Document generated on 10/12/2024 1:41 a.m.

Études françaises

# Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida

Régine Robin

Volume 38, Number 1-2, 2002

Derrida lecteur

URI: https://id.erudit.org/iderudit/008401ar
DOI: https://doi.org/10.7202/008401ar

See table of contents

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)
1492-1405 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Robin, R. (2002). Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida. *Études françaises*, *38*(1-2), 207–218. https://doi.org/10.7202/008401ar

Article abstract

This essay goes through a series of life tropes in the work of Jacques Derrida and insists on three main dissonant themes : being French, speaking French, and being a Jew. These biographems point to an aporetic discrepancy in the effort of autobiographical totalization : while they are necessary, it seems impossible to go along with them. The notion of "devenir marrane" seems the way out of this entanglement.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 2002

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

# Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida

RÉGINE ROBIN

Ceci n'est pas une autobiographie.

Sous la forme de ce que Derrida appelle le « *curriculum* », ou sous la forme de mots-clés, biographèmes ou de « *life tropes* », les éléments du biographique derridien sont disséminés, étalés, répétés maintes et maintes fois. Nous les saisirons sous diverses modalités : des lieux, des dates, des filiations et fidélités, des identifications.

Mais ces éléments récurrents ne peuvent se saisir et se comprendre que par toute une série de décalages, de décentrements, de différances (avec un *a* bien sûr) à savoir : être français sans l'être, avoir une langue sans l'avoir, être juif sans judaïsme[1]. Cette réappropriation narcissique par l'autobiographique cependant, sans illusion de totalisation, se fait dans le cadre de textes paradoxaux du type « ceci n'est pas une autobiographie ». Comme si, aujourd'hui, on ne pouvait éviter de se mettre en scène, en texte, en représentation, mises en scène à travers des dispositifs qui ne relèvent ni de l'autobiographie, ni de l'autofiction, ni des mémoires, ni du journal intime, mais d'un sujet fragmenté, non plus clivé comme au temps de nos bonnes vieilles névroses, mais évanescent, indéterminé, hétérogène, multiple, morcelé. Un sujet multiculturel (même dans une seule langue) et hypertextuel, un sujet que Deleuze appellerait « rhizomatique ».

1. Catégories soulignées dans Jacques Derrida et Catherine Malabou, *Jacques Derrida. La contre-allée*, Paris, La Quinzaine littéraire•Louis Vuitton, coll. « Voyager avec… », 1999, p. 81-85 *ss*.

## I. Un maillage de biographèmes

Cela peut se résumer à des lieux. Derrida a beaucoup voyagé, s'est beaucoup déplacé, et à l'entrée de la récapitulation chronologique qui ferme son livre avec Catherine Malabou, dans *La contre-allée*, il écrit :

> Curriculum. Le mot serait approprié à l'itinéraire d'une course, plutôt qu'à la poursuite d'une carrière. La course ici se décrira sans phrase ou à peu près. Dis-cursion sans discours, figuration géographique d'une vie, aide-mémoire télégraphique aussi, et cursif, et griffonné à toute allure par un coureur essoufflé qui ne s'y arrêterait même pas, un tel *curriculum peregrinationis* risque ainsi d'arrêter le mouvement. Et l'émotion. À nommer seulement les haltes, il paralysera en tableau les étapes, les destinations, les noms de lieux, le rythme peut-être d'un déplacement qui fut, mais seulement depuis 1968, presque incessant[2].

D'abord des lieux. L'Algérie, sa « nostalgérie » comme il le dira, et El-Biar dans la banlieue d'Alger où il a passé son enfance sans presque jamais en sortir, mis à part quelques voyages à l'intérieur de l'Algérie avec son père. Un exemple, un fragment, l'ironie quant à ce topos autobiographique du « je suis né » : « Ah, vous voulez que je vous dise des choses comme : "je-suis-né-à-El-Biar-dans-la-banlieue-d'Alger-famille-juive-petite-bourgeoise-assimilée-mais…" Est-ce nécessaire ? Je n'y arriverai pas. Il faut m'aider[3]… » Moins ironique, la rue de l'enfance revient de façon complexe dans « Circonfession » :

> […] la rue Saint-Augustin, en ville, où j'ai vécu avec mes parents jusqu'à l'âge de 4 ans sauf l'été, je m'en suis souvenu il y a quelques mois, en pleine paralysie faciale, je conduisais dans Paris près de l'Opéra et découvris cette autre rue Saint-Augustin, l'homonyme de celle d'Alger où mes parents ont vécu pendant 9 ans après leur mariage, mon frère aîné René y est né, Paul-Moïse, que j'ai remplacé, y naquit puis mourut avant moi… Je m'en suis souvenu… un vestibule sombre, une épicerie en bas de la maison[4]…

Puis Paris, le lieu d'élection, la capitale, le lieu de la carrière, de tous les aboutissements sinon de toutes les légitimités. L'Amérique, qui va jouer un rôle fondamental dans la vie intellectuelle de Jacques Derrida. New York d'abord :

2. *Ibid.*, p. 283.

3. Jacques Derrida, « Desceller ("la vieille neuve langue") », entretien avec Catherine David, dans *Points de suspension. Entretiens*, choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1992, p. 128.

4. Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, coll. « Les Contemporains », 1991, p. 123-124.

> Non pas mes *immémoriaux* mais… quand j'aurais cent ans, je publierais les Mémoires de mes mémoires new yorkaises. J'en exhiberais les étais… La « chose » ne ressemblerait à rien : un étayage plus vertigineux que toutes les tours du monde, celles de New York en particulier, un théâtre de la mémoire suspendu dans le vide, virtuel, inconstructible, indéconstructible, donc pas même par moi qui demeure incapable d'ordonner mes pas. Je commencerais par les arrivées, toujours en septembre. Après un premier voyage en bateau en 1956, j'atterris maintenant tous les ans un samedi après-midi à Kennedy. La douceur de l'éternel retour ressemble dans mon âme à une extase bénie, une effusion apaisée, le premier dimanche matin à Central Park… Autre moment d'euphorie automnale, souvent à la veille du retour : la promenade à Brooklyn Heights. Dans l'intervalle, je reviens sur les traces de toutes mes migrations, de la Battery à Columbia, d'un bout à l'autre de Manhattan. Que je vénère, c'est le mot[5]…

Mais on ne peut oublier ni Baltimore ni la Californie. Principalement Los Angeles, ville du non-lieu, complexe, nomade, inspiratrice, et puis Prague, le lieu de l'arrestation et de l'enfermement en 1981.

Des lieux du monde, qui reviennent tout le temps, constituent des haltes, des repères dans un itinéraire, un parcours quelque peu errant.

Des lieux, mais aussi des dates. La mort du frère aîné Paul en 1929. Juillet 1930, la naissance, la mort d'un autre frère, Norbert en 1938. Le renvoi de l'école à cause des mesures pétainistes d'exclusion des juifs en 1942. Le premier voyage en métropole en 1949-1950. 1952, l'entrée à l'École normale supérieure, l'agrégation en 1956, son mariage en 1957, son service militaire en pleine guerre d'Algérie, les premiers postes dans l'université, 1966, la fameuse invitation à Johns Hopkins à Baltimore qui marque le début d'une fulgurante carrière américaine. Puis les barrages de l'université française, mais la fondation des États Généraux de la philosophie, du Collège International de Philosophie, l'arrestation à Prague en 1981, etc.

Des biographèmes qui renvoient à des filiations et identifications, à des figures de l'amitié proche ou lointaine. Heidegger et Paul de Man qui l'ont obligé à prendre la plume, à se situer par rapport aux zones d'ombre de leur vie et/ou de leur pensée, Althusser, rencontré à l'École normale supérieure, Levinas qui lui a fait prendre conscience de sa proximité et de son éloignement du judaïsme, et surtout, la place centrale de Freud, depuis *L'écriture et la différence* jusqu'à *Mal d'Archive*, soit durant près de trente ans. Lui qui cherche à inventer des formes nouvelles n'en revient pas de la trouvaille de Yosef Yerushalmi dans son dernier livre. La dernière partie de l'ouvrage est en effet une lettre à

5. Jacques Derrida, *Jacques Derrida. La contre-allée*, *op. cit.*, p. 103-104.

Freud concernant son judaïsme et le fait de savoir si oui ou non la psychanalyse constitue à ses yeux une « science juive[6] ». Derrida en est soufflé. Identification au père de la psychanalyse de la part pourtant de quelqu'un qui n'a jamais été « enanalyse », comme il l'écrit en un mot.

Réseau d'amitiés, de fidélités, de références, des noms propres, des lieux qui balisent la vie académique ou politique de la planète, des dates qui accompagnent l'histoire mouvementée du siècle de 1930 à nos jours, héritages multiples, le judaïque, et le gréco-latin, l'ancrage américain et les retours dans le paisible Ris Orangis, tout un réseau, un maillage de termes qui s'entrelacent sans pour autant s'articuler. Car, comme nous allons le voir, cet immense réseau ne peut se vivre et se penser (la théorie sortirait-elle du biographique au sens fort ?) que dans les décalages, les dissonances, les décentrements, les non-coïncidences.

Des Noms propres aussi, familiaux, Hayim, le nom du père, Élie le nom secret, des marques : la circoncision et la signature. J'y reviendrai.

## II. Déplacements et dissonances

### *Première dissonance : être Français sans l'être*

Les juifs d'Algérie par le décret Crémieux, à la fin du XIXe siècle, sont devenus citoyens français, ce qu'ils n'étaient pas auparavant. Cette citoyenneté leur a été enlevée par le régime de Pétain.

> Or j'ai connu cela. Avec d'autres. J'ai perdu puis recouvré la citoyenneté française. Je l'ai perdue pendant des années sans en avoir d'autre. Pas la moindre, vois-tu. Je n'avais rien demandé. Je l'ai à peine su sur le moment, qu'on me l'avait enlevée, en tout cas dans la forme légale et objective du savoir où je l'expose ici (car je l'ai su bien autrement hélas). Et puis, un jour, un « beau jour », sans que j'aie une fois de plus rien demandé […] j'ai retrouvé ladite citoyenneté. L'État, à qui je n'ai jamais parlé, me l'avait rendue. L'État, qui n'était plus « l'État français » de Pétain, me reconnaissait de nouveau. C'était en 1943, je crois, je n'étais encore jamais allé « en France », je ne m'y étais jamais rendu[7].

6. Yosef Hayim Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, Gallimard, 1993.

7. Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine,* Paris, Galilée, coll. « Incises », 1996, p. 34. Désormais désigné par le sigle *M*, suivi du numéro de la page. Jacques Derrida parle « d'un ensemble "communautaire" (une "masse" groupant des dizaines ou des centaines de milliers de personnes), d'un groupe supposé "ethnique" ou "religieux", qui, en tant que tel, se voit un jour privé de sa citoyenneté par un État qui, dans la brutalité d'une décision unilatérale, la lui retire sans lui demander son avis, et *sans que le dit groupe recouvre aucune autre citoyenneté. Aucune autre* » (*M*, 33-34).

Cette citoyenneté française, même du temps où elle est reconnue, entre 1870 et 1940, ne peut qu'être vécue avec un trouble d'identité. La majorité des gens que Jacques Derrida côtoie est arabe ou berbère et ne parle pas français. Il en est séparé par l'appartenance ethnique, la langue et la religion. Mais d'un autre côté, l'Algérie, au-delà d'une fiction juridique, n'est pas comparable à un département hexagonal. Elle est *outre-mer*, séparée de la métropole, lointaine. En outre, les juifs sont, malgré leur citoyenneté, séparés culturellement des Français qu'on appelle les « catholiques ». L'écart social est marqué entre les uns et les autres. C'est sans doute ce qui fait dire à Derrida discutant avec l'écrivain Abdelkebir Khatibi : « Mon hypothèse, c'est donc que je suis ici, peut-être, seul, le *seul*, à pouvoir me dire à la fois maghrébin (ce qui n'est pas une citoyenneté) et citoyen français. À la fois l'un et l'autre. Et mieux, à la fois l'un et l'autre *de naissance* » (*M*, 30).

Jacques Derrida fait état ici de sa multi-appartenance imaginaire. Imaginaire car il n'est que citoyen français, avec une « francité », si l'on me permet cette expression familière, qui « lui colle à la peau », mais cette francité ne saurait suffire à le définir. Il se sent aussi et en même temps de la terre d'Algérie. De là cette appartenance maghrébine qu'il revendique.

### *Seconde dissonance : parler français. Quel français ?*

On se souvient d'une remarque qui ne passa pas inaperçue lors d'un colloque organisé à Montréal en 1979. Lors d'une discussion, Derrida dit : « Si je ne me trompe pas, aucun des sujets qui se trouvent à cette table n'a le français pour langue maternelle, sauf peut-être nous deux, et encore, vous, vous êtes Français ([il s'agissait du psychanalyste François] Peraldi), moi non. Moi, je viens d'Algérie[8]… » Phrase d'autant plus curieuse que, pour des universitaires montréalais, Derrida incarnait sans doute la francité la plus classique et que, parmi les interlocuteurs, se trouvait aussi Claude Lévesque, natif du Québec, qui a bel et bien le français comme langue maternelle. Lapsus sans doute dû au fait que, comme il l'affirme dans *Le monolinguisme de l'autre*, il ne supporte que l'accent parisien en français.

Il s'agit d'un autre rapport à la langue. Une langue à la fois sienne et autre, une langue modèle, fascinatoire, une langue de distinction. Tant

8. Claude Lévesque et Christie V. McDonald (dir.), *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida,* Montréal, VLB éditeur, 1982, p. 192.

et si bien que l'auteur est monolingue, monolingue à l'intérieur du français, en en percevant par ailleurs toute l'altérité.

> Je n'ai qu'une langue. Je n'en connais pas d'autre. Donc, j'ai été élevé dans un milieu monolingue, absolument monolingue. Autour de moi — pas dans ma famille — naturellement j'entendais l'arabe, mais je ne parle pas — à part quelques mots — je ne parle pas l'arabe. J'ai essayé de l'apprendre plus tard mais je ne suis pas allé très loin, et d'une manière générale d'ailleurs, on peut dire, sans exagérer, qu'apprendre l'arabe était une chose quasiment interdite à l'école. […] Donc, le français est ma seule langue[9].

Mais cette langue, les juifs d'Algérie la perçoivent comme langue de l'autre, langue de maîtrise, de légitimité. C'est la langue de la métropole, de ceux qui sont de « vrais Français ». Il s'agit bien de la même langue, mais avec un écart. De là, sans doute, ce besoin de dominer, de maîtriser la langue, de la faire sienne et, comme Derrida le souligne, de n'avoir que l'accent le plus distingué, par compensation, sans doute.

### *Troisième dissonance : un juif sans judaïsme*

Être juif et marqué comme tel. Être circoncis, cela reviendra souvent dans l'œuvre ; avoir fait sa *bar mitzwa*, avoir ânonné de l'hébreu durant son enfance sans qu'il en reste rien, ou si peu : « ces jeunes "juifs indigènes" restaient de surcroît, pour la plupart d'entre eux, étrangers à la culture juive : aliénation de l'âme, étrangement sans fond, une catastrophe, d'autres diraient aussi une chance paradoxale » (*M*, 88).

Assimilation, acculturation, tout cela donne un judaïsme aux signes extérieurs. « Les comportements sociaux et religieux, les rituels juifs eux-mêmes, dans leur objectivité sensible, en étaient souvent marqués. On imitait les églises, les rabbins portaient une soutane noire, et le bedeau ou le Suisse (*chemasch*) un bicorne napoléonien ; la *"bar mitzwa"* s'appelait "communion", et la circoncision "baptême". » (*M*, 90)

La véritable acculturation se construit dans l'impossibilité d'une langue autre qui viendrait faire contrepoids au français, même pas par un recours purement scripturaire ou rituel à l'hébreu. Encore moins par le recours à une langue de quotidienneté identitaire.

> Quant à la langue, au sens étroit, nous ne pouvions même pas recourir à quelque substitut familier, à quelque idiome intérieur à la communauté juive, […] comme le yiddish, un élément d'intimité, la protection d'un « chez-soi » contre la langue de la culture officielle, un auxiliaire d'appoint

9. Jacques Derrida, *Points de suspension, op. cit.*, p. 217.

> dans des situations socio-sémiotiques différentes. Le « ladino » n'était pas pratiqué dans l'Algérie que j'ai connue, en particulier dans les grandes villes comme Alger, où la population juive se trouvait concentrée. (*M*, 90-91)

Comme beaucoup de juifs français de sa génération, le poids de l'assimilation a rendu le judaïsme totalement extérieur. Il ne peut s'appréhender par des textes, des rites, une langue spécifique, une mémoire. Il ne peut que s'inscrire en creux. Identité de désinstallation, de décentration, sans positivité. On conçoit que les tentatives de réappropriation tardive de cette génération aient pu être violentes, extrêmes, qu'elles aient pris un aspect religieux ou toute autre forme culturelle. Comme on le voit, Jacques Derrida, dans son rapport au judaïsme, a su échapper à ces formes de « reterritorialisation » simples.

## III. Ceci n'est pas une autobiographie : le texte hérétique

À plusieurs reprises, Derrida dit ce qu'il pense de la biographie et de l'autobiographie. Réfléchissant sur le *Ecce Homo* de Nietzsche, il part en guerre contre la façon d'écrire les biographies de philosophes :

> La biographie d'un « philosophe », nous ne la considérons plus comme un corpus d'accidents empiriques laissant un nom et une signature hors d'un système qui serait, lui, offert à une lecture philosophique immanente, la seule qui soit tenue pour philosophiquement légitime [...]. Des romans biographiques ou des psycho-biographies prétendant rendre compte de la genèse du système selon des processus empiriques de type psychologiste, voire psychanalytiste, historiciste ou sociologiste. Non, une nouvelle problématique du biographique en général, de la biographie des philosophes en particulier, doit mobiliser d'autres ressources, et au moins une nouvelle analyse du nom propre et de la signature. Ni les lectures « immanentistes » des systèmes philosophiques, qu'elles soient structurales ou non, ni les lectures empirico-génétiques externes n'ont jamais, en tant que telles, interrogé la *dynamis* de cette bordure entre « l'œuvre » et la « vie », le système et le sujet du système. Cette bordure — je l'appelle *dynamis* à cause de sa force, de son pouvoir, de sa puissance virtuelle et mobile aussi — n'est ni active ni passive, ni dehors ni dedans. Surtout elle n'est pas une ligne mince, un trait invisible ou *indivisible* entre l'enclos des philosophèmes d'une part, et, d'autre part, la vie d'un auteur déjà identifiable sous son nom. Cette bordure divisible traverse les deux « corps », le corpus et le corps [...][10].

10. Jacques Derrida, cité dans *L'oreille de l'autre, op. cit.*, p. 16-17.

Cette bordure ne peut pas se donner dans un récit. À plusieurs reprises, affleure tendrement mais ironiquement l'impossibilité du récit. À plus forte raison, l'impossibilité de l'autobiographie. De « Circonfession » au *Monolinguisme de l'autre*, ou à travers de courts textes ou des entretiens, revient au premier plan cette impossibilité de l'autobiographie. « Ce que j'ébauche ici, ce n'est surtout pas le commencement d'une esquisse d'autobiographie ou d'anamnèse, pas même un timide essai de *Bildungsroman* intellectuel. Plutôt que l'exposition de moi, ce serait l'exposé de ce qui aura fait obstacle, pour moi, à cette auto-exposition. De ce qui m'aura exposé, donc, à cet obstacle, et jeté contre lui » (*M*, 131). Pourquoi pas une autobiographie ?

Elle ne pourrait être que parodique :

> J'ose donc me présenter ici, à toi, *ecce homo*, parodie, comme le franco-maghrébin exemplaire, mais désarmé, avec des accents plus naïfs, moins surveillés, moins polis. *Ecce homo*, car il s'agirait bien d'une « passion », il ne faut pas sourire, le martyre du franco-maghrébin qui dès la naissance, depuis la naissance mais aussi de la naissance, sur l'autre côte, la sienne, n'a rien choisi et rien compris, au fond, et qui souffre encore et témoigne. (*M*, 39-40)

D'abord, parce que celui qui va tenter de dire Je dans son texte n'a guère de ressemblance avec le Je de la figure de l'auteur. Cette dissociation, cette non-coïncidence, va être reprise dans tous les textes théoriques, en particulier dans les commentaires de l'œuvre de Paul de Man qui avait beaucoup écrit sur l'autobiographie. Impossible d'écrire une prosopopée, impossible d'écrire un récit comme dans cette confidence ironique : « Un jour, j'écrirai pour toi un long récit, il n'y manquera pas un détail, pas une lumière de bougie, pas une saveur, pas une orange, un long récit de ce que furent les galettes de Pourim à El-Biar, quand j'avais dix ans et que déjà je ne comprenais rien[11]. »

Impossible de mener à bien un tel récit de totalisation. Si écriture autobiographique il peut y avoir, ce sera une écriture qui, loin d'assurer l'identification à soi, le rassemblement auprès de soi, mettrait en évidence une dislocation tropologique interdisant la totalisation anamnésique de soi. Si, selon les dires de Barthes, le biographème n'est rien d'autre qu'une anamnèse factice que je prête à l'auteur que j'aime, alors ne rien céder à l'illusion de continuité. À la suite de Paul de Man, Derrida postulera que les textes à caractère autobiographique qu'il écrit

11. Jacques Derrida, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1980, p. 81.

ne révèlent pas une connaissance de soi, mais démontrent l'impossibilité de la clôture et de la totalisation de tous les systèmes textuels constitués par des substitutions tropologiques.

> Mais *nous* ne sommes jamais *nous-mêmes*, et entre nous, identique à nous, un « moi » n'est jamais en lui-même, identique à lui-même, cette réflexion spéculaire ne se ferme jamais sur elle-même, elle n'apparaît pas *avant* cette *possibilité* du deuil, avant et hors de cette structure d'allégorie et de prosopopée qui constitue d'avance tout « être-en-nous », « en-moi », entre nous ou entre soi[12].

Pas de totalisation parce qu'il n'y a pas de destinataire, à peine un destinateur. À qui sont adressés les envois des cartes postales ? On ne peut cerner qu'une scénographie des narrateurs et des narrataires. Le lecteur est rompu, nous dit Derrida, au mouvement de la poste et au mouvement psychanalytique, et à tout ce qu'ils autorisent en matière de faux, de fictions, de pseudonymes, d'homonymes, d'anonymes. « Qui écrit ? À qui ? Et pour envoyer, destiner, expédier quoi ? À quelle adresse[13] ? »

L'écriture fragmentaire se donnera toujours dans les plis de la parole de l'autre, à partir de l'autre. Texte de saint Augustin et parole de la mère, pour la mère dans « Circonfession », texte à partir de Marx, de Freud, de Levinas, de De Man, pas simplement sur les autres pour leur rendre hommage ou les interroger. De là des textes non linéaires, scriptibles beaucoup plus que lisibles.

> J'ai écrit des livres à plusieurs colonnes ou à plusieurs voix (le « Tympan » de *Marges, La double séance, Glas, La vérité en peinture, Pas, La carte postale* [bien sûr, il faudrait rajouter le livre écrit avec Geoffrey Bennington]). Mais pour cette multiplicité de portées ou de tons, il faudrait inventer encore d'autres formes, d'autres musiques. Comment les faire accepter alors que la demande « dominante » exige toujours, dit-on, veut-on faire croire, plus de linéarité, de cursivité, de mise à plat ? Une seule voix sur la ligne, une parole continue, voilà ce qu'on veut imposer. Cette norme autoritaire, ce serait comme un complot inconscient, une intrigue des hiérarchies (ontologiques, théologico-politiques, technico-métaphysiques), celles-là mêmes qui appellent des analyses déconstructives. Déployées avec quelques conséquences, ces analyses déstabilisent aussi bien les concepts que les institutions et les modes d'écritures[14].

12. Jacques Derrida, *Mémoires. Pour Paul de Man,* Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1988, p. 49.

13. Jacques Derrida, *La carte postale, op. cit.*, p. 9.

14. Jacques Derrida, *Points de suspension, op. cit.*, p. 138-139.

## IV. Le devenir marrane

On sait que, sur la question juive, la position de Freud, cette figure fascinatoire pour Derrida, était fort originale. Juif infidèle ? Juif sans Dieu ? On se rappelle qu'à plusieurs reprises, Freud a fait état de son attachement à la judéité, mais sans savoir quel contenu il fallait mettre sous ce terme. Ainsi, dans la préface de l'édition hébraïque de *Totem et tabou*, en décembre 1930, Freud revient sur l'énigme de ce qui se transmet dans l'identité juive et son attachement à ce « je-ne-sais-quoi » qui la constitue :

> Si on lui demandait : qu'y a-t-il encore de juif en toi puisque tu as abandonné tous ces traits communs aux membres de ton peuple ? Il répondrait : beaucoup de choses encore, probablement le principal. Mais cet élément essentiel, il ne pourrait pas présentement l'exprimer en paroles claires. Un jour la connaissance scientifique accèdera certainement à cet élément[15].

Aujourd'hui, le juif infidèle, le juif sans Dieu est toujours présent, pris dans une nouvelle ex-centration, comme ayant bouclé une longue trajectoire. Ce nouveau juif infidèle entre dans une période marquée par la fin de la problématique du centre et de la périphérie, de la centralité d'Israël, la fin de l'opprobre de la diaspora. La conscience du marranisme chez Derrida, cette judéité prise dans un système de dissonances dramatiques, serait-elle une de ces figures ?

En effet, nous sommes confrontés aujourd'hui à un éventail extrêmement large de positions identitaires juives, dans la crise générale de l'assimilationnisme et du déclin de l'universalisme. Il y a toutes les formes de l'identité israélienne, elle-même par moment en voie d'éclatement, d'ethnicisation, avec les nouvelles reterritorialisations et identifications des juifs sépharades, des Russes qui posent des problèmes inédits et des identités israéliennes intégristes. Ailleurs, nous sommes confrontés à des réinvestissements culturels, à des retours, retours religieux, culturels ou ethnicistes, réels ou imaginaires avec la Shoah comme Référent ou Signifiant-Maître. Mais on trouve aussi, dans les pays à tendance multiculturelle, des identités à trait d'union qui témoignent de la volonté d'afficher une double appartenance, une double culture, des pluralités identificatoires, le partage d'une citoyenneté et d'une forte communauté. On trouve, également, d'Israël à l'Afrique du Sud, des États-Unis à l'Allemagne, de nouvelles formes d'identité juive, plus postmodernes, flottantes, indécises, indéterminées, comme

15. Freud, cité par Jacques Le Rider, dans *Modernité viennoise et crises de l'identité,* Paris, PUF, 1990, p. 276.

celle qui affecte nombre de nouveaux juifs en Allemagne, qui parfois résident à Berlin six mois, à New York le reste de l'année, qui ont une bonne maîtrise de la langue mais ne se veulent absolument pas citoyens allemands, qui ne cherchent pas d'enracinements stables mais des liens communautaires minimaux[16]. Ces identités flottantes aux multiples aspects se distribuent dans une constellation bien différente de celle, plus énigmatique que Jacques Derrida met de l'avant, et qu'il qualifie de *marrane* : « je suis de ces marranes qui ne se disent même pas juifs dans le secret de leur cœur, non pour être des marranes authentifiés de part ou d'autre de la frontière publique, mais parce qu'ils doutent de tout, jamais ne se confessent ni ne renoncent aux lumières, quoi qu'il en coûte, prêts à se faire brûler […][17] ». Et encore :

> Si l'on appelle marrane, par figure, quiconque reste fidèle à un secret qu'il n'a pas choisi, là même où il habite […] là même où il séjourne sans dire *non* mais sans s'identifier à l'appartenance, eh bien, dans la nuit sans contraire où le tient l'absence radicale de tout témoin historique, dans la culture dominante qui par définition dispose du calendrier, ce secret garde le marrane avant même que celui-ci ne le garde[18].

À quelqu'un qui lui fait remarquer que son œuvre est tout entière imprégnée de procédés talmudiques, il répond qu'il faut s'interroger sur ce fait de subir l'influence de quelque chose qu'on ne connaît pas, qui n'a pas été transmis. Il ne connaît pas le Talmud, mais sans doute que le Talmud le connaît.

Chez Derrida, le nom propre, la signature, la circoncision, ou le *tallith* sont des données incontournables, impossibles à abandonner (comme si c'était possible) :

> Sous le nom de circoncision, je me demande souvent (et *Circonfession* est aussi le trajet de cette question et de cette demande) s'il y a un événement « réel » que je peux tenter, non pas de me rappeler, bien sûr, mais de réélaborer, de réactiver dans une sorte de mémoire sans représentation — ou si c'est un leurre, un simulacre (mais alors d'où viendrait son privilège ?), un écran destiné à la projection figurée de tant d'autres événements du même type, pour m'égarer autant que pour me guider. La circoncision signifie, entre autres choses, une certaine marque qui, venue des autres, et subie dans la passivité absolue, reste dans le corps, et visible, indissociable sans doute du nom propre alors également reçu de l'autre.

16. Voir Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture,* Bloomington, Indiana University Press, 1995, et John Borneman et Jeffrey M. Peck, *Sojourners. The Return of German Jews and the Question of Identity*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1995.

17. Jacques Derrida et Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 160.

18. Jacques Derrida, *Apories. Mourir — s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1996, p. 140.

> C'est aussi le moment de la signature (de l'autre autant que de soi) par laquelle on se laisse inscrire dans une communauté ou dans une alliance ineffaçable : naissance du sujet [...] plutôt que naissance « biologique », mais il y faut du corps et de la marque indestructible. Chaque fois qu'il y a cette marque et ce nom (et cela ne se limite pas aux cultures qui participent à la circoncision dite « réelle »), la *figure* au moins d'une circoncision s'impose à moi. Que veut dire ici « figure » ? c'est ce autour de quoi tourne *Circonfession*[19]...

Nom propre, signature, circoncision, mais aussi le *tallith*, ce châle de prière porté par les hommes dans le judaïsme :

> Je voudrais chanter la douceur très seule de mon tallith, la douceur plus douce que la douceur, toute singulière, sensible et insensible à la fois, calme, acquiescente, étrangère à la sensiblerie, à l'effusion ou au pathos, en un mot à toute « Passion ». Compassion sans limite cependant, compassion sans idolâtrie, proximité et distance infinie. J'aime la paisible passion, l'amour distrait que m'inspire mon tallith, j'ai l'impression qu'il m'accorde cette distraction parce qu'il est sûr, si sûr de moi, si peu inquiet de mes infidélités. Il ne croit pas à mes inconstances, elles ne l'affectent pas. Je l'aime et le bénis avec une étrange indifférence, mon tallith, dans une familiarité sans nom et sans âge. Comme si la foi et le savoir, une autre foi et un autre savoir, un savoir sans vérité et sans révélation, se tissaient ensemble dans la mémoire d'un événement à venir, le retard absolu du verdict, d'un verdict à rendre et qui se fait, se fit ou se fera venir sans la gloire d'une vision lumineuse. Mon tallith blanc appartient à la nuit absolue. Vous n'en saurez jamais rien, moi non plus sans doute[20].

L'impossible retotalisation autobiographique se fait donc, chez Derrida, dans le marranisme, dans ce fantasme d'être « le-dernier-juif », dans les signes forts du judaïsme : Nom, circoncision, *tallith* ; dans la méthode talmudiste du commentaire infini et de la déconstruction ; dans le décentrement de l'identité et du rapport à la langue. Pas de récit de soi suivi, pas d'identité juive coïncidant avec elle-même, mais l'inquiétude de la *destinerrance,* d'une judéité sans judaïsme, mais qui ne peut faire l'économie du symbolique.

De là cette fausse autobiographie du désajustement, cette internationale des « voyageurs qui acceptent de faire l'épreuve d'un temps et d'un espace désajointés et de s'ouvrir ainsi à la ressource d'un tel désajustement : la double possibilité de la catastrophe et de la surprise[21] ».

Une autobiographie en quelque sorte pour un temps qui, comme les identités, est lui-même sorti de ses gonds.

19. Jacques Derrida, *Points de suspension, op. cit.*, p. 351.
20. Jacques Derrida, « Un ver à soie », *Contretemps*, « Voiles », n^os^ 2-3, hiver-été 1997, p. 45.
21. Jacques Derrida, *Jacques Derrida. La contre-allée, op. cit.*, p. 100.