses profondes, difficiles et nouvelles des causalités « infrastructurelles » (auxquelles on renonce trop souvent, aussi bien qu'à une approche théorique marxienne capable de se transformer, c'est-à-dire digne de ce nom), qu'elles concernent les marchés, les forces et les rapports de production, leurs liens médiatisés ou immédiats avec les techno-sciences, c'est-à-dire aussi avec les lois du champ militaro-industriel — et la « culture ».

Mais ces « mouvements de démocratisation », dans toute leur diversité, dans la différence, trop souvent négligée, de leur style et de leur rythme, n'auraient pas été possibles sans une transformation profonde et sans doute déterminante des causalités dites « culturelles ». Reconnaître ce fait massif, c'est facile et trivial. On sait bien que sans la circulation finalement irrépressible des techniques de reproduction, des images télévisuelles, des musiques et des films, des discours archivables selon de nouvelles modalités, sans la circulation des savants, des intellectuels, voire des sportifs eux-mêmes, et surtout des images de ces producteurs de discours et d'images, eh bien, les modèles socio-politiques, les scènes de la vie quotidienne des peuples, les schèmes de ce qu'on appelle la « culture matérielle » n'auraient jamais pu donner lieu à cette analyse comparative plus ou moins spontanée qui a rendu leur propre mode de vie intolérable à certains peuples ou à telles fractions majoritaires de certains peuples. On sait tout cela, bien sûr, mais les analyses appropriées de ce type de phénomène sont loin d'être à sa mesure. Ce ne sont pas seulement des instruments conceptuels raffinés qui nous manquent, mais une vigilance plus « géné-

rale », « fondamentale », « radicale » quant à l'axiomatique même qui viendrait à soutenir ces analyses. Dire par exemple qu'une « démocratisation » est en cours pour désigner tous les mouvements en cours à l'Est, ce n'est peut-être pas faux, mais c'est sûrement très confus. Surtout quand cela suppose que nous ayons de la démocratie un modèle rigoureux, une expérience assurée, un concept arrêté, *at home*, chez nous en Occident ; et surtout donc quand une naïve euphorie ou une stratégie très calculée essaient d'accréditer l'idée que ce que ces peuples souhaitent (ce qui est parfois, mais non toujours, vrai), ce qu'ils devraient souhaiter en tout cas, c'est de nous rejoindre et de nous ressembler en prenant part au grand espace du libéralisme, d'un libéralisme à la fois politique et économique.

Or comment oser dire quelque chose d'un voyage récent à Moscou si on ne se donne pas le temps, les moyens et les conditions nécessaires pour penser et commencer à dire « cela même » ? Ce que ce mot de « démocratisation » recouvre si confusément avec tous les investissements capitalisés en lui ? Comment éviter le bavardage périphérique autrement ? A moins qu'on ne raconte un voyage « privé » qui n'a rien à voir, si du

moins c'était possible, avec la chose historique et politique. Mais ce n'est pas moins difficile et ce n'est pas ce qu'on attend de moi ici.

Je ne veux pas m'engager plus avant dans cette voie pour l'instant. Je commentais seulement le mot de « culture » dans une phrase d'Etiemble. Je soulignais quelques précautions à prendre quand on reconnaît (légitimement, jusqu'à un certain point) que la « culture » a joué un rôle apparemment déterminant dans les mouvements de « démocratisation » qui se sont accélérés ces derniers mois. On s'est extasié devant les révolutions spontanées et non violentes dont les leaders ont parfois été des intellectuels ou des poètes-dramaturges qui avaient toujours résisté dans la légalité (c'est éminemment le cas de la « révolution » tchèque, des militants de la charte 77 et de Václav Havel ; il faudrait aussi parler de Sakharov et de tel professeur de l'université de Moscou, grand savant, historien, expert des icônes et actuellement député au Parlement. Mais il va de soi, on l'oublie ou fait semblant de l'oublier, que sans la *perestroïka* soviétique et donc la conscience qu'avaient les militaires tchèques, hongrois, roumains, est-allemands (car on a trop peu parlé des

militaires dans cette phase), sans une assurance qu'ils avaient bien dû recevoir des militaires et des politiques soviétiques, au sujet de la non-intervention des tanks à Bucarest, Prague, Budapest, Berlin-Est ou Varsovie, rien de tout cela n'aurait été possible ou pensable, surtout pas cette « spontanéité » le plus souvent non-violente. Cela ne doit diminuer en rien notre admiration pour les conditions dans lesquelles les peuples et leurs nouveaux leaders ont souvent engagé cette démocratisation, notamment en Tchécoslovaquie. Mais l'admiration ou l'enthousiasme partagé ne doivent pas nous fermer les yeux sur les conditions effectives de ces immenses événements.

Je ne quitterai pas le livre d'Etiemble avant d'y avoir pris quelques autres repères préliminaires. Me laissant toujours guider par la même hypothèse, je sélectionne un autre trait essentiel. Le journal d'Etiemble est écrit dans une double urgence, comme le sont tous les autres « retours d'URSS » : il faut rendre compte d'un processus unique où le sort de la société humaine est en jeu *en un lieu, dans un pays exemplaire*, mais aussi du fait que le temps même de cette expérience ou plutôt de cette expérimentation est structurellement

provisoire — et appréhendé comme tel. Voici ce qu'écrit Etiemble à Moscou le 13 août 1934 :

« Idée de dictature.

1. Le prolétariat est la seule *force* qui ose — qui ait la franchise de proclamer la dictature (tout ce que ce mot implique pour un bourgeois/mot illisible/). Tous les dictateurs égoïstes et bourgeois camouflent leur dictature sous des noms moins effrayants. "Duce", "Führer", "Leader". Le prolétariat, lui, sait qu'il peut affirmer sa dictature, parce que ce n'est pas celle d'un homme.

2. Cette dictature, il ne faut pas l'oublier, ne se veut que *provisoire* [je souligne, J.D.].

Hitler et Mussolini sont dictateurs à vie. Mussolini sait déjà que son gendre lui succédera... à moins que... et Hitler, après la mort d'Hindenburg, s'est décerné le privilège de choisir le prochain *Reichsführer*.

Ici, période *transitoire* [je souligne, J.D.] en toute révolution prolétarienne. Et pour mieux apprécier la révolution russe, reportons-nous à la révolution chinoise de Sun Yat-sen qui prévoyait, avant la période constitutionnelle, une période de « tutelle militaire ». Celle-ci dure encore, par suite des égoïsmes des généraux. Rien de tel en Russie, qu'on accuse de militarisme.

Le mausolée de Lénine et la foule qui attend pour défiler.

Cette admiration pour un homme mort, n'est-ce pas mieux que l'adoration de je ne sais quel saint ? » (p. 66-67)

J'interromps un instant la citation de ce texte de 1934 pour faire deux remarques ; non pas sur ce que nous serions peut-être tentés, avec quelque ingénuité historique, de considérer chez Etiemble comme une rare ingénuité historique (ce qu'elle n'était certainement pas à l'époque, je veux dire rare), mais d'une part pour rappeler qu'aujourd'hui encore la foule, je l'ai vue il y a quelques semaines, « attend pour défiler » devant le mausolée de Lénine, dont l'image semble n'avoir pas encore trop souffert, du moins dans l'idéologie officielle, dans l'imagerie des lieux publics et dans quelque chose comme la conscience populaire ; et d'autre part pour aiguiser un peu mon hypothèse sur l'unicité historique de la série des œuvres du genre *Back from Moscow, in the USSR*. Comme ce ne sont pas des récits de voyage « à l'étranger », dans des pays lointains à la culture inconnue, mais des voyages vers un nouveau modèle du « chez soi » à venir, de la Révolution à importer, vers ce que Gide, nous l'enten-

drons tout à l'heure, appelle une « patrie d'élection », l'historicité de ces œuvres ressemble sans ressembler à certains paradigmes. Au moment où elle marque l'expérience, où elle est même constituée par l'expérimentation historique d'une révolution dont l'événement est à la fois passé et présent, en cours et en train de se répéter, de se renouveler, à travers une « période », nous venons de le lire, essentiellement « transitoire » et « provisoire », l'historicité originale de ces œuvres ne me paraît pouvoir être comparée qu'à des récits de pèlerinage, par exemple à Jérusalem.

Mais cette analogie serait limitée par deux traits essentiels :

1. Le lieu n'est pas l'archive ou le sceau d'un événement qui a déjà eu lieu mais d'un processus en cours, encore que la dimension de promesse, d'eschatologie ou de messianisme puisse sauver l'analogie (je crois d'ailleurs qu'on peut et qu'on doit pousser l'analogie aussi loin que possible, ne serait-ce que pour affiner la différence, fût-elle infime) ;

2. La Révolution (des hommes pour les hommes) veut être, elle *prétend* marquer la fin de la religion et du pèlerinage, des mythes et de la sacralisation : Staline est en

train de détruire des centaines et des centaines (quatre cents à Moscou, m'a-t-on dit) de lieux de culte dont les emplacements sont parfois montrés, encore aujourd'hui, sous d'horribles architectures, des piscines ou des bureaux. On raconte même que le terrain n'a cessé de s'effondrer à tel endroit où Staline avait voulu remplacer une église par je ne sais plus quelle construction socialiste à laquelle il a dû finalement renoncer. Surtout il est clair que, pour Etiemble, le mausolée de Lénine n'est pas le tombeau du Christ : Lénine n'est pas plus un saint que Moscou n'est Jérusalem. Mais comme il souligne que cette « adoration » d'un homme mort vaut encore « mieux », il sera toujours facile de déchiffrer dans ce discours une surenchère de sublimation religieuse, et donc d'inscrire les textes dont nous parlons dans la tradition des romans de pèlerinage. Et ce qui vaut de ces « récits » vaut d'abord, *a priori* et *a fortiori*, pour la « Révolution » elle-même.

Je reprends cette citation pour y relever, outre l'évocation de ce qu'on pourrait appeler la Sainte Face ou le Saint Suaire de Lénine, deux allusions à la *question juive* et à la *question du nationalisme*, puisque nous aurons plus d'une fois à y revenir comme à

trois questions majeures aujourd'hui en URSS (la mémoire ou le corps de Lénine, la question juive et la question des nationalismes). Il n'est pas nécessaire que j'ajoute au passage qui suit le cruel ou douloureux commentaire qu'il appelle :

« Boîte de nuit. Eisenstein.

Stade Dynamo : c'est plus beau que les arènes de Nîmes.

En s'abstrayant des conneries de copains, c'est très bien. Soirée à la maison de l'Armée rouge. Singulier que cette maison de l'Armée rouge soit un lieu de culture, de musique et de danse.

1. Chopin, Beethoven.

2. Chants kirghizes (le guerrier montant à cheval),

juifs (philosophe cervelle de rat),

bachkir [6] [*sic*] : amour et printemps qui ne viennent qu'une fois.

Dans la langue où ils ont été composés.

Voilà le bon nationalisme !

Au moment où les juifs n'ont plus droit de cité en Allemagne "kulturesque", la Russie organise une république socialiste juive et donne des récitals de chants juifs. Ce qui me rappelle l'histoire de Brunot à la Sorbonne [Brunot : grand professeur, auteur, entre autres, d'une monumentale histoire de la

langue française [7] : expliquant *les Juives* de Garnier, il proposa d'en faire chanter les chœurs par des chorales juives pour donner à ses étudiants une idée de ce que cela donnerait. Un mouvement d'opinion dans les groupes d'étudiants nationalistes fit échouer cette tentative. Voilà donc une France bourgeoise qui se fait moucher par l'URSS !

Mausolée. Je voudrais être un des soldats de l'Armée rouge qui ont l'honneur de passer leur faction à la tête et aux pieds du "cercueil" de verre où V. I. [Vladimir Ilitch, *id est* Lénine [8]] gît embaumé. Celui-ci toujours je l'envie, qui, au pied de Lénine, voit toujours de face ce visage.

[...]

Ici, ancienne boîte de nuit sous les tsars.

Aujourd'hui, c'est l'endroit où travaille Eisenstein.

Moscou, 14 août.

La force de *la Marseillaise*, et la faiblesse résultant du fait qu'on n'en perçoit plus la signification ! *San-qimpur*, sillon, tout se mêle comme dans une formule magique des syllabes qui n'ont point de valeur intelligible. Ce qui fait la valeur de *l'Internationale* (outre la beauté des couplets), c'est qu'elle est comprise et par ceux qui l'aiment et par ceux qui la haïssent. Preuve de sa vitalité non usée.

La Marseillaise, qui fut révolutionnaire, a vieilli. Les bourgeois s'accrochent à de vieux débris.

En URSS, beaucoup de gens s'inquiètent surtout de la beauté des femmes et de la fermeté de leurs seins. »

Pourquoi, au risque d'étendre indéfiniment ces préliminaires, suis-je ainsi tenté par ces longues citations ?

Sans doute, tout d'abord, devant l'énormité de cette passion crédule qui fut si largement et si douloureusement partagée par tant et tant d'intellectuels et d'écrivains, je cite certains passages, presque au hasard, pour rappeler de quelle distance on *a dû revenir*, Etiemble *a dû revenir*, non pas revenir de Moscou, mais revenir de son premier retour de Moscou. En français, comme vous le savez, il y a au moins deux locutions idiomatiques intéressantes autour du verbe « revenir » et elles seraient ici bien utiles. On « n'en revient pas » signifie qu'on est stupéfait, « *amazed* », on a peine à croire ce qu'on voit tant c'est énorme, disproportionné, voire obscène. Dans ce cas, « on n'en revient pas » devant un Etiemble qui lui-même « n'en revient pas » de son voyage à Moscou : il est dans un perpétuel état d'étonnement béat. Puis il a bien dû « en

revenir », de Moscou et de la Révolution soviétique. L'autre locution de l'idiome français « en revenir » signifie « perdre ses illusions », « perdre la foi », endurer la cruauté d'une déception. Et le moment où l'on « en revient » est ici d'autant plus grave qu'on « revient de loin », comme dit une troisième expression française, et qu'on revient d'un moment et d'un lieu où l'on n'en finissait pas de « ne pas en revenir ». Au fond, c'est peut-être la trajectoire de la plupart de ces « retours de Moscou en URSS » : on y va prêt à expliquer, au retour, aux amis et sympathisants, pourquoi et comment on n'en est pas revenu tant c'est admirable, puis on en revient et il faut « retoucher » et dire à quel point il a bien fallu en revenir en revenant de loin. Et c'est toujours amer. D'autant plus qu'on pensait ne pas avoir à en revenir puisqu'on n'allait pas là-bas, à l'étranger (*fort*) mais ici, chez soi (*da*), dans une « patrie d'élection ».

Si j'accumule tous ces signes de foi ou de crédulité enthousiaste avant d'esquisser mon propre récit-fantôme (puisque je suis allé à Moscou à un moment où il n'était plus permis à personne de ne pas « en revenir » et où tout le monde « en est revenu », de la Révolution, sans savoir dans quelle direc-

tion), c'est pour préciser un *background* : il me faudrait tout à l'heure décrire en quoi, bien que je n'aie jamais été ni marxiste ni communiste, *stricto sensu*, bien que, dans mon admiration de jeunesse pour Gide, j'aie lu dès quinze ans (1945) son *Retour de l'URSS* qui ne laissait aucun doute sur le tragique échec de la Révolution soviétique et me paraît aujourd'hui encore un ouvrage remarquable, solide et lucide ; bien que, plus tard, dans les années cinquante-soixante, il m'ait fallu résister, à Paris, et ce n'était pas facile, à une terrifiante intimidation politico-théorique de type stalinien ou néo-stalinien dans mon environnement personnel et intellectuel le plus proche, cela ne m'a jamais empêché de partager, à la fois sur le mode de l'espoir et de la nostalgie, quelque chose de la passion désarmée ou de l'imaginaire enfantin d'Etiemble dans sa relation amoureuse à la Révolution soviétique. Je suis toujours bouleversé quand j'entends *l'Internationale*, je tremble d'émotion et j'ai alors toujours envie de « descendre dans la rue » pour me battre contre la Réaction. Et malgré tant et tant de différences, en particulier celle des générations, l'histoire de mes rapports avec le communisme passe comme pour lui, et par

l'enfance (dont il parle au début du livre) et par l'expérience de l'Ecole normale supérieure (les deux pages de l'avant-propos de son livre sont tout entières consacrées à des scènes de la rue d'Ulm et à sa guerre contre l'Action française et Brasillach, qu'il appelle Robert le Diable et qu'il oblige à changer de trottoir chaque fois qu'il le croise). Je ne pourrais pas décrire ce que fut mon premier voyage à Moscou en pleine *perestroïka* si je n'avais pas dit au moins un mot de ce pathos révolutionnaire, de l'histoire de cet affect ou de cette affection à laquelle je ne peux pas, en vérité je ne veux pas, tout à fait renoncer. Je devrai donc y revenir.

L'autre raison pour laquelle j'ai cité tel passage du journal d'Etiemble, c'est qu'il me faut encore souligner, comme un trait essentiel de cette tradition des *Retours de Moscou*, qu'ils prétendaient raconter tout autre chose qu'un voyage vers une contrée particulière ou une culture déterminée. Non, il s'agit d'une quête, comme on dit la quête du Graal, mais cette fois la quête de l'universel, du sens universellement humain, du genre humain parlant « en langues », sans langue ou dans une langue universelle. En ce sens, ces voyages ne sont pas des voyages, ils sont la fin du voyage, si

un voyage conduit d'un pays particulier vers un autre ou d'une culture à l'autre. On va ici vers la culture humaine absolue, *on s'y rend*, et, au retour du voyage, on prétend rapporter aux incultes, aux barbares encore enfermés dans leur langue particulière, des nouvelles de la culture absolue parlant dans une langue absolue qui dit, à travers le russe, l'universalité du sens enfin humain, du « genre humain », de l'« internationale » enfin *réalisée*, réalisée au-delà de la formalité verbale ou linguistique. Et du coup l'œuvre elle-même, cet événement de langue, le discours du témoignage, le récit de voyage, doivent *s'effacer au service* de cette cause universelle. A la page qui suit le passage que je viens de citer il y a un instant, vous pourriez lire :

> « Morale et esthétique.
>
> Le Pharisien, le bourgeois, dit : "Seigneur, vous êtes témoin que je suis juste, ordre moral, etc." L'autre, le communiste, gueule contre l'esthétisme et le moralisme verbal — mais réalise morale et esthétisme.
>
> Les paroles dont nous ne comprenions pas le sens, parce que nous ne savions pas le russe, ces exemples dont nous, Occidentaux, ne comprenons pas la portée, parce que nous ne savons pas l'humain. » (p. 71.)

Cela paraît en contradiction avec l'éloge du « bon nationalisme » qui, quelques pages plus haut, applaudissait à l'usage de la « langue » d'origine. Contradiction seulement apparente : comme dans le « bon nationalisme », comme, de tout temps, dans tout « bon nationalisme » qui se respecte, la langue russe *témoigne de l'universel*, elle se trouve être porteuse et donc *responsable*, au cœur de cette situation révolutionnaire, d'un sens, d'un message, d'un avenir, en vérité d'un discours universels. Nous verrions tout à l'heure, si j'arrivais à raconter mon propre voyage, en quoi tous les Russes et tous les citoyens de l'Union soviétique sont aujourd'hui, comme tout le monde, mais à un moment plus critique de cette expérience universelle, déchirés non pas entre le nationalisme et son contraire (à supposer qu'il en ait un), mais entre plusieurs *types* de nationalisme, de mémoire ou d'affirmation nationale, le « bon » et le « mauvais » type.

Nous n'allons pas abandonner Etiemble au milieu du gué. Il a « confessé » ses erreurs. (J'utilise à dessein ce langage aussi religieux que celui de l'« auto-critique » : ces discours n'y appartiennent pas seulement à l'espace de la foi — quel discours y

échappe ? —, ils appartiennent aussi à un espace *ecclésiastique* et nous ne devrions jamais l'oublier. D'autant plus que nous vivons souvent, aujourd'hui encore, dans des communautés intellectuelles ou académiques où la vraie faute consiste moins à commettre un crime, à avoir écrit par exemple une chose abominable il y a cinquante ans, qu'à ne pas l'avoir confessée, après coup, en s'humiliant devant ses pairs.) De cette auto-critique en confessionnal littéraire, qui couvre des centaines de pages, je ne peux retenir que deux signes particulièrement symptomatiques. L'un concerne Staline et la question nationale, l'autre *le Retour de l'URSS* de Gide dont nous nous rapprochons ainsi peu à peu. Ce qui assure le passage entre les deux, c'est le *temps de l'aveu*, pourrait-on dire, la confession, l'histoire de l'interdit qui longtemps pèse sur un aveu quant à la faute du père, de Staline, du « petit père du peuple », du père assassin des Juifs. L'aveu consiste finalement, après un long temps de latence qui n'est autre que celui du nazisme, à accomplir le parricide. Et l'aveu lui-même est avoué, confessé en 1990, quand l'auteur déclare, c'est la première phrase du livre : « J'ai quatre-vingts ans. »

1. Ce livre d'Etiemble est très récent. Il

vient d'être publié (janvier 1990) sous un titre délibérément œdipien, *le Meurtre du petit père*. Je serais le dernier à tenter de minimiser les crimes de Staline et le mal de ce qu'on appelle si facilement aujourd'hui le stalinisme. Mais il faudra bien analyser un jour l'opération par laquelle désormais toutes les responsabilités sont concentrées dans la personne du « petit père », c'est-à-dire expurgées, exorcisées, objectivées, tenues à distance et donc neutralisées, sinon annulées dans le corps du despote-*pharmakos* (d'ailleurs introuvable, m'a-t-on dit à Moscou : « brûlé, sans doute et jeté on ne sait où »). Me trouvant à Moscou au moment de l'anniversaire de la mort de Staline, et tout en me rappelant les scènes de détresse à l'Ecole normale en 1953, parmi des étudiants staliniens qui depuis sont devenus des vedettes de l'intelligentsia mondiale et parfois de l'anticommunisme, je regardais la télévision dans ma chambre de l'hôtel *Oktober* : on y projetait des bandes d'actualité de l'époque, des millions de Soviétiques en larmes sur la place Rouge, le spectacle d'une douleur collective dont l'ampleur et, disons pour faire vite, la « spontanéité », la « sincérité », en tout cas le caractère non immédiatement « manipulé » ont certainement peu

d'équivalent dans l'histoire de l'humanité, surtout si on tient compte de la structure de rassemblement « spéculaire » assurée par la prise de vue et l'archive télévisuelles. Je ne connais au cadavre télégénique de Staline que trois rivaux : les cadavres de Nasser, de Mao Zedong et de Khomeiny. Une analyse comparative rigoureuse serait ici nécessaire. Mais je sais moins que jamais si le concept de « comparatisme » peut soutenir la nécessité et les dimensions d'une telle tâche.

Relisant donc en 1989 ce qu'il n'hésite pas à appeler (p. 105) ces « notes dérisoires » (qu'il aurait aussi bien pu ne pas publier et qu'il a sans doute publiées moins par un souci de vérité à confesser que, quand on connaît Etiemble et la logique de la confession, en espérant en tirer, comme toujours, quelque petit bénéfice narcissistico-exhibitionniste : voyez comme je me bats moi-même, je ne vous ai pas attendus, plaignez-moi et admirez-moi, finirez-vous par faire attention à moi ? etc. Voilà, c'est fait), il s'accuse avant tout de ne pas avoir assez accusé Staline et le Staline « nationaliste russe », bourreau des nationalités, en particulier des Ukrainiens (vous savez qu'aujourd'hui, ce ne sont pas seulement les pays baltes et l'Azerbaïdjan qui revendi-

quent leur indépendance nationale, mais aussi un très puissant mouvement ukrainien). Voici donc le dernier paragraphe de ce *Journal* de 34 :

> « Relisant ces notes en 1989, ce qui m'émeut le plus, c'est que je n'y ai fait aucune allusion au fastueux festin dans un kolkhose de l'Ukraine : quantité, qualité époustouflante. Or j'appris, il y a peu de temps, qu'en 1933, et donc l'année précédente, Staline avait fait mourir de faim des millions d'Ukrainiens, coupables d'indocilité : de se vouloir Ukrainiens et non point fondus dans l'absence épaisse d'une russification et d'un stalinisme outranciers. Ainsi voyage-t-on en pays de tyrannie, sans rien voir, sans rien savoir, sans rien comprendre. Esclavagisé, et tout ragaillardi de l'être. »

2. Quand Gide publie son *Retour de l'URSS* en 1936, deux ans après le voyage d'Etiemble donc, ce dernier a déjà pris ses distances à l'égard du parti français. Fasciné par Trotsky et le thème de la « révolution permanente », il devient ce qu'il appelle un « touristo-trotskiste » dans la « bande hétéroclite » de ses amis politiques de Paris. La part que cette expression « touristo-trotskisme » fait au tourisme appellerait une réflexion systématique sur les rapports entre

le tourisme et l'analyse politique, notamment en ce siècle où le tourisme est autrement « organisé », sous tous ses rapports, qu'en d'autres temps (ce qui peut à la fois mieux éclairer et davantage aveugler le visiteur). Une telle analyse devrait faire une place particulière au touriste intellectuel (écrivain et/ou universitaire) qui pense pouvoir traduire, pour les rendre publiques, ses « impressions de voyage » en diagnostic politique.

Le postulat, c'est que le fonctionnement d'un dispositif politique et social

1) se phénoménalise pour l'essentiel (cela ne va pas de soi, loin de là) et

2) que sa phénoménalité supposée est accessible au voyageur (ce qui va encore moins de soi),

3) même quand il ne parle pas la langue, les langues et les sous-dialectes du pays ou de l'Etat visité (ce qui me paraît tout à fait exclu ; or c'est le cas de la plupart de tous ces voyageurs, en particulier de Gide et de Benjamin).

Comme ce postulat n'est ni totalement et toujours fondé, ni totalement et toujours faux, il faut re-élaborer toute la problématique. Après une telle refonte (encore un programme conjoint pour notre groupe et le

département de littérature comparée, une fois qu'on aura compris ce que veulent dire « littérature » et « comparée » dans quelque « littérature comparée comme science rigoureuse »), il faudrait ajuster l'analyse à toutes les différences, qu'il s'agisse des touristes, des temps et des lieux. Difficile de mettre en série, sur le même plan, Benjamin, Gide ou Etiemble pour *Moscou in the USSR*, Barthes pour le Japon ou Baudrillard pour l'Amérique. (Permettez-moi de réserver ici toutes mes évaluations personnelles et de ne même pas évoquer les exemples encore récents, sinistres et dérisoires à la fois, de certains retours de Chine dans les années soixante-dix.) C'est pourquoi, à l'heure où j'écris ces lignes, je ne sais pas encore si je me résoudrai la semaine prochaine à vous parler de mon voyage à Moscou. Il me sera toujours plus facile de citer Etiemble que de parler de moi — et c'est sans doute plus intéressant pour vous.

Etiemble nous confie donc, après son *Deuxième Voyage à Moscou, 1958*, qu'il est devenu après cela une sorte de « touristo-trotskiste », ce qui laisse entendre qu'il avait été jusque-là autre chose :

> « De 1930 à 1934, Marx et Freud m'avaient éclairé un monde que toute mon éducation

avait su m'obscurcir de nuées. J'avais lu *Mein Kampf*. Hitler m'était le mal absolu. Sans avoir lu grand-chose de lui, j'admirais Vladimir Ilitch, et, pour son génie d'écrivain, Léon Trotski. Je crois que la "révolution permanente" avait pourtant plus de pouvoir sur moi que *Ma vie*, ou que l'*Histoire de la révolution*. Trotskisant, je l'étais alors à la façon de Malraux, en sympathie pour l'"hérésie" [...]. Je devins donc le "touristo-trotskiste" de cette bande hétéroclite. »

Cela dure jusqu'aux procès de Moscou qui le poussent en particulier à démissionner du secrétariat de l'Association internationale des écrivains pour la défense de la culture (Malraux le lui avait offert et il y travaillait avec des communistes comme Aragon, Ehrenbourg, etc.). Ce qui le frappe surtout dans les procès de Moscou, c'est l'acharnement *antisémite*. J'y insiste parce que, comme on peut le savoir si on lit un peu, et comme cela m'a plus d'une fois été confirmé à Moscou (j'y reviendrai peut-être), la nouvelle légitimité (je ne dis pas légalité) publique que se confère l'antisémitisme russe, voire soviétique, ce qui lui permet d'étaler sa vieille tradition dans de nouvelles formes, de plus en plus arrogantes et menaçantes, c'est parfois l'amalgame

paradoxal du stalinisme et du judaïsme. La même projection, c'est-à-dire le même rejet, identifie maintenant au pouvoir stalinien, voire à la Révolution tout court, « les juifs » que Staline avait persécutés.

Dans son indignation devant les procès de Moscou, qu'il décrit purement et simplement comme des procès antisémites, Etiemble avoue les *meurtres du* père (génitif objectif), il passe au meurtre *du père* (génitif subjectif) et donne les raisons pour lesquelles il n'avait pas « osé avouer » ce que Gide osa, lui, publier dans son *Retour de l'URSS*. (La question est toujours : au terme de quel voyage, de quelle expédition, de quel pèlerinage, de quel *travel*, de quel *travail*, de quels labeurs de l'enfantement, de quel tour et retour le touriste sera-t-il prêt à avouer ? Et ici à avouer le père, à faire face au meurtre du père ? Le fond du drame, c'est qu'il y a toujours plus d'un lieu, plus d'un pays, plus d'un mauvais père. Le malheur, c'est qu'il faut passer par l'Allemagne nazie pour se rendre en URSS ou pour en revenir, et ce couple des deux pères terribles n'a pas fini de conditionner tant de contradictions déchirantes, tant de tragédies collectives et individuelles, qu'on pense au modèle totalitaire stalinien aujourd'hui évo-

qué par les historiens allemands dits « révisionnistes », au pacte germano-soviétique, à tous ses effets sur le déclenchement et le déroulement de la Seconde Guerre mondiale, sur la culture communiste et les partis communistes occidentaux, sur la destinée des pays baltes, sur tant de destins individuels et sur tant d'indéterminations dans les enjeux de la géo-politique d'aujourd'hui.) Voici Etiemble en 1958, donc, voici l'aveu de ce qu'il n'avait pas avoué, pas pu « oser l'avouer », l'aveu de l'aveu impossible, le désaveu et le « vœu » réaffirmé :

> « Mais les procès de Moscou m'affectèrent à tel point que je donnai ma démission pour prendre, au lycée de Beauvais, une classe de sixième qui ne me convenait guère ; mais tout me parut préférable à ce qui pouvait paraître une complicité avec l'assassin du juif Zinoviev, du juif Kamenev, de [*sic*] l'éviction du juif Radek, de tant d'autres...
>
> Gide publia son *Retour de l'URSS* ; je reconnus plus d'un grief que je m'étais formulé durant mon voyage de 1934, sans pourtant l'avouer à cause du péril nazi ; le culte du chef, notamment, m'avait révolté, l'exaltation des valeurs guerrières, que notre pacifisme alors et, ne biaisons pas, notre lâcheté devant la mort nous rendaient particulièrement déplaisante.

Dès lors, et sans renoncer à mon vœu d'un socialisme libéral et aristocratique, je me séparai des staliniens. Pour devenir trotskiste ? Que non ! » (p. 205-206.)

Le thème de l'antisémitisme revient régulièrement dans le récit d'Etiemble et toujours pour définir la motivation déterminante de sa rupture. Je n'essaierai pas d'interpréter cette récurrence du côté d'Etiemble. Peut-être faudrait-il l'interroger de mon côté si je disais, comme je suis tenté de le faire en effet, que la question juive reste encore un « fil rouge » ou un voyant rouge pour la lecture du processus en cours aujourd'hui. J'y reviendrai donc. Pour l'instant, je ferme donc un peu arbitrairement *le Meurtre du petit père* en évoquant le moment où Etiemble, alors qu'il n'a pu revenir « *in the US* » — à cause d'une histoire de visa refusé puis trop tard accordé sur l'intervention de collègues américains (cela peut toujours recommencer) — se voit invité à revenir « *back in the USSR* » de Khrouchtchev. Je cite encore un long passage, au titre de la préface et pour toutes les résonances qu'on peut y percevoir :

« Je crus d'abord à une erreur, à une plaisanterie : vingt années durant, j'avais été l'une des petites bêtes noires de nos stalino-jdanoviens,

et voilà que Moscou m'appelait pour y enseigner ! Aussi longtemps qu'avait duré le pouvoir de Staline, que les Russes et leurs colonies l'avaient enduré, je me souciai fort peu de revoir l'Union soviétique. Joint que la bêtise du parti français, accumulant bassesses sur bassesses, saluant comme autant de victoires du socialisme l'assassinat de victimes évidemment innocentes (et depuis, réhabilitées) ne me donnait qu'une envie médiocre de m'acoquiner à des antisémites qui applaudissaient l'assassinat du juif Slansky, du juif Rajk, la liquidation de Pauker la juive, et pour finir, hideux trophée, qui demandaient la peau des "assassins en blouse blanche", tous les grands médecins juifs de Moscou. Staline mort, le monde soi-disant communiste changea si évidemment de base, du moins en Union soviétique, que le désir me reprit de revoir ce qui s'y passait. Au moment où les Etats-Unis me refusaient leur visa, Khrouchtchev, pour me récompenser d'avoir combattu le stalinisme, me fit inviter en 1958 dans le monde slave et communiste. Sitôt arrivé à l'aérodrome de Moscou... » (p. 210.)

3. Déméter ou l'annonciation du surhomme

Je pourrais, si j'y étais prêt, enchaîner ici avec mon propre « récit de voyage » et dire à mon tour : « Sitôt arrivé à l'aérodrome de Moscou... », en provenance de Paris, après avoir expliqué, comme je le ferai peut-être plus tard, pourquoi j'ai accepté une invitation que j'avais longtemps refusée. Mais je ne suis pas prêt à commencer un tel récit, ni même à décider si et comment je le ferais. Ces dernières citations m'auront donc aidé, entre autres choses, à faire la transition, de décennies en décennies, pour remonter de 1958 à 1936-1937, vers Gide, puis à 1926-1927, vers Benjamin, c'est-à-dire aussi, sans prétendre à épuiser une typologie, d'un Français catholique obsédé par l'antisémitisme soviétique à un Français protestant plutôt indifférent, pour ne pas dire plus, à la question juive en URSS, à un juif allemand fréquentant de très près le milieu juif lors de son voyage (Scholem prétend même qu'il n'a rencontré que des intellectuels et des artistes juifs) et multipliant les notations à ce sujet.

A la différence d'Etiemble, Gide nomme (p. 117) bon nombre des victimes fusillées des procès de Moscou, il condamne la « lâcheté », la dénonciation et la délation

des « amis » mais sans la moindre allusion au fait que Zinoviev, Kamenev, Radek (trois des cinq noms qu'il cite) sont juifs. Cela ne doit pas nous faire méconnaître le fait que le *Retour de l'URSS* de Gide reste, c'est du moins mon hypothèse, non seulement le prototype des *publications* dont nous esquissons ici la série, donc le paradigme d'une tradition finie, après laquelle il est bien difficile d'écrire sans rire ou sans honte son propre retour d'URSS, mais un *prototype qui se définit lui-même*. Benjamin, nous le verrons, aura fait le même geste de façon plus intéressante et plus ambitieuse, mais au titre du projet non réalisé, et encore le matériau de ce projet lui-même ne fut-il pas publié en son temps. C'est pourquoi j'ai dit que le *Retour de l'URSS* reste sans doute le prototype des *publications* dans la série que nous étudions. Gide interprète en effet l'espace original dans lequel sa propre écriture se meut ici ; non pas sa propre écriture ni la méthode, voire l'épistémologie choisie pour cette forme descriptive ou narrative (comme Benjamin avait donc tenté de le faire expressément dix ans plus tôt), mais le champ mythico-historique dans lequel cette figure textuelle s'avance. La note mythique est donnée dès l'exergue qui, avant d'enta-

mer le récit, avant même l'« *Avant-propos* », raconte en somme ce qui va se passer par le détour d'un hymne homérique à Déméter. On voit celle-ci « penchée, comme sur l'humanité future, sur un nourrisson radieux » en lequel quelque chose de « surhumain se prépare ». Métaneire interrompit l'expérience, « repoussa la déesse et tout le surhumain qui se forgeait, écarta les braises et, pour sauver l'enfant, perdit le dieu ».

L'espace nouveau dans lequel s'avance le *Retour de l'URSS* est un champ mythique (anhistorique, *in illo tempore*) et eschatologique (mosaïque ou messianique) dans la mesure même où il reste à venir, comme la terre promise et le futur d'une patrie d'élection. Mythe, religion, pèlerinage, espérance, mais aussi fin du mythe et origine (promise, voire en cours) de l'histoire même. Ce qui répond, direz-vous, à la structure même du messianisme (et certains textes de Benjamin, comme *Zur Kritik der Gewalt*, pourraient correspondre au même schéma : destruction du mythe (grec) pour accoucher de l'histoire à travers une révolution messianico-marxiste). Ce qui — au départ, je dis bien au départ — inspire à Gide « amour » et « admiration pour l'URSS », c'est une « expérience sans précédents » et par là-

même la singularité d'un lieu déterminé, identifié, assigné par l'avenir d'une promesse. Autrement dit, comme tous ceux qui font alors cet aller-retour, Gide ne quitte pas son pays, il ne part pas *de chez lui* pour l'URSS comme on irait à l'étranger, dans un pays lointain ou excentrique, pour ensuite revenir *chez soi* et donner des nouvelles de « là-bas ». Non, Gide va *chez lui*, son voyage, l'aller de son voyage est déjà un retour (*back home*) vers ce qui devrait être un « chez soi » ou mieux vers un lieu, l'URSS, qui est « plus qu'une patrie d'élection : un exemple, un guide » (p. 18). Le « là-bas » est l'avenir de l'« ici » absolu vers lequel se tend ce voyage. La dimension messianique ou eschatologique du trajet vers ce qui n'est pas nommé par hasard une « terre », se donne depuis *là-bas*, depuis ce là-bas (*fort*) comme *ici* promis à l'élection : « Ce que nous rêvions, que nous osions à peine espérer mais à quoi tendaient toutes nos volontés, nos forces, *avait lieu là-bas*. Il était donc une terre où l'utopie était en passe de devenir réalité. » (*ibid.* Je souligne.) L'utopie, le non-lieu, était sur le point ou en train d'avoir lieu sur cette « *terre* » (si je souligne le mot de *terre*, ce n'est pas seulement pour réveiller la mémoire de la terre promise

— et Gide parle plus bas des « promesses » tenues ou non tenues » — ; à travers le paradoxe qui consiste à appeler encore « terre » un pays, *des* pays dont l'industrialisation ou la dés-agriculturisation se projette déjà de façon si tragique, je voudrais annoncer ce que j'espère dire plus tard de la spécificité du thème *écologique* dans l'expérience actuelle de la *perestroïka*).

Le retour *de* l'URSS aura d'abord été un retour mythico-messianique *en* URSS, comme chez soi, dans la « patrie d'élection » : *Back in the USSR*, eussent dit les Beatles. Et si le Français que je suis fait encore un clin d'œil vers l'Amérique où il se trouve, c'est aussi pour faire remarquer qu'à la fin de son avant-propos, coïncidence ou non, Gide cite Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. C'est au moment de rappeler que nous ne devons jamais reculer, au contraire, devant la vulgaire lâcheté des ennemis qui cherchent précipitamment à exploiter un avantage lorsque nous faisons face, nous, à une vérité blessante :

> « Je ne me dissimule pas l'apparent avantage que les partis ennemis — ceux pour qui "l'amour de l'ordre se confond avec le goût des tyrans" [Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (introduction)] — vont prétendre tirer de

mon livre. Et voici qui m'eût retenu de le publier, de l'écrire même, si ma conviction ne restait intacte, inébranlée, que d'une part l'URSS finira bien par triompher des graves erreurs que je signale ; d'autre part, et ceci est plus important, que les erreurs particulières d'un pays ne peuvent suffire à compromettre la vérité d'une cause internationale, universelle. Le mensonge, fût-ce celui du silence, peut paraître opportun, et opportune la persévérance dans le mensonge, mais il fait à l'ennemi trop beau jeu, et la vérité, fût-elle douloureuse, ne peut blesser que pour guérir. »

Comme cela ne vous aura pas échappé, cette fin de l'avant-propos a déjà déplacé la logique initiale qui se mettait en place quelques pages plus haut. Dans l'hypothèse d'un échec ou des « erreurs » de la Révolution en URSS, celle-ci ne sera plus la « patrie d'élection » dans le « destin » duquel se joue « le sort de la culture » («Le sort de la culture est lié dans nos esprits au destin même de l'URSS. Nous la défendrons. » Discours de Gide sur la place Rouge à la mort de Gorki). En cas d'échec, l'URSS n'aura été qu'un « pays » parmi d'autres. Les « erreurs particulières d'un pays » sont incommensurables avec « la vérité d'une cause universelle » que ce pays

aura pourtant incarnée, dans la singularité de son corps, de son lieu, de son avènement ; l'internationalité serait ici le schème intermédiaire entre une nation d'ailleurs déjà abstraite, internationale, l'URSS, et l'universalité, d'où l'embarras d'une fausse redondance : « cause internationale, universelle ». Mais on ne peut pas dire que la logique se soit contredite ou ait vacillé du début à la fin d'un avant-propos dont le mouvement mime d'avance l'expérience de tout le livre, depuis l'immense espoir jusqu'aux terribles diagnostics que je n'énumérerai pas, les supposant connus, mais que je rassemblerai dans une seule citation ; je la choisis pour une raison maintenant évidente, la fatale stratégie « comparatiste » de ce temps : « Je doute qu'en aucun autre pays aujourd'hui, fût-ce dans l'Allemagne de Hitler, l'esprit soit moins libre, plus courbé, plus craintif (terrorisé), plus vassalisé. » (p. 108.) Il y a sans doute un intervalle, donc, entre une logique de l'universel concret (l'incarnation de la cause dans l'histoire singulière d'une « patrie d'élection ») et une logique qui soustrait l'universel à toute particularité nationale. Mais cet intervalle est l'expérience même ; c'est l'expérience en cours dans la « patrie d'élection »

et l'expérience du livre qui vit au même rythme. Cette expérience est celle d'une « construction » dont on ne peut décider d'avance si elle accouchera ou non du « futur », si l'incarnation de l'universel y aura lieu ou non. Le vrai *schème* intermédiaire entre l'universel et la particularité nationale, pour l'URSS comme pour le livre de Gide, ce sera cette « construction ».

Et le processus de cette « construction », de cet « être en construction », est suspendu, comme l'est par là-même l'écriture haletante de ce *Retour de l'URSS*, de ces « retours d'URSS » ; il reste aussi indécis et indécidable que l'avenir d'une promesse et la naissance du futur, de ce « nourrisson radieux de l'humanité future » dont parlait l'exergue mythologique et homérique avant l'avant-propos. L'être « en construction » du texte gidien, la carte et la charte de son parcours, de son voyage, de son trajet, de son transfert, est analogue à l'être « en construction » de l'URSS, sur terre et sur la « terre » de l'URSS :

> « L'URSS est "en construction", il importe de se le redire sans cesse. Et de là l'exceptionnel intérêt d'un séjour sur cette immense terre en gésine : il semble qu'on y assiste à la parturition du futur. » (p. 17.)

La « parturition du futur », la conception, la gestation et l'accouchement de l'avenir, voilà une rhétorique insistante qui, au-delà même du *nourrisson radieux* d'un Gide homérique et du *Meurtre du petit père* d'un Etiemble œdipien, nous conduirait fort loin du côté où cette expérience du « *travel* » croise le labeur du « travail ». Le voyage révolutionnaire est le voyage vers la « patrie d'élection » du travail où le « travail » a commencé, parce que la terre-mère est en train d'accoucher, à moins que la marâtre Déméter ne vienne enlever l'enfant « surhumain ».

Pourquoi insister sur cet être « en construction » ? Est-ce pour mieux préciser le statut ou le « travail » de ces « voyages », de ces « retours », comme des textes qui les agencent ? Sans doute, mais aussi, indissociablement, pour remarquer quelque chose comme un paradoxe étrange de *l'anticipation.* D'une part, à un premier degré, il s'agit d'un « travail » de l'avenir, d'une anticipation inquiète du futur : la promesse sera-t-elle tenue ? Mais d'un autre côté, nous pouvons dire aujourd'hui que, cette « construction » ayant échoué, la prétendue prise en compte de cet échec ouvre l'ère de la *perestroïka*, mot qui veut dire aussi « construction »,

« re-construction », construction qui commence ou re-commence après un nouveau départ. Ce nouveau départ suppose que la première construction ait échoué ou soit défaite, je n'aurais pas osé dire moi-même « déconstruite » si certains de mes interlocuteurs de l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de Moscou ne m'avaient dit sérieusement qu'à leurs yeux la meilleure traduction, la traduction qu'ils utilisaient entre eux pour *perestroïka*, c'est « déconstruction ». Si j'y arrive un jour, je raconterai et commenterai peut-être plus tard cet échange, les réflexions, questions ou perplexités qu'il m'inspira lorsqu'une collègue soviétique me dit, en riant à peine : « Mais la déconstruction, c'est l'URSS aujourd'hui. »

Ce n'est pas sur ce point que je voudrais m'arrêter pour l'instant. Mais toujours soucieux d'analyser la structure et l'histoire de cette séquence finie d'un « travail » historico-textuel, je dois *nuancer et compliquer*, sans le contredire simplement, ce que j'ai suggéré plus haut, à savoir qu'aujourd'hui il ne saurait plus y avoir de *Retour de l'URSS* du même type que ceux de Benjamin, Gide ou Etiemble, etc. Je crois qu'il peut y avoir, qu'il y a des textes, des discours, des

voyages, des fiches de « travail » qui ressemblent aux précédents mais à deux conditions, fort restrictives à mes yeux, celles d'un *renversement de direction* et d'une *présomption* fort problématique :

1. Qu'on prétende aller voir « là-bas », « *fort* » (et non dans un « ici », « *da* » idéal et futur) si la *perestroïka* « marche », si l'accouchement a bien lieu, si le « travail » se fait comme il faut.

2. Que, en sens inverse, on attende de la *perestroïka* qu'elle forge une société (russe ou non, soviétique ou non, on ne sait plus comment dire, par définition) *sur le modèle* des démocraties parlementaires occidentales, libérales au sens politique et économique. Autrement dit, sûr de savoir *ce qu'est ou que doit être* la démocratie, croyant détenir le modèle déjà réalisé (c'est ce que j'appelais la *présomption*, le lieu du problème le plus grave pour nous aujourd'hui), un tel voyageur irait voir si cette société, là-bas (*fort*), est ou non en train de venir à nous, de nous rejoindre ou au moins de se rapprocher de nous. C'est cette distance qu'on va tenter de mesurer en inversant la direction du *fort/da*. Dans le *fort/da* de type gidien, on n'allait au loin qu'en espérant la fin d'un exil, mais d'un exil qu'on éprouvait chez soi (*da*), *at home*, et

non à Moscou. Aujourd'hui, le discours dominant, en Occident et chez les voyageurs qu'il dépêche dans les pays de l'Est, consiste trop souvent à se demander : ces gens vont-ils réussir, à quel prix, à quel rythme, à nous ressembler en entrant dans l'espace désormais plus assuré que jamais des démocraties et de leur marché (qu'on appelle capitaliste, néo-capitaliste, mixte, ou qu'on nomme autrement son auto-régulation) ? Vont-ils enfin entrer dans l'histoire ? Ou, ce qui reviendrait au même, sortir de l'histoire en y entrant si on croit tranquillement, comme tel penseur-conseiller de la Maison-Blanche, que nous atteignons enfin la fin de l'histoire avec la réalisation universelle du modèle démocratique ? Ce discours (auquel bien sûr je voudrais à tout prix échapper, autant qu'à celui qu'il renverse, et c'est toute la difficulté historique de la tâche) peut être tenu à l'occasion par des citoyens des pays de l'Est, nous le savons bien ; il implique presque toujours que la démocratie n'est pas à *venir* mais déjà donnée dans la présence de son concept ou de son fait. C'est ma perplexité à ce sujet qui me paralyse au moment de parler de mon voyage à Moscou. Cette perplexité ne concerne pas seulement le concept ou le fait de la démocratie ; elle

concerne aussi, et *par conséquent*, l'identification du processus en cours et connu sous le nom de *perestroïka*. Dans des discussions que j'essaierai de rapporter, certains de mes interlocuteurs moscovites et moi-même sommes tombés assez facilement d'accord pour dire que personne ne sait encore ce qu'est, ce que veut dire, ce qu'aura été quelque chose comme la *perestroïka*. Son identité, l'unité de son sens restent des plus obscures, y compris pour les prétendus ou soi-disant agents les plus visibles, pour les activistes les plus déterminés de la *perestroïka* : Gorbatchev entre autres, le premier ou le dernier. Cette obscurité essentielle, ce qui la livre tout entière à l'avenir, voilà une raison suffisante pour rester très réservé au sujet de la traduction évoquée à l'instant (*perestroïka* : déconstruction). Sans compter avec une pénombre qui s'étend de façon analogue sur l'unité et l'identité de quelque chose comme « la » déconstruction.

Nous devons, faute de temps, abandonner Gide à des *Retouches*, au milieu du « procès » implacable qu'il fait à Moscou. Il y aurait trop à dire. Ce qui me pousse à aller voir plus haut, plus tôt, en 1926-1927, c'est que Gide lui-même prétend n'avoir pas été « dépaysé » en URSS. Non seulement parce qu'il se ren-

dait *comme chez lui* dans une « patrie d'élection », mais plus trivialement, et l'argument est autre, parce qu'il avait lu tous les livres : « J'avais, depuis trois ans, trop macéré dans les écrits marxistes pour me trouver, en URSS, très dépaysé. J'avais, d'autre part, trop lu de récits de voyage, de descriptions enthousiastes, d'apologies. » (p. 136.) Comment peut-on être dépaysé au cours d'un voyage, par exemple en URSS ? Et y a-t-il entre comprendre et être dépaysé quelque incompatibilité ?

4. Tirésias : la voyance phénoménologico-marxiste

Par une série de traits distinctifs, *au moins trois*, le projet de Benjamin tranche, de la façon la plus vive et la plus rigoureuse, avec tous ceux que nous avons évoqués jusqu'ici. Il faut naturellement distinguer ici, principiellement, entre le *projet en vue* duquel il prend des notes et ces notes elles-mêmes, ce matériau depuis lors publié sous le titre de *Journal de Moscou*. Le projet lui-même est remarquable et il nous est connu en particulier par une lettre que Benjamin adresse à Martin Buber quelques jours après son retour d'URSS, le 23 février 1927. Pour isoler les *trois traits* distinctifs que je viens

d'annoncer, je cite d'abord un long fragment de cette lettre en y soulignant quelques mots au passage :

« *My presentation will be* devoid of all theory. *In this fashion I hope to succeed in allowing the creatural to* speak for itself *: inasmuch as I have succeeded in seizing and rendering this very new and disorienting language that echoes loudly through the resounding mask of an environment that has been totally transformed. I want to write a description of Moscow* at the present moment in which "all factuality is already theory" *and which would thereby* refrain from any deductive abstraction, from any prognostication and even within certain limits from any judgement — *all of which, I am absolutely convinced, cannot be formulated in this case on the basis of spiritual "data" but only on the basis of* economic facts *on which few people, even in Russia, have a sufficiently broad grasp. Moscow as it appears at the present reveals a full range of possibilities in schematic form : above all, the possibility that the Revolution* might fail or succeed. *In either case, something* unforeseeable *will result and its picture will be far different from any programmatic sketch one might draw of the future. The outliners of this are at present brutally and distinctly visible among the people and their environment. » (Cité dans la préface de G. Scholem au* Journal de Moscou, *October 35, p. 6-7*[9].)

Quels sont ces *trois traits* ? Ils concernent aussi bien le mode de pensée que le mode d'écriture ; ils traversent le contenu sémantique, thématique ou interprétatif (qui se veut en vérité pré-interprétatif) autant que la forme de ce que Benjamin appelle sa « présentation ». Et ils ont en commun une extraordinaire exigence philosophique, dont la radicalité s'apparente à celle d'une sorte de *marxisme phénoménologique* poussé à sa limite, jointe à la naïveté d'un optimisme historique et théorique dont on n'a pas à s'étonner qu'il ait conduit Benjamin à la déception, à l'échec, en tout cas à l'abandon du projet.

La première leçon à en tirer, en tout cas pour moi, pourrait être la décision de ne jamais rêver d'écrire, encore moins de s'engager à écrire une *physiognomy* de Moscou. C'est une folie qu'il est plus sage de différer à l'infini. Car si, comme le rappelle Scholem, Benjamin était parti pour Moscou avant tout à cause de son amour pour Asja Lacis, sans doute aussi pour mieux délibérer de son engagement possible dans le parti communiste allemand, il ne faut pas oublier qu'il avait promis, contre des avances financières, d'écrire et de publier sur Moscou à son retour ; ce qu'il a d'ailleurs fait partiellement,

en 1927, dans plusieurs essais, dont « Moscou » publié dans *Die Kreatur*. Ces essais n'ont aucune commune mesure, me semble-t-il, avec l'ambition formulée dans la lettre à Buber, même si, naturellement, ils en gardent des traces et si ces traces sont aujourd'hui, pour nous, du plus grand intérêt.

Le second enseignement, toujours pour moi du moins, concerne cette alliance des motifs marxiste et phénoménologique sur lesquels je reviendrai dans un instant, le premier étant plus déclaré mais le second tout aussi déterminant, me semble-t-il. Ces deux motifs ont rarement été associés (sauf peut-être en France dans la tentative avortée de Tran-Duc Thao, dans *Phénoménologie et matérialisme dialectique* [10], au début des années cinquante). Or ils ont figuré pour moi, il y a bien longtemps, et il en reste bien des signes dans de nombreux textes publiés ou inédits, une sorte de double matrice impossible ou, comme dirait Apollinaire, deux « Mamelles de Tirésias » aussi attirantes (l'une que l'autre et l'une en même temps que l'autre) que désespérantes. Ce serait seulement en racontant comment j'ai dû me séparer, me sevrer de ces deux mamelles que je pourrais tenter une anamnèse un peu conséquente de mon voyage à

Moscou, une fois que j'aurais commencé à comprendre ce qui se passe ou s'annonce sous le nom de *perestroïka*. La figure de Tirésias, après celles d'Œdipe et de Déméter, signifie moins à mes yeux la tragédie ou la mythologie héroïco-familiale des Grecs, ni la complétude sexuelle par-delà toute différence, ni même l'aveuglement, mais plutôt l'irréductible téléologie (ineffaçable aussi bien chez Marx que chez Husserl) de qui annonce l'avenir et s'aveugle par cela même qu'il prétend à l'*intuition lucide de la présence*, au *voir* et au *prévoir* de *la chose même*, du référent au-delà de la spéculation, de l'interprétation, de l'idéologie, etc. Mais bien sûr, si j'ai constamment croisé les références aux récits grec et judéo-chrétien, c'est aussi pour suggérer qu'à travers ces épopées historiques, comme à travers l'historiographie, implicite ou non, de ces *Récits de voyage*, nous avons affaire d'une part à une concurrence constante des modèles grec et biblique, mythologique et mosaïco-messianique, d'autre part à une lutte sourde à la fois pour leur échapper et pour les restaurer. On cherche *en eux* la vérité rassurante d'un langage, d'un ordre signifiant, d'une vérité itérable, mais en même temps on cherche *contre eux*, *au-delà d'eux*, à interrompre la

répétition : à laisser enfin se dire, tout seul, l'avènement tout neuf de l'unique, la singularité absolue, autrement dit, hélas, la chose du monde la plus itérable : le commencement, enfin, de l'histoire.

1. *Premier trait*, donc : une vigilance réflexive intraitable quant à l'ajustement (adéquation ou vérité) du mode de *présentation* (donc de la forme d'écriture) au *présent* de la chose même (Moscou) telle qu'elle se présente elle-même. C'est ce que j'appelais le motif phénoménologique. Il faut que l'écriture s'efface pour laisser la chose même («Moscou ») parler d'elle-même (« *allowing the creatural to speak for itself* ») dans une « description » qui est quasiment une autodescription de la chose même, du référent lui-même en lui-même, par lui-même. Et cette abstention du sujet, son inclination devant les choses ou les « faits », cette neutralisation de toute interprétation, de toute mise en perspective, de toute construction théorique (« *its presentation will be devoid of all theory* »), Benjamin croit qu'elle est rendue possible, de façon exceptionnelle, historiquement unique, par le « moment présent » de Moscou. C'est à cause de la Révolution et de ce qui se passe actuellement à Moscou qu'une telle présentation

sans point de vue est possible. Là, Benjamin est moins phénoménologue, il est plus historien et plus marxiste révolutionnaire. Car si la situation « présente » permet une « *presentation devoid of all theory* », cela ne veut pas dire que le texte purement descriptif qui en résultera sera a-théorique. Cela veut dire que la théorie, les théorèmes, le sens même ne seront pas dus à l'intervention, à la « construction », à la projection de l'auteur-sujet ; en un mot, ils ne seront pas constitués, dirait un phénoménologue, par Benjamin. Les faits sont en eux-mêmes des théorèmes, il suffit de les *décrire*, c'est-à-dire aussi de *raconter* le référent, puisque c'est d'histoire qu'il s'agit, pour que la théorie soit produite par l'« objet » même de la description, comme le sens même des choses mêmes. Ce sens se présente de lui-même dans la présentation de soi que devrait être la « présentation » de Moscou. Mais cela n'est possible que grâce à la Révolution. C'est la Révolution. C'est grâce à la grâce du « moment présent » (mais *vécu* et *sur place*, dans la proximité du présent, par le visiteur-voyageur-voyeur de-venu là, Moscou à Moscou, regardant la capitale dans les yeux) que l'immanence de la théorie aux faits devrait passer immédiatement, sans traduction ni

transformation, dans l'écriture benjaminienne : « *I want to write a description of Moscow at the present moment in which "all factuality is already theory" and which would thereby refrain from any deductive abstraction, from any prognostication and even within certain limits from any judgement — all of which...* »

2. *Deuxième trait* : la factualité des faits, la présence du référent et du sens présent qui permet cette neutralisation phénoménologique de l'interprétation ou du jugement se voit néanmoins *interprétée*, on pourrait dire « rationalisée », au nom de la non-interprétation, comme essentiellement économique (économique « en dernière instance » comme on disait encore en France dans les années soixante, c'est-à-dire à un moment qu'il me faudrait interminablement décrire si je voulais analyser avec quelque rigueur les prémisses lointaines, les résonances et les connotations de mon propre voyage à Moscou il y a quelques semaines). C'est d'ailleurs dans l'économique comme tel que le sens serait ainsi soudé, pour une fois, au référent (si du moins l'on tient encore à cette distinction). De ces faits économiques qui sont au fondement infrastructurel du « moment présent », la conscience ne donne pas la mesure, pas plus que ne le ferait

l'« esprit », ni même la « culture » (qui est pourtant, de loin, le thème principal des notes et, on peut le dire, de l'intérêt comme de l'expérience de Benjamin à Moscou). De ces faits économiques de dernière instance, personne en l'occurrence (*in this case*) n'a une perception consciente ou analytique suffisante, pas même les sujets russes de Moscou : « ... *all of which I am absolutely convinced, cannot be formulated in this case on the basis of spiritual "data" but only on the basis of economic facts of which few people, even in Russia, have a sufficiently broad grasp.* »

3. *Troisième trait* : à la croisée des motifs phénoménologique et marxiste, ce retour de la description aux choses mêmes prétend se priver, en même temps que de jugement et de spéculation, de toute téléologie, voire de toute eschatologie messianique, de tout discours déterminant sur la fin ; ce qui est aussi un choix à l'intérieur de plusieurs marxismes possibles. On peut dire ici que Benjamin ne s'intéresse pas à l'avenir ou bien qu'il s'intéresse justement à l'avenir de l'avenir *comme à l'imprévisible même* (*unforeseeable*). A la manière de Gide, d'Etiemble et des autres, il laisse l'espace de l'anticipation creuser une indétermination au cœur de son expérience et de sa description (*the possibility that the Revolution*

might fail or succeed), mais il tient, lui, à laisser cette indétermination entière, à ne la saturer d'aucun pronostic et d'aucun programme, à la laisser à elle-même, libre et différente, libre et différente « *from any prognostication* », « *from any programmatic sketch* ». L'anticipation, la promesse, l'espérance, l'ouverture à l'avenir devraient se présenter, dans la *présentation* de l'œuvre, sous la pure forme de la présence.

Que Benjamin ait dû différer à l'infini un projet aussi ambitieux dans sa radicalité qu'il paraît ingénu dans sa prétention, qui en serait surpris ? Mais comme Benjamin le dit lui-même dans *la Tâche du traducteur*, il faut prendre en compte l'événement d'une promesse, même quand elle reste impossible, quand elle n'est pas ou ne peut être tenue : la promesse a lieu et elle est signifiante en elle-même, par là-même.

Si le temps nous en était donné, nous aurions pu nous enfoncer dans ce *Journal de Moscou* pour y suivre, jour après jour, les heurs, bonheurs et malheurs des passions de Benjamin, qu'il s'agisse de son amour pour Asja, de la révolution et du communisme, du tableau projeté — sur ou de Moscou. Celui-ci, d'ailleurs, devait aussi prendre place dans une sorte de « galerie » de portraits de

villes : Naples, Weimar, Marseille, San Gimignano — et bien sûr, un peu à part, Paris. Benjamin le rappelle lui-même dans son journal, à un moment d'optimisme, quand il espère encore mener le projet à terme, le 27 décembre 1926. Il le fait à la fin d'un passage sur le langage que je voudrais évoquer avant de conclure ici, provisoirement.

Ce passage pourrait nous intéresser au moins à *deux titres.*

D'une part, il rappelle une distinction essentielle à laquelle Benjamin tient depuis plus de dix ans, à savoir celle qui oppose ou plutôt *polarise* d'une part le langage *d'expression* ou de *manifestation* qui rend immédiatement présent ce qu'il nomme, se présentant lui-même sans la médiation informatrice ou instrumentale du signe, et d'autre part, à l'autre pôle, le langage technique, instrumental, sémiotique, conventionnel, médiateur de la *communication*, comme moyen en vue d'une fin qui lui est étrangère. Le langage de *communication* correspond à la déchéance et même à la destruction du langage authentique, celui de l'expression ; cette déchéance destructrice n'est autre que le « péché originel » évoqué par un texte de 1916 qu'il rappelle dans son *Journal de Moscou* en 1926, « Sur le langage en tant que tel

et sur le langage humain ». Mais les deux pôles opposés coexistent et cohabitent *simultanément* dans tout langage humain, puisque ce péché originel et cette déchéance inauthentique y restent inscrits. Ils en sont constitutifs, ils le constituent et le co-instituent, si on peut dire, dès l'origine. Je rappelle seulement que ce texte très riche et très énigmatique qualifie aussi de « bourgeoise » la conception communicationnelle du langage comme signe arbitraire et conventionnel (« le langage ne fournit jamais de *purs* signes ») mais rejette aussi la doctrine simplement opposée à la doctrine bourgeoise, la « théorie mystique » qui voit dans le mot l'essence de la chose. Ce qu'il propose déjà, c'est donc une sorte de *compromis* entre les deux théories et les deux pratiques du langage — et nous allons entendre un écho de cette négociation, qui est toute la politique, à la date du 27 décembre 1926, dix ans après. Mais bien sûr, le langage idéal dont il rêve pour son texte sur Moscou, celui auquel il ne pourra que renoncer, c'est un langage purement expressif qui laisserait parler la chose même, la chose alors connue et manifestée dans son nom, « *the factuality as already theory* » : comme si, en ce moment très singulier de l'histoire, en ce « moment

présent », ce qui se passe à Moscou pouvait restaurer une expérience supralapsaire du langage, une sorte de rédemption du péché.

D'autre part, comme il parle aussi d'une « destruction du langage » dans sa corruption communicationnelle, comme d'une « tendance de la littérature russe contemporaine », cela m'a rappelé, j'y reviendrai sans doute, que ce thème de la « destruction » (si important chez Benjamin d'autre part) était souvent revenu dans mes discussions avec des collègues russes : aux yeux de certains, la révolution avait « détruit » la langue et la littérature russe, tout aussi bien que les capacités de lecture — et la tâche, ce serait donc pour eux, aujourd'hui, de détruire cette destruction, de déstructurer cette déstructuration qui a pris la forme solide d'une langue institutionnelle, de stéréotypes, de fonctionnement mécaniques, etc.

Voici donc le passage annoncé ; il rapporte une conversation avec Reich, l'amant et le futur mari de Asja, tout le *Journal de Moscou* s'écrivant et se brisant, si on peut dire, dans les angles aigus de ce triangle infernal, ouvert ou fermé, en ce paradis moscovite où il y a déjà plus d'un couple, plus d'un père possible, ouvert et fermé par la promesse de l'enfant ou de l'œuvre *impossibles* (encore

Œdipe, Déméter, Tirésias dans un milieu à dominante juive, comme le note Scholem : « *... nearly all the individuals with whom he managed to establish contact (all Jewish, almost without exception, whether or not he was aware of it) belonged to the political or artistic opposition* [11]... » (p. 7.)

> « *... In the evening Reich and I had a long conversation about my work as a writer and about the future direction it should take. He was of the opinion that I tented to belabor the things I was writing. In the same context he made the very pertinent observation that in great writing the proportion between the total number of sentences and those sentences whose formulation was especially striking or pregnant was about one to thirty — whereas it was more like one to two in my case. All this is correct [...]. But I did have to disagree with him when it came to certain ideas that have never been in doubt for me and that date all the way back to my early essay on "Language as such and the language of man" (1916). I referred him to the polarity that exists in every linguistic entity : to be at once expression and communication. This clearly related to something we had often discussed together, "the destruction of language" as a tendency of contemporary Russian literature. The development of the communicative aspect of language to the exclusion of all else in fact inevitably leads to the destruction*

of language. On the other hand, the way leads to mystical silence if its expressive character is raised to the absolute. Of the two, it seems to me that the more current tendency at the moment is toward communication. But in one form or another a compromise *is always necessary. I did, however, concede that I was in a critical situation as far as my activity as an author was concerned. I told him that I saw no way out for myself here : there convictions and abstract decisions were not enough, only concrete tasks and challenges could really help me make headway. Here he reminded me of my essays on cities. This was most encouraging to me. I began thinking confidently about a descrition of Moscow*[12]. » [*J'ai souligné* compromise.]

Benjamin a dû renoncer à ce grand œuvre sur Moscou, qui aurait aussi commémoré son amour pour Asja (avec laquelle, selon tous les témoins, il passait son temps à se disputer), comme il a dû renoncer à avoir un enfant d'elle, bien qu'il ait un jour, trois ans plus tard, divorcé pour elle. Je ne tiens pas à comparer l'œuvre (Moscou) et l'enfant à voler (rappelez-vous Déméter), comme des tiers apaisants pour ces couples impossibles, mais le fait est que les deux obsessions assiègent le *Journal*. Par exemple : « *Today I told her that I now wanted to have a child by her. Certain gestures, spontaneous yet rare and not without*

significance given the control she has now imposed on herself in erotic matters, tell me she is fond of me [13]. » Puis, le même jour, le 20 décembre, parlant en somme de ce que Gide (qu'il admirait beaucoup, c'est bien connu et dont il loue, dans une lettre à Kracauer de février 1927, son journal de voyage au Congo, 1927) appelait « la parturition du futur » : « *A contributing factor is certainly the fear that in the future, when Asja is finally well again and living here with Reich on stable terms, it will only be with a considerable amount of pain that I will be able to come up against the boundaries of our relationship. I still don't know if I will be able to disengage myself from it. At this point, I have no cause to sever myself from her completely, even admitting I were capable of it. The thing I would prefer the most would be the bond a child might create between us. But I have no idea whether I could even now bear living with her, given her astonishing hardness and despite her sweetness, her lovelessness* [14]. »

La phrase suivante semble parler, par hasard, du temps, du chaud et du froid à Moscou, et des gens qui vivent dans les rues « *as if in a frosty hall of mirrors* », mais comme toujours, on peut y voir Benjamin jouer à composer savamment les « correspondances » entre tous les lieux et les

thèmes de ce *Journal*. Celui-ci serait donc déjà l'enfantement, la « parturition » d'une œuvre dont on pourra toujours se demander si elle ne vaut pas désormais pour elle-même et non seulement comme la ruine d'un projet abandonné ou d'une promesse non tenue. Du même coup, on peut se poser la même question pour l'enfant désiré : une fois confié à la destinerrance symbolique d'un reste ou d'une trace qui, dans leur finitude même, survivent d'avance à Benjamin, Asja Lacis ou Reich, ce désir d'enfant détient, comme toute promesse, une existence sans présence qui rivalisera, par l'œuvre et autant qu'une œuvre, avec la mémoire de ces existences « présentes » que furent par exemple Benjamin, Lacis, sans parler de Reich. Pendant des siècles, pour le dire en un mot, dans l'héritage de ce qu'on appelle la « culture », il y a des chances, et peut-être de plus en plus, pour qu'on se rappelle cet enfant qui n'a jamais vu le jour, et pour qu'on s'en souvienne autant que de Reich, par exemple, qu'on aurait sans doute oublié, comme Asja, sans ce projet avorté dont témoigne encore une œuvre nommée *Journal de Moscou*. Cette œuvre est aussi la trace la plus « survivante » de l'amour de Benjamin et, si du

moins amour il y eut, de celui d'Asja. Celle-ci ne confiait pas son amour à des lettres, que je sache ; et Benjamin, l'auteur d'un des premiers grands textes sur l'apparition du téléphone dans les maisons bourgeoises (dans *Sens unique*), note peu avant son départ, le 25 janvier, ce signe révolutionnaire dans la modernité de nos passions : « *That day as well as the following ones we had long telephone conversations which recalled the ones we used to have in Berlin. Asja absolutely loves to say important things by telephone. She spoke of wanting to live with me in the Grunewald and was very upset when I told her it wouldn't work out*[15]. » (Si j'en ai le temps, je vous parlerai du téléphone à Moscou aujourd'hui : ça marche très mal pour l'étranger.) C'est comme si cet enfant, donc, avait désormais un nom. Il faudrait suivre aussi le motif séminal associé à celui de la conception (*Empfangen*) et de la parturition, comme à celui du survivre (*Überleben* ou *Fortleben*) dans toute l'œuvre de Benjamin, en particulier dans le texte de 1916 sur le langage, et dans *la Tâche du traducteur* (1923), mais aussi partout où il est question du nom et du nom propre (notamment dans l'essai sur les *Affinités électives* de Goethe (1922-1925)).

Parmi toutes les problématiques que nous pourrions élaborer à travers la lecture de ce *Journal de Moscou*, c'est-à-dire de cet échec si réussi, de cet avortement destiné à survivre, il y aurait par exemple celle de la *dialectique* (évoquée à la date du 22 décembre 1926). Une des questions serait alors : quel rapport y a-t-il entre la critique résolument et explicitement « matérialiste » que Benjamin propose de l'idéalisme comme universalisme « non-dialectique » et le « compromis » dont nous parlions plus haut entre les deux langages (expression et communication) ? Autre problématique possible : celle du rapport privé/public, notamment pour un écrivain dans un Etat communiste. Une des questions concernerait alors l'appartenance au parti et l'inclusion dans une société communiste. On devrait lire à cet égard la lettre du 26 décembre 1926 à son amie la sculptrice Jula Radt ou ce qu'il note un peu plus tard dans son journal, le 9 janvier : «... *Join the Party ? Clear advantages : a solid position, a mandate, even if only by implication. Organized, guaranteed contact with other people. On the other hand : to be a Communist in a state where the proletariat rules means completely giving up your private independence* [16]. » Un peu plus loin, il se demande « *whether or not a concrete*

justification can be given for my future work, especially the scholarly work with its formal and metaphysical basis. What is "revolutionary" about the form, if indeed there is anything revolutionary about it [17]. » Surtout, surtout, il faudrait sans cesse revenir à cette limitation essentielle, sur laquelle Benjamin insiste souvent mais dont, à la façon de Gide, il semble ne s'inquiéter que secondairement, comme d'une défaillance provisoire (25 décembre, lettre du 5 juin à Hofmannstahl) : l'ignorance de la langue russe. Pour quelqu'un qui pense à laisser les « faits » parler d'eux-mêmes parce que « toute factualité est déjà théorie », prétendre parler de Moscou (et surtout de la culture russe, soviétique ou révolutionnaire) sans rien y entendre de la langue dominante, n'est-ce pas un peu dérisoire ? Benjamin ne pouvait pas ne pas le savoir. C'est parce que je le sais aussi que j'hésiterai toujours à écrire de mon voyage à Moscou. Mais du moins évoquerons-nous ensemble, au cours de la discussion ainsi amorcée, les questions de la langue : celle qui s'est posée à moi pendant mon séjour, l'anglais ayant été le véhicule principal de nos échanges, celle qui se pose aux « Soviétiques » que j'ai rencontrés.

« ... »

Il y a encore tout à dire depuis les « récits de voyage » que je viens de commémorer, à la fois pour m'encourager à continuer en prenant acte de ce qui devrait être désormais interdit, et pour tenter de justifier un découragement sans doute insurmontable. On s'arrête toujours de façon arbitraire. Ici, je le fais parce que j'ai déjà trop écrit, et abusé de votre patience à la veille d'une discussion que je voulais seulement amorcer. Et puis parce que je suis fatigué et souffre, depuis mon arrivée en Californie, mes amis le savent, d'une sorte de grippe persistante. C'est peut-être un effet du décalage horaire qui ne cesse de me secouer depuis le retour de Moscou. Benjamin avait promis à Buber d'écrire, vous vous en souvenez, un texte sur Moscou dès son retour. Près d'un mois plus tard, le 27 février, il écrit pour s'excuser : « *My esteemed Herr Buber, my visit to Moscow lasted somewhat longer than I had expected. And when I go back to Berlin, I then had to deal with a flu. I've been back at work for a few days now, but I will not be able to send you the manuscript before the end of February...* [18] »

Post-scriptum : les Benjamin

Si j'écrivais un jour quelque chose sur mon premier voyage à Moscou, nécessairement des fragments datés, j'essaierais de tenir compte de ce qui précède et de *croiser* ainsi les critères d'une inévitable sélection. Que retiendrais-je seulement, si c'est possible ? Au moins ceci :

1. Des signes (anecdotes, rencontres, expériences) qui requièrent, de façon indispensable, au moins mon témoignage (ce dont personne n'aurait pu être seul témoin hors de moi ou témoin à ma place : conditions déjà bien obscures à définir et peut-être impossibles à remplir).

2. Des esquisses de réponses à des questions posées par la préface — ou des tentatives pour re-élaborer ces questions. C'est en vérité cette anticipation qui m'a déjà guidé. C'est elle qui aura sans doute agencé les choses dans cette *Travel Agency*. Sous la forme d'une préface qui restera peut-être à jamais sans suite ou « sans enfant », à moins qu'elle ne soit l'enfant de Benjamin et de Asja — ou son parrain, c'est-à-dire celui qui donne le nom, ici le nom d'une sorte de bâtard (je traite ailleurs, dans un texte à paraître, de la signature, du nom propre et de la bâtardise chez Benjamin [19]), cet agen-

cement aura ainsi esquissé le dispositif potentiel d'une lecture critique, voire déconstructive, un dispositif critériologique à l'épreuve duquel il faudrait soumettre aujourd'hui tout récit de voyage à Moscou, en particulier celui que je pourrais être tenté de signer — par écrit ou même au cours d'une discussion. Mais qu'il s'agisse de lecture ou d'écriture « déconstructrice », je me rappelle avoir suggéré ici même il y a six ans (*Mémoires* — pour Paul de Man, *Back in the US*...) qu'elle n'était sans doute jamais simplement possible : elle serait plutôt une certaine « *expérience de l'impossible* ». A ce titre, elle n'advient, si elle le fait, que sous l'espèce de la promesse et de l'échec, d'une promesse qui ne peut être *sûre de réussir* qu'en réussissant à échouer. On peut toujours chercher à en tirer avantage, mais ce serait, je crois, assez risqué.

Quoi qu'il en soit, je crois qu'au moment où l'on forme le projet d'écrire ou de dire quoi que ce soit, il vaut toujours mieux aller aussi loin que possible dans la connaissance historique et dans la formalisation des programmes déjà disponibles, mis en œuvre et finis. Travail infini, bien sûr, mais il vaut mieux aujourd'hui, autant qu'il est possible, connaître l'histoire et formaliser la logique

matricielle des récits de voyage au « retour de Moscou » depuis octobre 1917, tels qu'ils ont déjà été possibles et ont déjà eu lieu. Cela vaut toujours mieux, au moins pour ne pas reproduire en croyant innover, pour ne pas écrire sans savoir en se laissant dicter des programmes à la fois déjà « initialisés » (j'emprunte ce mot au code du Macintosh) et déjà épuisés ou saturés. Cet effort de connaissance historique et de formalisation interprétative est la condition minimale d'une écriture « responsable » : quant à l'histoire et à l'historiographie, pour ne pas parler d'autres responsabilités.

3. Des propositions liées à des « souvenirs personnels » (*et seulement si elles sont liées à des « souvenirs personnels »*) et croisant les thèmes généraux que nous venons de rencontrer, disposés à dessein comme des pierres d'attente ou des indicateurs programmatiques, par exemple : la situation de la philosophie (académie et université, rapports avec la tradition et avec l'Occident, notamment avec Paris), *perestroïka*, *glasnost* (et « déconstruction »), nationalité(s) et nationalisme(s), la mémoire (les politiques de la mémoire), la censure et le papier, la figure de Gorbatchev, le langage et les langues, la question de la femme et le

« féminisme », les références à Marx, Lénine et Staline, la spécificité de la thématique « écologiste », la (ou les) question(s) juive(s). Etc., etc.

1 Certaines citations étant faites, dans la version française elle-même, à partir d'éditions ou de traductions anglaises, nous les y avons laissées. Le texte correspondant en langue française est cité en note.
2 Les commentaires entre crochets sont de Jacques Derrida. (N.d.E.)
3 « Cette rue s'appelle RUE ASJA-LACIS, du nom de celle qui en fut l'ingénieur et la perça dans l'auteur. » W. Benjamin, *Sens unique*, trad. J. Lacoste, Maurice Nadeau, 1988.
4 R. Etiemble, *le Meurtre du petit père : naissance à la politique*, Arléa, 1989.
5 *Cf.* ci-dessus, note 2.
6 *Cf.* ci-dessus, note 2.
7 *Cf.* ci-dessus, note 2.
8 *Cf.* ci-dessus, note 2.
9 « Ma présentation se tiendra éloignée de toute théorie. Je réussirai, je l'espère, à faire parler, précisément par ce moyen, ce qui est propre à la créature : dans la mesure, tout au moins, où je suis parvenu à saisir et retenir cette langue très neuve, insolite, qui retentit fortement à travers le masque sonore d'un environnement complètement transformé. Je veux donner une présentation de Moscou en ce moment où est "déjà théorie tout le factuel" et par là m'abstenir de toute abstraction déductive, de tout pronostic, et même, dans certaines limites, également de tout jugement, toutes choses qui, selon mon inébranlable conviction, ne peuvent en aucune façon être fournies, dans ce cas, à partir de données "spirituelles", mais seulement de faits économiques, sur lesquels, même en Russie, seul un très petit nombre de gens ont une vue d'ensemble suffisamment vaste. Moscou, telle qu'elle se présente maintenant, pour le moment,

révèle, réduites à un schéma, toutes les possibilités : surtout celles de l'échec et du succès de la révolution. Mais dans les deux cas, il y aura quelque chose d'imprévisible dont le tableau sera considérablement différent de toute peinture programmatique de l'avenir et cela se dessine aujourd'hui brutalement et nettement chez les hommes et dans leur environnement. » W. Benjamin, *Journal de Moscou*, préface de G. Scholem, texte français J.-F. Poirier, L'Arche, 1983, p. 9-10.

10 Paris, éditions Minh-Tan, 1951.

11 « Presque toutes les personnes avec qui, d'une façon générale, il a pu établir une relation — d'ailleurs, qu'il l'ait su ou non, presque exclusivement des Juifs — appartenaient à l'opposition, que ce soit à l'opposition politique ou artistique. » *Op. cit.*, p. 10.

12 « Le soir, Reich et moi avions eu une longue conversation sur mon travail d'écrivain et sur la voie qu'il aura à prendre à l'avenir. Il pensait que je livrais ce que je fais à un state trop tardif. Dans le même ordre d'idée, il a déclaré d'une manière très pertinente que, dans les grands travaux d'écrivains, le rapport entre le nombre total de phrases et la quantité de phrases frappantes, prégnantes, formulées, est d'à peu près 1 à 30 — chez moi, à peu près d'1 à 2. Tout cela est juste. (...) Mais j'ai dû tout de même lui objecter des idées que je n'ai jamais mises en doute depuis mon écrit remontant à longtemps sur "le langage en général et le langage humain" : je l'ai renvoyé à la polarité de toute entité linguistique : être à la fois expression et communication. Il faudrait faire entendre ici ce qui a souvent déjà été abordé par nous à propos de la "destruction de la langue", comme une tendance de la littérature russe actuelle. Car la formation brutale du communiquant dans la langue débouche justement nécessairement sur la destruction de la

langue. Et par une autre voie s'achève là, à savoir dans le silence mystique, l'assomption de son caractère expressif dans l'absolu. La plus actuelle des deux tendances me semble être, pour le moment, à la communication. Mais, sous une forme ou une autre, un compromis est toujours nécessaire. Mais j'ai reconnu la situation critique de ma propre activité d'auteur. Je lui ai dit que, comme seules des tâches et des difficultés concrètes pouvaient me faire réellement avancer, mais non de simples convictions non plus que des décisions abstraites, je ne voyais ici pas d'issue pour moi. Mais à ce moment, il m'a renvoyé à mes essais sur les villes. C'était très encourageant pour moi. J'ai commencé à penser avec plus de confiance à un portrait de Moscou. » *Op. cit.*, p. 70-71.

13 « Aujourd'hui, je lui ai dit que j'aimerais maintenant avoir un enfant d'elle. Des mouvements rares mais spontanés, qui ne sont pas sans signification alors qu'elle s'impose maintenant cette maîtrise dans les choses érotiques, disent qu'elle m'aime bien. » *Op. cit.*, p. 50.

14 « Avant tout s'exprime ici, à vrai dire, la crainte de ne pouvoir plus tard, si un jour Asja est guérie et vit ici, dans des rapports stabilisés avec Reich, toucher aux limites de notre relation qu'au prix de grandes souffrances. Je ne sais pas encore si je vais pouvoir y échapper. Car, maintenant, je n'ai aucun motif précis de me détacher complètement d'elle, à supposer que j'en sois capable. Le mieux serait que je sois lié à elle par un enfant. Mais je ne sais pas si je serais capable, même aujourd'hui, d'affronter la vie avec elle, avec son étonnante dureté et malgré toute la douceur d'Asja, son insensibilité. » *Op. cit.*, p. 51.

15 « Ce jour-là, comme surtout le suivant, nous avons eu de longs entretiens téléphoniques qui ressem-

blaient fort à ceux de Berlin. Asja aime beaucoup dire au téléphone des choses importantes. Elle a parlé de vouloir habiter avec moi à Grunewald et elle était très mécontente que je dise que ça n'irait pas. » *Op. cit.*, p. 159.

16 « Entrer au parti ? Avantages décisifs : une position ferme, un mandat, ne serait-ce que virtuel. Contact garanti, organisé avec des hommes. Par contre, il y a : être communiste dans un Etat où domine le prolétariat signifie l'abandon complet de l'indépendance privée. » *Op. cit.* p. 112.

17 « Est-ce qu'on peut donner une justification concrète à mon travail ultérieur, particulièrement au travail scientifique, avec ses bases formelles et métaphysiques ? Ce qui est "révolutionnaire" dans sa forme et est-ce que cela est en lui. » *Op. cit.*, p. 113.

18 « Monsieur Buber, Mon séjour à Moscou s'est prolongé un peu plus longtemps que prévu. A mon retour il m'a fallu venir à bout d'une grippe. Maintenant, depuis un petit nombre de jours, je me suis remis au travail mais je ne pourrai pas encore vous envoyer le manuscrit à la fin de février. » W. Benjamin, *Correspondance*, I, éd. établie et annotée par G. Scholem et T. W. Adorno, trad. G. Petitdemange, Aubier-Montaigne, 1979, p. 403.

19 Paru depuis sous le titre de *Force de loi*, Galilée, 1994.

PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE
ENTRETIEN AVEC JACQUES DERRIDA

Valeri Podoroga : Tout au long des deux derniers mois, j'ai examiné attentivement votre travail créatif et vos textes, et dans le contexte du problème « philosophie et littérature » dans son ensemble, ainsi que dans la situation particulière et actuelle de notre culture, je me suis trouvé confronté au problème suivant : quel statut de langage la littérature peut-elle acquérir ? Lorsque j'étudiais la tradition amorcée par Gogol, une chose remarquable m'est apparue. Alors que toute la littérature propre à une langue se présente comme sensible à cette dernière, elle l'utilise néanmoins comme accessoire, comme du matériau à sa disposition. En d'autres termes, elle ne réussit pas à reconnaître l'ontologie — l'ontologie du langage. Un combat avec la langue est toujours en cours, pour exprimer certaines idées et évé-

nements qui n'entrent pas dans la langue. Et cette inadéquation aiguise la langue et la rend plus sophistiquée. Mais on devine une tension, un combat pour une réalité existant au-delà ou derrière le langage. En travaillant vos textes, je me suis posé le problème suivant : quand on s'occupe du langage au niveau de la micro-structure, quand on fait ce type de travail sur la langue, la réalité, celle qu'on attend, semble disparaître au fur et à mesure que l'on s'enfonce dans le langage ; j'ai remarqué que, dans votre travail créatif, vous semblez délibérément éviter l'utilisation d'un langage topologique.

J. D. : Qu'entendez-vous par langage topologique ?

V. P. : J'entendais une seule chose, à savoir l'existence d'une certaine réalité organisée selon sa propre logique et irréductible en principe au langage. Quelle ne fut pas ma surprise, en étudiant la littérature russe, de découvrir qu'une certaine tradition à partir de Gogol était une fantasmatique spatiale. Elle est toujours liée à des rêves, à des productions, à des combats en rapport avec l'espace. Et c'est ici que j'ai le plus grand intérêt personnel pour l'une de vos notions, celle d'« espacement ». J'ai pris connaissance hier seulement de l'entretien que

vous avez accordé à la revue *Autrement*. Il apparaît que, dans le cadre des travaux des formalistes russes, deux notions s'apparentent à ce qui est dit dans l'entretien et dans d'autres ouvrages, plus particulièrement dans la *Grammatologie*. Ou, pour être plus exact, elles peuvent s'apparenter. Ce sont les concepts de l'équivalence spatiale du son, disons le concept de l'intervalle du son chez Tynyanov. Ces vers muets, ces strophes que l'on trouve communément dans la littérature classique, chez Pouchkine, sont un procédé largement répandu. On les trouve de façon plus inattendue chez Dziga Vertov. Je me demande alors comment, tout en restant dans ma propre tradition, mais avec votre concours, je pourrais approcher naturellement la notion d'espacement.

Puisque nous avons certains schémas de savoir-faire culturels, comment est-il possible de revenir au langage de façon à ne pas neutraliser cette quête du topologique présente dans notre culture ? Notre littérature la plus éclatante, notre vraie prose véritablement innovatrice et révélatrice est presque immanquablement une description d'espace. *Pétersbourg* d'Andreï Biély, le Pétersbourg de Dostoïevski, Andreï Platonov. Khlebnikov, c'est de l'astrologie, de

l'astronomie, c'est une conception supra-cosmique du langage en général. Ce qui signifie que l'interprétation du langage se constitue en partant de l'intérieur d'un espace, comme s'il était déjà donné. On devrait seulement trouver le langage juste pour en rendre compte.

J. D. : Voulez-vous que je réagisse maintenant ou plus tard ?

V. P. : Comme vous voulez.

J. D. : D'abord, je voudrais dire quelque chose de très général sur une méprise grave, stupéfiante et apparemment indestructible. Elle concerne mon travail sur le langage.

La déconstruction est souvent représentée comme ce qui dénie toute extériorité au langage, elle reconduirait tout à l'intérieur du langage. Comme j'ai écrit qu'« il n'y a rien en dehors du texte », tous ceux qui se plaisent à nommer langage ce que je nomme « texte » traduisent, veulent traduire : « il n'y a rien en dehors du langage. » Alors que, pour le dire brièvement et schématiquement, c'est exactement l'inverse. La déconstruction a commencé avec la déconstruction du logocentrisme, la déconstruction du phonocentrisme. Elle a essayé de dégager l'expérience, de la libérer de la tutelle du modèle linguistique qui était si puissant à

l'époque — je veux parler des années soixante. Il s'agit donc de la méprise la plus primitive, et je la crois motivée par des raisons idéologiques et politiques. Elle consiste à présenter la déconstruction à l'envers, en somme, à l'inverse de ce qu'elle fait. Par exemple, en ce qui concerne la littérature, les mêmes, et ils sont nombreux, aimeraient décrire, disons, « mon » concept de la littérature comme ce qu'ils nomment la suspension du référent. Je fais exactement le contraire.

Bien sûr, pour pouvoir déconstruire l'autorité du logocentrisme et du modèle linguistique qui était prévalent à l'époque, j'ai dû transformer et généraliser le concept de texte, si bien qu'il n'y a pas de limite, pas de « dehors » au texte. Mais le texte ne peut pas se réduire au langage, à l'acte de parole au sens strict. Voici donc la méprise fondamentale qui paraît, je le répète, indestructible puisque nourrie par ceux-là mêmes qui ont intérêt à, disons, neutraliser ou ignorer la déconstruction — et cela arrive presque partout, en France d'abord, puis aux Etats-Unis, et, depuis les Etats-Unis, en bien d'autres lieux. Foucault, par exemple, a tenté de limiter la déconstruction à cet espace textuel, réduisant le texte au livre, à

ce qui est écrit sur le papier. Faute de lire, tous ils ont accusé la déconstruction du projet stupide de tout vouloir réduire à l'espace intérieur du livre, sur un rayon de bibliothèque. Il y a pour moi un dehors du langage, et tout commence là. Je ne l'appelle pas facilement le réel parce que la notion de réalité est surchargée de présupposés métaphysiques.

Ayant fait cette mise au point, j'en reviens aux propos de Valeri. Je crois qu'il n'y a rien de répréhensible *a priori*, dans la tradition littéraire, en particulier celle mentionnée par Valeri, à vouloir se battre avec le langage pour trouver un au-delà. Je dirai qu'il y a quelque chose au-delà du langage, mais bien sûr tout dépend de l'interprétation qu'on en fait...

V. P. : Au-delà du langage il y a un texte...

J. D. : Oui, mais les différences sont entre les façons d'interpréter cet « être au-delà » et la relation du langage à celui-ci, aux textes ou aux traces. Ce que nous nommons ici « être au-delà du langage » serait pour moi la trame (*the fabric*) des traces, des textes au sens le plus général.

Maintenant, que vous soyez intéressés par ce que Valeri appelait langage topologique, structure topologique au-delà du langage me

semble structuralement inévitable. Ici je ne comprends pas — ce serait une question à Valeri : pourquoi neutraliser le langage topologique ? Je suggérerais de remplacer cette question par une autre formulation qui consiste à voir comment transformer un certain type de langage topologique par un autre, de façon que la différence ne soit pas une opposition entre topologique/non topologique, mais une tension à l'intérieur du langage topologique. Pour éclaircir cela, je reviendrais à la notion d'espacement. L'espacement n'est pas simplement l'intervalle. Le mot anglais *spacing* convient aussi. Le mot français « espacement », tel que je l'ai traité, signifie en même temps, bien sûr, l'ouverture de l'intervalle, mais encore...

Natalia Avtonomova : Cette notion associe deux idées, le renvoi dans l'espace et le ralentissement dans le temps.

J. D. : Oui, et c'est ce que nous appelons le devenir-espace du temps, c'est une version du temps dans l'espace. C'est une structure dans laquelle vous ne pouvez pas opposer, ni distinguer, temps et espace. Cette structure est alors, je ne puis dire fondamentale, mais absolument irréductible partout dans l'expérience. Elle n'est pas seulement un exemple de ce que vous avez

dit de Tynyanov, à savoir le vers silencieux dans un intervalle : ce sont des exemples intéressants d'une structure absolument générale. Dès qu'il y a expérience, il y a référence à quelque chose d'autre, c'est-à-dire la trace, le texte ; et pour tracer la trace il faut de l'espacement — c'est pourquoi, s'il y a un lien essentiel entre espacement et langage topologique, il est alors impossible de penser, même de rêver, à réduire, à neutraliser le langage topologique. La seule chose que nous puissions tenter est de transformer une structure dominante ou hégémonique du langage topologique en une autre, c'est-à-dire de transformer l'expérience de l'espace, de la relation langage/espace, constituée par des tropes — par le tropologique. Heidegger rappelle que le recours à des métaphores spatiales n'est pas un accident. Le langage ne peut éviter les métaphores spatiales. Par conséquent, le rêve d'une critique ou d'une réduction des métaphores de l'espace et de l'espacement correspond à un rêve de type métaphysique. Cela ne signifie pas que nous devons accepter toute métaphore spatiale. Mais nous pouvons remplacer une métaphore spatiale par une autre, d'un autre type. J'ai essayé d'analyser ce problème dans des textes

consacrés à la métaphore, « La mythologie blanche », « Le retrait de la métaphore » et même dans « *Geschlecht* ». (Je sais que vous avez lu ce texte.) Il y a une inévitable spatialité dans la métaphore du *Dasein*.

Ce que je ne puis faire ici, car c'est votre tâche — et votre espace —, c'est dire comment vous pouvez illustrer ces problèmes à l'intérieur de la littérature russe. Je suis sûr que dans la littérature que vous avez évoquée à partir de Gogol, il y a des problèmes spécifiques à élaborer — et quelque chose que vous pouvez faire.

N. A. : Il a dû y avoir une méprise au niveau de l'écoute. Si j'ai bien entendu, Valeri ne pensait pas neutraliser le langage topologique, mais demandait au contraire ce qu'il fallait faire pour que le langage topologique ne soit pas neutralisé par d'autres forces. Peut être que le « ne pas » dans « pour ne pas neutraliser » a échappé à la traduction.

V. P. : D'accord, nous avons fait la clarification nécessaire.

N. A. : En effet, la question était de ne pas neutraliser, non de trouver des manières de neutraliser, mais de voir ce qui pouvait être fait afin que les structures topologiques restent intactes et indépendantes de tout ce que le langage peut leur faire.

N. A. : Je poserai une question à partir d'angles différents. J'essaie de la formuler en anglais afin que Léna puisse se reposer un peu. Si la question soulevée par Valeri avait une connotation ontologique, j'aimerais que vous ne perceviez la mienne que comme méthodologique. Hier, vous avez mentionné un problème très important pour moi, que je n'ai pas réglé et que j'ai entendu comme suit : comment faire un choix, pouvons-nous choisir, entre des particularités de langue, des non-dits dans le langage, entre l'immense océan de détails, de spécificités nationales de différents types — et la nécessité, profondément ressentie par chaque être humain, d'être traduit, compris et, comment dire, transparent ?

Vous avez dit, et je souscris à cela, que tout choix est difficile à faire. Il y a probablement des situations culturelles où l'une ou l'autre part de cette tâche est ressentie plus fortement. Parfois, il est besoin de se différencier à l'intérieur de la sphère des dogmes universels et en même temps nous percevons très vite que si nous sommes trop militants — vous disiez : si nous nous immergeons dans la situation par une « exaltation militante » —, de graves conséquences peuvent en découler.

Donc, ce que je veux demander, si c'est possible : croyez-vous qu'il y a une stratégie qui permette les deux approches ? Parce que vous savez, il y a des chemins, il y a des tentatives — par exemple, quand les dialecticiens disent trop rapidement qu'ils peuvent faire les deux choses, aller de l'abstrait au concret et ainsi de suite... Il y a des critiques qui se préoccupent encore de savoir si la déconstruction est dialectique ou non. Je pense qu'elle ne l'est pas et pourtant j'aimerais savoir comment vous percevez cette tâche, cet impossible métier qui consiste à faire les deux choses.

Je m'arrête ici pour savoir comment une telle question peut être résolue ou au moins abordée au sens propre du terme.

J. D. : Non, elle ne peut être — à proprement parler — résolue.

N. A. : Mais c'est une tâche qui concerne chacun, je crois.

J. D. : Avant de dire quoi que ce soit — et ce sera nécessairement décevant — en réponse à votre question, je soulignerai ceci : que le non-dit, ce que vous nommez le non-dit ou les possibilités inconnues du langage mentionnées hier ne sont pas simplement quelque chose d'étranger ou d'extérieur au langage, on ne saurait les dissocier de

l'idiome. Le non-dit, ce qui est non-dit ici en Russie, en Union soviétique à un moment quelconque, ce qui est non-dit est relié intimement à ce qui est dit. Ce n'est pas un vide neutre — rien de négatif —, le non-dit est déterminé, et déterminé en relation avec ce qui est dit ou réprimé — nécessairement réprimé, même si c'est plus profond qu'une répression politique ou de police ou une répression psychologique. Même s'il est plus profond, le non-dit n'est pas rien, ce n'est pas un non-langage, ce n'est pas étranger à ce qui est dit ou écrit. Vous devez alors, nous avons à articuler ce non-dit déterminé à la parole et au dire.

Ensuite la question rituelle : Y a-t-il une stratégie, ou un type de... ?

N. A. : Stratégies différentes.

J. D. : De stratégies différentes. Les stratégies sont nécessairement plurielles. Si vous pensez pouvoir en trouver une, une seule qui soit la bonne dans toutes les situations, vous pouvez être sûre qu'elle est mauvaise. Ce problème doit être réglé chaque fois dans une situation singulière, irréductible dans sa singularité. Ce n'est pas là une affirmation empiriste (d'empirisme). Je pense que nous devons répondre à cette question, l'aborder d'une façon différente,

non seulement par rapport à la situation plus ou moins générale — par exemple, le problème n'est pas le même aujourd'hui en Union soviétique qu'en Pologne, en Hongrie, en Roumanie ou en Allemagne de l'Est ; il est aussi différent de ce qu'il est en Europe de l'Ouest et ainsi de suite ; et même à l'intérieur de l'Union soviétique, il est différent d'une république à une autre ; et à l'intérieur d'une république, il est différent pour un laboratoire et pour le reste de l'Université, et différent pour chaque individu. Ce n'est donc pas une affirmation empiriste qui nous prescrit, je ne dirai pas d'adapter ou d'ajuster la stratégie, mais plutôt d'inventer la stratégie à chaque fois. Chaque fois que vous devez inventer votre propre voie, votre idiome, la réponse est idiomatique.

La question est : Comment concilier l'idiome et la raison universelle, le langage universel transparent, selon l'idéal d'une *Aufklärung* moderne, voire « post-moderne » ? Comment alors réconcilier la valeur de l'idiome qui est parfois intraduisible — parfois et jusqu'à un certain point seulement : il n'y a rien d'absolument intraduisible, ni rien d'absolument traduisible —, comment réconcilier l'intraduisible et la traduction ?

Comment réconcilier un langage idiomatique et la raison universelle ou médiatrice, etc. ? La réponse à la question de la réconciliation des deux pôles est différente, la signature est différente. Il n'y a pas de règle générale. Personne n'a d'avis général à donner à personne.

N. A. : Pas la règle, certes. Mais la tâche de traduction est maintenue.

J. D. : Ah ! La tâche, la tâche pour moi, si je devais définir la tâche en termes généraux, j'utiliserais une métaphore économique, je dirai que nous avons à traduire, le mieux possible, le maximum de l'idiome le plus riche. C'est la seule façon de formuler ce qui serait la meilleure tâche pour moi : traduire le poème le plus intraduisible d'une langue à une autre. Bien sûr, c'est une tâche impossible, c'est une tâche plus que difficile, mais en tant que tâche, je la définirais ainsi : garder l'idiome *et* la traduction, garder une transparence de la traduction — c'est impossible, cela semble contradictoire en ces termes, mais cela ne l'est pas, parce qu'un idiome, qui est quelque chose qui peut être dit ou non dit dans la langue, un idiome n'est pas une simple chose opaque, close sur elle-même. Un idiome n'est pas une pierre.

Il y a déjà dans l'idiome le plus idiomatique quelque chose qui appelle à être traduit et quelque chose qui appartient, disons à l'universel, à quelque universalité. Un idiome n'est pas une frontière gardée par un policier. Le poème d'un poète russe ou français est déjà une signature dans son idiome qui *demande* à être traduit, qui veut franchir la frontière. Donc parler dans sa propre langue n'est pas tenter de clore, encore moins d'interdire la traduction. Au contraire, c'est l'appel à la traduction : l'appel criant à la traduction, et la traduction elle-même a commencé à l'intérieur du poème le plus idiomatique, l'expression la plus idiomatique.

N. A. : Il y a eu une expérience, faite par Douglas Hofstadter, vous avez probablement entendu son nom.

J. D. : Oui.

N. A. : Il a pris un poème de Clément Marot et l'a envoyé à tous ses amis dans le monde. Il était lui-même polyglotte, connaissait beaucoup de langues et contactait chacun pour qu'il lui envoie une variante de la traduction que seul lui pouvait faire à ce moment-là — et ensuite, il proposait de faire un travail comparatif et d'absorber toutes les variantes. Il ne voulait pas *une*

seule variante russe. Il me l'a envoyée, et à mon père, à mes amis, cette demande de traduction — soit en prose ou dans une autre manière littéraire, et bien sûr en chinois et ailleurs encore. Ce qui prouve seulement que probablement, en traduisant de langue en langue, en différentes langues, nous...

Mikhaïl Ryklin : ... inventons encore quelque chose depuis le début.

N. A. : Oui, nous inventons, et cependant, il y a probablement des côtés qui se répondent, il y a des choses qui sont traduisibles dans une langue et pas dans une autre. Encore une tâche impossible.

J. D. : C'est une tâche impossible *et* quelque chose qui se produit tout le temps. Nous échouons toujours quoique nous réussissions toujours à le faire. Il y a traduction et la traduction est impossible. Il y a quelque chose de traduit à l'intérieur du poème : non seulement sous la forme de ce que vous nommez traduction. L'expérience de la traduction est la première véritable expérience du poète. Il expérimente la traduction et la résistance à la traduction — il essaye par là-même d'écrire quelque chose qui pourrait *résister* à la traduction —, un poème qui ne résisterait pas à la traduction ne serait pas un poème — mais en expéri-

mentant cette résistance, il *écrit* de la poésie et il expérimente le processus de traduction.

La résistance à la traduction *est* la traduction même, c'est l'expérience de la traduction mais c'est l'expérience de l'autre langue. Donc l'expérience de notre propre idiome, le non-dit de mon propre idiome doit être en même temps l'ouverture à la langue de l'autre, à l'autre langage. Les limites de l'idiome et ce que j'appelle l'« exappropriation », la façon dont on s'approprie sa propre langue, n'est pas simplement une façon d'être chez soi dans sa langue, mais une manière d'expérimenter l'étrangeté ou l'impropriété ou l'altérité à l'intérieur de notre langue.

Et c'est la même expérience : approprier, *eignen*, désapproprier, *enteignen*, expropriation, exappropriation. C'est la même expérience, je dirais, la même qui n'est pas la même, bien sûr. Elle n'est pas identique à elle-même. Mais cela se manifeste différemment dans plusieurs langues, plusieurs poèmes, dans plusieurs sortes de littératures, chez différents poètes. Je suis sûr que cette expérience fut « expérimentalisée », endurée par Gogol ou Pouchkine, Dostoïevski, d'une autre façon que chez, disons Celan...

M. R. : Ou Proust... J'aimerais dire quelque chose avant de vous poser une question. Il ne

m'est pas très facile de me situer par rapport à ce que vous faites. J'admire beaucoup votre travail, mais il m'est difficile de trouver une situation commensurable entre, disons, la situation intellectuelle dans laquelle je suis et celle toute différente, culturelle et intellectuelle que votre travail créateur présuppose.

Peut-être que la déconstruction doit être comprise comme la tentative de rendre compte d'une variété hétérogène de contradictions non-logiques et d'inégalités discursives, de tous côtés et de toutes sortes, qui continue de hanter le débat philosophique malgré la réussite de son développement. Ces contradictions non-logiques persistent quand bien même toutes les contradictions logiques seraient abolies. Ce qui signifie que les concepts philosophiques majeurs ne sont pas des notions simples. Les philosophes classiques les ont pensés simples mais ils ont été réduits de force à la simplicité, et vous démontrez qu'ils ne sont pas simples du tout, qu'il y a derrière cette simplicité des stratégies textuelles diverses, que la simplicité est forcée, qu'elle n'est que le résultat d'une violence pour rendre les choses transparentes.

Mais notre situation semble bien différente des textes dont vous vous servez. Comment est-ce que je vois cette différence ?

Je dirai que les contradictions non-logiques sont si développées dans notre culture, dans notre environnement culturel, qu'elles éliminent les contradictions logiques. Ces contradictions non-logiques ne sont pas à mettre au jour, elles sont à la surface, si nombreuses et si puissantes que nous n'avons besoin d'aucune procédure spéciale pour les mettre à nu et pour rendre leur existence évidente. Car vous avez recours à un travail spécifique pour faire apparaître ce genre de contradictions, pour que vos lecteurs et auditeurs réalisent que ces contradictions sont fondamentales et qu'elles sont plutôt cachées, camouflées etc. Et vous dites que vous révélez ce type d'énigmes philosophiques. Mais dans notre cas, nous n'avons pas besoin de les révéler la plupart du temps, parce qu'elles sont « criantes », elles n'ont pas à être révélées.

Ce que nous avons à faire, c'est construire une infrastructure de contradictions logiques pour contrôler les mouvements de ces contradictions non logiques surdéveloppées... Je vous ai dit qu'un journaliste occidental m'avait demandé un article sur la déconstruction en peinture. En m'acquittant de cette tâche, je réalisais... que je dépendais tout d'abord de votre texte « La vérité

en peinture » et ensuite que les peintres soviétiques étaient confrontés à une tâche complètement différente de celle que devait affronter Titus Carmel, ou même Van Gogh en son temps. C'est très difficile. Il s'agit de dire que tous les présupposés culturels et métaphysiques de la culture furent supprimés sous Staline, mais supprimés à un tel point qu'un esprit européen a du mal à le concevoir et nos artistes essayent de reconstruire... leur effort déconstructif rejoint leur tentative de reconstruire une possibilité de « vision », nous n'avons aucune vision surdéveloppée, nous avons surtout un manque de vision et ils essayent de créer des situations où quelque chose peut être contemplé, car cette situation est née du surdéveloppement de la culture violente du *potlatch*, le *potlatch* comme culture. C'est ce que décrivent Bataille et Mauss dans les sociétés primitives et Boas dans les tribus nord-américaines.

Ceci est une tâche fondamentalement différente : pour déconstruire, il faut avant tout reconstruire la *possibilité* de déconstruire. Que pensez-vous d'une situation culturellement aussi singulière ?

J. D. : Je comprends. C'est un point important et nous ne devons pas négliger ce que vous venez de rappeler. J'aimerais ne

pas le négliger, bien sûr. Mais je suis plus réservé quand vous décrivez la déconstruction comme un ensemble de possibilités, de règles ou de procédés, des instruments que l'on *appliquerait* à différentes situations ou corpus. La déconstruction n'est pas d'abord une déconstruction simplement logique, une dénonciation logique de contradictions. La déconstruction ne procède pas simplement dans l'ordre logique. Ce n'est pas une simple façon de dénoncer une contradiction.

M. R. : Non pas de dénoncer...

J. D. : Ou déconstruire ou critiquer...

M. R. : Mais bien de montrer l'extérieur, la part extérieure des contradictions logiques...

J. D. : Oui, c'est un geste parmi d'autres, mais j'insiste souvent sur le fait qu'il n'y a pas *une* déconstruction. Souvent, surtout lors de polémiques aux Etats-Unis, je suis gêné par une sorte de majuscule qu'on met au mot de « déconstruction » ; et je ne l'écris, pour ma part, presque jamais au singulier. Il y a des déconstructions à l'œuvre partout et elles dépendent des conditions locales, spécifiques, idiomatiques. Evidemment, puisque vous avez pris mon exemple, la façon dont j'ai mis en œuvre une certaine déconstruction sur quelques exemples privilégiés pour

moi n'est pas exemplaire. Dans mes textes, il y a aussi des affirmations générales concernant « la » déconstruction, bien sûr, et il y a des exemples nécessaires pour moi dans ma propre singularité, dans mon « existence ». Je travaille sur des textes français, je travaille sur des situations données qui comptent davantage pour moi. Mais je sais et je rappelle souvent (c'était le principe de ma réponse à Natalia, il y a quelques minutes) que la déconstruction doit être singulière. Elle dépend des conditions hétérogènes et diverses dans lesquelles elle apparaît. Ainsi, si vous voulez appliquer, disons, le modèle français de « déconstruction » à votre situation, ce serait un échec et il n'y aurait pas de réponses, je ne nous recommanderais pas *cela*.

Au contraire, je pense que chacun, dans sa situation spécifique (historique, idéologique, politique), doit inventer le chemin. Non pas inventer « la déconstruction » — la déconstruction est à l'œuvre qu'on le veuille ou non, et ce qui se passe en Russie aujourd'hui est bien une sorte de déconstruction —, mais vous devez inventer votre propre chemin pour y inscrire votre œuvre à vous, votre écriture ou votre action politique à vous, à l'intérieur de l'espace spécifique

qui est ce que vous venez de décrire — ce qui est arrivé avec Staline. La reconstruction de possibilités pour l'art, par exemple, fait partie de la déconstruction et je dirai que cela est vrai aussi en France et aux Etats-Unis, mais différemment. « La » déconstruction est aussi dans ces situations l'ouverture d'un espace à de nouvelles formes d'art.

Bien sûr, ce nouvel espace n'est pas le même parce que certaines conditions n'ont pas été détruites de la même façon, mais elles ont aussi été détruites. Staline n'a été ni le premier ni le seul à détruire des possibilités pour l'art.

M. R. : Non je ne parle pas de la destruction de possibilités en art, je parle de la destruction de l'infrastructure même de la culture. C'est fondamentalement différent.

J. D. : Je suis tenté de croire que c'est la même chose, au contraire. Je vais prendre un exemple qui est ridicule à cause de la disproportion des situations. L'exemple est ridicule mais il vous fera peut-être comprendre ce que je veux dire. Je trouve que les infrastructures pour enseigner la philosophie ont été détruites en France — au cours des deux derniers siècles, par exemple, pour ne pas aller plus loin et plus profond. Ce que certains d'entre nous ont tenté de faire,

J.-L. Nancy et d'autres, ce fut d'analyser le processus de destruction : pourquoi cette destruction a eu lieu, quels en furent les enjeux, les motivations, etc. Et nous avons tenté de militer, de reconstruire une institution philosophique dans laquelle de nouvelles possibilités émergeraient. La comparaison est ridicule, car on ne peut comparer l'institution d'enseignement en France avec celle de l'Union soviétique, mais justement parce que c'est ridicule, on peut reconnaître que le mécanisme de la déconstruction est une façon d'analyser, bien sûr de déconstruire non seulement des concepts et des significations mais aussi des institutions afin de réaffirmer et de reconstruire quelque chose. Si Staline a détruit des infrastructures, il les a aussi remplacées par d'autres structures, il y a des structures solides...

M. R. : Staline peut-être n'est qu'un nom propre...

J. D. : Mettons « Staline » entre guillemets, d'accord.

V. P. : Staline en tant qu'idiome.

J. D. : Comme idiome, oui. Disons que dans le processus de destruction des infrastructures, d'autres structures ont été mises en place et ceci a une incidence architecturale. Après avoir détruit les églises, ils les

ont remplacées par d'autres bâtiments. Donc, si vous voulez reconstruire quelque chose, vous devez souvent détruire les nouvelles structures, ensuite faire une évaluation exacte de ce qui est à faire. Est-il bien nécessaire de détruire pour... ? Quelquefois vous pouvez le garder, le transformer et le peindre. D'accord. C'est l'évaluation que vous devez faire chaque jour.

M. R. : Donc, vous ne mettez pas l'accent sur le fait que la critique du logocentrisme est absolument nécessaire à ce que vous faites.

J. D. : Si, pour moi, c'est absolument nécessaire, car c'est la condition la plus générale...

M. R. : Mais si vous insistez sur ce genre de critique — disons : que le logocentrisme doit être critiqué dans quelque situation que ce soit —, vos procédures ne peuvent pas être appliquées alors à notre situation, car dans notre situation, la métaphysique semble être une espèce en voie de disparition et elle doit être protégée, non détruite, car ce genre de possibilité n'a pas été réalisée dans notre, comment dire, culture...

J. D. : Je comprends.

M. R. : Si nous critiquons le logocentrisme, ce qu'on peut nommer logocen-

trisme a toujours été critiqué par notre idéologie dominante, mais pas de votre point de vue, bien sûr...

J. D. : Je comprends. Je sais.

M. R. : Comme une science bourgeoise idéaliste.

J. D. : Je sais, je connais cette logique. Je suis d'accord, bien sûr. Mais ce n'est pas un argument sérieux. Bien sûr, si par critique du logocentrisme, vous pensez écrire ce mot « logocentrisme » sur un drapeau et manifester dans les rues, d'accord. La déconstruction du logocentrisme est quelque chose de plus lent et de plus compliqué et vous ne pouvez pas dire simplement « à bas » le langage. Je ne dis jamais cela. J'aime le langage. J'aime le « logocentrisme ». Si je veux recréer un institution philosophique en France, c'est *aussi* pour enseigner la métaphysique. Je sais que nous avons besoin de la métaphysique. Je n'ai jamais dit qu'il fallait tout simplement la mettre à la poubelle...

M. R. : On devrait aimer ses ennemis

J. D. : Donc, on doit faire cela avec beaucoup de précautions en multipliant les médiations. On ne peut pas tout faire sauter, en tout cas pas à tout instant et en permanence. Je maintiens toutefois que, si on veut être cohérent avec l'entreprise dans son

ensemble, on doit maintenir, disons l'idée d'une déconstruction du logocentrisme, parce que tout repose sur ce dernier dans l'architecture la plus générale. Je sais bien que, par exemple, certaines formes de marxismes ou de stalinismes pourraient utiliser cet argument en disant que le logocentrisme est bourgeois, idéaliste et qu'on doit s'en débarrasser comme tel. Mais si j'avais le temps, je pourrais montrer que Staline était « logocentriste ». Cela exigerait un long développement. Si je veux être conséquent, cohérent sur ce point, je pourrais montrer que ce marxisme représenté par Staline ou pour lequel Staline est une métonymie, est fondamentalement logocentrique. Mais je ne le dirai pas comme cela sans précautions. Je serai plus prudent.

Et dans beaucoup de situations je suis du côté du logocentrisme. C'est pourquoi j'ai commencé depuis le début, dans ma réponse à Valeri, par ce paradoxe : je suis souvent accusé d'être du côté du langage, du logocentrisme. Voilà le paradoxe, la déconstruction est considérée comme hyperlogocentrique (parce qu'on m'accuse de tout mettre à l'intérieur du langage, et ainsi de suite). Nous devons donc être attentifs à ce paradoxe.

N. A. : La déconstruction est une façon sophistiquée d'aimer le logocentrisme.

J. D. : Oui, il ne faut pas le dire sans sourire, c'est parfois très « sophistiqué »...

N. A. : Une façon raffinée.

M. R. : Elle rejette le consentement et elle accepte le refus.

J. D. : Oui, oui. Les choses sont très « sophistiquées », et bien sûr, quand on s'occupe de ces choses, il vaut mieux l'être. Mais la sophistication n'implique pas qu'on doive toujours et sans fin raffiner les arguments. Parfois la sophistication est une façon de répondre de façon juste à la situation. Parfois, on doit manifester dans les rues avec des slogans très simples, parfois... Bon, non, j'ai besoin de temps...

M. R. : Mais est-il possible (c'est ma dernière intervention) de prouver que les logiques du *potlatch* sont logocentriques ? Staline n'est pas un bon exemple, car il fut influencé par des versions secondaires ou tertiaires de la métaphysique — le marxisme a participé au destin intellectuel de l'Europe... Mais prenons un indigène de la tribu des Kwakiutl que Boas a étudiée, pouvons-nous prouver que la logique qui gouvernait ce genre de sociétés (« échanges de dons » et autres mécanismes

du même ordre) est aussi logocentrique ? Si nous pouvons prouver cela, alors nous sommes invincibles.

J. D. : Nous sommes quoi ?

M. R. : Invincibles. Nous ne pouvons être vaincus... notre arme est universelle. Mais si nous ne pouvons le prouver, nous devons reconnaître que la plus grande surface de la terre est couverte de sociétés de ce genre qui n'obéissent pas aux lois de la logique ordinaire, etc.

J. D. : Je ne puis répondre à cette question. D'abord parce que ce que vous nommez la logique du *potlatch* est si complexe... Je n'ai jamais dit que la logique du *potlatch* était logocentrique et des médiations sont ici nécessaires. Par exemple, je ne comprends pas ce que vous voulez dire lorsque vous déclarez — si vous l'avez fait — que la société stalinienne était une entreprise sur le modèle du *potlatch*.

M. R. : Oui, industriel, industriel.

J. D. : Eh bien cela demande un long, long...

M. R. : C'est ce que je vais essayer de faire.

J. D. : Je ne suis pas convaincu. Je ne dis pas que c'est faux, mais nous aurions besoin d'un temps de discussion bien plus long. Au cours des dix, douze dernières années, la

Maintenant, revenons à votre question, celle du *potlatch*, du don et du contre-don. Problème énorme. La déconstruction doit rencontrer le problème du don, ce que *donner* signifie. Bien sûr, il y a chez Heidegger un mouvement de la pensée vers le « *es gibt* », et c'est, au-delà ou en deçà de la question de l'être, une question plus puissante. Question du « *es gibt* », de ce que signifie « *geben* ». Mais tout en prenant en compte ce mouvement de Heidegger, j'ai essayé de développer une pensée du don, de l'acte de donner, sensiblement différente de la pensée du don chez Heidegger. J'ai aussi essayé d'articuler autrement quelque chose qui transgresserait ou serait en excès, au-delà de l'échange, au-delà de l'économie, au-delà du prendre/donner.

Comme vous le savez, d'après Benveniste, prendre et donner sont étymologiquement équivalents dans certaines langues. La structure don/poison est au centre de mon travail depuis des décennies. Ce qui m'intéresse, c'est la question de la possibilité de donner, la possibilité d'un don qui ne serait pas réinscrit dans le cycle de l'échange, *si* cela est possible. Nous ne pouvons *démontrer* une telle possibilité ; cette possibilité, *es gibt*, *there is*, ne peut être prouvée, pour des raisons

essentielles, car dès qu'on veut la démontrer, la constater, au présent, on trouve une manière de lui donner du sens qui la réinscrit dans le cercle de l'économie, de l'échange, ce qui neutralise, annihile et nie le don. Mais il doit y avoir une référence à ce don ou à cette expérience du donner pour que nous essayions de *penser* l'impossible. Et même si nous échouons dans la démonstration théorétique d'une telle possibilité, le fait que nous pensions cette possibilité de l'impossible est lié à ce que j'appellerai une affirmation.

Affirmation qui est au cœur de la déconstruction, c'est son principe. C'est pourquoi la déconstruction, ce n'est pas négatif, ce n'est pas la destruction, il y a là un « oui », mais qui n'est pas positif. Ce n'est pas le positif opposé au négatif, c'est un « oui » ou un don sans lequel il n'y aurait aucune déconstruction. J'essaie d'articuler ces possibilités du « oui », du don et ainsi de suite. Je suis sûr qu'il n'y a pas de *pur* don, il n'y a pas de *pur* « oui » — j'ai essayé de le dire dans certains textes. Par exemple, le fait que le « oui » doive être répété — quand on dit « oui », on doit redire « oui, oui » pour confirmer la promesse, pour confirmer l'accord et comme pour dire : oui, je dirai à nouveau « oui » dans un instant ; le fait que le « oui » est

immédiatement, originairement double ou répété, le prive de sa pureté ; le « oui » peut s'effondrer, peut se détériorer et devenir la parodie de lui-même, ou une simple répétition, répétition mécanique, simulacre et ainsi de suite. J'ai essayé de le dire mieux que cela dans *Ulysse Gramophone*, par exemple, ou dans « Nombre de oui ».

Il y a donc toujours une possible contamination du don, du « oui », par son double, par son fantôme ou par son simulacre. On ne peut jamais être sûr qu'un « oui » ou qu'une affirmation a eu lieu. Mais la référence à la possibilité de cette sorte d'impossible est ineffaçable. En tout cas tant qu'une adresse à l'autre cherche sa respiration.

M. R. : Vous avez traité ce type de problèmes dans votre excellent article sur Bataille dans les années soixante. Etes-vous revenu à Bataille depuis ?

J. D. : Non.

M. R. : Ah bon ! C'était le seul article ? Quel dommage... à mon avis, ce serait une rencontre fructueuse entre vous et Bataille.

J. D. : A quelques exceptions près, j'aime m'engager dans la lecture de textes très différents, en passant vite de l'un à l'autre, et de façon apparemment, ou dans une certaine mesure, aléatoire...

M. R. : Mais Heidegger est pour vous un auteur permanent ?

J. D. : Il y a quelques exceptions, oui.

M. R. : Bataille a réagi très violemment contre Heidegger. Bataille se pensait à l'extérieur de la métaphysique en un sens évident du mot. Je me souviens de ses remarques sur Heidegger dans *l'Expérience intérieure.*

J. D. : Heidegger professeur, professeur très sérieux...

M. R. : Oui, oui, il méprisait Heidegger. Bataille était un écrivain indépendant du milieu universitaire, il ressentait une certaine distance, il appréciait Heidegger, mais...

J. D. : Je vois où vont vos préférences. Pour reprendre l'exemple de la relation entre Bataille et Heidegger, je pense que Bataille avait raison de dire que Heidegger était trop universitaire, trop sérieux, et ceci émane d'un écrivain que vous appelez indépendant. J'espère cependant que je suis en tant qu'universitaire plus « critique », voire plus intraitable vis-à-vis de Heidegger que ne l'était Bataille. Pour saisir la mesure du rôle d'universitaire de Heidegger, pour savoir si — en quoi et jusqu'à quel point — son appartenance à l'Université a eu une

profonde influence sur sa pensée, on doit *affronter* l'Université, ou lui appartenir, afin de comprendre ce qui s'y passe. Heidegger fut à la fois très « académique » et, très tôt, en conflit avec une certaine Université. Et son questionnement à ce sujet joua un grand rôle au cœur de sa pensée. J'espère que ma « déconstruction » de l'expérience universitaire et politique de Heidegger est plus efficace que celle de Bataille, *parce que* je fais partie de l'Université, parce que je ne suis pas dans la situation de l'avant-garde indépendante qui dit : bon, cet homme est un professeur... Non, je pense que nous devons être à l'intérieur jusqu'à un certain point. Je ne cherche pas à défendre mon métier par rapport à Bataille, que j'admire évidemment. Mais, sur ce point précis, il n'a pas été assez loin avec Heidegger...

N. A. : Ce n'est pas la forme universitaire qui importe avant tout. Ce n'est pas la forme universitaire de la critique qui compte, il y a autre chose au-delà.

V. P. : J'aimerais revenir aux questions que j'ai soulevées au début de notre entretien. Mon usage du mot « langage » était purement relatif et conditionnel. En fait, je voulais parler de l'espace textuel. Si je le mentionne, c'est que cela a la plus grande

incidence sur notre situation ici, parce qu'il n'y a aucune culture du travail des textes. Il n'y a pas d'habitude de lecture, elle n'est pas du tout développée. On a renoncé à l'acte de lire.

Pour autant que je puisse comprendre, les stratégies textuelles sont des stratégies de lecture et d'écriture. C'est pourquoi un aspect plus profond de votre philosophie et de ses motivations me renvoie à la même problématique. Je vois votre philosophie comme un mouvement vers certaines réalités textuelles, que Husserl appelait, autant qu'il m'en souvienne, la modalité neutre. Et je l'interpréterais de la manière suivante : dans le cadre de notre sensibilité, il existe une modalité neutre de sensibilité à travers laquelle le monde nous pénètre, alors que nous ne pouvons le toucher. Or, cette information fait de nous des êtres vivants à un niveau microscopique de sensibilité, tout en évitant les opérations de langage et de représentation. Nous ne pouvons l'inclure dans la signification, car elle est elle-même la plus petite unité de signification (de sens, *meaning*). Comme nous sommes des macro-êtres, nous n'avons aucune sensation (*sense*, *feeling*) de cette modalité neutre. Mais, comme ce type de sensibilité fait de nous des êtres

vivants, je considère que votre technique d'analyse met à jour des micro-événements structuraux qui se trouvent précisément dans la modalité neutre. En d'autres termes, ce n'est pas une structure dis-communicative mais plutôt a-communicative. Je le vois ainsi. Nous ne sommes donc des êtres de communication qu'à un niveau très concret. Au niveau où se développe votre stratégie textuelle, il n'y a pas du tout de stratégie de communication puisque émerge un micro-espace qui semble effacer la présence humaine. C'est ce qui se passe lorsque je suis confronté à votre interprétation des textes de Nietzsche, et qu'une certaine réalité textuelle se déroule, égale, indifférente à Nietzsche et à moi-même.

D'où ma deuxième question. Nous pouvons confirmer l'existence de telles structures que vous semblez animer avec votre travail intertextuel : l'activité transgressive du langage commence à un micro-niveau et simultanément se crée un obstacle insurmontable pour avoir quitté ce micro-niveau et s'être dirigé vers des images de signification (*images of meaning*). On peut se tourner vers toute la tradition littéraire russe et en particulier les expériences d'Andreï Biély qui produisit certains de ses romans comme

une série de gesticulations microscopiques, phonétiques, destinées à transmettre des gesticulations corporelles.

Autrement dit, il s'agit d'empêcher le langage de quitter le corps, de tenir ensemble langage et corps tout le temps. Ou de tenir constamment le fil de référence, quoiqu'il soit déjà terriblement déformé et ait perdu toute signification, puisque les romans d'Andreï Biély n'ont pas de *sens*, mais mettent en œuvre l'usage intensif de marqueurs topologiques, de marqueurs qui ne cessent de pointer la présence corporelle dans le langage. La lecture s'effectue alors dans une connivence intime avec la présence du rythme corporel et ce mouvement serait : entrer dans l'espace. Déjà l'organisation de l'espace commence à travers ce type de corporéité déformée.

Etudiant la philosophie et travaillant sur des textes de Nietzsche, j'essaye de reconstruire une certaine stratégie immanente et *communicative*, par exemple de restituer l'acte même de lecture, mais la lecture comme privée de langage ou *contre* le langage, ne permettant pas au langage d'interférer dans la découverte de quelque image topologique dont l'existence était sûre pour Nietzsche.

J'ai l'air de dénier l'effacement du visage (*face*). Ce que je veux dire, c'est qu'il y a un texte de Nietzsche, il y a *encore* un texte de Nietzsche. Le texte porte la marque d'avoir été fait ou produit non par un personnage, une personne vivante qui avait pour nom Nietzsche, mais plutôt par une stratégie dont la limite se situe à l'intérieur du texte même marqué du nom de Nietzsche. En ce sens, j'interdis, je proscris toute introduction de situations intertextuelles et là, à nouveau je suis hanté par la même question dont nous avons parlé : les analyses qui sont les vôtres, que j'ai lues et tenté d'analyser soigneusement, je les ai senties « hodologiquement », si vous le permettez...

M. R. : Qu'est-ce que l'hodologie ? Cela vient du grec *hodos*, « le chemin »...

V. P. : Et j'ai senti cette « physionomie ». Vous semblez traverser. Vous semblez faire violence dès le début au régime de lecture que le texte de Nietzsche établit pour un certain lecteur, le lecteur idéal, qui expérimentera la réalisation de la stratégie textuelle dans sa *totalité* et jusqu'au bout. Laissons Dionysos être ce lecteur idéal. Cela me préoccupe beaucoup, parce que, dans la tradition russe, cette percée semble se faire de manière à ce qu'il n'y ait aucune réconci-

liation possible avec la perte du visage (*face*). Même transformé, déformé, il doit cependant apparaître comme une mémoire du visage. Misha dans son propre langage parlait de problèmes similaires. Bien sûr, cela mérite une discussion plus approfondie, avec analyse textuelle à l'appui... Je prépare un livre là-dessus, les autres jugeront de mes efforts. J'essaie de découvrir la stratégie du paysage dans quatre figures : Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard et Adorno. C'est une tâche lourde de significations pour chacun d'eux, comme par exemple Auschwitz pour Adorno, l'espace catastrophique, etc.

J. D. : Pourrais-je dire ici un mot, juste un mot ? C'est très intéressant et je découvre votre travail en cours. Lorsque vous décriviez aussi *ma* façon d'écrire et de lire comme a-communicative ou non-communicative, comme utilisant une modalité neutre dans les termes de la tradition de Husserl, ma première réaction fut de résister à votre suggestion, au moins jusqu'à un certain point. Je me disais : oui et non, chacun de mes textes est certes structuré comme vous le dites, mais pourtant cette modalité neutre ou ces unités de sens microscopiques sont mêlées sur un mode stratégique à des thèses, à des mouvements de communica-

tion, à des démonstrations ; et là, il y a beaucoup de strates, et non seulement celle que vous avez décrite.

Quand, à la fin de votre intervention, vous avez dit que, par exemple, il y a aussi une stratégie de communication immanente dans Nietzsche, j'ai cru comprendre que la dimension a-communicative était seulement une voie pour rendre accessible une autre forme de communication, celle que vous décrivez à la fin, dans le corps, etc. Cela pourrait être, toute proportion gardée, la description de ce que j'essaie de faire : à travers la neutralisation de la communication, des thèses, de la stabilité d'un contenu, à travers une microstructure de signification, provoquer non seulement chez le lecteur, mais en soi-même, un tremblement nouveau ou une secousse du corps qui ouvre un nouvel espace d'expérience. Cela pourrait rendre compte de la réaction de pas mal de lecteurs lorsqu'ils disent que, finalement, on ne comprend rien, on ne tire aucune conclusion, c'est trop sophistiqué, on ne sait pas si vous êtes avec Nietzsche ou contre lui, sur le problème des femmes, si vous êtes...

M. R. : Il y a tellement de Nietzsche qu'on ne peut savoir avec lequel ou contre lequel on est...

J. D. : Oui, oui... Et finalement, à la fin de cette destruction, de ce *potlatch*, vous direz que vous ne comprenez pas ce qu'il y a derrière, quel est le résultat ou la conclusion du texte. C'est trop violent et destructeur, nous ne savons pas qui vous êtes, où vous nous menez et ainsi de suite. Et c'est trop exigeant, cela demande trop de lecture, de spéculations, etc. Mais en même temps, certains lecteurs, des gens qui ne sont pas préparés à lire, en tout cas qui ne sont pas des spécialistes de Husserl ou de Nietzsche ou d'autres, qui me lisent de façon plus « sauvage », « naïve », ont un meilleur accès à ce tremblement du texte, cet effet du texte qui finalement concerne le corps, un corps, le corps du lecteur ou mon corps, et ils en font l'expérience à travers ce texte apparemment dénué de sens, cette microstructure de la signification, et ils sont plus ouverts que des gens dont la culture, parfois très raffinée, organise l'interdiction de lire. Je n'ai pas lu Biely, je ne sais pas ce qui se passe pour lui, mais je me fie à votre description. La façon dont vous décrivez ses écrits me semble très intéressante ; cette expérience d'écriture et de lecture donne lieu à un autre type de communication au-delà de la communication ou de l'a-communication. Pour donner

lieu à ce lieu, le langage ne peut quitter le corps ou bien quitte le corps d'une autre manière. Car il quitte toujours le corps d'une certaine manière, il en procède et s'en va loin de lui, s'en émancipe. Il part de lui. C'est cela la structure du langage, quitter le corps. Mais il y a tant de manières différentes de « quitter le corps ». Nous n'avons pas le choix entre le quitter ou non, mais entre des expériences différentes du « quitter le corps ».

Une trace est une façon d'être exclu du corps, de le quitter. La trace reste, quoique de façon non permanente, mais en se séparant elle-même du corps. Elle fait partie du corps, elle est un corps, elle fait partie du corps, mais elle est cette partie qui se détache elle-même du corps. Et l'expérience est l'expérience de ce « reste », détaché afin que... — morceau de votre peau, partie qui devient texte. Il y a ainsi différentes manières de se détacher et différentes sortes de détachements, et ce que j'ai compris à propos de votre travail actuel est une tentative pour décrire différents types de ce genre, comment appeliez-vous cela ? — au sens hodologique. Vous avez encore à faire avec l'*hodos*, avec l'espacement de l'*hodos*. Vous connaissez le texte de Heideg-

ger sur *hodos* et *methodos*, où il dit que les Grecs ne connaissaient pas *methodos* mais seulement *hodos*. Le souci méthodologique — c'est la thèse de Heidegger et je lui en laisse la responsabilité —, le souci méthodologique viendrait après les Grecs. Il serait inauguré par Descartes, Hegel et les autres, mais les Grecs s'intéressaient à *hodos*, non à la méthode c'est-à-dire à la formalisation d'une procédure, procédure technique ou autre. L'*hodos* est le chemin d'une percée, c'est une trace, la trace est le chemin pour ouvrir un itinéraire, la route est *via rupta*, c'est le chemin pour ouvrir l'espace.

Ouvrir un nouveau *weg*, un nouveau chemin qui n'était pas ouvert, écrire un texte ou lire un texte, s'il est inventif et inaugural, c'est le moyen, le chemin, pour ouvrir un nouvel espacement dans le texte ou pour frayer soi-même un nouvel espace. Et alors vous ne décrivez pas seulement, vous frayez, vous structurez un nouvel espace, un espacement d'écriture et de lecture. En écrivant ou en lisant, je ne cherche pas seulement à dire quelque chose, à démontrer et à convaincre, mais à esquisser une nouvelle forme, une nouvelle structure hodologique, ce n'est pas un objet mais une charte, une charte au sens de la cartographie ou au sens

d'une constitution : c'est une c(h)arte qui a ses propres routes, voies secondaires ou autoroutes. C'est pourquoi je suis très sensible à ce que vous disiez.

Deux points encore pour terminer. Vous dites que pour cela il vous faut proscrire l'intervention de l'intertextualité. Pourquoi faut-il cela ?

V. P. : Je proscris l'intertextualité parce que je choisis le texte comme ayant sa propre stratégie communicative, propre à tout texte donné. Autrement dit, je choisis un texte marginal limité dans sa différence par rapport aux autres textes...

J. D. : Oui, je comprends, si par là vous voulez dire que lorsque vous lisez Nietzsche, par exemple, vous devez lire de manière immanente pour entrer dans la loi de sa propre organisation, de sa propre stratégie. Si vous convoquez alors immédiatement Marx et Hegel dans cette lecture de Nietzsche, alors vous perdez le corps du texte nietzschéen, je vous l'accorde. Nous devons refuser une stratégie intertextuelle si nous comprenons par là l'appel immédiat aux autres pour lire Nietzsche. Bien sûr, lorsque je lis un auteur, je lis celui-là et je ne cherche pas à convoquer les autres. Pourtant la lecture immanente et l'écriture qui y cor-

respond doivent *à la fois* être homogènes avec le texte lu, déchiffré, *et* hétérogènes, ouverts à autre chose.

M. R. : Mais Nietzsche était très infidèle à lui-même. De multiples manières. Vous le montrez dans votre livre pour certaines images... C'était une stratégie consciente de refus d'identité et il y a trois images de femmes très différentes que vous relevez, et qui sont incompatibles, mais elles existent. Peut être nous pouvons trouver encore d'autres images...

J. D. : Bien plus que trois. Plus que trois femmes...

M. R. : Plus que trois peut-être...

J. D. : Un mot sur cette difficile question du visage et de l'effacement. C'est très difficile, cela devrait exiger des heures et des années. Mais je ferais tout juste une référence aux textes de Paul de Man, que peut-être vous ne connaissez pas. Il a écrit un texte intitulé « *De-facement* », — dans ses derniers textes, il s'intéressait, dans la lecture, à la relation entre les textes et le visage, et le *de-facement*. Par ce qu'il nomme *de-facement*, il accordait un privilège à une figure du discours, un trope rhétorique nommé *prosopopeia*. Il y a prosopopée lorsque vous laissez percer la voix de

l'autre. *Prosopopeia* est une manière de se masquer (la *persona*), et dans un poème, dans la structure de tout poème, disait-il, il y a prosopopée, la voix de l'autre qui parle. Le jeu entre le visage, l'effacement et le *de-facement* est très intéressant dans ses textes. Je ne me souviens plus du titre, quelque chose comme « L'autobiographie comme dé-facement ».

N. A. : Il me semble très important d'avoir relevé qu'il n'y a pas de stratégies a-communicatives, mais des stratégies de communication plus profondes ou différentes. Ainsi je me demande si Freud est logocentrique et si le Freud français, par rapport à d'autres Freud, est plus logocentrique — à cause de Lacan par exemple. Il y a en effet une vaste polémique autour de vous et Lacan. C'est une des très nombreuses, trop nombreuses questions que je voulais vous poser. Car, pour revenir à ces stratégies communicatives, elles ne sont pas réservées au langage. Par exemple : des formes d'empathies ou d'affects corporels, non des effets mais des affects (*not effects but affects)* — ce domaine si difficile —, c'est curieux de le nommer stratégie de neutralisation, si je comprends bien ce que Valeri voulait dire. Est-ce que ce n'est pas, à l'opposé de toute neutralisation, un

niveau bien plus chargé émotionnellement que celui du langage propre ?

Ce que je pense, c'est qu'il y a différentes couches de communications au-delà du langage. Je voulais alors demander — il y a trop de choses et Lena me signifie qu'il est grand temps que j'en finisse — ceci : est-ce que vous pensez que la stratégie lacanienne renforce réellement la version logocentrique du freudisme comme telle ? Est-ce que Lacan est fidèle à Freud ? Accepteriez-vous d'inaugurer la stratégie qui consisterait à exhumer des choses affectives ou corporelles qui se tiennent derrière le langage ?

J. D. : Oui. Je vais commencer avec la fin de votre question en disant définitivement : oui, mais sans croire que le niveau affectif soit simplement étranger à ce que j'appellerai le textuel (non pas le linguistique mais le textuel) : les gestes, la structure préverbale n'est pas simplement opaque ou a-textuelle, c'est un autre texte. C'est un texte préverbal et je m'intéresse à la structure préverbale de ce texte psychique, par exemple. Et de ce point de vue, je trouve Lacan trop... « verbal », trop préoccupé par les structures linguistiques et trop constamment négatif vis-à-vis de l'affect (même si, dans certains contextes, il pouvait avoir raison de se méfier

de l'usage que certains font du concept d'affect). Je crois qu'il y a du préverbal qui doit être pris en compte, mais ce préverbal n'est pas atextuel, pas simplement de la sensation ou de l'affect...

Maintenant, pour répondre à votre question sur Lacan : c'est très complexe. La forme la plus *systématique* de la théorie de Lacan est hautement logocentrique. Et je ne critiquerai même pas cela, pas simplement. Je crois que dans une certaine situation historique donnée, ce qu'était tout spécialement l'héritage freudien en France, cet intérêt pour le langage, pour Saussure, pour le modèle linguistique, était positif. Je crois que son mouvement stratégique était intéressant et nécessaire. Il a ouvert beaucoup de nouvelles possibilités théoriques. Donc, je n'ai rien contre la nécessité stratégique d'un tel geste. Mais cette nécessité devait se payer par d'autres limitations. Au même moment, ce que je cherchais à faire, en commençant à écrire dans les années soixante, tentait de montrer, certes, la nécessité, mais aussi les limites et les dangers d'un tel linguisticisme. Ainsi, mon geste était-il compliqué et divisé en lui-même. Je n'ai jamais été du côté de ceux qui critiquaient Lacan pour neutraliser les problé-

matiques qu'il soulevait dans l'histoire de la théorie psychanalytique, mais je tenais à rester libre pour pratiquer un double geste. Vous demandiez si Lacan est resté fidèle à Freud ou non. Oui, je pense qu'il a probablement ajouté quelque chose d'essentiel qui manquait à Freud dans l'analyse de l'ordre symbolique, dans la forme de son intérêt pour le langage, etc. Mais en même temps il était en régression par rapport à Freud *à cause* de ce linguisticisme qui n'était pas freudien...

N. A. : Il n'y a que des allusions...

J. D. : Oui, oui. Au même moment, et cela arrive souvent dans l'histoire, il a permis de progresser, mais ce progrès devait sans doute se payer par une régression.

Moscou, février 1990
(Traduit de l'anglais
par Edith et Francis Fischer)

Table des matières

Avertissement 7

Back from Moscow, in the USSR 11

TRAVEL AGENCY
(PRÉAMBULE ET PROSPECTUS) 15
1. *Fort/da*
(back from/back in the US...) 15
2. Œdipe et la question juive 28
3. Déméter
ou l'annonciation du surhomme 61
4. Tirésias : la voyance
phénoménologico-marxiste 74
Post-scriptum : les Benjamin 95

PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE
ENTRETIEN AVEC JACQUES DERRIDA 103