

L'imprenable en question ou se prendre à mourir

Catherine Malabou

Derrida lecteur

Volume 38, numéro 1-2, 2002

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008396ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008396ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Malabou, C. (2002). L'imprenable en question ou se prendre à mourir. *Études françaises*, 38 (1-2), 135–144. <https://doi.org/10.7202/008396ar>

Résumé de l'article

Alors qu'il se trouve à Athènes et contemple des photographies de cette ville, Jacques Derrida entreprend une méditation sur les rapports entre mort et photographie. Il analyse cette phrase mystérieuse : « Nous nous devons à la mort », et en dégage les différentes significations. Celles-ci ne sont pas simplement l'écho des différentes manières de mourir, mais aussi et surtout des différentes manières d'être mortel. Dans quelle mesure peut-on dire qu'il y a, pour chacun d'entre nous, « plus d'une mort » ?

L'imprenable en question ou se prendre à mourir

CATHERINE MALABOU

La pensée de Jacques Derrida demande que nous nous ouvrons à elle depuis l'imprenable en nous, depuis ce qui, en nous, hésite précisément à dire « nous », depuis ce qui, en nous, et au-delà de toute économie inconsciente, est le secret de nous en nous, l'inattendu de tout sujet, incalculable et imprévisible.

L'événement en un mot. Une des seules « définitions » que Derrida accepte de donner de la déconstruction est : « La déconstruction, c'est ce qui arrive¹. » Cette ouverture à l'événement, à la survenue du tout autre, est justement ce qui, dans la déconstruction, est *imprenable*, en d'autres termes indéconstructible. Parce qu'il est impossible de calculer ou de prévoir les effets de la déconstruction, toute rencontre avec elle est un *cas*, à commencer, donc, par l'événement du « nous » en nous, qui attaque la subjectivité par surprise.

L'événement, ce peut être la surprise heureuse, la chance. Mais ce peut être aussi le pire, la catastrophe, la destruction ou la ruine. C'est pourquoi il est impossible de penser l'événement autrement qu'en interrogeant le rapport à la mort, en sachant qu'il n'y a jamais « la » mort, mais *plus d'une mort dans la mort*.

Plus d'une mort. Cette étrange affirmation est sans nul doute l'une des plus radicales et des plus importantes de la pensée de Derrida. Elle est présente dès les premiers textes. On lit en effet dans « La mythologie blanche » : « Dès qu'il y a plus d'une mort, le problème de la mort

1. Jacques Derrida, « *The Time is out of joint* », dans Anselm Haverkamp (dir.), *Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political*, New York, New York University Press, 1995, p. 17.

se complique infiniment². » Or il y a toujours plus d'une mort, et ce motif de la mort plurielle insiste de plus en plus dans l'œuvre, au point de s'imposer aujourd'hui, si on prend en considération les ouvrages les plus récents, comme le point le plus sensible, c'est-à-dire à la fois le plus manifeste et le plus complexe de la déconstruction. Son affirmation-limite, si l'on veut.

En effet, dégager une pluralité de morts dans la mort, voir en elle une multiplicité mobile, qui ne se rassemble pas, ne se synthétise pas, mais demeure infiniment et aporétiquement ouverte, c'est bien porter le coup fatal à la subjectivité, donc à la métaphysique, mais aussi à une certaine « *Destruktion* » de la métaphysique, c'est-à-dire à la pensée heideggérienne. Le *Dasein*, l'être-pour-la-mort, pour n'être pas un sujet, n'en demeure pas moins, selon Derrida, une instance qui occulte le pluriel de la mort, une instance de recueil, d'unification et donc de prise. Affirmer « plus d'une mort », c'est bien situer, hors de la métaphysique et de la destruction de la métaphysique, le lieu de l'imprenable. Comment désigner plus justement le non-subjectivable, l'incompréhensible, l'inanticipable, l'événementialité même de l'événement ?

Je me tournerai, pour faire droit au syntagme « plus d'une mort », vers le texte de Derrida intitulé « Demeure, Athènes », qui porte en sous-titre : « Nous nous devons à la mort³. » Ce texte accompagne une série de photographies d'Athènes prises par Jean-François Bonhomme. Il présente une *réflexion*, le mot est d'importance, sur la photographie, la mort et l'événement. Et il fait précisément paraître, comme un révélateur, les morts dans la mort, il offre une vue imprenable sur ce pluriel. Il faudrait beaucoup de temps pour faire droit à une telle pluralisation. Je me contenterai de dégager quatre grands motifs à l'œuvre dans cette thanatographie. Quatre morts dans la mort, chacune d'entre elles se trouvant à son tour différenciée, et ce, toujours, à partir d'une déclinaison du verbe « prendre » qui accompagne les différentes significations de la phrase initiale : « Nous nous devons à la mort. » Regardons Derrida prédire et lire les morts d'Athènes.

Ces quatre motifs sont, premièrement, la mort entendue comme *stratification de l'archive* ou comme *condition paradoxale de la survie*.

2. Jacques Derrida, « La mythologie blanche », dans *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 323.

3. Jacques Derrida, « Demeure, Athènes (Nous nous devons à la mort) », dans *Athènes à l'ombre de l'Acropole*, photographies de Jean-François Bonhomme, Athènes, Olkos, 1996. Nous renverrons désormais directement à ce texte en le désignant par le sigle *D*, suivi du numéro de la page.

Deuxièmement, la mort entendue comme *dispositif retard* ou *mise en demeure de l'avoir à vivre*. Troisièmement, la mort comme *anticipation de l'échéance*. Quatrièmement, la mort et la question de *la dissociation du « nous »*.

Premier motif. Derrida insiste sur le fait qu'Athènes est une ville « qui mourut plus d'une fois, en plusieurs temps » (D, 42). Une ville qui *comprend* ses différentes morts, qui inscrit en elle le deuil qu'elle fait d'elle-même. À la lumière des photographies qu'il contemple, Derrida montre comment Athènes se doit triplement à la mort :

Question de dette ou de nécessité, question d'économie, question de « marché », le paysage de ces rues, ces cafés, ces marchés, ces instruments de musique *devront* mourir. C'est la loi. Ils sont menacés de mort ou promis à la mort : trois morts, trois instances, trois temporalités de la mort au regard de la photographie [...] : la première *avant* la prise de vue, la seconde *depuis* la prise de vue, la dernière plus tard encore, pour demain, mais c'est imminent, *après* la parution de l'empreinte. (D, 49)

Ces morts et ces temps pluriels, qui renvoient aux strates de la mémoire d'une ville, à la stratification de l'archive nommée Athènes, apparaissent en même temps comme conditions de la survie d'Athènes. Athènes est une ville « qui mourut plus d'une fois, en plusieurs temps, [...] une ville occupée à surveiller ses contretemps, mais [...] une ville vivante » (D, 42). La monumentalité sépulcrale d'Athènes, qui la destine à intérioriser et sauver le ou les disparus, est donc en même temps une injonction à la transformation, à la reconstruction, l'ouverture d'un sursis incalculable, imprenable, la vie qui continue.

Toutefois, à peine découvert, à peine entrevu, ce sursis, qui doit sa paradoxale possibilité à plusieurs morts comprises, à plusieurs intériorisations, à plusieurs deuils réussis, s'efface, il ne se rassemble pas sur lui-même, il se *déprend*. En effet, le concept même du deuil sur lequel il repose, deuil comme incorporation et intériorisation du disparu, ce deuil qui est la mort dans la vie mais aussi la survie de la vie, tremble, hésite, laisse parler l'autre en lui.

Athènes se doit à la mort, nous nous devons à la mort... pour survivre, mais cette survie n'est jamais garantie. Toute archive, ce que montre en particulier le texte « *No Apocalypse, not now* », repris dans *Psyché*, est toujours et en principe menacée par la possibilité de la destruction sans reste. Nous le savons depuis *De la grammatologie*, toute trace, toute archive, est effaçable. Dans « *No Apocalypse, not now* », Derrida écrit que « la catastrophe absolue qui détruirait irréversiblement l'archive totale et toute capacité symbolique, la "survivance" même au cœur de

la vie » détruirait du même coup « toute capacité symbolique⁴ », c'est-à-dire toute possibilité d'intérioriser le disparu, toute possibilité de deuil comme introjection et idéalisation. Or toute vie vit toujours dans l'ombre de cette menace, menace d'avoir à accepter le deuil comme dépossession même de la capacité à faire son deuil, à accepter cette chose terrible, à la limite de l'impensable, imprenable vraiment, que le deuil soit une *décision de l'autre*.

On le voit, la mort comme condition paradoxale de la survie est une mort plurielle. Premièrement, donc, au sens où nous devons mourir plusieurs fois à nous-mêmes pour survivre en intériorisant ces morts. Deuxièmement, au sens où la possibilité de ces sacrifices compris se heurte à l'incompréhensible, au tout autre en tant qu'il résiste au symbole, et donc au sacrifice. Plus d'une mort, plus d'un deuil.

Second motif, le retard. Ce motif s'économise dans « Demeure, Athènes » autour de ce que peut signifier « prendre » une photographie. En manière de réponse, Derrida montre comment la phrase « Nous nous devons à la mort » s'est imposée à lui comme une photographie, un instantané.

Nous nous devons à la mort. [...] [Cette phrase] m'avait pris, moi-même elle m'avait surpris (comme si elle m'avait photographié à mon insu [...]), elle m'avait pris de vitesse, peut-être comme la mort, une mort qui m'aurait trouvé, là où je me cachais encore, elle m'avait confié je ne sais quoi en dépôt, moi-même peut-être, et peut-être nous, elle s'était surtout confiée à moi en me faisant une avance. Elle m'avait consenti une avance. [...] Au regard de cette avance, j'étais non seulement débiteur mais *en retard*. Mis en demeure de restituer. (D, 43)

La mort s'impose dès l'origine, à la manière d'un instantané, sans histoire, sans préalable, « un négatif sans origine » (D, 44), prenant sur le vif tout existant, comme une bombe à retardement, prenant la vie de vitesse alors même qu'elle ne fait que commencer, ouvrant le compte à rebours ou la mise en demeure. Or cette « loi d'imminence » est elle aussi, dès l'origine, toujours pluralisée. Au sens, d'abord, où il y a plus d'un retard dans le retard, où toutes les temporalités d'une vie ne marquent pas toutes la même heure, on avance là, on recule ailleurs. Mais le retard se pluralise aussi en un autre sens. Tel qu'on vient de le présenter, le retard est celui que Heidegger caractérise comme rapport que le mortel entretient avec sa propre fin ; il s'agit du

4. Jacques Derrida, « No Apocalypse, not now », dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1987, p. 379.

retard existentiel ou de l'être-pour-la-mort. Or à peine Derrida a-t-il évoqué « l'être-et-le-temps dans sa tradition grecque [...], depuis l'exergue du *Sophiste* à l'ouverture de *Sein und Zeit* » (D, 44), qu'il désolidarise en quelque sorte le retard de la mise en demeure de ce retard-là, c'est-à-dire du retard qui ouvre au Dasein son avenir. Il y aurait un retard plus ancien que ce retard existentiel.

Un retard plus ancien que toute « mienneté (*Jemeinigkeit*) » du mourir, plus ancien que le syntagme « ma mort ». Qui daterait d'avant le Dasein. Comme on l'a vu à l'exposé du premier motif, la possibilité d'un deuil impossible est en quelque sorte plus originaire que celle du deuil comme processus d'intériorisation, condition de la survie. Comme Derrida le montre dans *Apories*, tout commence par le deuil : « Si la *Jemeinigkeit*, celle du Dasein ou celle du moi [...] est constituée dans son ipséité à partir d'un deuil originaire, alors ce rapport à soi accueille ou suppose l'autre au-dedans de son être-soi-même comme différent de soi. Et réciproquement : le rapport à l'autre (en soi hors de moi, hors de moi en moi) ne se distingue jamais d'une appréhension endeuillée⁵ ».

Dès lors, une différence irréductible de soi à soi vient déloger le possessif dans l'énoncé « ma mort ». Il y a, avant MA mort, non la mort de l'autre, mais l'autre de ma mort, c'est-à-dire l'impossibilité de prendre la mort pour la mienne. Plus d'une mort. Plus d'un retard.

Troisième motif: l'anticipation de l'échéance et le calcul de l'instant de la mort. Évoquant dans « Demeure, Athènes » le cap Sounion, Derrida rappelle que c'est depuis ce cap que Socrate a vu venir sa mort. Lorsque le bateau revenant du pèlerinage à Delos serait en vue au large de ce cap, le jour et l'heure de la mort seraient arrêtés. Criton dit à Socrate que, selon toute vraisemblance, le bateau arrivera au port le jour même. Or Socrate lui répond qu'il a vu en rêve une femme qui lui a prédit qu'il ne mourrait que le lendemain.

Socrate, dit Derrida, « doit à un songe de pouvoir calculer l'instant de sa mort » (D, 58). Première pluralisation des temps de l'anticipation : le calcul de l'échéance rendu possible par le songe déjoué, à un jour près, le calcul de l'échéance par Criton et les gens qui viennent de Sounion. Une anticipation phantasmatique vient se loger au cœur de l'anticipation raisonnable, qui prédit le plus probable et en retarde encore le verdict. Tout se passe comme si une certaine horloge signait l'irréductible « mienneté » du mourir, en en calculant le moment selon

5. Jacques Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1996, p. III.

une autre temporalité que celle des horloges sociales. Tout se passe comme si ce léger décalage, d'un jour à l'autre, d'une date à l'autre, marquait déjà, dans la philosophie platonicienne, la différence que dégagera Heidegger dans *Être et temps* entre le phénomène de *ma* mort, qui appartient en propre au Dasein et le « on meurt », banalité du décès pour la communauté des hommes. Même lorsque la condamnation à mort est certaine et qu'il n'y a plus qu'à attendre, jamais *ma* mort ne peut coïncider avec *la* mort, avec cet événement auquel tous s'attendent. L'arrêt de mort ne dispense pas le Dasein d'avoir à mourir en propre, de se devoir à sa mort, c'est là ce qui fait l'impossible possibilité de la mort. Toujours, une anticipation est en retard ou en avance sur l'autre. Jamais l'arrêt de mort, au sens de la condamnation, de la sentence juridique ne peut prendre, ravir *ma* mort. Elle demeure imprenable au sein même de son caractère inéluctable.

C'est là la leçon de la « discipline de la mort », de l'*épimeleleia tou thanatou*, la veille de l'âme sur elle-même. Cette veille n'est jamais contemporaine de la dernière heure ou de la dernière nuit. Voilà l'un des sens que peut prendre la phrase « Nous nous devons à la mort » : nous devons avoir soin de respecter le temps disjoint, pluralisé qui inquiète l'unité et l'unicité de l'instant fatal.

Mais « Nous nous devons à la mort » renvoie aussi à une autre pluralisation. Derrida déclare : « l'exercice, le souci ou la discipline de la mort [...] [n'ont] rien à voir [malgré des "analogies irrésistibles avec lui"], j'en suis sûr, avec le verdict "nous nous devons à la mort" — phrase qui pourrait même dire le contraire » (*D*, 50).

En effet, le caractère imprenable, irréductiblement surprenant de la mort empêche à jamais quiconque de prévoir le retard à la mort. À la mort, il est impossible de ne pas s'attendre, mais il s'agit d'une attente « sans horizon d'attente », qui suspend tout calcul. Dans la tradition socratique de la discipline de la mort, la phrase « Nous nous devons à la mort » signifie « nous devons nous consacrer à la mort, nous avons des devoirs envers elle, il faut y vouer notre méditation, nos soins, nos soucis, nos exercices, notre discipline [...]. Nous devons nous dévouer à la mort à laquelle nous sommes destinés, etc. » (*D*, 61). Mais Derrida ajoute : « ce n'est pas le seul sens qui se tient en réserve dans ma phrase. Et je protestais sourdement contre lui ». Cette protestation prend sa source dans l'incalculable, là où il est précisément impossible de se dévouer à une échéance, parce qu'on ne peut jamais la voir venir. Il y aurait dans l'horizon d'attente lui-même, dans l'horizon d'anticipation, un point aveugle, une résistance au calcul et à l'intrigue du destin

ou de l'histoire. Et ce résidu, ce reste, cette résistance restent et résistent en nous, en chacun d'entre nous, en ce lieu secret qui nous révèle qu'il y a plus d'un nous en nous. L'un qui calcule et croit anticiper, l'autre qui retarde, ne voit et ne verra jamais rien venir, un nous attardé qui ne sait pas lire l'heure et ne *prend* pas soin de lui-même. Plus d'une mort. Plus d'une anticipation.

Ce dédoublement du nous me conduit au *quatrième et dernier motif*. À examiner ce dédoublement dans le redoublement du nous visible dans la phrase « Nous nous devons à la mort ».

Ce que je voudrais suggérer, dit Derrida, ce serait ceci en somme : le premier nous, le « sujet », viendrait après le second (objet réfléchissant, objet pris en vue et qui se met à nous regarder depuis là-bas, tel un objet « photographié »). Il ne se constituerait comme « sujet » qu'après avoir réfléchi le « second » « nous » constitué lui en « objet » *dû* : « nous » sommes « dus » (moratoire, délai, mise en demeure), nous nous apparaissions à nous-mêmes, nous nous rapportons à nous-mêmes, nous nous prenons en vue comme un *dû*, pris dans une dette ou un devoir qui nous précède et nous institue, une dette qui nous contracte avant même que nous l'ayons contractée. (*D*, 61-62)

Un nous en retard sur l'autre. Le sujet, en nous, serait l'opération rétroactive, réfléchissante, qui calculerait ce qu'elle doit à l'a-subjectivable.

Demandera-t-on qui est ce « nous » ? Une pluralisation supplémentaire apparaîtra. Encore. Qui est ce nous ? « Le premier *nous* qui regarde, observe et photographie l'autre, et qui parle ici, c'est un vivant innocent qui à jamais ignore la mort : en ce *nous* nous sommes infinis [...] » (*D*, 63).

Nous sommes infinis : cela peut s'entendre comme « nous sommes innombrables ». Il est impossible de clore la liste des nous en nous, de la comprendre, de la prendre, de la saisir, de la rassembler.

Mais cela peut s'entendre aussi, et ce second sens rejoint par un certain biais le premier, comme « nous sommes non finis », nous, du moins un certain nous en nous, ne sommes pas finis, nous n'avons *rien à voir* avec la finitude. Nous mourons, mais ne sommes pas concernés par la finitude. Nous sommes un vivant innocent, innocenté de la finitude. Qu'est-ce à dire ?

Il s'agit ici d'une référence critique à Heidegger qui réserve la mort, inséparable pour lui du « proprement mourir », au *Dasein*, en la distinguant du « périr », *verenden*, réservé à l'animal. L'animal, le vivant animal ne meurt pas, il périt. En ce sens, on ne peut pas parler de finitude animale car l'animal n'a pas d'être-pour-la-mort, il n'a pas le temps, il n'entretient aucun rapport à sa fin, il ne voit rien venir. Pour Heidegger,

«la différence entre un mortel (celui qui meurt au sens du “proprement mourir”) et une bête incapable du mourir, c’est un certain accès à la mort *comme* mort, à la mort *comme telle*, [ce qui conditionne] toute distinction entre ces deux *fins* que sont le *périr* et le *mourir*, et du même coup la possibilité même d’une analytique du Dasein et un autre mode d’être⁶».

Cette distinction heideggérienne inscrit à la fois de l’immortel dans le vivant : l’animal ne meurt pas, et de l’impérissable dans le Dasein : le Dasein ne périt pas. Il y a en nous, en chacun d’entre nous et en chaque nous — ils sont infinis — du vivant innocent qui ne calcule pas, qui ne voit pas venir la mort, qui ne marche pas librement vers elle, qui n’anticipe pas, qui n’a pas de fin en ce sens. Et ce nous demeure à jamais imprenable. Plus d’une mort. Plus que du mortel dans la mort.

La liste de ces pluriels pourrait encore s’allonger, nous sommes vraiment ici dans l’innombrable. Je me contenterai d’insister à nouveau sur le fait que pluraliser la mort et l’être-pour-la-mort revient véritablement à mettre la philosophie à la limite. Car que devient la philosophie dès lors que le mortel qui, depuis toujours, est pensé comme l’unique destinataire et l’unique destinataire de la philosophie, assiste à la dislocation même de son être ? Cette question est d’actualité.

L’hypothèse de la destruction totale de l’archive, qui sans cesse m’a accompagnée ici est en effet l’actualité même. Elle appartient à un âge qui est, comme le montre Derrida dans «*No Apocalypse, not now*», l’âge nucléaire. La possibilité d’une guerre nucléaire, qui n’apparaît qu’au xx^e siècle, est bien — et c’est la première fois dans l’histoire — la possibilité effective, non phantasmée, d’une destruction sans reste du monde, et nous ne pouvons désormais penser que depuis cette menace-là. C’est elle qu’il est impossible d’anticiper, c’est elle qui nous destine à un impossible deuil, c’est elle qui excède l’être-pour-la-mort. Comme, en même temps, cette destruction ne s’est pas produite, comme elle n’est pas arrivée, elle n’a pas d’autre référent que *textuel* : elle n’a pas d’autre référent que les discours que l’on tient à son sujet. On ne peut que parler d’elle, et son référent n’est donc rien de réel, d’existant ou de présent, il est constitué par la textualité elle-même.

Cette structure de référentialité textuelle, pour être rendue manifeste par une époque précise de notre histoire, n’a en même temps pas d’âge, elle est depuis toujours, dès l’origine, à l’œuvre. La mort, la mortalité sont justement elles-mêmes sans référents autres que textuels.

6. *Ibid.*, p. 70.

Textuels, c'est-à-dire non étants, non existants, consistant simplement dans la production de traces. Notre âge, l'âge nucléaire, ne fait donc que révéler, ouvrir une vue imprenable sur ce qui, depuis toujours, attendait d'être désocculté, l'imprenable de la mort même, et du mortel. Insister sur la textualité du référent, c'est bien ouvrir, au cœur de la subjectivité, un espace qui lui est irréductible. Le mortel ne peut donner sens à sa mortalité, sans référent, qu'à en produire des traces, sa vie tout entière est ainsi la trace de ce tout autre en lui. Tout autre qui le divise, l'empêche à jamais de se rassembler, l'engage dans le jeu infini d'une différence avec soi qui ne peut se synthétiser.

Voilà ce qui est important : le sujet déconstruit est celui qui n'est plus en charge de faire sens par des synthèses. L'imprenable, en nous, est ce qui est dépris, déchargé du poids de la synthèse.

Il est bien sûr ici question, à nouveau et toujours, de la structure d'effaçabilité de la trace. Toute trace est susceptible de s'effacer, et c'est bien cette possibilité de l'effacement qui soutient toute l'analyse de la mort plurielle. C'est la trace qui rend le deuil impossible, qui retarde sur l'origine, qui ne se présente pas, qui dissocie ou dédouble le nous. En effet, si ce plus d'une mort dans la mort, ce plus d'un nous en nous ne se rassemblent pas, demeurent fondamentalement et irréductiblement imprenables, comment peuvent-ils s'inscrire autrement qu'en s'effaçant, ou se raturant ?

Derrida insiste très fréquemment sur le fait que la structure « ni... ni » — ni ceci ni cela — la structure aporétique par excellence, est la seule adéquate pour caractériser cette déprise du sujet et la pluralisation qui en découle. La structure aporétique, *ni ceci ni cela*, prend ainsi le pas sur la structure de coimplication ou de synthèse, du type à *la fois* ceci et cela. S'il y a plus d'une mort dans la mort, on ne peut pas dire que la mort soit à la fois ceci, cela, etc. Ses visages ne sont précisément pas coimplicables. Un sujet non impliqué, non compliqué par la pluralité de la mort en lui ou par la pluralité de sujets en lui est-il encore un sujet ? Est-il même encore mortel ? En un sens, on pourrait considérer que la trace, à ne pas s'impliquer, à ne pas intriguer dans la synthèse, à ne pas se laisser prendre, n'est jamais là où on le croit, ne se laisse pas approcher, et qu'elle est de fait infatigable, inusable, inlassablement mobile et déplaçable. Derrida lui-même, dans *Points de suspension*, parle de « l'infatigable contradiction du double bind⁷ ». On pourrait

7. Jacques Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1992, p. 69.

penser qu'une trace infatigable, toujours jeune en un sens, comme une compulsion de répétition qui échapperait à toute logique de l'habitude, n'est justement pas une trace ineffaçable. Mais il faut bien voir que la trace, chez Derrida, est toujours susceptible de (se) faire faux bond, cette susceptibilité étant justement la condition même de la fatigue, de l'usure, qui finissent par prendre à mort tous les sujets mourants en nous. On ne peut pas mourir autrement que d'un et par faux bond.