



**HAL**  
open science

## Écriture de soi et auto-bio-phagie : assimilation et dissimulation

Francesca Manzari

► **To cite this version:**

Francesca Manzari. Écriture de soi et auto-bio-phagie : assimilation et dissimulation . Apostolos Lampropoulos; May Chehab. *AutoBioPhagies*, 18, , pp.209-220, 2011, "Littératures de langue française", 9783035201024. 10.3726/978-3-0352-0102-4 . hal-01788197

**HAL Id: hal-01788197**

**<https://hal.science/hal-01788197v1>**

Submitted on 8 May 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

# Écriture de soi et auto-bio-phagie : assimilation et dissimulation

## Une lecture de Foucault et de Derrida<sup>1</sup>

Francesca MANZARI

Dans un entretien avec Jean-Luc Nancy intitulé « Après le sujet qui vient »<sup>2</sup>, Derrida affirme : « La singularité du “qui” n’est pas l’individualité d’une chose identique à elle-même, ce n’est pas un atome. Elle se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l’autre, dont l’appelle précède en quelque sorte sa propre identification à soi parce qu’à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre “non” [...] »<sup>3</sup>.

Dans le même entretien, Derrida souligne que ce que l’on appelle avec beaucoup de facilité le refus de la subjectivité n’est pas une opération simple qui va de soi, et les philosophes qui semblent la dépasser, Lacan, Althusser, Foucault, Freud, Marx, Nietzsche, sont loin d’y parvenir. Le sujet n’est pas prêt à quitter le lieu du débat. Nonobstant l’impossibilité de définir la présence à soi de celui-ci, force nous est de constater que, identique à lui-même ou fendu, la notion de subjectivité demeure, comme le démontre le titre du cours que Foucault donne au Collège de France en 1981-1982 sous le titre « L’herméneutique du sujet ». Le philosophe définit la problématique de son cours par les mots de « sujet et vérité ». Son séminaire tourne plus précisément autour de l’histoire de la notion de « souci de soi-même » que la philosophie occidentale aurait mise de côté, à partir d’un certain « moment cartésien », pour lui préférer la « fameuse prescription delphique » : « connais-toi toi-même »<sup>4</sup>.

En essayant d’expliquer la difficulté de la définition de la pratique du souci de soi-même, Foucault rappelle un passage de l’*Alcibiade* de Platon (127e) « où il est dit » :

il faut se soucier de soi-même. Il faut se soucier de soi-même, mais... Et c’est là la raison pour laquelle j’insiste sur ce texte : à peine Socrate a-t-il dit : « Il faut se soucier de soi-même », qu’un doute le saisit. Il s’arrête un instant, et il dit : C’est très gentil de s’occuper de soi-même, mais on risque fort de se tromper. On risque fort de ne pas très bien savoir ce qu’il faut faire quand on veut s’occuper de soi-même et, au lieu d’obéir [en] aveugle à ce principe : « soucions-nous de nous-même », il faut tout de même interroger : *ti esti to hautou epimeleisthai* (qu’est-ce que s’occuper de soi-même ?)<sup>5</sup>

Ce qui nous renvoie, constate Foucault, à la célèbre injonction delphique. Toutefois, Socrate ne se réfère pas ici comme ailleurs, dans le même texte, à la connaissance de qui nous sommes, de nos capacités, de notre âme, de nos passions, de savoir si on est mortel ou immortel etc. : « Non pas donc “Quelle sorte d’animal es-tu, quelle est ta nature, comment es-tu composé ?”, mais : “[Quel est] ce rapport, qu’est-ce qui est désigné par ce pronom réfléchi *heautou*, qu’est-ce que c’est que cet élément qui est le même du côté du sujet et du côté de l’objet ?”<sup>6</sup> ». Or ici Foucault attire l’attention sur un point intéressant voire important pour notre problématique en ceci que, dans l’autobiographie, le sujet écrivant est également l’objet du texte, à ceci près que cet objet est plus précisément la vie du sujet. L’idée serait donc celle de bien connaître sa propre vie pour connaître qui nous sommes – peut-être un peu comme le mouvement que le sujet accomplit dans la thérapie psychanalytique – et nous laissons ici au « comme » toute l’imprécision qui est le propre des comparaisons, mais il s’agit d’un parallèle sur

<sup>1</sup> À paraître, en 2010, dans les actes du colloque intitulé « AutoBioPhagie » (Université de Chypre, 31 octobre, 1<sup>er</sup> et 2 novembre 2008), Berne, Peter Lang (coll. « Littératures francophones »).

<sup>2</sup> Paru dans *Cahier Confrontation*, 20, hiver 1989. Disponible sur le site <http://www.jacquesderrida.com.ar/>

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *L’herméneutique du sujet*, Gallimard Seuil (« Hautes Études »), 2001, p. 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 52.

lequel il faudra revenir dans quelques minutes. C'est par ailleurs ce que Socrate conseille à Alcibiade, de penser à l'histoire de sa vie.

Bien entendu, pour Foucault, la question du « souci de soi » n'est pas séparée du rapport que le sujet entretient avec la vérité et Foucault même, tout comme d'autres penseurs contemporains montrent la difficulté de ce rapport, voir l'impossibilité de celui-ci. Justement, et totalement en accord avec le propos de Foucault, dans *Le pacte autobiographique*, Philippe Lejeune écrit en conclusion de son étude intitulée « lecture d'un aveu de Rousseau » :

L'écriture a cette double fonction, elle peut tenter de dire la vérité, et être dans son existence même le contraire de la vérité. Et cette vérité qu'elle essaie à dire, elle ne peut la dire qu'à l'envers, à travers la description de tout ce qui, dans la vie, a empêché de la dire, et en répétant dans le discours ces empêchements. Il ne s'agit pas de rétablir la transparence en détruisant l'obstacle, [...], mais de rendre l'obstacle transparent : à défaut de pouvoir jamais dire la vérité du désir, on dira jusqu'au bout ce qui empêche de la dire<sup>7</sup>.

Dans un article intitulé *La vie comme œuvre*<sup>8</sup>, consacré à l'œuvre de Foucault, le philosophe italien Davide Spati pose la question de savoir qu'est-ce que Foucault se propose de faire par cette étude qui se définit, au fur et à mesure que l'on avance dans la lecture, comme une étude historique de l'éthique. La conclusion à laquelle il parvient, c'est que l'éthique de Foucault est en réalité une esthétique. L'impossibilité de se raconter soi-même conduirait en quelque sorte à une sublimation du matériel autobiographique qui deviendrait matière pour une œuvre d'art. Une question pourrait alors être posée dans les termes suivants : tant qu'à produire une œuvre de fiction, pourquoi s'attaquer à une autobiographie ? Le moment de la connaissance de soi est, en quelque sorte un moment où le sujet ressent le besoin d'une autodéfinition. Et ici de nombreuses références pourraient nous venir à l'esprit, lointaines ou bien plus proches de nous. De Hegel, qui dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, traite de ce mouvement de l'esprit qui sort de lui-même, prend différentes formes pour enfin se reconnaître, au Ricœur du *Parcours de la reconnaissance* qui décrit bien le mouvement dialectique de la reconnaissance de soi.

Or que l'on apprivoise l'Autre pour mieux le connaître et se reconnaître dans la différence, ou que l'on se laisse identifier par l'Autre pour que l'on devienne son objet, il est toujours question, affirme Jacques Derrida, de « bien manger » :

La question morale n'est plus de savoir s'il est « bon » ou « bien » de « manger » l'autre, et quel autre. On le mange de toute façon et on se laisse manger par lui. [...] La question morale n'est donc pas, n'a jamais été : faut-il manger ou ne pas manger, manger ceci et non cela, du vivant ou du non-vivant, de l'homme ou de l'animal, mais puisqu'il faut bien manger de toute façon, et que c'est bien, et que c'est bon, et qu'il n'y a pas d'autres définitions du bien, [...] qu'est-ce que manger ? Comment régler cette métonymie de l'introjection ?<sup>9</sup>

Le texte autobiographique de Derrida que je prendrai comme exemple pour illustrer mon propos naît d'un pari inquiétant pour le sujet Jacques Derrida. Et c'est justement ce qui le pousse en quelque sorte à définir ce qu'il aura mangé, puisque tout passe par la bouche, dit encore Derrida dans le même entretien, « il suffit de prendre au sérieux l'intériorisation idéalisante du phallus et la nécessité de son passage par la bouche, qu'il s'agisse des mots ou des choses, des phrases, du pain ou du vin quotidien, de la langue, des lèvres, ou du sein de l'autre<sup>10</sup> ». Mais en réalité, ce qui nous intéresse ici n'est pas tant cette métaphore de la phagocitation qui semble être bien attestée et avoir son propre corpus, c'est plutôt ce qui en découle, ce qui en est de la digestion de ce que l'on mange.

Le texte de *Circonfession* se compose de cinquante-neuf chapitres et cinquante-neuf phrases, une phrase pour chaque chapitre, et est accompagnée par un texte de Geoffrey Bennington, *Derridabase*, qui se présente, spatialement, en haut de *Circonfession* dans une mise-en-page particulière, chaque page étant, en effet, coupée en deux parties. L'idée de ce livre écrit à

<sup>7</sup> Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique. Nouvelle édition augmentée*, Paris, Éditions du Seuil (« Points essais », n°326), 1996 [1975], pp. 84-85.

<sup>8</sup> Davide Spati, « La vie comme œuvre », tr. de F. Manzari, in *Vie philosophique et vies de philosophes*, sous la direction de Bruno Clément et de Christian Trottmann, Éditions Sens et Tonka, à paraître en mars 2009.

<sup>9</sup> « Après le sujet qui vient ? », *op. cit.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 21.

deux mains naît d'un pari entre les deux amis. Geoffrey Bennington esquisse une analyse systématique de l'œuvre derridienne pour en « faire un logiciel interactif qui, malgré sa difficulté, serait en principe accessible à n'importe quel usager<sup>11</sup> » alors que Jacques Derrida s'engage à écrire *Circonfession* dans le but d'échapper à cette systématisation. Bien entendu, Bennington n'avait pas le droit de modifier son texte après la lecture de *Circonfession*. Cet objet livre mime le propos de son contenu en ceci que Bennington décide d'offrir une systématisation de la pensée derridienne qui serait impossible sans l'incorporation et la digestion de Derrida. Or ce que le philosophe se propose de faire est d'échapper à cette assimilation, de montrer son impossibilité en écrivant un texte nouveau que Bennington ne connaît pas et ce texte est un texte autobiographique. En d'autres mots, et j'essaierai de montrer comment, c'est la vie qui échappe toujours à toute tentative de clôture. Derrida dit bien que tout ce que Bennington peut faire, c'est circonscrire des mots, des concepts, mais pas son corps et sa vie non plus : « Il découpe et circonscrit les mots et même les concepts mais des mots ou des concepts ne font pas des phrases et donc des événements, et donc des noms propres, à supposer que les phrases en soient, disons qu'elles y prétendent, ce que ne sont jamais censés faire les mots »<sup>12</sup>.

Derrida échappe à l'incorporation de Bennington, mais pour le faire il aura besoin de procéder à une autopsychanalyse.

Nonobstant la variété des souvenirs évoqués dans *Circonfession*, nous pouvons reconnaître au moins trois thèmes qui reviennent de façon insistante et hantent l'écriture de cet ouvrage : la mère, la circoncision et l'aveu. Nous avons essayé de montrer ailleurs<sup>13</sup> comment, à l'instar des *Petits poèmes en prose* de Baudelaire, le texte de Derrida n'a pas de début, ni de fin, « tout y est, à la fois, tête et queue », l'ordre donné aux phrases-chapitres de l'ouvrage peut être changé, coupé ou interverti sans entraver la compréhension de l'œuvre ou apporter des modifications à l'intention de son auteur. Nous essayerons de suivre ici, très brièvement, le thème de l'aveu.

À la période 14, Derrida évoque la culpabilité de sa mère, Georgette Esther, qui a commis le crime de sa circoncision. À partir de ce crime commis par Esther, Derrida fonde son texte sur le retour obsédant du moment de la circoncision dont il n'a aucun souvenir et qui demeure aussi, comme il le rappelle, en tant que figure de l'inconscient : « mettre en œuvre Ça, "ma" circoncision, énorme monument narcissique<sup>14</sup> » (période 40). L'idée que Derrida semble induire est que le rapport à la mère, sa trahison symbolisée par la circoncision sont à l'origine de son propre désir d'écriture : « le désir de littérature est la circoncision, avec quoi je veux en finir<sup>15</sup> ». L'écriture acquiert ici une fonction thérapeutique, la figure de la circoncision assumerait le rôle d'origine et de limite à tout acte d'écriture : « la limite est la circoncision, la chose, le mot, le livre, à faire sauter, non ce n'est pas ça, mais à traiter, aimer de telle sorte que je puisse écrire, ou mieux, vivre sans plus avoir besoin d'écrire...<sup>16</sup> ». La crypte de l'aveu qui semble faire l'objet de cet ouvrage, sans conduire pour autant à la confession que le titre semble annoncer, n'intéresse pas pour son secret mais en tant que voie pour la sublimation. Si Derrida cumule les récits et les représentations de la circoncision dans le monde entier c'est en vue d'une sublimation :

[...] Pour me remembrer autour d'un seul événement, j'accumule au grenier, *mon « sublime »*, documents, iconographie, notes, les savantes et les naïves, les récits de rêves ou les dissertations philosophiques, la transcription appliquée de traités encyclopédiques, sociologiques, historiques, psychanalytiques dont je ne ferai jamais rien, sur les circoncisions dans le monde, [...] en vue de ma seule circoncision, la circoncision de moi, l'unique, dont je sais bien qu'elle eut lieu, une seule fois, on me l'a dite et

<sup>11</sup> Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil (« Les contemporains »), 1991, p. 2.

<sup>12</sup> Jacques Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>13</sup> Francesca Manzari, *Écriture derridienne : entre langage des rêves et critique littéraire*, Berne, Peter Lang, à paraître en 2009.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

je la vois mais je me soupçonne toujours d'avoir cultivé, parce que je suis circoncis, *ergo* cultivé, une fantastique affabulation<sup>17</sup>.

L'acte d'écriture s'annonce ainsi comme un besoin « pour apprendre à aimer<sup>18</sup> » (période 43) et se libérer du monument narcissique que le moment de la circoncision a érigé. Il est toujours question de « clivage du moi » puisque « cela ne peut que répéter une et plusieurs déchirures refermées<sup>19</sup> » (encore la période 43). La circoncision intéresse en tant que « plaie » à rouvrir puisque l'écriture est une affaire corporelle, les livres derridiens « s'écrivent d'abord dans la peau<sup>20</sup> ». Ainsi, le texte se doit d'afficher les conséquences d'une circoncision, le texte doit mimer l'événement de celle-ci : « il faut une forme circoncise à cet opus<sup>21</sup> » (période 44) écrit Derrida dans ses notes du 14 novembre 1977. Et il n'est pas tout simplement question de *Circonfession*, l'œuvre entière du philosophe de la déconstruction pourrait être lue sous le signe de cette figure, la circoncision. La déconstruction demeure, dans son ensemble, comme une immense réflexion sur la possibilité de circoncire.

Et la tentative de Geoffrey Bennington dans *Derridabase* s'annonce également comme volonté de circoncire l'œuvre derridienne : « il [Geoffrey] a décidé, par cette circoncision rigoureuse, de se passer de mon corps, du corps de mes écrits<sup>22</sup> » (période 5). Et Derrida échappe à ce projet en répondant que toute volonté de circoncire ne peut passer que par le corps. Le corps du texte, sa littéralité, viendrait donc assumer le rôle de résistance à cette tentative de tracer les confins. L'écriture est toujours sans bords, elle déborde toujours le système, empêche la cautérisation et s'abandonne à l'épanchement infini. Je cite la période 45 : « Comment circonscrire, le bord du texte, voilà des mots à éviter pour faire en sorte que la totalité du lexique, qui porte la marque de mes autres textes, un peu plus de 50 mots, soit introuvable dans "circoncision", si tel est le titre, fouiller toutes les langues possibles, le ML (Mohel, Milah), le mot pour "mot", quel est le mot pour "mot" dans chaque langue [...]»<sup>23</sup>.

Cette sacralisation du corps du texte derridien assumerait donc la fonction sublimatoire d'une défense contre la trahison subie. Le corps derridien garde la marque de la circoncision, mais le corps de son œuvre n'a de cesse de se dérober à la tentative de délimitation entamée par la systématisation de G. Bennington. Le salut est dans l'écriture et non pas dans le corps, « *salus non erat in sanguine*<sup>24</sup> » (période 3). Le corps cède la place à la question de la mémoire et du nom. La perte de celle-ci et l'oubli du nom ouvrent la voie de l'écriture. À la période 4, Derrida raconte les derniers moments de la vie de sa mère, Georgette Derrida, et se demande ce qui le pousse à ce récit, quelles en sont les raisons : « Les consigner ici, mais pourquoi je le demande, confier au bas de ce livre ce que furent les dernières phrases plus ou moins intelligibles de ma mère, encore vivante au moment où j'écris ceci, mais déjà incapable de mémoire, de la mémoire en tout cas de mon nom<sup>25</sup> ». Derrida introduit ainsi la question du nom, celle du nom propre, le sien et celui de sa mère. Il nous dit, déjà dans cette quatrième période, que sa mère a perdu la mémoire et demeure incapable de le reconnaître. La perte de la mémoire du nom annonce la possibilité d'un secret, un secret qui ferait l'objet d'un aveu autour duquel Derrida se propose d'écrire en ayant peur de ne pas pouvoir y parvenir :

10 [...] Et la peur qui me tient depuis toujours, car à cela du moins je suis fidèle, se désaccorde, elle se menace depuis deux imminences apparemment contradictoires, celle de l'écrivain qui craint de mourir avant la fin d'une longue phrase, un point c'est tout, sans signer le contre-

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 58-60. Nous soulignons.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 23.

exemple, et celle du fils qui, redoutant de la voir mourir avant la fin de l'aveu, pour cette confession promise à la mort, tremble donc aussi de partir avant sa mère, cette figure de la survivance absolue dont il a tant parlé [...]»<sup>26</sup>.

À la question de savoir si Derrida finit par avouer ce à quoi il s'attend de sa mère mourante, le philosophe semble répondre à plusieurs reprises sans pour autant nous permettre de dire ce à quoi revient son aveu. D'abord, comment savoir s'il s'agit d'un aveu de Derrida même ou de sa mère puisque, dans la période 4, Georgette dit : « "j'ai mal à ma mère" » et Derrida d'ajouter « comme si elle parlait *pour moi*<sup>27</sup> » ? Puis, plus loin, dans la même période, Derrida affirme devoir un aveu au lecteur, en écrivant *pour sa mère* :

4 [...] Je m'arrête un moment sur ce mot « improbable » et sur un remords, sur l'aveu en tout cas que je dois au lecteur, en vérité à ma mère elle-même car le lecteur aura cru comprendre que j'écris *pour* ma mère, peut-être même pour une morte et tant d'analogies anciennes ou récentes lui viendront à l'esprit même si non, elle ne tiennent pas, ces analogies, aucune, car *si j'écrivais ici pour ma mère*, ce serait pour une mère vivante qui ne reconnaît pas son fils et je péripetise ici pour qui ne me reconnaît plus, à moins que ce ne soit pour qu'on ne me reconnaisse plus, autre manière de dire, autre version, pour qu'on croie me reconnaître enfin, mais quelle crédulité, car voici la base de l'improbable, improbable et ici-bas le nom<sup>28</sup>.

La question du nom est toujours évoquée avec la question de la mémoire, Georgette Derrida oublie, en fin de vie, le nom de son fils et de cet oubli Derrida fait un refrain presque à vouloir souligner – ce serait une piste de lecture – qu'il y aurait, à ce propos, quelque chose à avouer : « comme si je voulais l'obliger à me reconnaître et à sortir de cette amnésie de moi qui ressemble à ma mère<sup>29</sup> » (période 6), « alors qu'amnésique elle ne me reconnaît plus ni ne se rappelle mon nom<sup>30</sup> » (période 8).

De ce rapport de Derrida à sa propre mère, mis en scène dans *Circonfession*, Hélène Cixous affirme que la volonté derridienne consiste à prendre la place de Georgette : « c'est lui qui, ici comme ailleurs, raisonne à la place de la mère, intrus dans l'inconscient maternel auquel, non pas l'indiscrétion, mais le chagrin le mêle, un fils parmi l'écheveau des fils<sup>31</sup> ». Si Derrida prend la place de Georgette, c'est pour la pleurer, elle qui aura déjà pleuré deux enfants et ne pourra pas pleurer son « Jackie » puisqu'il lui survivra. Nous sommes à la phrase 10, Derrida inverse donc les rôles, la question du nom lui revient : « Aléa ou arbitraire du point de départ, l'irresponsabilité même direz-vous, l'incapacité où je demeure de répondre de mon nom, de le rendre même à ma mère<sup>32</sup> ». Dans cette dixième période Derrida écrit, pour la première fois, dans *Circonfession*, le nom d'Élie : « Élie aimé à la place d'un autre<sup>33</sup> ». Ce n'est qu'à la période 16 que Derrida revient sur ce nom :

[...] Et c'est ainsi qu'il y a peu elle a prononcé mon nom, Jackie, en écho à la phrase de ma sœur qui lui passait l'écouteur, « bonjour Jackie », ce qu'elle n'avait pu faire depuis des mois et ne fera peut-être plus, outre qu'elle sut à peine, au long de sa vie, l'autre nom : « *Elie : mon nom – non inscrit, le seul, très abstrait, qui me soit arrivé, que j'ai appris, du dehors, plus tard, et que je n'ai jamais senti, porté, le nom que je ne connais, c'est comme un numéro [...] désignant anonymement le nom caché, et en ce sens, plus que tout autre, c'est le nom donné, que j'ai reçu sans le recevoir là où ce qui est reçu ne doit pas se recevoir [...]* »<sup>34</sup>.

Et le nom secret de Jacques Derrida revient, à plusieurs reprises, tout le long de *Circonfession*. Dans la période 17, le nom d'Élie est sur un carnet de dessin « projeté à partir de 1976 » qui devait réunir des notes au sujet de la circoncision. Dans la période 18, Derrida rappelle qu'Élie « est le gardien de la circoncision ». Ce nom caché semble être le secret porté par Georgette Derrida jusqu'au moment de sa mort, moment où elle ne reconnaît plus son fils qui,

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>31</sup> Hélène CIXOUS, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Paris, Galilée (« Lignes Fictives »), 2001, p. 18.

<sup>32</sup> Jacques DERRIDA, *Circonfession*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 80-82.

prenant la place de sa mère, ne se reconnaît plus lui-même : « combien de fois le lui aurais-je demandé, “qui je suis, moi ?”<sup>35</sup> » (période 35). La question a déjà été évoquée dans la période 27 : « [...] Elle qui jouait au poker et nageait il y a trois ans, elle tente encore de répondre à cette question dont la syntaxe me paraît tout à coup incroyablement difficile à entendre en miroir, quand la circulation cérébrale en a pris un coup, « qui je suis, moi ? » et je l’imagine protestant en silence, impuissante, impatiente devant le narcissisme incorrigible d’un fils qui paraît ne s’intéresser qu’à sa propre identification [...]»<sup>36</sup>. Derrida répond à cette question en s’appuyant sur le sens conféré par la tradition judaïque à son prénom caché. Ainsi, demeure dans la synagogue le siège d’Élie, prophète de la circoncision, protecteur des nourrissons. Le livre de Malachie, dans l’Ancien Testament, annonce son retour avant la venue du jour du Seigneur. Ce qui fait écrire à Derrida, dans la période 15, « j’aurai toujours été eschatologique, si on peut dire, à l’extrême, je suis le dernier des eschatologistes, j’ai à ce jour avant tout vécu, joui, pleuré, prié, souffert comme à la dernière seconde, dans l’imminence de la fin [...]»<sup>37</sup>. Ou encore, dans la période 24, Derrida cite son carnet de note : « *je suis la fin du judaïsme*<sup>38</sup> ».

Tout ce que l’on pourrait reconnaître comme un aveu, mais qui n’acquiert pas d’importance en tant que tel puisqu’un aveu ne vise jamais la vérité reviendrait, pour Derrida, à laisser entendre que si la circoncision a été l’objet même de son écriture, s’il n’a jamais parlé d’autre chose que du moment de la circoncision dont il n’a gardé aucune mémoire, c’est parce qu’il a été appelé Élie. Nous citons la période 19 :

19 « *J’ai donc porté sans le porter, sans qu’il soit jamais écrit* » (23-12-76) le nom du prophète Élie, Elijah en anglais, qui porte le nouveau-né sur ses genoux, avant le sacrifice encore innommable, et j’ai dû me porter moi-même et le port impossible sans rive et sans tête de cette portée partout s’écrit pour qui sait lire et s’intéresse au comportement d’une férence, à ce qui précède et circonviert en préférence, référence, transférence, différenciation, ainsi me porté-je vers le nom caché sans qu’il soit jamais écrit à l’état civil [...]»<sup>39</sup>.

Derrida se « porterait » ainsi vers son nom, y adhérerait, épouserait le sens de celui-ci en faisant de la circoncision l’objet presque obsessionnel de son écriture, et donnant à son œuvre une forme circonscrite comme il l’affirme dans la phrase 44 : « Il faut une forme circonscrite à cet opus [...] quand, architectural ou musical, un contour sera dé-terminé, il faut par ce contournement, en lui, retrouver la jouissance indéfiniment réactivable, ce qui donne envie d’écrire comme de jouir au moment de démanger l’effet de circoncision pour le donner en partage » (14-10-77)<sup>40</sup>.

À côté de la figure du prophète Élie, est évoquée, avec le nom de sa propre mère Georgette Esther, le personnage homonyme de l’Ancien Testament qui cachait son origine judéenne en suivant le conseil de Mardochee, son oncle.

*Circonfession* se voudrait ainsi une auto-psychanalyse, Derrida semble y adopter une méthode anasémique, comme celle employée par Nicolas Abraham et Maria Torok dans l’analyse des rêves de *L’Homme aux loups*<sup>41</sup>. Il s’agit d’une conversion sémantique qui permet de revenir à la source de la signifiante non pas pour l’épuiser, mais pour déplier sa richesse sémantique. La méthode anasémique ne propose pas simplement « une nouvelle “exégèse” », mais déconstitue le sens pour parvenir à une « “anti-sémantique scandaleuse”, celle “des concepts dé-signifiés par la vertu du contexte psychanalytique”<sup>42</sup> ». L’éclatement du sens est obtenu en travaillant sur les allosèmes, les cryptonymes et les archéonymes : la dé-signification du mot ainsi obtenue intéresse Derrida dans la mesure où cette lecture anasémique trouve un objet privilégié dans l’écriture

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>41</sup> Nicolas Abraham et Maria Torok, *Le verbière de l’Homme aux loups*, Paris, Flammarion (« Champs », n. 425), 1976.

<sup>42</sup> Jacques Derrida, « Moi – la psychanalyse », in *Psyché. Invention de l’autre*, tome 1, Paris, Galilée (« La philosophie en effet »), 1987-1998, p. 147.

poétique. Le psychanalyste qui emploie la méthode anasémique devient « poète-traducteur ». Seulement, le but n'est pas de psychanalyser le poète : « le patient privilégié n'est autre que le poème », « l'œuvre d'art (et non l'artiste) »<sup>43</sup>.

Il ne s'agit pas tout simplement de décoder un ensemble de symboles mais de repenser le système freudien « des représentations de mot et des représentations de chose » qui sont à l'origine du clivage du moi. L'analyse de N. Abraham et de M. Torok permet de reformuler le concept du « clivage du moi » en rappelant que le système de l'inconscient ne présuppose pas qu'il y ait une correspondance entre mot et chose : « Surtout, si le *Tieret* n'est pas simplement une représentation investissant une trace mnésique mais, en ce nouveau sens du co-symbole inconscient, la Chose, nous ne reconnaissons en lui ni un mot ni une chose. Dans l'inconscient, ce « mot » est un « mot muet », absolument hétérogène au fonctionnement des autres mots dans d'autres systèmes<sup>44</sup> ».

L'écriture de *Circonfession* demeure, à notre sens, comme tentative d'une auto-cryptonymie : « cryptonymie se dit d'abord de son nom propre<sup>45</sup> ». Le fait d'entreprendre une traduction anasémique de son propre nom et de celui de sa mère permet à Derrida d'opérer une réactivation de sens pour deux mots dont l'usage a émoussé la richesse sémantique. En outre, une analyse anasémique ne peut que conduire à un « poème polyphonique » : différentes voix s'y mêlent, la consciente et l'inconsciente, celles du souvenir et du présent, des langues sous la langue, le latin, l'hébreu et le français au moins, nonobstant le prétendu « monolinguisme » derridien.

L'effet obtenu est celui d'« un dictionnaire en plusieurs langues manipulé avec une agilité d'autant plus stupéfiante, aux limites du croyable, que chaque langue y fait angle avec elle-même autant qu'avec les deux autres, toute correspondance linéaire brisée ». C'était notre hypothèse, dans *Circonfession*, tout est « à la fois tête et queue ».

Pourtant quelle est la raison qui pousse Derrida à tenter la voie cryptonymique ? L'aveu n'a d'autre provenance que celle de l'inconscient : « comme le don la confession doit être de l'inconscient, je ne connais pas d'autre définition de l'inconscient<sup>46</sup> » (période 44).

Comme nous l'avons rappelé plus haut, des questions reviennent dans le texte de *Circonfession* : « qui je suis, moi ? » (périodes 27 et 35), « qu'est-ce que j'aime, qui j'aime, que j'aime par-dessus tout ?<sup>47</sup> » (période 24). À la période 8, Derrida répond aux deux questions à la fois :

8 Comme si je n'aimais que ta mémoire et confession de moi mais qui serais-je, moi, si je ne commençais et finissais par t'aimer, toi, dans ma langue privée de toi, celle-là même, l'intraduisible, où le bon mot nous laisse à terre, gagnants et perdants comme le jour où une préméditation de l'amour m'avait dicté pour l'immortalité, non, pour la postérité, non, pour la vérité que tu es, et *lex tua veritas, et veritas tu*, « n'oublie pas que je t'aurai aimé » [...]<sup>48</sup>.

Cet amour cache un secret que Derrida s'acharne de faire avouer à sa mère : « le péché originel contre moi, mais pour se reproduire et m'acharner, me mettre à la question, moi, une vie entière pour la faire avouer, elle, en moi<sup>49</sup> » (période 14). Comme l'écrit Hélène Cixous : « Elle est là, sa scène primitive<sup>50</sup> ». C'est la raison pour laquelle une analyse anasémique s'avère nécessaire. Derrida l'avait déjà prévue dans son cahier de note :

« Le clivage du moi, chez moi du moins, c'est pas un baratin transcendantal, ni le double foyer avec-sans vision monoculaire, je suis, comme, celui qui, revenant, d'un long voyage, hors de tout, la terre, le monde, les hommes et leurs langues, essaie de tenir après coup un journal de bord, avec les instruments

<sup>43</sup> Jacques Derrida, *Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, préface à Nicolas Abraham et Maria Torok, *Le verbière de l'Homme aux loups*, op. cit., p. 47. Derrida cite Nicolas Abraham, « Le temps, le rythme et l'inconscient, Réflexions pour une esthétique psychanalytique », in *Revue Française de Psychanalyse*, juillet 1972.

<sup>44</sup> Jacques Derrida, *Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, op. cit., pp. 65-66.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>46</sup> Jacques Derrida, *Circonfession*, op. cit., p. 217.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>50</sup> Hélène Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Paris, Galilée (« Lignes fictives »), 2001, p. 41.



oubliés fragmentaires rudimentaires d'une langue et d'une écriture préhistorique, de comprendre ce qui s'est passé, de l'expliquer avec des cailloux des morceaux de bois des gestes de sourd-muet d'avant l'institution des sourds-muets, un tâtonnement d'aveugle d'avant Braille et ils vont essayer de reconstituer tout ça, mais s'ils savaient ils auraient peur et n'essaieraient même pas »... (31-12-76) [...] <sup>51</sup>.

C'est Élie qui revient et annonce que le clivage du moi, chez lui, n'est pas une simple affaire : et justement c'est autour de la question du « moi » que le texte derridien semble tourner. Cette piste de lecture que nous avons essayé de suivre semble donc nous conduire à la question de savoir – est-ce Derrida même qui pose cette question de façon subliminale ? – si la description du rapport à la mère doit nous conduire à la crypte d'une probable introjection ou incorporation chez le jeune Jacques Derrida ? <sup>52</sup>

Nous nous limitons à affirmer que la volonté d'une auto-psychanalyse n'est pas étrangère au texte de *Circonfession*, bien au contraire elle constitue, à notre sens, l'une des pistes de lectures les plus probables.

Cette lecture de *Circonfession* est accompagnée par d'autres possibilités de lecture, toutes permises par le texte. Derrida exprime par la forme de son œuvre l'impossibilité d'une herméneutique du sujet. Et pourtant le « souci de soi » vaut tout de même la peine d'être pratiqué ne serait-ce que pour montrer les ressorts créatifs occasionnés par son échec. Je ne pourrais en tout cas que convenir avec la conclusion à laquelle parvient Philippe Lejeune dans sa « lecture d'un aveu de Rousseau » : « [...] l'aveu dans l'autobiographie est une chose impossible, à cause de l'absence de destinataire, et de la médiation de l'écriture <sup>53</sup> ».

Et pour le dire avec Beckett, le *bios* de l'autobiographie aide en tout cas Derrida à tenir son propos et à montrer par l'écriture, ce que les Frères Van Velde montraient dans leur peinture, pour eux, l'empêchement de peindre, pour le philosophe poète l'empêchement d'écrire et sa nécessité malgré tout.

---

<sup>51</sup> Jacques Derrida, *Circonfession*, *op. cit.*, pp. 159-160.

<sup>52</sup> Les deux processus ne reviennent pas à la même chose. Au contraire, il est nécessaire de les distinguer et de poser une limite entre les deux : « cette limite est indispensable à la localisation de la crypte car elle entoure, à l'intérieur du Moi (ensemble des introjections), l'enclave cryptique comme espace allogène d'incorporation ». Jacques Derrida, *Fors*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>53</sup> Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 84.