

Jacques Derrida

Le monolinguisme
de l'autre

INCISES

Collection dirigée par Agnès Rauby

Le monolinguisme de l'autre

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Galilée

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

GLAS, 1974.

OCELLE COMME PAS UN, préface à *L'enfant au chien-assis*, de Jos Joliet, 1980.

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

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

SCHIBBOLETH. *Pour Paul Celan*, 1986.

PARAGES, 1986.

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

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

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

MÉMOIRES. *Pour Paul de Man*, 1988.

LIMITED INC., 1990.

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, nouvelle édition, 1990.

DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.

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

POINTS DE SUSPENSION. *Entretiens*, 1992.

PASSIONS, 1993.

SAUF LE NOM, 1993.

KHÓRA, 1993.

SPECTRES DE MARX, 1993.

POLITIQUES DE L'AMITIÉ, 1994.

FORCE DE LOI, 1994.

MAL D'ARCHIVE, 1995.

APORIES, 1996.

RÉSISTANCES - *de la psychanalyse*, 1996.

LE MONOLINGUISME DE L'AUTRE, 1996.

ÉCHOGRAPHIES - *de la télévision* (Entretiens filmés avec Bernard Stiegler), 1966.

DEMEURE, dans *Passions de la littérature*, 1996.

Jacques Derrida

Le monolinguisme de l'autre

ou la prothèse d'origine

Galilée

© Éditions Galilée, 1996. 9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-0474-3 ISSN 1242-8434

pour David Wills

Plus brève et souvent différente dans sa forme, une version orale de ce texte fut présentée lors d'un colloque organisé par Édouard Glissant et David Wills, du 23 au 25 avril 1992, à l'université d'État de Louisiane, à Baton Rouge, aux États-Unis.

Sous le titre « *Echoes from Elsewhere/Renvois d'ailleurs* », cette rencontre fut internationale et bilingue. Qu'il s'agisse de linguistique ou de littérature, de politique ou de culture, on devait y traiter des problèmes de la francophonie hors de France.

Une première esquisse de cette communication avait déjà été lue lors d'un colloque organisé à la Sorbonne par le Collège International de Philosophie, sous la responsabilité de Christine Buci-Glucksmann.

Le « manque » n'est pas dans la méconnaissance d'une langue (le français), mais dans la non-maîtrise d'un langage approprié (en créole ou en français). L'intervention autoritaire et prestigieuse de la langue française ne fait que renforcer les processus du manque.

La revendication de ce langage approprié passe donc par une révision critique de la langue française [...]

Cette révision pourrait participer de ce qu'on appellerait un anti-humanisme, dans la mesure où le domesticage par la langue française s'exerce à travers une mécanique de l'« humanisme ».

EDOUARD GLISSANT,

Le discours antillais, Seuil, 1981, p. 334.

Là, une naissance à la langue, par enchevêtrement de noms et d'identités s'enroulant sur eux-mêmes: cercle nostalgique de l'unique. [...] Je crois profondément que, dans ce récit, la langue elle-même était jalouse.

ABDELKEBIR KHATIBI,

Amour bilingue, Fata Morgana, 1983, p. 77.

— Imagine-le, figure-toi quelqu'un qui cultiverait le français.

Ce qui s'appelle le français.

Et que le français cultiverait.

Et qui, citoyen français de surcroît, serait donc un sujet, comme on dit, de culture française.

Or un jour ce sujet de culture française viendrait te dire, par exemple, en bon français:

« Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne. »

Et encore, ou encore:

« Je suis monolingue. Mon monolinguisme demeure, et je l'appelle ma demeure, et je le ressens comme tel, j'y reste et je l'habite. Il m'habite. Le monolinguisme dans lequel je respire, même, *c'est* pour moi l'élément. Non pas un élément naturel, non pas la transparence de l'éther mais un milieu absolu. Indépassable, *incontestable*: je ne peux le récuser qu'en attestant son omniprésence en moi. Il m'aura de tout temps

précédé. C'est moi. Ce monolinguisme, pour moi, c'est moi. Cela ne veut pas dire, surtout pas, ne va pas le croire, que je sois une figure allégorique de cet animal ou de cette vérité, le monolinguisme. Mais hors de lui je ne serais pas moi-même. Il me constitue, il me dicte jusqu'à l'ipséité de tout, il me prescrit, aussi, une solitude monacale, comme si des vœux m'avaient lié avant même que j'apprenne à parler. Ce solip-sisme intarissable, c'est moi avant moi. À demeure.

Or jamais cette langue, la seule que je sois ainsi voué à parler, tant que parler me sera possible, à la vie à la mort, cette seule langue, vois-tu, jamais ce ne sera la mienne. Jamais elle ne le fut en vérité.

Tu perçois du coup l'origine de mes souffrances, puisque cette langue les traverse de part en part, et le lieu de mes passions, de mes désirs, de mes prières, la vocation de mes espérances. Mais j'ai tort, j'ai tort à parler de traversée et de lieu. Car c'est *au bord* du français, uniquement, ni en lui ni hors de lui, sur la ligne introuvable de sa côte que, depuis toujours, à demeure, je me demande si on peut aimer, jouir, prier, crever de douleur ou crever tout court dans une autre langue ou sans rien en dire à personne, sans parler même.

Mais avant tout et de surcroît, voici le double tranchant d'une lame aiguë que je voulais te confier presque sans mot dire, je souffre et je

jouis de ceci que je te dis dans notre langue dite commune :

« *Oui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne.* »

- Tu dis l'impossible. Ton discours ne tient pas debout. Il restera toujours incohérent, « inconsistant », dirait-on en anglais. Apparemment inconsistant, en tout cas, gratuit dans son éloquence phénoménale, puisque sa rhétorique fait l'impossible avec le sens. Ta phrase n'a pas de sens, elle n'a pas le sens commun, tu peux la voir s'emporter elle-même. Comment pourrait-on avoir une langue qui ne soit pas la sienne ? et surtout si on prétend, tu y insistes, n'en avoir qu'une, une seule, toute seule ? Tu avances une sorte d'attestation solennelle qui se tire bêtement par les cheveux dans une contradiction logique. Pire, diagnostiquerait peut-être le savant devant un cas si grave, et qui se donne lui-même pour incurable, ta phrase s'extirpe d'elle-même dans une contradiction logique augmentée d'une *contradiction pragmatique* ou *performative*. C'est désespéré. Le geste performatif de l'énonciation viendrait en effet prouver, en acte, le contraire de ce que prétend déclarer le témoignage, à savoir une certaine vérité. « Jamais elle ne le fut [mienne] en vérité », osais-tu dire. Celui qui parle, le sujet de l'énonciation, toi, mais oui, le sujet de langue française, on l'entend faire le contraire de ce qu'il dit. C'est comme si tu men-

tais en avouant, dans un même souffle, le mensonge. Un mensonge dès lors incroyable qui ruine le crédit de ta rhétorique. Le mensonge se dément par le fait de ce qu'il fait, par l'acte de langage. Il prouve ainsi, *pratiquement*, le contraire de ce que ton discours prétend affirmer, prouver, donner à vérifier. On n'en finirait pas de dénoncer ton absurdité.

- Ah bon, mais alors pourquoi n'en finirait-on pas ? Pourquoi est-ce que cela dure ? Toi-même, tu sembles ne pas arriver à te convaincre, et tu multiplies ton objection, toujours la même, tu t'épuises dans la redondance.

— Dès que tu dirais en français qu'elle, la langue française — celle que tu parles ainsi, ici même, et qui rend nos propos intelligibles, à peu près (à qui parlons-nous, d'ailleurs, pour qui ? et nous traduira-t-on jamais ?) - eh bien, elle n'est pas ta langue, alors que tu n'en as pas d'autre, tu ne te trouveras pas seulement pris dans cette « contradiction performative » de l'énonciation, tu aggraveras l'absurdité logique, en vérité le mensonge, voire le parjure, à l'intérieur de l'énoncé. Comment pourrait-on n'avoir qu'une langue sans en avoir, sans en avoir qui soit la sienne ? la sienne propre ? Et comment le savoir, comment prétendre en avoir connaissance ? Comment le dire ? Pourquoi vouloir faire partager cette connaissance, dès lors qu'on allègue également, et dans le

même élan du même idiome, ne connaître ou ne pratiquer aucune autre langue ?

— Halte. Ne nous refais pas ce coup-là, veux-tu. À qui adresse-t-on souvent le reproche de « contradiction performative », aujourd'hui, en toute hâte ? À ceux qui s'étonnent, à ceux qui se posent des questions, à ceux qui parfois se font un devoir de s'y embarrasser. Certains théoriciens allemands ou anglo-américains ont cru trouver là une stratégie imparable; ils se font même une spécialité de cette arme puérile. À intervalles réguliers, on les voit poindre la même critique en direction de tel ou tel adversaire, de préférence un philosophe de langue française. Il arrive aussi que des philosophes français importent l'arme ou lui impriment un brevet national quand ils ont les mêmes ennemis, des « ennemis de l'intérieur ». On pourrait en donner bien des exemples. Cette panoplie d'enfant ne comporte qu'un seul et pauvre dispositif polémique. Son mécanisme se réduit à peu près à ceci: « Ah ! vous vous posez des questions au sujet de la vérité, eh bien, dans cette mesure même, vous ne croyez pas encore à la vérité, vous contestez la possibilité de la vérité. Comment voulez-vous, dès lors, qu'on prenne au sérieux vos énoncés quand ils prétendent à quelque vérité, à commencer par vos prétendues questions ? Ce que vous dites n'est pas vrai puisque vous questionnez la vérité, allons, vous êtes un

sceptique, un relativiste, un nihiliste, vous n'êtes pas un philosophe sérieux ! Si vous continuez, on vous mettra dans un département de rhétorique ou de littérature. La condamnation ou l'exil pourraient être plus graves si vous insistez, on vous enfermerait dans le département de sophistique, car, en vérité, ce que vous faites relève du sophisme, ce n'est jamais loin du mensonge, du parjure ou du faux témoignage. Vous ne pensez pas ce que vous dites, vous voulez nous égarer. Et voilà maintenant que pour nous émouvoir et nous gagner à votre cause, vous jouez la carte de l'exilé ou du travailleur immigré, voilà que vous alléguez, en français, que le français vous a toujours été langue étrangère ! Allons donc, si c'était vrai, vous ne sauriez même pas le dire, vous ne sauriez si bien dire ! »

(Je te fais remarquer un premier glissement: je n'ai jamais parlé, jusqu'ici, de « langue étrangère ».

En disant que la seule langue que je parle n'est pas *la mienne*, je n'ai pas dit qu'elle me fût étrangère. Nuance. Ce n'est pas tout à fait la même chose, nous y viendrons.)

Que cette scène soit vieille comme le monde, en tout cas comme la philosophie, voilà qui ne gêne pas les procureurs. On en conclura par euphémisme qu'ils ont la mémoire courte. Ils manquent d'entraînement.

Ne ranimons pas ce débat aujourd'hui. J'ai la tête ailleurs, et même si je n'avais pas essayé

d'autre part, et si souvent, de répondre à ce type d'objection, cela ne m'empêcherait pas à l'instant, de toute façon, de m'installer résolument, avec toute l'imprudence requise, dans la provocation de cette prétendue « contradiction performative » à l'instant où cette dernière serait venue s'envenimer de parjure et d'incompatibilité logique. Rien ne m'empêchera de répéter à qui veut l'entendre - et de signer cette déclaration publique:

« Il est possible d'être monolingue (je le suis bien, non ?), et de parler une langue qui n'est pas la sienne. »

- Cela te reste à démontrer.

- En effet.

- Pour démontrer, il faut d'abord comprendre ce qu'on veut démontrer, ce qu'on veut dire ou qu'on veut vouloir dire, ce que tu oses prétendre vouloir dire là où, depuis si longtemps, selon toi, il faudrait penser une pensée qui ne veut rien dire.

- En effet. Mais accorde-moi alors que « démontrer » voudra dire aussi autre chose, et c'est cette autre chose, cet autre sens, cette autre scène de la démonstration qui m'importe.

- Je t'écoute. Qu'est-ce que cela veut dire, cette attestation que tu prétends signer ?

- Eh bien, je risquerai d'abord, avant de commencer, deux propositions. Elles paraîtront, elles aussi, impossibles. Non seulement contradictoires *en elles-mêmes*, cette fois, mais contradictoires *entre elles*. Elles prennent la forme d'une loi, chaque fois une loi. Le rapport d'antagonisme que ces deux lois entretiennent chaque fois entre elles, tu l'appelleras donc, si tu aimes ce mot que j'aime, *antinomie*.

- Soit. Quelles seraient donc ces deux propositions ? Je t'écoute.

- Les voici:

1. *On ne parle jamais qu'une seule langue.*
2. *On ne parle jamais une seule langue.*

Cette seconde proposition va dans le sens de ce que mon ami Khatibi énonce clairement dans la *Présentation* d'un ouvrage sur le bilinguisme, au moment où il définit en somme une *problé-*

matique et un *programme*. Je l'appelle donc à mon secours :

« S'il n'y a pas (comme nous le disons après et avec d'autres) *la* langue, s'il n'y a pas de monolinguisme absolu, reste à cerner ce qu'est une langue maternelle dans sa division active, et ce qui se greffe entre cette langue et celle dite étrangère. Qui s'y greffe et s'y perd, ne revenant ni à l'une ni à l'autre: l'incommunicable.

De la bi-langue, dans ses effets de parole et d'écriture [...] ¹. »

« Division », dit-il. « Division active. » Voilà pourquoi on écrit, voilà comme on rêve d'écrire, peut-être. Et voilà pourquoi, deux motivations plutôt qu'une, une seule raison mais une raison travaillée par ladite « division », voilà pourquoi le faisant toujours on se rappelle, on s'inquiète, on se met en quête d'histoire et de filiation. En ce lieu de jalousie, en ce lieu partagé de vengeance et de ressentiment, en ce corps passionné par sa propre « division », avant toute autre mémoire, l'écriture se destine comme d'elle-même à l'anamnèse.

Même si elle l'oublie, elle appelle encore cette mémoire, elle s'appelle ainsi, l'écriture, elle s'appelle de mémoire. Une aveugle pulsion généalogique trouverait son ressort, sa force et

1. *Du bilinguisme*, Denoël, 1985, p. 10.

son recours dans la partition même de cette double loi, dans la duplicité antinomique de cette clause d'appartenance:

1. *On ne parle jamais qu'une seule langue — ou plutôt un seul idiome.*

2. *On ne parle jamais une seule langue — ou plutôt il n'y a pas d'idiome pur.*

— Serait-ce donc possible ? Tu me demandes de te croire sur parole. Et tu viens d'ajouter « idiome » à « langue ». Cela change bien des choses. Une langue n'est pas un idiome, ni l'idiome un dialecte.

— Je n'ignore pas la nécessité de ces distinctions. Les linguistes et les savants en général peuvent avoir de bonnes raisons d'y tenir. Je ne les crois pas tenables en toute rigueur, néanmoins, et jusqu'à leur extrême limite. Si l'on ne prend pas en considération, dans un contexte toujours très déterminé, des critères *externes*, qu'ils soient « quantitatifs » (ancienneté, stabilité, extension démographique du champ de parole) ou « politico-symboliques » (légitimité, autorité, domination d'une « langue » sur une parole, un dialecte ou un idiome), je ne sais pas où l'on peut trouver des traits *internes* et *structurels* pour distinguer rigoureusement entre langue, dialecte et idiome.

En tout cas, même si ce que je dis là restait problématique, je me placerais toujours à ce

point de vue depuis lequel, au moins par convention entre nous, et provisoirement, cette distinction est encore suspendue. Car les phénomènes qui m'intéressent sont justement ceux qui viennent à brouiller ces frontières, à les passer et donc à faire apparaître leur artifice historique, leur violence aussi, c'est-à-dire les rapports de force qui s'y concentrent et en vérité s'y capitalisent à perte de vue. Ceux qui sont sensibles à tous les enjeux de la « créolisation », par exemple, le mesurent mieux que d'autres.

-J'accepte donc la convention proposée, et une fois encore, puisque tu veux raconter ton histoire, témoigner en ton nom, parler de ce qui est « tien » et de ce qui ne l'est pas, il me reste à te croire sur parole.

— N'est-ce pas ce qu'on fait toujours quand quelqu'un parle, et donc quand il atteste ? Et moi aussi, oui, à cette antinomie je crois, elle est possible, c'est ce que je crois savoir. D'expérience, comme on dit, et c'est ce que je voudrais démontrer, ou plutôt que démontrer « logiquement », remettre en scène et rappeler par la « raison des effets ». Et plutôt que rappeler, *me* rappeler. Moi-même. Me rappeler, à moi comme moi-même.

Ce que je voudrais me rappeler moi-même, ce à quoi je voudrais me rappeler, ce sont les traits intraitables d'une impossibilité, et si impossible

et si intraitable qu'elle n'est pas loin d'évoquer une interdiction. Il y aurait là une nécessité, mais la nécessité de ce qui se donne comme impossible-interdit (« Tu ne peux pas faire ça ! mais non ! — Mais si ! - Mais non, si j'étais toi je ne le ferais pas ! - Mais si, si tu étais moi, tu le ferais, tu ne ferais que ça ! — Mais non ! ») — et une nécessité qu'il y a et qui œuvre pourtant: la traduction, une autre traduction que celle dont parlent la convention, le sens commun et certains doctrinaires de la traduction. Car cette double postulation,

— *On ne parle jamais qu'une seule langue...*

(*oui mais*)

- *On ne parle jamais une seule langue...*,

ce n'est pas seulement la loi même de ce qu'on appelle la traduction. Ce serait la loi elle-même comme traduction. Une loi un peu folle, je suis prêt à te l'accorder. Mais vois-tu, ce n'est pas très original, et je le répéterai encore plus tard, j'ai toujours soupçonné la loi, comme la langue, d'être folle, en tout cas l'unique lieu et la première condition de la folie.

Ceci - qui venait de s'ouvrir, tu t'en souviens -, ce fut donc un colloque international. En Louisiane, ce qui n'est pas, tu le sais, n'importe où en France. Généreuse hospitalité. Les invités ? Des francophones *appartenant*, comme on dit étrangement, à plusieurs nations, à plu-

sieurs cultures, à plusieurs États. Et tous ces problèmes *d'identité*, comme on dit si bêtement aujourd'hui. Parmi tous les participants, il en fut deux, Abdelkebir Khatibi et moi-même, qui, outre une vieille amitié, c'est-à-dire la chance de tant d'autres choses de la mémoire et du cœur, partagent aussi un certain destin. Ils vivent, quant à la langue et à la culture, dans un certain « état »: ils ont un certain statut.

Ce statut, dans ce qui se nomme ainsi et qui est bien « mon pays », on lui donne le titre de « franco-maghrébin ».

Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire, je te le demande, à toi qui tiens au vouloir-dire ? Quelle est la nature de ce trait d'union ? Qu'est-ce qu'il veut ? Qu'est-ce qui est franco-maghrébin ? *Qui* est « franco-maghrébin » ?

Pour savoir *qui* est franco-maghrébin, il faut savoir ce que *c'est que franco-maghrébin*, ce que veut dire « franco-maghrébin ». Mais dans l'autre sens, en inversant la circulation du cercle et pour déterminer, *vice versa*, ce que *c'est qu'être franco-maghrébin*, il faudrait savoir *qui* l'est, et surtout (ô Aristote !) qui est le *plus* franco-maghrébin. Autorisons-nous ici d'une logique dont le type serait, disons-le donc, aristotélicien: on se règle sur ce qui *est* « le plus ceci ou cela » ou sur ce qui *est* « le mieux ceci ou cela », par exemple sur l'étant par excellence, pour en venir à penser l'être de ce qui est *en général*, procédant ainsi, pour ce qui est de l'être de l'étant, de la théologie

à l'ontologie et non l'inverse (même si en vérité, diras-tu, les choses sont plus compliquées mais ce n'est pas le sujet).

Selon une loi circulaire dont la philosophie est familière, on affirmera donc que celui qui est *le plus*, le plus purement ou le plus rigoureusement, le plus essentiellement franco-maghrébin, celui-là donnerait à déchiffrer *ce que c'est qu'être franco-maghrébin en général*. On déchiffrera l'essence du franco-maghrébin sur l'exemple paradigmatique du « *plus franco-maghrébin* », du franco-maghrébin *par excellence*.

À supposer encore, ce qui est loin d'être sûr, qu'il y ait quelque unité historique de *la France et du Maghreb*, le « et » n'aura jamais été donné, seulement promis ou allégué. Voilà de quoi nous devrions parler au fond, de quoi nous ne manquons pas de parler, même quand nous le faisons par omission. Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la terreur, les lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes.

Formons alors une hypothèse, et laissons-la travailler. Supposons que, sans vouloir blesser Abdelkebir Khatibi, un jour de colloque en Louisiane, loin de chez lui et loin de chez moi, loin de chez nous aussi, je lui fasse une déclaration, à travers la fidèle et admirative affection que je lui porte. Que lui déclarerait cette déclaration publique ? Ceci, à peu près: « Cher Abdelkebir, vois-tu, je me considère ici comme le *plus* franco-maghrébin de nous deux, et peut-être même le *seul* franco-maghrébin. Si je me trompe, si je m'abuse ou si j'abuse, eh bien, je suis sûr qu'on me contredira. Je tenterais alors de m'expliquer ou de me justifier du mieux que je pourrais. Regardons autour de nous et classons, divisons, procédons par ensembles.

A. Il y a, parmi nous, des Français francophones qui ne sont pas maghrébins: des Français de Fiance, en un mot, des citoyens français venus de France.

B. Il y a aussi, parmi nous, des " franco-phones " qui ne sont ni français ni maghrébins: des Suisses, des Canadiens, des Belges ou des Africains de divers pays d'Afrique centrale.

C. Il y a enfin, parmi nous, des maghrébins francophones qui ne sont pas et n'ont jamais été Français, entendons citoyens français: toi, par exemple, et d'autres Marocains, ou des Tunisiens.

Or, vois-tu, je n'appartiens à aucun de ces ensembles clairement définis. Mon " identité " ne relève d'aucune de ces trois catégories. Où me classerais-je donc ? Et quelle taxinomie inventer ?

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*. La naissance, la nationalité par la naissance, la culture natale, n'est-ce pas ici notre sujet ? (Un jour il faudra consacrer un autre colloque à la langue, à la nationalité, à l'appartenance culturelle *par la mort*, cette fois, par la sépulture, et commencer par le secret d'Œdipe à Colonne: tout le pouvoir que cet " étranger " détient sur les " étrangers " au plus secret du secret de son dernier lieu, un secret qu'il garde, ou confie à la garde de Thésée en échange du salut de la ville et des générations à venir, un secret qu'il refuse néanmoins à ses filles, en les privant de leurs larmes même et d'un juste " travail du deuil ".)

Ne sommes-nous pas convenus de parler ici de la langue dite maternelle, et de la naissance quant au sol, de la naissance quant au sang et, ce qui veut dire tout autre chose, de la naissance quant à la langue ? Et des rapports entre la naissance, la langue, la culture, la nationalité et la citoyenneté ?

Que mon " cas " ne relève d'aucun des trois ensembles alors représentés, telle fut du moins mon hypothèse. N'était-ce pas aussi la seule justification de ma présence, s'il en fut une, à ce colloque ? »

Voilà à peu près ce que j'aurais commencé par déclarer à Abdelkebir Khatibi.

Ce que tu veux bien écouter en ce moment, c'est au moins l'histoire que je me raconte, celle que je voudrais me raconter ou que peut-être au titre du signe, de l'écriture et de l'anamnèse, en réponse aussi au titre de cette rencontre, au titre des *Renvois d'ailleurs* ou des *Echoes from elsewhere*, je réduis sans doute à une petite fable.

Si j'ai bien confié le sentiment d'être ici, ou là, le seul franco-maghrébin, cela ne m'autorisait à parler au nom de personne, surtout pas de quelque entité franco-maghrébine dont *justement* l'identité demeure en question. Nous allons y venir car tout cela, dans mon cas, est loin d'être si clair.

Notre question, c'est toujours l'identité. Qu'est-ce que l'identité, ce concept dont la transparente identité à elle-même est toujours

dogmatiquement présupposée par tant de débats sur le monoculturalisme ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l'appartenance en général ? Et avant l'identité du sujet, qu'est-ce que l'ipséité ? Celle-ci ne se réduit pas à une capacité abstraite de dire « je », qu'elle aura toujours précédée. Elle signifie peut-être en premier lieu le pouvoir d'un « je peux », plus originnaire que le « je », dans une chaîne où le « *pse* » de *ipse* ne se laisse plus dissocier du pouvoir, de la maîtrise ou de la souveraineté de *l'hostes* (je me réfère ici à la chaîne sémantique qui travaille au corps l'hospitalité autant que l'hostilité — *hostis, hospes, hosti-pet, posts, despotes, potere, potis sum, possum, pote est, potest, pot sedere, possidere, compos*, etc. —)¹.

Etre franco-maghrébin, l'être « comme moi », ce n'est pas, pas surtout, surtout pas, un surcroît ou une richesse d'identités, d'attributs ou de noms. Cela trahirait plutôt, d'abord, un *trouble de l'identité*.

Reconnais à cette expression, « trouble de l'identité », toute sa gravité, sans en exclure les connotations psycho-pathologiques ou socio-

1. C'est là une chaîne que Benveniste, on le sait, reconstitue et exhibe en plusieurs lieux, notamment dans un magnifique chapitre consacré à « L'hospitalité » (dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, p. 87 sq., Minuit, 1969), chapitre sur lequel je reviendrai peut-être ailleurs de façon plus problématique ou inquisite.

pathologiques. Pour me présenter comme franco-maghrébin, j'ai fait allusion à la *citoyenneté*. La citoyenneté, on le sait, ne définit pas une participation culturelle, linguistique ou historique en général. Elle ne recouvre pas toutes ces appartenances. Mais ce n'est pourtant pas un prédicat superficiel ou superstructurel flottant à la surface de l'expérience.

Surtout quand cette citoyenneté est de part en part *précaire, récente, menacée*, plus artificielle que jamais. C'est « mon cas », c'est la situation, à la fois typique et singulière, dont je voudrais parler. Et surtout, quand on l'a obtenue, cette citoyenneté, au cours de sa vie, ce qui est peut-être arrivé à plusieurs Américains présents à ce colloque, mais quand on l'a aussi, et d'abord, perdue, *au cours de sa vie*, ce qui n'est certainement arrivé à presque aucun Américain. Et si un jour tel ou tel individu s'est vu retirer la citoyenneté *elle-même* (ce qui est plus qu'un passeport, une « carte verte », une éligibilité ou un droit d'électeur), cela est-il jamais arrivé à un *groupe* en tant que tel ? Je ne fais pas allusion, bien entendu, à tel ou tel groupe ethnique faisant sécession, se libérant un jour d'un autre État-nation, ou quittant une citoyenneté pour s'en donner une autre, dans un État nouvellement institué. Il y a trop d'exemples de cette mutation.

Non, je 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 ledit groupe recouvre aucune autre citoyenneté. Aucune autre.*

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, et trop jeune encore pour le savoir d'un savoir proprement politique, 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.

Une citoyenneté, par essence, ça pousse pas comme ça. C'est pas naturel. Mais son artifice et sa précarité apparaissent mieux, comme dans l'éclair d'une révélation privilégiée, lorsque la citoyenneté s'inscrit dans la mémoire d'une acquisition récente: par exemple la citoyenneté française accordée aux Juifs d'Algérie par le décret Crémieux en 1870. Ou encore dans la

mémoire traumatique d'une « dégradation », d'une perte de la citoyenneté: par exemple la perte de la citoyenneté française, pour les mêmes Juifs d'Algérie, moins d'un siècle plus tard.

Tel fut en effet le cas « sous l'Occupation », comme on dit.

Oui, « comme on dit », car en vérité, c'est une légende. L'Algérie n'a jamais été *occupée*. Je veux dire que si elle a jamais été occupée, ce ne fut certainement pas par l'Occupant allemand. Le retrait de la citoyenneté française aux Juifs d'Algérie, avec tout ce qui s'ensuivit, ce fut le fait des seuls Français. Ils ont décidé ça tout seuls, dans leur tête, ils devaient en rêver depuis toujours, ils l'ont mis en œuvre tout seuls.

J'étais très jeune à ce moment-là, je ne comprenais sans doute pas très bien — déjà je ne comprenais pas très bien — ce que *veut dire* la citoyenneté et la perte de la citoyenneté. Mais je ne doute pas que l'exclusion - par exemple hors de l'école assurée aux jeunes Français — puisse avoir un rapport à ce trouble de l'identité dont je te parlais il y a un instant. Je ne doute pas non plus que de telles « exclusions » viennent laisser leur marque sur cette appartenance ou non-appartenance *de* la langue, sur cette affiliation à la langue, sur cette assignation à ce qu'on appelle tranquillement une langue.

Mais qui la possède, au juste ? Et qui possède-t-elle ? Est-elle jamais en possession, la langue, une possession possédante ou possédée ? Possé-

dée ou possédant en propre, comme un bien propre ? Quoi de cet être-chez-soi dans la langue vers lequel nous ne cesserons de faire retour ?

Je viens de le souligner, l'ablation de la citoyenneté dura deux ans mais elle n'eut pas lieu, *stricto sensu*, « sous l'Occupation ». Ce fut une opération franco-française, on devrait même dire un acte de l'Algérie française en l'absence de toute occupation allemande. On n'a jamais vu un uniforme allemand en Algérie. Aucun alibi, aucune dénégation, aucune illusion possible: il était impossible de transférer sur un occupant étranger la responsabilité de cette exclusion.

Nous fûmes otages des Français, à demeure, il m'en reste quelque chose, j'ai beau voyager beaucoup.

Et je le répète, je ne sais pas s'il y en a d'autres exemples, dans l'histoire des États-nations modernes, des exemples d'une telle privation de citoyenneté décrétée pour des dizaines et des dizaines de milliers de personnes à la fois. Dès octobre 1940, abolissant le décret Crémieux du 24 octobre 1870, la France elle-même, l'État français en Algérie, l'« État français » légalement constitué (par la Chambre du Front populaire !) à la suite de l'acte parlementaire que l'on sait, cet État refusait l'identité française, la reprenant plutôt à ceux dont la mémoire collective continuait à se rappeler ou venait à peine d'oublier qu'elle leur avait été prêtée la veille et n'avait pas manqué de donner lieu, moins d'un demi-siècle

plus tôt (1898), à de meurtrières persécutions et à des commencements de pogroms. Sans empêcher toutefois une « assimilation » sans précédent: profonde, rapide, zélée, spectaculaire. En deux générations.

Ce « trouble de l'identité », est-ce qu'il favorise ou est-ce qu'il inhibe l'anamnèse ? Est-ce qu'il aiguise le désir de mémoire ou désespère le phantasme généalogique ? Est-ce qu'il réprime, refoule ou libère ? Tout à la fois sans doute et ce serait là une autre version, l'autre versant de la contradiction qui nous mit en mouvement. Et nous fait courir à perdre haleine ou à perdre la tête.

Sous ce titre, le monolinguisme de l'autre, figurons-nous. Esquissons une figure. Elle n'aura qu'une vague *ressemblance*, et avec moi-même et avec le genre d'anamnèse auto-biographique qui toujours paraît de rigueur quand on s'expose dans l'espace de la *relation*. Entendons « relation » au sens de la narration, par exemple du récit généalogique, mais aussi, plus généralement, au sens que Edouard Glissant imprime à ce terme quand il parle de *Poétique de la Relation*, comme on pourrait aussi parler d'une politique de la relation.

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 martyr 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.

Quant à cette valeur si énigmatique de l'attestation, voire de l'exemplarité dans le témoignage, voici une première question, la plus générale sans doute. Que se passe-t-il quand quelqu'un en vient à décrire une « situation » prétendument singulière, la mienne par exemple, à la décrire en en témoignant dans des termes qui le dépassent, dans un langage dont la généralité prend une valeur en quelque sorte structurelle, universelle, transcendentale ou ontologique ? Quand le premier venu sous-entend : « Ce qui vaut pour moi, irremplaçablement, cela vaut pour tous. La substitution est en cours, elle a déjà opéré, chacun peut dire, pour soi et de soi, la même chose. Il suffit de m'entendre, je suis l'otage universel. » ?

Comment cette fois décrire alors, comment désigner cette unique fois ? Comment déterminer ceci, un ceci singulier dont l'unicité justement tient au seul témoignage, au fait que certains individus, dans certaines situations, attestent les traits d'une structure néanmoins universelle, la révèlent, l'indiquent, la donnent à lire « plus à vif », plus à vif comme on le dit et parce qu'on le dit surtout d'une blessure, plus à vif et *mieux que d'autres*, et parfois seuls dans leur genre ? Seuls dans un genre qui, ce qui ajoute encore à l'incroyable, devient à son tour exemple universel, croisant et accumulant ainsi les deux

logiques, celle de l'exemplarité et celle de l'hôte comme otage ?

— Ce n'est pas ce qui m'étonne le plus. Car on ne peut *témoigner* que de l'incroyable. En tout cas de ce qui peut seulement être *cru*, de ce qui, passant la preuve, l'indication, le constat, le savoir, en appelle seulement à la croyance, donc à la parole donnée. Quand on demande de croire sur parole, on est déjà, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non, dans l'ordre de ce qui est seulement croyable. Il s'agit toujours de ce qui est offert à la foi, appelant la foi, de ce qui est seulement « croyable » et donc aussi incroyable qu'un miracle. Incroyable parce que *seulement* « crédible ». L'ordre de l'attestation témoigne lui-même du miraculeux, du croyable incroyable: de ce qu'*il faut croire* de toute façon, croyable ou non. Telle est la vérité à laquelle j'en appelle et à laquelle il faut croire, même, et surtout, quand je mens ou parjure. Cette vérité suppose la véracité, même dans le faux témoignage — et non l'inverse.

— Oui, et ce qui ajoute à l'incroyable, disais-je, c'est que de tels individus témoignent ainsi dans une langue qu'ils parlent, certes, qu'ils s'entendent à parler, d'une certaine manière et jusqu'à un certain point...

— ... d'une certaine manière et jusqu'à un certain point, comme on doit le dire de toute pratique de la langue...

— ... mais qu'ils parlent, eux, en la présentant, *dans cette langue même, comme la langue de l'autre*. Telle aura été l'épreuve, cette fois, de la plupart d'entre nous quand nous parlions anglais dans cette rencontre. Mais comment le ferais-je, moi, ici même, en te parlant français ? De quel droit ?

Un exemple. Qu'ai-je fait tout à l'heure, à prononcer une sentence telle que « je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne » ou bien « on ne parle jamais qu'une seule langue » ? Qu'ai-je voulu faire en enchaînant à peu près ainsi : « donc, il n'y a pas de bilinguisme ou de plurilinguisme » ? ou encore, multipliant ainsi les contradictions, « on ne parle jamais une seule langue », donc « il n'y a que du plurilinguisme » ? Autant d'assertions en apparence contradictoires (il n'y a pas X, il n'y a que X), autant d'allégations dont je crois bien que je serais pourtant capable, si le temps m'en était donné, de démontrer la valeur universelle. N'importe qui doit pouvoir dire « je n'ai qu'une seule langue et (or, mais, désormais, à demeure) ce n'est pas la mienne ».

Une structure immanente de promesse ou de désir, une attente sans horizon d'attente informe toute parole. Dès que je parle, avant même de formuler une promesse, une attente ou un désir

comme tels, et là où je ne sais pas encore ce qui m'arrivera ou ce qui m'attend au bout d'une phrase, ni *qui*, ni *ce* qui attend qui ou quoi, je suis dans cette promesse ou dans cette menace - qui rassemble dès lors la langue, la langue promise ou menacée, prometteuse jusque dans la menace et *vice versa*, ainsi rassemblée dans sa dissémination même. Dès lors que les sujets compétents dans plusieurs langues *tendent* à parler une seule langue, là même où celle-ci se démembrer, et parce qu'elle ne peut que promettre et *se* promettre en menaçant de se démembrer, une langue ne peut que parler elle-même d'elle-même. On ne peut parler d'une langue que dans cette langue. Fût-ce à la mettre hors d'elle-même.

Loin de fermer quoi que ce soit, ce solipsisme conditionne l'adresse à l'autre, il donne sa parole ou plutôt il donne la possibilité de donner sa parole, il donne la parole donnée dans l'épreuve d'une promesse menaçante et menacée ¹: monolinguisme et tautologie, impossibilité absolue de métalangage. Impossibilité d'un métalangage absolu, du moins, car des *effets* de métalangage,

1. Ce qui se formule ainsi de la promesse comme menace risquait alors, et risque encore, sans doute, de paraître assez dogmatique et obscur. Qu'il me soit permis de renvoyer sur ce point à une argumentation plus soutenue et je l'espère, plus convaincante, dans « Avances », préface à Serge Margel, *Le Tombeau du dieu artisan*, Minuit, 1995.

des effets ou des phénomènes relatifs, à savoir des relais de métalangage « dans » une langue y introduisent déjà de la traduction, de l'objectivation en cours. Ils laissent trembler à l'horizon, visible et miraculeux, spectral mais infiniment désirable, le mirage d'une autre langue.

- Ce que j'ai du mal à entendre, c'est tout ce lexique de l'avoir, de l'habitude, de la possession d'une langue qui serait ou ne serait pas la sienne, la tienne, par exemple. Comme si le pronom et l'adjectif possessifs étaient ici, quant à la langue, proscrits par la langue.

- Du côté de qui parle ou écrit ladite langue, cette expérience de solipsisme monolingue n'est jamais d'appartenance, de propriété, de pouvoir de maîtrise, de pure « ipséité » (hospitalité ou hostilité) de quelque type que ce soit. Si la « non-maîtrise d'un langage approprié » dont parle Edouard Glissant qualifie en premier lieu, plus littéralement, plus sensiblement, des situations d'aliénation « coloniale » ou d'asservissement historique, cette définition porte aussi, pourvu qu'on y imprime les inflexions requises, bien au-delà de ces conditions déterminées. Elle vaut aussi pour ce qu'on appellerait la langue du maître, de *l'hospes* ou du colon.

Bien loin de dissoudre la spécificité, toujours relative, si cruelle soit-elle, des situations d'oppression linguistique ou d'expropriation colo-

niale, cette universalisation prudente et différenciée doit rendre compte, je dirais même qu'elle est la seule à pouvoir le faire, de la possibilité *déterminable* d'un asservissement et d'une hégémonie. Et même d'une terreur dans les langues (il y a, douce, discrète ou criante, une terreur dans les langues, c'est notre sujet). Car contrairement à ce qu'on est le plus souvent tenté de croire, le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre, *naturellement*, ce qu'il appelle pourtant sa langue; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme « la sienne ». C'est là sa croyance, il veut la faire partager par la force ou par la ruse, il veut y faire croire, comme au miracle, par la rhétorique, l'école ou l'armée. Il lui suffit, par quelque moyen que ce soit, de se faire entendre, de faire marcher son « *speech act* », de créer les conditions pour cela, pour qu'il soit « heureux » (« *felicitous* » — ce qui veut dire, dans ce code, efficace, productif, efficient, générateur de l'événement escompté, mais parfois tout sauf

« heureux ») et le tour est joué, un *premier tour* en tout cas se sera joué.

La libération, l'émancipation, la révolution, ce sera nécessairement le second tour. Il affranchira du premier en confirmant un héritage en l'intériorisant, en se le réappropriant - mais seulement jusqu'à un certain point, car c'est mon hypothèse, il n'y a jamais d'appropriation ou de réappropriation absolue. Parce qu'il n'y a pas de propriété naturelle de la langue, celle-ci ne donne lieu qu'à de la rage appropriatrice, à de la jalousie sans appropriation. La langue parle cette jalousie, la langue n'est que la jalousie déliée. Elle prend sa revanche au cœur de la loi. De la loi qu'elle est elle-même, d'ailleurs, la langue, et folle. Folle d'elle-même. Folle à lier.

(Comme cela va de soi, et comme cela ne mérite pas ici de trop longs développements, rappelons d'un mot, en passant, que ce discours sur l'ex-appropriation de la langue, plus précisément de la « marque », ouvre à une politique, à un droit et à une éthique; il est même, osons le dire, seul à pouvoir le faire, quels qu'en soient les risques, et justement parce que l'équivoque indécidable en court les risques et donc en appelle à la décision, là où, avant tout programme et même toute axiomatique, elle conditionne le droit et les limites d'un droit de propriété, d'un droit à l'hospitalité, d'un droit à l'*ipséité* en général, au « pouvoir » de l'*hospes* même, maître et possesseur, et en particulier de soi-même - *ipse, compos, ipsissimus, des-*

potes, potior, possidere, pour citer sans ordre les passages d'une chaîne reconstituée par Benveniste et dont je parlais plus haut.)

Si bien que le « colonialisme » et la « colonisation » ne sont que des reliefs, traumatisme sur traumatisme, surenchère de violence, emportement jaloux d'une *colonialité* essentielle, comme les deux noms l'indiquent, de la *culture*. Une colonialité de la culture et sans doute aussi de l'hospitalité, quand celle-ci se conditionne et s'auto-limite en une loi, fût-elle « cosmopolite » - comme le voulait le Kant de la paix perpétuelle et du droit universel à l'hospitalité.

Quiconque doit pouvoir déclarer sous serment, dès lors: je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne, ma langue « propre » m'est une langue inassimilable. Ma langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre.

Comme le « manque », cette « aliénation » à demeure paraît constitutive. Mais elle n'est ni un manque ni une aliénation, elle ne manque de rien qui la précède ou la suive, elle n'aliène aucune ipséité, aucune propriété, aucun *soi* qui ait jamais pu représenter sa veille. Bien que cette injonction mette en demeure à demeure ¹, rien d'autre n'« est là », jamais, pour veiller sur son passé ou

1. Pour éclairer un peu cet usage insistant de l'idiome lié à *demeure*, je me permets de renvoyer à « Demeure », dans *Passions de la littérature*, Galilée, 1996.

sur son avenir. Cette structure d'aliénation sans aliénation, cette aliénation inaliénable n'est pas seulement l'origine de notre responsabilité, elle structure le propre et la propriété de la langue. Elle institue le *phénomène* du s'entendre-parler pour vouloir-dire. Mais il faut dire ici le *phénomène* comme *phantasme*. Référons-nous pour l'instant à l'affinité sémantique et étymologique qui associe le phantasme au *phainesthai*, à la phénoménalité, mais aussi à la spectralité du phénomène. *Phantasma*, c'est aussi le fantôme, le double ou le revenant. Nous y sommes.

- Nous en sommes, tu veux dire ?

-À nous lire et à nous entendre comme il faut, ici...

-Ici?

— ...ou là, qui osera faire croire le contraire ? Qui oserait prétendre le prouver ? Que nous soyons ici dans un élément dont la phantasmaticité spectrale ne puisse en aucun cas être réduite, la réalité de la terreur politique et historique ne s'en trouve pas atténuée, au contraire. Car il y a des situations, des expériences, des sujets qui sont justement en *situation* (mais qu'est-ce que *situer* veut dire dans ce cas ?) d'en témoigner exemplairement. Cette exemplarité ne se réduit plus simplement à celle de l'exemple dans une série. Ce serait plutôt l'exemplarité -

remarquable et remarquante - qui donne à lire de façon plus fulgurante, intense, voire *traumatique*, la vérité d'une nécessité universelle. La structure apparaît dans l'expérience de la blessure, de l'offense, de la vengeance et de la lésion. De la terreur. Événement traumatique parce qu'il y va ici de coups et blessures, de cicatrices, souvent de meurtres, parfois d'assassinats collectifs. C'est la réalité même, la portée de toute *férance*, de toute référence comme différence.

Quel statut dès lors assigner à cette exemplarité de re-marque ? Comment interpréter l'histoire d'un exemple qui permet de ré-inscrire, à même le corps d'une singularité irremplaçable, pour la donner ainsi à remarquer, la structure universelle d'une loi ?

Problème abyssal, déjà, que nous ne pourrions traiter ici, dans ce qu'il a de classique. Encore faut-il relever, mais depuis l'abîme, une chance qui ne manquera pas de compliquer la donne ou la pliure, d'engager le pli dans la dissémination, *comme* dissémination. Car c'est comme une pensée de l'unique, justement, et non du pluriel, comme on l'a trop souvent cru, qu'une pensée de la dissémination s'est présentée naguère en une pensée pliante du pli — et pliée au pli¹. Parce

1. Sur la dissémination comme expérience de l'unicité et sur la dissémination selon plis, ou pli sur pli, cf. *La Dissémination*, Seuil, 1972, p. 50, 259, 283, 291 *sq.* et *passim*.

qu'il y a le pli d'une telle *re-marque*, la réplique ou la ré-application du quasi-transcendental ou du quasi-ontologique dans l'exemple phénoménal, ontique ou empirique, et dans le phantasme même, là où celui-ci suppose de la trace dans la langue, on est justement obligé de dire à la fois « on ne parle jamais qu'une seule langue » et « on ne parle jamais une seule langue », ou bien « je ne parle qu'une seule langue, (et, mais, or) ce n'est pas la mienne ».

Car l'expérience de la langue (ou plutôt, avant tout discours, l'expérience de la marque, de la *re-marque* ou de la marge), n'est-ce pas justement ce qui rend possible et nécessaire cette *articulation* ? N'est-ce pas ce qui *donne lieu* à cette articulation entre l'universalité transcendante ou ontologique et la singularité exemplaire ou témoignante de l'existence *martyrisée* ? Quand nous évoquons ici les notions apparemment abstraites de la marque ou de la *re-marque*, nous pensons aussi à des stigmates. La terreur s'exerce au prix de blessures qui s'inscrivent à même le corps. Nous parlons ici de martyre et de passion, au sens strict et quasi étymologique de ces termes. Et quand nous disons le corps, nous nommons aussi bien le corps de la langue et de l'écriture que ce qui en fait une chose du corps. Nous en appelons donc à ce qu'on nomme si vite le corps propre et qui se trouve affecté de la même ex-appropriation, de la même « aliéna-

tion » sans aliénation, sans propriété à jamais perdue ou à se réapproprier jamais.

Jamais, tu entends ce mot dans notre langue ? Et *sans* ? Sans jamais comprendre, tu entends ? Voilà désormais ce qu'il faut démontrer dans la scène ainsi faite.

En quoi la passion d'un martyr franco-maghrébin peut-elle donc témoigner de cette destinée universelle qui nous assigne à une seule langue mais en nous interdisant de nous l'approprier, telle interdiction se liant à l'essence même de la langue ou plutôt de l'écriture, de la marque, du pli de la re-marque ?

5

— Voilà une manière bien abstraite de raconter une histoire, cette fable que tu appelles jalousement ton histoire, et qui serait seulement la tienne.

— Dans son concept courant, l'anamnèse autobiographique présuppose *Videntification*. Non pas l'identité, justement. Une identité n'est jamais donnée, reçue ou atteinte, non, seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'identification. Quelle que soit l'histoire d'un retour à soi ou *chez soi*, dans la « case » du *chez-soi* (*chez*, c'est la *casa*), quoi qu'il en soit d'une odyssée ou d'un *Bildungsroman*, de quelque façon que s'affabule une constitution du *soi*, de l'*autos*, de l'*ipse*, on se *figure* toujours que celui ou celle qui écrit doit savoir déjà dire *je*. En tout cas la *modalité identificatrice* doit être déjà ou désormais assurée: assurée de la langue et dans sa langue. Il faut, pense-t-on,

que soit résolue la question de l'unité de la langue, et donné l'Un de la langue au sens strict ou au sens large - un sens large qu'on étirera jusqu'à y comprendre tous les modèles et toutes les modalités identificatoires, tous les pôles de projection imaginaire de la culture sociale. Chaque région s'y trouve représentée en configuration, la politique, la religion, les arts, la poésie et les belles-lettres, la littérature au sens étroit (moderne). Il faut déjà savoir dans quelle langue *je* se dit, *je me* dis. On pense ici aussi bien au *je pense*, qu'au *je* grammatical ou linguistique, au *moi* ou au *nous* dans leur statut identificatoire, tel que le sculptent des figures culturelles, symboliques, socio-culturelles. De tous les points de vue, qui ne sont pas seulement grammaticaux, logiques, philosophiques, on sait bien que le *je* de l'anamnèse dite autobiographique, le *je-me* du *je me rappelle* se produit et se profère différemment selon les langues. Il ne les précède jamais, il n'est donc pas indépendant de la langue en général. Voilà qui est bien connu mais rarement pris en considération par ceux qui traitent en général de l'autobiographie — que ce genre soit littéraire ou non, qu'on le tienne d'ailleurs pour un genre ou non.

Or sans même nous engager ici vers le fond sans fond des choses, nous devrions peut-être nous en tenir à une seule conséquence. Elle concerne ce qui fut notre lieu commun, lors du colloque, dès son titre même, à savoir *l'ailleurs*

et le *renvoi*, à supposer qu'ils puissent jamais donner un lieu commun. Le *je* en question s'est sans doute *formé*, on peut le croire, si du moins il a pu le faire et si le trouble de l'identité dont nous parlions à l'instant n'affecte pas précisément la constitution même du *je*, la formation du *dire-je*, du *moi-je*, ou l'apparition, comme telle, d'une ipséité pré-égologique. Il se serait alors *formé*, ce *je*, dans Te site d'une *situation* introuvable, renvoyant toujours ailleurs, à autre chose, à une autre langue, à l'autre en général. Il se serait *situé* dans une expérience insituable de la *langue*, de la langue au sens large, donc, de ce mot.

Cette expérience ne fut ni monolingue, ni bilingue, ni plurilingue. Elle ne fut ni une, ni deux, ni deux + *n*. En tout cas, il n'y avait pas de *je* pensable ou pensant avant cette situation étrangement familière et proprement impropre (*uncanny*, *unheimlich*) d'une langue innombrable.

Il est impossible de compter les langues, voilà ce que je voulais suggérer. Il n'y a pas de calculabilité, dès lors que l'Un d'une langue, qui échappe à toute comptabilité arithmétique, n'est jamais déterminé. Le Un de la monolange dont je parle, et celui que je parle, ne sera donc pas une identité arithmétique, ni même une identité tout court. La monolange demeure donc incalculable, en ce trait du moins. Mais que les langues paraissent strictement indénumbrables,

cela ne les empêche pas toutes de disparaître. Elles sombrent par centaines en ce siècle, chaque jour, et cette perte ouvre la question d'un autre sauvetage ou d'un autre salut. Pour faire autre chose qu'archiver des idiomes (ce que nous faisons parfois scientifiquement, sinon suffisamment, dans une urgence de plus en plus pressante), comment sauver une langue ? Une langue vivante et « sauve » ?

Que penser de cette nouvelle sotériologie ? Est-ce bon ? Au nom de quoi ? Et si, pour sauver des hommes en perdition dans leur langue, pour délivrer les hommes eux-mêmes, exception faite de leur langue, il valait mieux renoncer à celle-ci, renoncer du moins aux meilleures *conditions* de survie « à tout prix » pour un idiome ? Et s'il valait mieux sauver des hommes que leur idiome, là où il faudrait hélas choisir ? Car nous vivons un temps où parfois la question se pose. Sur la terre des hommes aujourd'hui, certains doivent céder à l'homo-hégémonie des langues dominantes, ils doivent apprendre la langue des maîtres, du capital et des machines, ils doivent perdre leur idiome pour survivre ou pour vivre mieux. Économie tragique, conseil impossible. Je ne sais pas si le salut à l'autre suppose le salut *de* l'idiome. Nous en reparlerons, comme de ce mot étrange, en français, le *salut*.

Repartons donc.

Ce que je dis, celui que je dis, ce *je* dont je parle en un mot, c'est quelqu'un, je m'en sou-

viens à peu près, à qui l'accès à toute langue non française de l'Algérie (arabe dialectal ou littéraire, berbère, etc.) a été *interdit*. Mais ce même *je* est aussi quelqu'un à qui l'accès au français, d'une autre manière, apparemment détournée et perverse, a *aussi* été *interdit*. D'une autre manière, certes, mais également interdit. Par un interdit interdisant du coup l'accès aux identifications qui permettent l'autobiographie apaisée, les « mémoires » au sens classique.

Dans quelle langue écrire des mémoires dès lors qu'il n'y a pas eu de langue maternelle autorisée ? Comment dire un « je me rappelle » qui vaille quand il faut inventer et sa langue et son *je*, les inventer *en même temps*, par-delà ce déferlement d'amnésie qu'a déchaîné le *double interdit* ?

- Déferlement déchaîné d'un interdit ? Quelle drôle de langue tu parles là, là encore, en effet...

- Déferlement déchaîné, car il convient de penser ici à des tensions et à des jeux de force, à la *physis* jalouse, vengeresse, cachée, à la fureur génératrice de cette répression — et c'est pourquoi cette amnésie reste active, en quelque sorte, dynamique, puissante, autre chose qu'un simple oubli. L'interdiction n'est pas négative, elle ne provoque pas simplement à la perte. Ni à la perte l'amnésie qu'elle organise depuis le fond,

dans les nuits de l'abîme. Elle roule, elle se déroule comme une vague qui emporte tout, sur des plages que je connais trop. Elle porte tout, cette mer, et des deux côtés, elle s'enroule, elle emporte et s'enrichit de tout, elle remporte, rapporte, déporte et se gonfle encore de ce qu'elle arrache. L'entêtement d'un capital sans tête. Et puis j'aime le mot français « déferlement », je m'en explique ailleurs...

Sans doute vaudrait-il mieux éviter d'accréditer ici des catégories familières, de nous rassurer en elles, à quelque domaine qu'elles appartiennent. On cède par exemple à la facilité ou au mécanisme en parlant d'*interdit*. Si interdit reste le nom, si nous y tenons, l'interdit fut d'un type à la fois *exceptionnel* et *fondamental*. Déferlant. Quand on interdit l'accès à une langue, on n'interdit aucune chose, aucun geste, aucun acte. On interdit l'accès au dire, voilà tout, à un certain dire. Mais c'est là justement l'interdit fondamental, l'interdiction absolue, l'interdiction de la diction et du dire. L'interdit dont je parle, l'interdit depuis lequel je dis, me dis et me le dis, ce n'est donc pas un interdit parmi d'autres.

D'autre part, le nom « interdit » paraît encore trop risqué. Il demeure facile ou équivoque dans la mesure où cette limite n'a jamais été posée, édictée comme un acte de loi - un décret officiel, une sentence - ni comme une barrière physique, naturelle, organique. Il n'y avait là ni frontière naturelle ni limite juridique. On avait le choix, on

avait le droit formel d'apprendre ou de ne pas apprendre l'arabe ou le berbère. Ou l'hébreu. Ce n'était pas illégal, ni un crime. Au lycée du moins — et l'arabe plutôt que le berbère. Je ne me rappelle pas que personne ait jamais appris l'hébreu au lycée. L'interdit opérait donc selon d'autres voies. Plus rusées, pacifiques, silencieuses, libérales. Il prenait d'autres revanches. Dans la façon de permettre et de donner, car tout était donné en principe, ou en tout cas permis.

Enfin et surtout l'expérience de ce double interdit ne laissait à personne aucun recours. Elle ne *m'en* laissa aucun. Elle ne pouvait pas ne pas être l'expérience d'un *passage de la limite*. Je ne dis pas non plus « transgression », le mot est à la fois trop facile et trop chargé, mais on comprend mieux pourquoi je parlais à l'instant de déferlement.

Ce passage de la limite, j'y verrais aussi, en un certain sens de ce mot, une *écriture*, en un sens de ce mot auprès duquel je rôde depuis des décennies. L'« écriture », oui, on désignerait ainsi, entre autres choses, un certain mode d'appropriation aimante et désespérée de la langue, et à travers elle d'une parole interdictrice autant qu'interdite (la française fut les deux pour moi), et à travers elle de tout idiome interdit, la vengeance amoureuse et jalouse d'un nouveau dressage qui tente de restaurer la langue, et croit à la fois la réinventer, lui donner enfin une forme (d'abord la déformer, réformer, transformer), lui

faisant ainsi payer le tribut de l'interdit ou, ce qui revient sans doute au même, s'acquittant auprès d'elle du prix de l'interdit. Cela donne lieu à d'étranges cérémonies, à des célébrations secrètes et inavouables. Donc à des opérations cryptées, à du mot sous scellé circulant dans la langue de tous.

Mais comment orienter cette écriture, cette appropriation impossible de la langue interdictrice-interdite, cette inscription de soi *dans* la langue *défundue* — défendue pour moi, à moi, mais aussi *par* moi (car on peut le savoir, je suis à ma manière un défenseur de la langue française) ?

Je devrais plutôt dire: comment orienter l'inscription de soi *auprès* de cette langue défendue et non simplement en elle, auprès d'elle, comme une plainte auprès d'elle déposée, un grief et déjà une procédure en appel ? Telle inscription ne pouvait s'orienter, dans mon cas, depuis l'espace et le temps d'une *langue maternelle* parlée, puisque je n'en avais pas, justement, pas d'autre que le français. Je n'avais pas de langue pour le *grief*, ce mot que j'aime à entendre maintenant en anglais où il signifie davantage la plainte sans accusation, la souffrance et le deuil. Il faudrait penser ici à un grief quasiment originaire, puisqu'il ne déplore même pas une perte: je n'ai rien eu à perdre, à *ma connaissance*, que le français, la langue endeuillée

du deuil. Dans un tel grief, on prend ainsi, à demeure, le deuil de ce qu'on n'a jamais eu.

Car jamais je n'ai pu appeler le français, cette langue que je te parle, « ma langue maternelle ».

Ces mots ne me viennent pas à la bouche, ils ne me sortent pas de la bouche. Aux autres, « ma langue maternelle ».

Voilà ma culture, elle m'a appris les désastres vers lesquels une invocation incantatoire de la langue maternelle aura précipité les hommes. Ma culture fut d'emblée une culture politique. « Ma langue maternelle », c'est ce qu'ils disent, ce qu'ils parlent, moi je les cite et je les interroge. Je leur demande, dans leur langue, certes, pour qu'ils m'entendent, car c'est grave, s'ils savent bien ce qu'ils disent et de quoi ils parlent. Sur-tout quand ils célèbrent si légèrement la « fraternité », c'est au fond le même problème, les frères, la langue maternelle, etc.

C'est un peu comme *si* je rêvais de les réveiller pour leur dire « écoutez, attention, maintenant ça suffit, il faut se lever et partir, autrement il vous arrivera malheur ou, ce qui revient un peu au même, il ne vous arrivera rien du tout. Que de la mort. Votre langue maternelle, ce que vous appelez ainsi, un jour, vous verrez, elle ne vous répondra même plus. Allez, en route, maintenant. Écoutez... ne croyez pas si vite, croyez-moi, que vous êtes un peuple, cessez d'écouter sans protester ceux qui vous disent écoutez... ».

- Abdelkebir Khatibi, lui, parle de sa « langue maternelle ». Sans doute n'est-ce pas le français, mais il en parle. Il en parle dans une autre langue. Le français, justement. Il fait cette confidence publique. Il publie son discours dans notre langue. Et pour dire de sa langue maternelle, voilà une confidence, qu'elle l'a « perdu ».

— Oui, mon ami n'hésite pas à dire alors « ma langue maternelle ». Il n'en parle pas sans tremblement, on peut l'entendre, sans ce discret séisme du langage qui signe la vibration poétique de tout son œuvre. Mais il ne semble pas reculer devant les mots de « langue maternelle ». C'est la confiance que je trouve à cette confidence. Il affirme même, ce qui est encore autre chose, le possessif. Il ose. Il s'affirme possessif comme si aucun doute n'insinuait ici sa menace: « ma langue maternelle », dit-il.

Voilà qui tranche. En douceur sans doute et

presque en silence, mais qui tranche. Le tranchant de ce trait distingue justement l'histoire que je raconte, la fable que je me raconte, l'intrigue dont je suis ici le représentant, le témoin, d'autres diraient trop vite le plaignant. Le tranchant de ce trait la distingue de l'expérience décrite par Khatibi quand il écoute l'appel de l'écriture. Déjà, on croit l'entendre l'écouter, cet appel, au moment où celui-ci *retentit*. Il lui parvient en écho, il lui revient dans la résonance d'une bi-langue. Khatibi tient contre son oreille la conque volubile d'une langue double. Mais dès, oui, dès l'ouverture de ce grand livre qu'est *Amour bilingue*, il y a une mère. Une seule. Quelle mère aussi. Celui qui parle à la première personne élève la voix depuis la langue de sa mère. Il évoque une langue d'origine qui l'a peut-être « perdu », certes, lui, mais qu'il n'a pas perdue, lui. Il gardé ce qui l'a perdu. Et il gardait aussi, déjà, bien entendu, ce qu'il n'a pas perdu. Comme s'il pouvait en assurer le salut, fût-ce depuis sa propre perte. Il eut une seule mère et plus d'une mère, sans doute, mais il a bien eu *sa* langue maternelle, une langue maternelle, une seule langue maternelle *plus* une autre langue. Il peut alors dire « *ma* langue maternelle » sans laisser paraître, en surface, le moindre trouble :

« Oui, ma langue maternelle m'a perdu.
Perdu ? Mais quoi, ne parlais-je pas, n'écrivais-je pas dans ma langue maternelle avec une

grande jouissance ? Et la bi-langue n'était-elle pas ma chance d'exorcisme ? Je veux dire autre chose. Ma mère était illettrée. Ma tante — ma fausse nourrice - l'était aussi. Diglossie natale qui m'avait voué peut-être à l'écriture, entre le livre de mon dieu et ma langue étrangère, par de secondes douleurs obstétricales, au-delà de toute mère, une et unique. Enfant, j'appelais la tante à la place de la mère, la mère à la place de l'autre, pour toujours l'autre, l'autre ¹. »

Bien qu'un mauvais jour ma mère à moi, dans les dernières années de sa vie, devînt comme aphasique et amnésique, bien qu'alors elle parût avoir oublié jusqu'à mon nom, elle ne fut pas « illettrée », sans doute. Mais à la différence de la tradition dans laquelle naquit Khatibi, ma mère elle-même ne parlait pas plus que moi, je le suggérais plus haut, une langue qu'on pût dire « pleinement » maternelle.

Essayons désormais de désigner plus *directement* les choses, au risque de les mal nommer.

Premièrement, l'interdit. Un interdit, gardons par provision ce mot, un interdit particulier s'exerçait donc, je le rappelle, sur les langues arabe ou berbère. Il prit bien des formes culturelles et sociales pour quelqu'un de ma génération. Mais ce fut d'abord une chose *scolaire*, une chose qui vous arrive « à l'école », mais à peine une mesure

1. P. 75.

ou une décision, plutôt un dispositif pédagogique. L'interdit procédait d'un « système éducatif », comme on dit en France depuis quelque temps, sans sourire et sans inquiétude. Étant donné toutes les censures coloniales - surtout dans le milieu urbain et suburbain où je vivais —, étant donné les cloisons sociales, les racismes, une xénophobie au visage tantôt grimaçant et tantôt « bon vivant », parfois presque convivial ou joyeux, étant donné la disparition en cours de l'arabe comme langue officielle, quotidienne et administrative, le seul recours était encore l'école; et à l'école l'apprentissage de l'arabe, mais au titre de langue étrangère; de cette étrange sorte de langue étrangère comme langue de l'autre, certes, quoique, voilà l'étrange et l'inquiétant, de l'autre comme le prochain le plus proche. *Unheimlich*. Pour moi, ce fut la langue du voisin. Car j'habitais à la bordure d'un quartier arabe, à l'une de ces frontières de nuit, à la fois invisibles et presque infranchissables: la ségrégation y était aussi efficace que subtile. Je dois renoncer ici aux fines analyses qu'appellerait la géographie sociale de l'habitat, comme la cartographie des salles de classe de l'école primaire, où il y avait encore, avant de disparaître au seuil du lycée, beaucoup de petits Algériens, Arabes et Kabyles. Tout proches et infiniment lointains, voilà la distance dont on nous inculquait, si je puis dire, l'expérience. Inoubliable et généralisable.

L'étude facultative de l'arabe restait certes per-

mise. Nous la savions autorisée, c'est-à-dire tout sauf encouragée. L'autorité de l'Éducation nationale (de l'« instruction publique ») la proposait au même titre, en même temps et sous la même forme que l'étude de n'importe quelle langue étrangère dans tous les lycées français d'Algérie. L'arabe, langue étrangère facultative en Algérie ! Comme si on nous disait, et c'est ce qu'on nous disait en somme: « Voyons, le latin est obligatoire pour tous en sixième, bien sûr, ne parlons pas du français, mais voulez-vous apprendre de surcroît l'anglais, ou l'arabe, ou l'espagnol ou l'allemand ? » Jamais le berbère, me semble-t-il.

Sans avoir de statistiques à ma disposition, je me souviens que le pourcentage des élèves de lycée qui choisissaient l'arabe avoisinait le zéro. Dans leur extrême rareté, ils ne formaient même pas un groupe homogène, ceux qui s'y engageaient selon un choix qui paraissait alors insolite ou bizarre. Il y avait parmi eux, parfois, des élèves d'origine algérienne (des « indigènes », selon l'appellation officielle), quand exceptionnellement ils accédaient au lycée - car alors tous ne se portaient pas eux-mêmes vers l'arabe comme discipline linguistique. Parmi ceux qui optaient pour l'arabe, il y avait, me semble-t-il, des petits Français d'Algérie d'origine non urbaine, des fils de colons, venus de l'« intérieur ». Suivant les conseils ou le désir de leurs parents, nécessité faisant loi, ils pensaient d'avance au besoin qu'ils auraient un jour de

cette langue pour des raisons techniques et professionnelles: entre autres choses pour pouvoir se faire entendre, c'est-à-dire aussi écouter, en vérité obéir, par leurs ouvriers agricoles.

Tous les autres, dont j'étais, subissaient passivement l'interdit. Celui-ci représentait massivement la cause, autant que l'effet - l'effet recherché, donc - de l'inutilité croissante, de la marginalisation organisée de ces langues, l'arabe et le berbère. Leur exténuation fut calculée par une politique coloniale qui affectait de traiter l'Algérie comme l'ensemble de trois départements français.

Je ne peux pas, là encore, analyser de front cette politique de la langue et je ne voudrais pas me servir trop facilement du mot « colonialisme ». Toute culture est originellement coloniale. Ne comptons pas seulement sur l'étymologie pour le rappeler. Toute culture s'institue par l'imposition unilatérale de quelque « politique » de la langue. La maîtrise, on le sait, commence par le pouvoir de nommer, d'imposer et de légitimer les appellations. On sait ce qu'il en fut du français en France même, dans la France révolutionnaire autant ou plus que dans la France monarchique. Cette mise en demeure souveraine peut être ouverte, légale, armée ou bien rusée, dissimulée sous les alibis de l'humanisme « universel », parfois de l'hospitalité la plus généreuse. Elle suit ou précède toujours la culture comme son ombre.

Il ne s'agit pas d'effacer ainsi la spécificité arrogante ou la brutalité traumatisante de ce qu'on appelle la guerre coloniale moderne et « proprement dite », au moment même de la conquête militaire ou quand la conquête symbolique prolonge la guerre par d'autres voies. Au contraire. La cruauté coloniale, certains, dont je suis, en ont fait l'expérience des deux côtés, si on peut dire. Mais toujours elle révèle exemplairement, là encore, la structure coloniale de toute culture. Elle en témoigne en martyr, et « à vif ».

Le monolinguisme de l'autre, ce serait *d'abord* cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue. Son expérience serait apparemment *autonome*, puisque je dois la parler, cette loi, et me l'approprier pour l'entendre *comme si* je me la donnais moi-même; mais elle demeure nécessairement, ainsi le veut au fond l'essence de toute loi, *hétéronome*. La folie de la loi loge sa possibilité à demeure dans le foyer de cette auto-hétéronomie.

C'est en faisant fond sur ce fond qu'opère le monolinguisme imposé par l'autre, ici par une souveraineté d'essence toujours coloniale et qui tend, répressiblement et irrépressiblement, à réduire les langues à l'Un, c'est-à-dire à l'hégémonie de l'homogène. On le vérifie partout, partout où dans la culture cette homo-hégémonie reste à l'œuvre, effaçant les plis et mettant le

texte à plat. La puissance colonisatrice elle-même, au fond de son fond, n'a pas besoin pour cela d'organiser de spectaculaires initiatives: missions religieuses, bonnes œuvres philanthropiques ou humanitaires, conquêtes de marché, expéditions militaires ou génocides.

On va m'accuser de mélanger tout ça. Mais non ! Mais si, on peut et on doit, tout en prenant garde aux distinctions les plus rigoureuses, tout en respectant le respect du respectable, ne pas perdre de vue cette obscure puissance commune, cette pulsion coloniale qui aura commencé par s'insinuer, ne tardant jamais à l'envahir, dans ce qu'ils appellent d'une expression usée à rendre l'âme: « le rapport à l'autre » ! ou « l'ouverture à l'autre » !

Mais pour cette raison même, le monolinguisme de l'autre, cela veut dire encore autre chose, qui se découvrira peu à peu: que de toute façon on ne parle qu'une langue — et on ne *Va* pas. On ne parle jamais qu'une langue - et elle est dissymétriquement, lui revenant, toujours, à *l'autre*, de l'autre, gardée par l'autre. Venue de l'autre, restée à l'autre, à l'autre revenue.

Bien entendu, l'accès une fois barré à la langue et à l'écriture de tel autre - ici l'arabe ou le berbère — comme à toute la culture qui en est inséparable, l'inscription de cette limite ne pouvait pas ne pas laisser de traces. Elle devait multiplier en particulier les symptômes d'une fascination dans la pratique apparemment commune et pri-

vilégiée du français. La langue soustraite - l'arabe ou le berbère, pour commencer — devenait sans doute la plus étrangère.

Mais ce privilège n'allait pas sans quelque singulière et trouble proximité. Parfois je me demande si cette langue inconnue n'est pas ma langue préférée. La première de mes langues préférées. Et comme chacune de mes langues préférées (car j'avoue en avoir plus d'une), j'aime à l'entendre surtout hors de toute « communication », dans la solennité poétique du chant ou de la prière.

Il me sera d'autant plus difficile, dès lors, de montrer que la langue française nous était également interdite. Également, mais je le concède, autrement.

Deuxièmement, l'interdite. Je le répète, cette expérience passe encore et surtout par l'école. On peut y voir une histoire de cour et de classe, mais de cour et de classe scolaires. Un tel phénomène devait se distribuer selon plusieurs lieux de généralité. Il tournait autour de cercles, les cercles à la fois excentriques et concentriques de clôtures socio-linguistiques. Pour les élèves de l'école française en Algérie, qu'ils fussent algériens d'origine, « nationaux français ¹ », « citoyens

1. Sur cette notion juridique comme sur l'extraordinaire histoire de la citoyenneté en Algérie (qui à ma connaissance n'a pas d'autre équivalent, *stricto sensu*, au

français d'Algérie » ou qu'ils fussent nés dans ce milieu des Juifs d'Algérie qui étaient à la fois ou successivement l'un et l'autre (« Juifs indigènes », comme on disait sous l'Occupation sans occupation, Juifs indigènes et néanmoins français pendant un certain temps), pour tous le français était une langue supposée maternelle mais dont la source, les normes, les règles, la loi étaient situées ailleurs. Elles étaient renvoyées ailleurs, dirions-nous pour évoquer ou renverser le titre de notre colloque. Ailleurs, c'est-à-dire dans la Métropole. Dans la Ville-Capitale-Mère-Patrie. On disait parfois la France, mais le plus souvent la Métropole, du moins dans la langue officielle, dans la rhétorique imposée des discours, des journaux, de l'école. Quant à ma famille, et presque toujours ailleurs, on y disait entre soi « la France » (« ils peuvent se payer des vacances en France, ceux-là », « il va faire ses études en France, celui-là », « il va faire une cure en France, en général à Vichy », « ce prof, vient de France », « ce fromage vient de France »).

monde), je renvoie au lumineux article de Louis-Augustin Barrière, « Le puzzle de la citoyenneté en Algérie », publié dans la revue du Gisti (*Plein droit*, n^{os} 29-30, novembre 1995) dont je veux saluer au passage le travail aujourd'hui exemplaire. Cet article commence ainsi (mais il faut tout lire): « Jusqu'à la Libération, les musulmans d'Algérie n'étaient considérés que comme des nationaux français et non pas comme des citoyens français. Cette distinction s'expliquait par l'histoire. »

La *métropole*, la Ville-Capitale-Mère-Patrie, la cité de la langue maternelle, voilà un lieu qui figurait, sans l'être, un pays lointain, proche mais lointain, non pas étranger, ce serait trop simple, mais étrange, fantastique et fantomal. Au fond l'une de mes premières et plus imposantes figures de la spectralité, la spectralité elle-même, je me demande si ce ne fut pas la France, je veux dire tout ce qui portait ce nom (à supposer qu'un pays et que ce qui porte le nom d'un pays soit jamais autre chose, même pour les patriotes les plus insoupçonnables, surtout pour eux, peut-être.)

Un pays de rêve, donc, à une distance inobjectivable. En tant que modèle du bien-parler et du bien-écrire, il représentait la langue du maître (je crois n'avoir d'ailleurs jamais reconnu d'autre souverain dans ma vie). Le maître prenait d'abord et en particulier la figure du maître d'école. Celui-ci pouvait ainsi représenter dignement, sous les traits universels de la bonne République, le maître en général. Tout autrement que pour un petit Français de France, la Métropole était l'Ailleurs, à la fois une place forte et un tout autre lieu. Depuis l'irremplaçable emplacement de ce Là-bas mythique, il fallait tenter, en vain, bien sûr, de mesurer la distance infinie ou la proximité incommensurable du foyer invisible mais rayonnant dont nous arrivaient les paradigmes de la distinction, de la correction, de l'élégance, de la langue littéraire ou oratoire. La

langue de la Métropole était la langue maternelle, en vérité le substitut d'une langue maternelle (y a-t-il jamais autre chose ?) comme langue de l'autre.

Pour le petit Provençal ou le petit Breton, il y a bien sûr un phénomène analogue. Paris peut toujours assurer ce rôle de *metropolis* et occuper cette place pour un provincial, comme les beaux quartiers pour une certaine banlieue. Paris, c'est aussi la capitale de la littérature. Mais l'autre n'a plus dans ce cas la même transcendance du *là-bas*, l'éloignement de *l'être-ailleurs*, l'autorité inaccessible d'un maître qui habite *outré-mer*. Il y manque une mer.

Car nous le savions d'un savoir obscur mais assuré, l'Algérie n'était en rien la province, ni Alger un quartier populaire. Pour nous, dès l'enfance, l'Algérie, c'était aussi un pays, Alger une ville dans un pays, en un sens trouble de ce mot qui ne coïncide ni avec l'État, ni avec la nation, ni avec la religion, ni même, oserai-je le dire, avec une authentique communauté. Et dans ce « pays » d'Algérie, on voyait d'ailleurs se reconstituer le simulacre spectral d'une structure capitale/province, (« Alger/l'intérieur », « Alger/Oran », « Alger/Constantine », « Alger-ville/Alger-banlieue », quartiers résidentiels, en général sur les hauteurs/quartiers pauvres, souvent plus bas).

Nous venons peut-être de décrire un premier cercle de généralité. Entre le modèle dit scolaire, grammatical ou littéraire, d'une part, et la langue parlée d'autre part, il y avait *la mer*, un espace symboliquement infini, un gouffre pour tous les élèves de l'école française en Algérie, un abîme. Je ne l'ai traversé, corps et âme ou corps sans âme (mais l'aurai-je jamais franchi, autrement franchi ?), pour la première fois, d'une traversée en bateau, sur le *Ville d'Alger*, qu'à l'âge de dix-neuf ans. Premier voyage, première traversée de ma vie, vingt heures de mal de mer et de vomissements - avant une semaine de détresse et de larmes d'enfant dans le sinistre internat du « Baz'Grand » (dans la « khâgne » du lycée Louis-le-Grand et dans un quartier dont je ne suis quasiment jamais sorti depuis).

On pourrait aussi « raconter » à l'infini, on a déjà commencé à le faire ici ou là, ce qu'on nous « racontait », justement, de l'histoire de

France », entendons par là ce qu'on enseignait à l'école sous le nom d'« histoire de France »: une discipline incroyable, une fable et une bible mais une doctrine d'endoctrinement quasiment inefaçable pour des enfants de ma génération. Sans parler de la géographie: pas un mot sur l'Algérie, pas un seul sur son histoire et sur sa géographie, alors que nous pouvions dessiner les yeux fermés les côtes de Bretagne ou l'estuaire de la Gironde. Et nous devions connaître à fond, en gros et en détail, nous récitions en vérité par cœur le nom des chefs-lieux de tous les départements français, des plus petits affluents de la Seine, du Rhône, de la Loire ou de la Garonne, de leurs source et embouchure. Ces quatre fleuves invisibles avaient à peu près la puissance allégorique *des* statues parisiennes qui les représentent et que j'ai découvertes en éclatant de rire beaucoup plus tard: j'étais devant la vérité de mes leçons de géographie. Laissons. Je me contenterai de quelques allusions à la littérature. C'est au fond, de l'enseignement français en Algérie, la première chose que j'ai reçue, la seule en tout cas que j'aie aimé recevoir. La découverte de la littérature française, l'accès à ce mode d'écriture si singulier qu'on appelle la « littérature-française », ce fut l'expérience d'un monde sans continuité sensible avec celui dans lequel nous vivions, presque sans rien de commun avec nos paysages naturels ou sociaux.

Mais cette discontinuité en creusait une autre.

Et devenait, de ce fait, *doublement* révélatrice. Elle exhibait sans doute la hauteur qui sépare toujours la culture littéraire - la « littérarité » comme un certain traitement de la langue, du *sens* et de la référence — de la culture non littéraire, même si cette séparation ne se réduit jamais au « pur et simple ». Mais outre cette hétérogénéité essentielle, outre cette hiérarchie universelle, un sevrage sans ménagement livrait dans ce cas une partition plus aiguë, celle qui sépare la littérature française — son histoire, ses œuvres, ses modèles, son culte des morts, ses modes de transmission et de célébration, ses « beaux-quartiers », ses noms d'auteurs et d'éditeurs - de la culture « propre » des « Français d'Algérie ». On n'entrait dans la littérature française qu'en perdant son accent. Je crois n'avoir pas perdu mon accent, pas tout perdu de mon accent de « Français d'Algérie ». L'intonation en est plus apparente dans certaines situations « pragmatiques » (la colère ou l'exclamation en milieu familial ou familier, plus souvent en privé qu'en public, et c'est au fond un critère assez fiable pour l'expérience de cette étrange et précaire distinction). Mais je crois pouvoir espérer, j'aimerais tant qu'aucune publication ne laisse rien paraître de mon « français d'Algérie ». Je ne crois pas, pour l'instant et jusqu'à démonstration du contraire, qu'on puisse déceler à *la lecture*, et si je ne le déclare pas moi-même, que je suis un « Français d'Algérie ». De la nécessité de cette

transformation vigilante je garde sans doute une sorte de réflexe acquis. Je n'en suis pas fier, je n'en fais pas une doctrine, mais c'est ainsi: l'accent, quelque accent français que ce soit, et avant tout le fort accent méridional, me paraît incompatible avec la dignité intellectuelle d'une parole publique. (Inadmissible, n'est-ce pas ? Je l'avoue.) Incompatible *a fortiori* avec la vocation d'une parole poétique: avoir entendu René Char, par exemple, lire lui-même ses aphorismes sentencieux avec un accent qui me parut à la fois comique et obscène, la trahison d'une vérité, cela n'a pas peu fait pour ruiner une admiration de jeunesse.

L'accent signale un corps à corps avec la langue en général, il dit plus que l'accentuation. Sa Symptomatologie envahit l'écriture. C'est injuste, mais c'est ainsi. À travers l'histoire que je raconte et malgré tout ce que je semble parfois professer d'autre part, j'ai contracté, je l'avoue, une inavouable mais intraitable intolérance: je ne supporte ou n'admire, en français du moins, et seulement quant à la langue, que le français pur. Comme dans tous les domaines, sous toutes ses formes, je n'ai jamais cessé de remettre en question le motif de la « pureté » (le premier mouvement de ce qu'on appelle la « déconstruction » la porte vers cette « critique » du fantasme ou de l'axiome de la pureté ou vers la décomposition analytique d'une purification qui reconduirait à la simplicité indécomposable de

l'origine), je n'ose avouer encore cette exigence compulsive d'une pureté de la langue que dans les limites dont je suis sûr: cette exigence n'est ni éthique, ni politique, ni sociale. Elle ne m'inspire aucun jugement. Elle m'expose seulement à la souffrance quand quelqu'un, et ce peut être moi, vient à y manquer. Je souffre davantage, bien sûr, quand je me surprends ou quand je suis pris en « flagrant délit » moi-même (voilà encore que je parle de délit, malgré ce que je viens de dénier). Surtout, cette exigence demeure si inflexible qu'elle excède parfois le point de vue grammatical, elle néglige même le « style » pour se plier à une règle plus secrète, pour « écouter » le murmure impérieux d'un ordre dont quelqu'un en moi se flatte de comprendre, même dans des situations où il serait tout seul à le faire, en tête-à-tête avec l'idiome, la visée dernière: la dernière volonté de la langue, en somme, une loi de la langue qui ne se confierait qu'à moi. Comme si j'étais son dernier héritier, le dernier défenseur et illustrateur de la langue française. (J'entends d'ici les protestations, de divers côtés: mais oui, mais oui, riez donc !). Comme si je cherchais à jouer ce rôle, à m'identifier avec ce héros-martyr-pionnier-législateur-hors-la-loi qui n'hésiterait devant rien pour bien marquer que cette dernière volonté, en sa pureté impérative et catégorique, ne se confond avec rien qui soit donné (le lexique, la grammaire, la bienséance stylistique ou poétique) — qui n'hésiterait donc

pas à violer toutes ces instructions, à tout brûler pour se rendre à la langue, à cette langue-ci.

Car toujours, je l'avoue, je me rends à la langue.

Mais à la mienne comme celle de l'autre, et je me rends à elle avec l'intention, presque toujours préméditée, de faire qu'elle n'en revienne pas: ici et non là, là et non ici, non pour rendre grâce à rien qui soit donné, seulement à venir, et c'est pourquoi je parle d'héritage ou de dernière volonté.

J'avoue donc une pureté qui n'est pas très pure. Tout sauf un purisme. Du moins est-ce la seule impure « pureté » dont j'ose confesser le goût. C'est un goût prononcé pour une certaine prononciation. Je n'ai cessé d'apprendre, surtout en enseignant, à parler bas, ce qui fut difficile pour un « pied noir » et surtout dans ma famille, mais à faire que ce parler bas laissât paraître la retenue de ce qui est ainsi retenu, à peine, à grand peine contenu par l'écluse, une écluse précaire et qui laisse appréhender la catastrophe. À chaque passage le pire peut arriver.

Je dis « écluse », écluse du verbe et de la voix, j'en ai beaucoup parlé ailleurs, comme si un manœuvrier savant, un cybernéticien du timbre gardait encore l'illusion de gouverner un dispositif et de veiller sur un niveau le temps d'un passage. J'aurais dû parler de barrage pour des eaux peu navigables. Ce barrage menace toujours de céder. J'ai été le premier à avoir peur de ma

voix, comme si elle n'était pas la mienne, et à la contester, voire à la détester.

Si j'ai toujours tremblé devant ce que je pourrais dire, ce fut à cause du ton, au fond, et non du fond. Et ce que, obscurément, comme malgré moi, je cherche à imprimer, le donnant ou le prêtant aux autres comme à moi-même, à moi comme à l'autre, c'est peut-être un ton. Tout se met en demeure d'une intonation.

Et plus tôt encore, dans ce qui donne son ton au ton, un rythme. Je crois qu'en tout c'est avec le rythme que je joue le tout pour le tout.

Cela commence donc avant de commencer. Voilà l'origine incalculable d'un rythme. Le tout pour le tout mais aussi à qui perd gagne.

Car bien sûr, je ne l'ignore pas et *c'est* ce qu'il fallait démontrer, je l'ai aussi contracté à l'école, ce goût hyperbolique pour la pureté de la langue. Et partant pour l'hyperbole en général. Une hyperbolite incurable. Une hyperbolite généralisée. Enfin, j'exagère. J'exagère toujours. Mais comme pour les maladies qu'on attrape à l'école, le bon sens et les médecins rappellent qu'il y faut des prédispositions. On doit supposer un terrain favorable. Il reste qu'aucune révolte contre aucune discipline, aucune critique de l'institution scolaire n'aura pu faire taire ce qui ressemblera toujours en moi à quelque « dernière volonté », la dernière langue du dernier mot de la dernière volonté: parler en bon français, en français pur, même au moment de s'en prendre,

de mille façons, à tout ce qui s'y allie et parfois à tout ce qui l'habite. Cet hyperbolisme (« plus français que le français », plus « purement français » que ne l'exigeait la pureté des puristes alors même que, depuis toujours, je m'en prends à la pureté et à la purification en général, et bien sûr aux « ultras » d'Algérie), cet extrémisme intempérant et compulsif, je l'ai sans doute contracté à l'école, oui, dans les différentes écoles françaises où j'ai passé ma vie. (Tiens, est-ce fortuit, les institutions qui m'ont hébergé, même dans l'enseignement dit supérieur, se sont appelées « écoles », plus souvent que « universités »).

Mais, je viens de le suggérer, cette démesure fut sans doute plus archaïque en moi que l'école. Tout avait dû commencer avant la maternelle; il me resterait donc à l'analyser plus près de mon antiquité, ce que je me sens encore incapable de faire. J'ai toutefois besoin de me reporter à cette antiquité pré-scolaire pour rendre compte de la généralité de cet « hyperbolisme » qui aura envahi ma vie et mon travail. En relève tout ce qui s'avance au titre de la « déconstruction », bien sûr, un télégramme y suffirait ici, à commencer par cette « hyperbole » (c'est le mot de Platon) qui aura tout commandé, y compris la réinterprétation de *khôra*, à savoir le passage au-delà même du passage du Bien ou de l'Un au-delà de l'être (*hyperbolè... epekeina tes ousias*), l'excès au-delà de l'excès: imprenable. Surtout, la même hyperbole aura précipité un petit Juif

français d'Algérie à se sentir, et parfois à oser se dire en public, jusqu'à la racine de la racine, avant la racine et dans l'ultra-radicalité, plus *et* moins français mais aussi plus *et* moins juif que tous les Français, tous les Juifs et tous les Juifs de France. Et ici encore, que tous les Maghrébins francophones.

Bien que je mesure, crois-moi, le ridicule et l'outrecuidance de ces allégations puérides (comme le « je suis le dernier des Juifs » dans *Circonfession*), j'en prends le risque pour être honnête avec mes interlocuteurs et avec moi-même, avec ce quelqu'un en moi qui sent ainsi les choses. Ainsi et non autrement. Comme toujours je te dis la vérité, tu peux me croire, toi.

Naturellement, tout cela fut un mouvement en mouvement. Le processus ne cessait de s'accélérer. Les choses changèrent plus vite qu'au rythme des générations. Cette précipitation dura un siècle pour toute l'Algérie, moins d'un siècle pour *les* Juifs d'Algérie. Il faudrait donc une soigneuse modulation diachronique à ce récit. Mais il y eut un moment singulier dans le cours de la même histoire. Pour tous les phénomènes de ce type, la guerre précipite la précipitation générale. Comme pour les étapes de la citoyenneté offerte ou retirée, comme pour le progrès de la science et de la technique, de la chirurgie et de la médecine en général, la guerre reste un formidable « accélérateur ». En pleine guerre, juste après le débarquement des Alliés en Afrique du Nord, en

novembre 1942, on assiste alors à la constitution d'une sorte de capitale littéraire de la France en exil à Alger. Effervescence culturelle, présence des écrivains « célèbres », prolifération des revues et des initiatives éditoriales. Cela confère aussi une visibilité plus théâtrale à la littérature algérienne d'expression, comme on dit, française, qu'il s'agisse d'écrivains d'origine européenne (Camus et bien d'autres) ou, mutation très différente, d'écrivains d'origine algérienne. Quelques années plus tard, dans le sillage encore brillant de cet étrange moment de gloire, j'ai été comme harponné par la littérature et par la philosophie françaises, l'une et l'autre, l'une ou l'autre: flèches de métal ou de bois, corps pénétrant de paroles enviabiles, redoutables, inaccessibles alors même qu'elles entraient en moi, phrases qu'il fallait à la fois s'approprier, domestiquer, *amadouer*, c'est-à-dire aimer en enflammant, brûler (l'amadou n'est jamais loin), peut-être détruire, en tout cas marquer, transformer, tailler, entailler, forger, greffer au feu, faire venir autrement, autrement dit, à soi en soi.

Soyons plus justes. Amadouer, dans ce cas, c'était un rêve, sans doute. Cela reste un rêve. Quel rêve ? Non pas de faire mal à la langue (il n'est rien que je respecte et aime autant), non pas de la léser ou de la blesser dans l'un de ces mouvements de revanche dont je fais ici mon thème (sans jamais pouvoir déterminer le lieu du ressentiment, qui se venge de qui, et d'abord si

la langue elle-même n'est pas portée, dès l'origine, par cette jalousie vengeresse), non pas de la maltraiter, cette langue, dans sa grammaire, sa syntaxe, son lexique, dans le corps de règles ou de normes qui constituent sa loi, dans l'érection qui la constituait elle-même en loi. Mais le rêve qui devait commencer alors de se rêver, c'était peut-être de lui faire *arriver* quelque chose, à cette langue. Désir de la faire arriver *ici* en lui faisant arriver quelque chose, à cette langue demeurée intacte, toujours vénérable et vénérée, adorée dans l'oraison de ses mots et dans les obligations qui s'y contractent, en lui faisant arriver, donc, quelque chose de si intérieur qu'elle ne fût même plus en position de protester sans devoir protester du même coup contre sa propre émanation, qu'elle ne pût s'y opposer autrement que par de hideux et inavouables symptômes, quelque chose de si intérieur qu'elle en vienne à jouir comme d'elle-même au moment de se perdre en se retrouvant, en se convertissant à elle-même, comme l'Un qui se retourne, qui s'en retourne chez lui, au moment où un hôte incompréhensible, un arrivant sans origine assignable la ferait arriver à lui, ladite langue, l'obligeant alors à parler, elle-même, la langue, dans sa langue, autrement. Parler toute seule. Mais pour lui et selon lui, gardant en son corps, elle, l'archive ineffaçable de cet événement: non pas un enfant, nécessairement, mais un tatouage, une forme splendide, cachée sous

le vêtement, où le sang se mêle à l'encre pour en faire voir de toutes les couleurs ¹. L'archive incarnée d'une liturgie dont personne ne trahirait le secret. Que personne d'autre en vérité ne pourrait s'approprier. Pas même moi qui serais pourtant dans le secret.

Je dois en rêver encore, dans ma « nostal-gérie ».

1. Au moment de relire les épreuves d'imprimerie, je vois à la télévision ce film japonais dont j'ignore le titre et qui raconte l'histoire d'un artiste en tatouage. Son chef-d'œuvre: un tatouage inouï dont il couvre le dos de sa femme en lui faisant l'amour, dans le dos, quand il a compris que telle était la condition de son « *ductus* ». On le voit enfoncer la pointe de sa plume blessante alors que sa femme, sur le ventre, retourne vers lui un visage suppliant et douloureux. Elle le quitte à cause de cette violence. Mais lui envoie plus tard, sans que d'abord il le reconnaisse, le fils qu'elle emportait de lui, pour qu'il en fasse à son tour un maître du tatouage. Désormais le père artiste ne pourra faire œuvre, sur le dos d'une autre femme, qu'en la couchant sur son fils, un fils beau comme un dieu, un fils qu'il n'a pas encore reconnu mais qu'il appelle par son nom à chaque moment de grande douleur, et cet appel est une commande, pour qu'il donne plus de plaisir en compensation à la jeune femme, support ou sujet de l'opération, subjectile souffrant, passion du chef-d'œuvre. Le dénouement est terrible, je ne le dirai pas, mais la femme seule survit, et donc le chef-d'œuvre. Et la mémoire de toutes les promesses. Ce chef-d'œuvre qu'elle porte, elle ne peut pas le voir, pas directement et sans miroir, mais il subsiste à même la femme, du moins pour quelque temps. À demeure pour un temps fini, bien sûr.

J'avais dû appeler cela mon indépendance de l'Algérie.

Mais je l'ai dit, déjà, ce ne fut là qu'un premier cercle de généralité, un programme commun à tous les élèves, dès lors qu'ils *se trouvaient* assujettis et formés à cette pédagogie du français. Dès lors qu'ils se trouvaient en un mot.

À l'intérieur de cet ensemble, lui-même privé de modèles d'identification facilement accessibles, on peut distinguer l'un des sous-ensembles auquel j'appartenais jusqu'à un certain point. Jusqu'à un certain point seulement, car dès qu'il est question de culture, de langue, ou d'écriture, le concept d'ensemble ou de classe ne peut plus donner lieu à une topique simple d'exclusion, d'inclusion ou d'appartenance. Ce quasi-sous-ensemble, donc, serait celui des « Juifs indigènes », comme on disait précisément à cette époque. Citoyens français depuis 1870 et jusqu'aux lois d'exception de 1940, ils ne pouvaient *s'identifier* proprement, au double sens du « s'identifier soi-même » et du « s'identifier-à » l'autre. Ils ne pouvaient s'identifier selon des modèles, normes ou valeurs dont la formation leur était étrangère, parce que française, métropolitaine, chrétienne, catholique. Dans le milieu où je vivais on disait « les catholiques », on appelait « catholiques » tous les Français non juifs, même s'ils étaient, parfois, protestants, ou, je ne sais plus, orthodoxes: « catholique » signifiait tout ce qui n'est ni juif ni berbère ni arabe. Ces

jeunes Juifs indigènes ne pouvaient alors s'identifier facilement ni aux « catholiques » ni aux Arabes ou aux Berbères dont en général, dans cette génération, ils ne parlaient pas la langue. Deux générations auparavant, certains de leurs grands-parents parlaient encore l'arabe, au moins un certain arabe.

Mais déjà étrangers aux racines de la culture française, même si c'était là leur seule culture acquise, leur seule instruction scolaire, et surtout leur seule langue, étrangers plus radicalement encore, pour la plupart, aux cultures arabe ou berbère, 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. Telle aurait été en tout cas l'inculture radicale dont je ne suis sans doute jamais sorti. Dont je sors sans en être sorti, en sortant tout entier sans m'en être jamais sorti.

Là aussi, une sorte d'interdit aura imposé sa loi non écrite. Depuis la fin du siècle dernier, avec l'octroi de la citoyenneté française, l'assimilation, comme on dit, et l'acculturation, la surenchère enfiévrée d'une « francisation », qui fut aussi une embourgeoisie, ont été si frénétiques, si insouciantes aussi que l'inspiration de la culture juive sembla succomber à une *asphyxie*: état de mort apparente, arrêt de la respiration, syncope, arrêt du pouls. Mais ce n'était

là, en alternance, que l'un des deux symptômes de la même affection, car, l'instant d'après, le pouls semblait s'emballer, comme si la même « communauté » avait été droguée, intoxiquée, enivrée en tout cas par la nouvelle richesse. Mille signes le montrent, sa mémoire s'était du même coup vidée ou transférée, transvidée. Elle s'essoufflait jusqu'à rendre l'âme mais pour en incorporer une autre en toute hâte. A moins que ce mouvement n'ait été amorcé plus tôt, exposant d'avance cette communauté juive à l'expropriation coloniale. Je ne suis pas en mesure, justement, et spontanément, de mettre cette dernière hypothèse à l'épreuve: parce que je porte en négatif, si je puis dire, l'héritage de cette amnésie à laquelle je n'ai jamais eu le courage, la force, les moyens de résister, et parce qu'il y faudrait un travail d'historien original dont je me suis senti incapable. Peut-être à cause de cela même.

Cette incapacité, cette mémoire handicapée, c'est bien le thème ici de ma plainte. C'est mon grief. Car tel que j'ai cru le percevoir à l'adolescence, quand je commençais à comprendre un peu ce qui se passait, cet héritage s'était déjà sclérosé, voire nécrosé dans des comportements rituels dont le sens n'était même plus lisible pour la plupart des Juifs d'Algérie. J'avais affaire, pensais-je alors, à un judaïsme des « signes extérieurs ». Mais je ne pouvais me révolter, et crois-moi, je me révoltais contre ce que je tenais pour

des gesticulations, en particulier les jours de fête dans les synagogues, je ne pouvais m'emporter que depuis ce qui était déjà une insidieuse contamination chrétienne: la croyance respectueuse en l'intériorité, la préférence pour l'intention, le cœur, l'esprit, la méfiance à l'égard d'une littéralité ou d'une action objective livrée à la mécanique du corps, bref une dénonciation *si* conventionnelle du pharisaïsme.

Je n'insiste pas sur ces choses trop connues et dont je suis bien revenu. Mais je les évoque en passant pour signaler seulement que cette « contamination » chrétienne, je n'étais pas le seul à en être affecté. 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 mitzva* » s'appelait « communion » et la circoncision « baptême ». Les choses ont un peu changé depuis, mais je me reporte aux années trente, quarante, cinquante...

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, à une sorte de langue de retraite qui aurait assuré, comme le yiddish, un élément

d'intimité, la protection d'un « chez-soi » contre la langue de la culture officielle, un auxiliaire d'appoint 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 *.

* À supposer que ces modestes réflexions proposent de verser un exemple assez commun, en somme, au dossier d'une étude générale à venir, et à supposer que celle-ci soit de type historique ou socio-anthropologique, alors, dans ces hypothèses qui resteront ici autant d'hypothèses, on pourrait voir s'annoncer une taxinomie ou une typologie générale. Son titre le plus ambitieux pourrait être: *Le monolinguisme de l'hôte. Les juifs du XX^e siècle, la langue maternelle et la langue de l'autre, des deux côtés de la Méditerranée*. Depuis la côte de cette longue note, c'est comme si je prenais en vue l'autre rive du judaïsme, sur un *autre* autre littoral de la Méditerranée, en des lieux qui me sont encore plus étrangers, d'une autre façon, que la France chrétienne.

Les figures les plus connues et les plus justement célèbres en seraient européennes par la naissance. Et toutes « ashkénazes ». Ce qui soulève déjà nombre de problèmes. Quel serait le versant « sépharade » de cette typologie ? De plus, la diversité de ces figures juives ashkénazes d'Europe appelle une taxinomie enchevêtrée (que je tente d'étudier dans un séminaire sur l'hospitalité et à laquelle j'espère consacrer un jour une étude). Avant de dire un mot, si insuffisant et hors de proportions soit-il, bien sûr, de quelques-unes seulement parmi des aventures qui furent immenses et singulières (de Kafka à Lévinas, de Scholem à Adorno, de Benjamin à Celan et à Arendt), rappelons en

En un mot, voilà une « communauté » désintégrée, tranchée ou retranchée. On imagine le désir d'effacer un tel événement, ou à tout le moins de l'atténuer, de le compenser, de le dénier aussi. Mais que ce désir s'accomplisse ou non, le traumatisme aura eu lieu, avec ses effets indéfinis, déstructurants et structurants à la fois.

premier lieu la situation de Franz Rosenzweig. *En premier lieu* car celui-ci a proposé une mise en perspective *générale* de notre problème; il a déplié la question des Juifs et de « leur » langue étrangère, si je puis dire. Il l'a fait de façon plus « théorique » et formalisée. Qu'on souscrive ou non à ses interprétations, elles offrent une sorte de topographie systématique et d'autant plus précieuse.

1. Rosenzweig, donc. Déjà, le « peuple éternel », à la différence de tous les autres, « ne commence pas par l'autochtonie ». Le « père d'où est issu Israël était un immigré » (*L'Étoile de la rédemption*, tr. fr. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Seuil, 1982, p. 354). Déjà il est privé d'un « chez soi » où « s'endormir », fors la terre sainte ou sacrée dont la propriété d'ailleurs ne revient qu'à Dieu (p. 355). Surtout, il n'a pas de langue en propre, seulement la langue de l'hôte: « le peuple éternel a perdu sa langue propre (*seine eigne Sprache verloren hat*) », « il parle partout la langue de ses destinées extérieures, la langue du peuple chez qui il réside comme hôte (*bei dem es etwa zu Gaste wohnt*), par exemple; et quand il ne revendique pas le droit à l'hospitalité (*das Gastrecht*), mais qu'il vit pour soi dans des colonies fermées [*in geschlossener Siedlung*: il ne s'agit pas ici de colonie de " colonisation " mais, au sens large, d'habitation ou d'agglomération], il parle la langue du peuple dont il a reçu, en sortant de lui, la force d'opérer cette marche [*Siedeln*, cet établissement]; cette langue, il ne la possède jamais en raison de

Cette « communauté » aura été trois fois dissociée par ce que nous appelons un peu vite des interdits.

1. Elle fut coupée, d'abord, et de la langue et de la culture arabe ou berbère (plus proprement maghrébine). 2. Elle fut coupée, aussi, et de la langue et de la culture française, voire européenne qui n'est pour elle qu'un pôle ou une métropole éloignée,

son appartenance au même sang, mais toujours comme la langue d'immigrés venus de partout: le " judéo-espagnol " [" *dzudezmo* "] dans les Balkans, le " *tatsch* " [autre nom du yiddish] en Europe de l'Est sont simplement les cas les plus connus aujourd'hui. Alors que tous les autres peuples sont par conséquent identifiés à leur langue propre et que la langue se dessèche dans leur bouche le jour où ils cessent d'être peuple, le peuple juif ne s'identifie plus jamais entièrement à la langue qu'il parle (*wächst das jüdische Volk mit den Sprachen, die es spricht, nie mehr ganz zusammen*) ».

Et après un jugement qui mériterait plus d'un soupçon inquiet, comme tout son discours sur le sang, d'ailleurs, l'un et l'autre ressemblant parfois à s'y méprendre, quoique involontairement, bien sûr, mais si imprudemment, à des slogans antisémites, Rosenzweig conclut que «cette langue... n'est pas la sienne (*nicht die eigene ist*: n'est pas la langue propre) »: « Même là où il parle la langue de l'hôte qui l'accueille (*die Sprache des Gatsvolks*), un vocabulaire propre ou du moins une sélection spécifique dans le vocabulaire commun, des tournures propres, un sentiment propre de ce qui est beau ou laid dans la langue en question, tout cela trahit que cette langue... n'est pas la sienne. » (P. 356.)

De même qu'il y a une terre sainte (la sienne mais de toute façon inappropriable, seulement allouée, prêtée par Dieu, seul propriétaire légitime de la terre), de même la

hétérogène à son histoire. 3. Elle fut coupée enfin, ou pour commencer, de la mémoire juive, et de cette histoire et de cette langue qu'on doit supposer être les siennes, mais qui à un moment donné ne le furent plus. Du moins de façon typique, pour la plupart de ses membres et de façon suffisamment « vivante » et intérieure.

langue sainte n'est la sienne que dans la mesure où il ne la « parle » pas et dans la mesure où, dans la prière (car en elle « il ne peut que prier »), elle n'est là que pour attester: « attestation » (*Zeugnis*) que « sa vie linguistique se sent toujours en terre étrangère et que sa patrie linguistique personnelle (*seine eigentliche Sprachheimat*) se sait ailleurs, dans le domaine de la langue sainte, inaccessible au langage quotidien... ».

[Je reparlerai peut-être ailleurs (dans *Les yeux de la langue. L'abîme et le volcan*, à paraître) de la lettre que Scholem écrivit à Rosenzweig en offrande, un jour d'anniversaire, en décembre 1926. (« Une lettre inédite de Gerschom Scholem à Franz Rosenzweig. À propos de notre langue. Une confession », remarquable texte édité et traduit par Stéphane Mosès dans *Archives de sciences sociales des religions*, 60 (1), juillet-septembre 1985, p. 83-84. Cette traduction, que nous citerons, était suivie d'un précieux article de S. Mosès, « Langage et sécularisation chez Geschom Scholem ».)

Cette « Confession au sujet de notre langue » (*Bekennnis über unsere Sprache*) avouait une angoisse devant les éruptions volcaniques que risquaient de provoquer un jour la modernisation, la sécularisation, plus précisément F« actualisation » (*Aktualisierung*) de l'hébreu sacré: « Ce pays est un volcan où bouillonnerait le langage (*Das Land ist ein Vulkan. Es beherbergt die Sprache*) [...] Il existe un autre danger, bien plus inquiétant (*unheimlicher*) que la

Triple dissociation pour ce qu'on doit pourtant continuer, par une fiction dont le simulacre et la cruauté sont ici notre thème, à désigner comme la même « communauté », dans le même « pays », la même « République », trois départements du même « État-nation ».

Où *se trouve-t-on* alors ? Où se trouver ? À qui

nation arabe et qui est une conséquence nécessaire de l'entreprise sioniste: qu'en est-il de l'"actualisation" de la langue hébraïque ? cette langue sacrée dont on nourrit nos enfants ne constitue-t-elle pas un abîme (*Abgrund*) qui ne manquera pas de s'ouvrir un jour ? [...] Ne risquerions-nous pas de voir un jour la puissance religieuse de ce langage se retourner violemment contre ceux qui le parlent ? [...] Quant à nous, nous vivons à l'intérieur de notre langue, pareils, pour la plupart d'entre nous, à des aveugles qui marchent au-dessus d'un abîme. Mais lorsque la vue nous sera rendue, à nous et à nos descendants, ne tomberons-nous pas au fond de cet abîme ? Et nul ne peut savoir si le sacrifice de ceux qui seront anéantis dans cette chute suffira à le refermer. »

Du fond de cet abîme (*Abgrund*) dont la figure ne cesse de revenir, au moins cinq fois dans cette lettre de deux pages, monte une voix spectrale. La logique de la hantise ne s'allie pas fortuitement à une linguistique du nom. L'essence du langage, disons aussi bien de la langue (*Sprache*), Scholem, comme d'autres, Benjamin ou Heidegger par exemple, la détermine à *la fois* depuis la *sacralité* et depuis la *nomination*, en deux mots depuis les noms sacrés, depuis la force du nom sacro-saint: « Le langage est nom (*Sprache ist Namen*). C'est dans le nom qu'est enfouie la puissance du langage, c'est en lui qu'est scellé l'abîme qu'il renferme (*Im Namen ist die Macht der Sprache beschlossen, ist ihr Abgrund versigeli*). »

peut-on encore *s'identifier* pour affirmer sa propre identité et se raconter sa propre histoire ? À qui la raconter, d'abord ? Il faudrait se constituer soi-même, il faudrait pouvoir *s'inventer* sans modèle et sans destinataire assuré. Ce destinataire, on ne peut jamais que le présumer, certes, dans toutes les situations du monde. Mais les

Depuis la perte des noms sacrés, depuis leur disparition apparente, leur spectralité revient, elle vient hanter notre pauvre discours. « Certes, la langue que nous parlons est rudimentaire, quasi fantomatique (*wir freilich sprechen eine gespenstische Sprache*). Les noms hantent nos phrases, écrivains ou journalistes jouent avec, feignant de croire, ou de faire croire à Dieu, que tout cela n'a pas d'importance (*es habe nichts zu bedeuten*). Et pourtant, dans cette langue avilie et spectrale, la force du sacré (*die Kraft des Heiligen*) semble souvent nous parler. Car les noms ont leur vie propre. S'ils ne l'avaient pas, malheur à nos enfants, qui seraient alors livrés sans espoir à un avenir vide. »

Le danger de cette perte, Scholem le nomme à plus d'une reprise: *verdict* et *apocalypse*, la vérité en somme d'un jugement dernier de l'histoire.]

Comment « situer » alors le discours du premier destinataire de cette étrange lettre ? Depuis quel lieu entendre Rosenzweig dont *L'Étoile de la Rédemption* (1921) était déjà apparue et que Scholem, qui ne tarda pas à se brouiller avec son auteur, tenait pour « l'une des créations les plus importantes de la pensée religieuse juive de notre siècle » (*De Berlin à Jérusalem*, tr. S. Bollack, Albin Michel, 1984, p. 199-200) ?

Deux remarques minimales sur les seuls traits que nous puissions retenir ici: quelles que soient la radicalité et la généralité de cette dé-propriation de la langue attribuée

schèmes de cette présomption étaient dans ce cas si rares, si obscurs, si aléatoires, que le mot d'« invention » paraît à peine exagéré.

Si j'ai bien décrit ces prémisses, le monolinguisme alors, mon « propre » monolinguisme, qu'est-ce que c'est ?

Mon attachement au français a des formes que

au « peuple juif », Rosenzweig *l'atténue*, pourrait-on se risquer à dire, de *trois façons*.

Celles-ci désignent aussi trois réappropriations *interdites* au « Juif-Français-d'Algérie » qui parle et dont je parle ici.

a. Rosenzweig rappelle que le Juif peut encore s'appropriier et aimer la langue de l'hôte comme la *sienna propre* dans un pays qui est le sien, et dans un pays qui surtout n'est pas une « colonie », une colonie de colonisation ou d'invasion guerrière. Rosenzweig marqua son attachement *sans réserve* à la langue allemande, à la langue de son pays. Il le fit de toutes les façons et au point de traduire la Bible en allemand. Rivalité respectueuse et terrifiée avec Luther, « *Gastgeschenk* », remerciement et gage de l'hôte qui rend grâce de l'hospitalité reçue, dit un jour Scholem, encore lui; c'était à Jérusalem, en Israël, plus de trente ans après, en 1961. Scholem s'adressait alors à Buber, collaborateur de Rosenzweig pour la traduction de la Bible, et il jouait de ce mot, *Gastgeschenk*, avec autant d'admiration convenue que d'ironie et de scepticisme envers le prétendu couple « judéo-allemand ». Ce *Gastgeschenk*, à savoir une traduction, la traduction d'un texte sacré, ajoute alors Scholem, ce « sera plutôt — je dis cela non sans désagrément — la pierre tombale d'une relation qui a été anéantie dans une catastrophe effroyable. Les Juifs pour qui vous avez entrepris cette traduction ne sont

parfois je juge « névrotiques ». Je me sens perdu hors du français. Les autres langues, celles que plus ou moins maladroitement je lis, déchiffre, parle parfois, ce sont des langues que je n'habiterai jamais. Là où « habiter » commence à vouloir dire quelque chose pour moi. Et demeurer. Je ne suis pas seulement égaré, déchu, condamné

plus et ceux de leurs enfants qui ont échappé à cette catastrophe ne lisent plus l'allemand [...]. Le contraste qui existait entre le langage courant de 1925 et celui de votre traduction ne s'est pas atténué au cours des trente-cinq dernières années, et il s'est même accru ».

Une traduction de la Bible comme pierre tombale, une pierre tombale à la place d'un don de l'hôte ou d'un présent d'hospitalité (*Gastgeschenk*), une crypte funéraire pour rendre grâce d'une langue, le tombeau d'un poème en mémoire d'une langue donnée, un tombeau qui en comprend tant d'autres, y compris tous ceux de la Bible, y compris celui des Évangiles (et Rosenzweig ne fut jamais loin de devenir chrétien), le don d'un poème comme offrande d'un tombeau qui, saura-t-on jamais, pourrait être un cénotaphe, quelle chance pour commémorer un monolinguisme de l'autre ! quel sanctuaire, et quel sceau, pour tant de langues !

Scholem insinue courtoisement le soupçon du cénotaphe mais il est vrai que, à la fin de cette adresse extraordinaire, il lui fallait bien citer encore Hölderlin, lui aussi, rendant, à son tour, à l'inoubliable poème de la langue allemande, un salut que je crois ici mémorable. La promesse ou l'appel s'y laissent encore entendre: « Quant à l'usage que les Allemands feront désormais de votre traduction, qui pourrait le prédire ? Car il s'est produit dans la vie des Allemands bien plus que tout ce que Hölderlin pouvait prévoir quand il écrivait:

hors du français, j'ai le sentiment d'honorer ou de servir tous les idiomes, en un mot d'écrire le « plus » et le « mieux » quand j'aiguise la résistance de *mon* français, de la « pureté » secrète de mon français, celle dont je parlais plus haut, sa résistance donc, sa résistance *acharnée* à la traduction: en *toutes* langues, y compris tel autre français.

*Und nicht übel ist, wenn einiges
verloren gehet, und von der Rede
verhullet der lebendige Laut*

(Ce n'est pas un mal si quelque chose / endure la perdition et du discours / la voix vivante en vient à se voiler.)

Cette voix vivante que vous avez voulu faire vibrer du sein de la langue allemande, elle s'est voilée. Se trouvera-t-il quelqu'un pour l'entendre encore ? »

Cette question fait trembler les derniers mots de l'allocution de Jérusalem (cf. Gershom G. Scholem, « L'achèvement de la traduction de la Bible par Martin Buber », Allocution prononcée à Jérusalem en février 1961, dans *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Calmann-Lévy, 1974, tr. Bernard Dupuy légèrement modifiée, p. 441-447.)

b. Rosenzweig rappelle aussi ces langues « juives » que sont tout de même le judéo-espagnol et le yiddish quand ils sont *effectivement parlés*.

c. Rosenzweig rappelle enfin la langue sacrée, la langue de prière qui reste une langue *propre* au peuple juif quand il la pratique, la lit et la comprend — au moins dans la liturgie.

Or, pour en rester au point de vue taxinomique ainsi privilégié, la situation typique du Juif franco-maghrébin que je tente de décrire est celle dans laquelle, soulignons-

Non que je cultive l'intraduisible. Rien n'est intraduisible pour peu qu'on se donne le temps de la dépense ou l'expansion d'un discours compétent qui se mesure à la puissance de l'original. Mais « intraduisible » demeure - doit rester, me dit ma loi - l'économie poétique de l'idiome, celui qui m'importe, car je mourrais

le encore, l'expropriation va jusqu'à la perte de ces *trois recours*:

a. le français « authentique » (il disposait d'un français apparemment « maternel », peut-être, mais non métropolitain, un français *de colonisé* — ce que ne fut pas l'allemand de Rosenzweig, comme de tous les Juifs ashkénazes d'Europe);

b. le judéo-espagnol (qui n'était plus pratiqué);

c. la langue sacrée qui, dans les cas où elle était encore prononcée dans la prière, n'était le plus souvent ni authentiquement ni largement enseignée, ni donc, sauf exception, comprise.

2. Arendt. L'éthique de la langue de ce Juif allemand que fut Rosenzweig ne fut pas celle d'une Juive allemande nommée Hannah Arendt. Aucun recours pour elle, ni dans la langue sacrée, ni dans un nouvel idiome comme le yiddish, mais un attachement indéracinable à une langue maternelle unique, l'allemand. (Dans une mesure limitée que nous n'analyserons pas ici, son expérience serait analogue à celle de Adorno. Dans *Was ist deutsch ?* [qui fut d'abord, en 1965, un entretien radiophonique; tr. fr. par M. Jimenez et E. Kaufholz, dans *Modèles critiques*, Payot, 1984, p. 220 sq.], celui-ci laisse clairement entendre qu'il a mal supporté la contrainte de l'anglais et l'exil linguistique — un exil qu'il a même rompu, lui, à la différence de Arendt, en rentrant en Allemagne où il a

encore plus vite sans lui, et qui m'importe, moi-même à moi-même, là où une « quantité » formelle donnée échoue toujours à restituer l'événement singulier de l'original, c'est-à-dire à le faire oublier, une fois enregistré, à emporter son nombre, l'ombre prosodique de son quantum. Un mot pour un mot, si tu veux, syllabe par

pu retrouver une langue à laquelle il ne cesse de reconnaître un privilège « métaphysique », p. 229.)

On connaît les déclarations fameuses de Arendt à ce sujet dans « Qu'est-ce qui reste ? Reste la langue maternelle » (*Was bleibt ? Es bleibt die Muttersprache*, Entretien avec Günter Gaus qui fut diffusé par la télévision allemande en 1964 et obtint, il faut le noter, un prix allemand, le prix Adolf Grimme; il avait été publié en 1965 dans Günter Gaus *Zur Person*, Munich; en français dans *La Tradition cachée, le Juif comme paria*, tr. Sylvie Courtine-Denamy, Bourgois, 1987). Arendt répond de façon à la fois désarmée, naïve et savante quand on l'interroge sur son attachement à la langue allemande. Aura-t-il survécu à l'exil américain, à son enseignement et à ses publications en anglo-américain, et « même aux temps les plus amers » ? « Toujours », dit-elle sans détour et sans hésitation. La réponse semble tenir d'abord en un mot, *immer*. Elle a *toujours* gardé cet attachement indéfectible et cette familiarité absolue. Le « toujours » semble qualifier justement ce temps de la langue. Il dit peut-être davantage: non seulement que la langue dite maternelle est *toujours* là, le « toujours là », le « toujours déjà là », et « toujours encore là »; mais aussi qu'il n'y a peut-être d'expérience du « toujours » et du « même », là, comme tel, que là où il y a, sinon la langue, du moins quelque trace qui se laisse figurer par la langue: comme si l'expérience du « toujours » et de la fidélité à l'autre comme

syllabe. Dès lors qu'on renonce à cette équivalence économique, d'ailleurs strictement impossible, on peut tout traduire, mais dans une traduction lâche au sens lâche du mot « traduction ». Je ne parle même pas de poésie, seulement de prosodie, de métrique (l'accent et la quantité dans le temps de la prononciation).

à soi supposait la fidélité indéfectible à la langue; le parjure même, le mensonge, l'infidélité supposeraient encore la *foi dans la langue*; je ne peux mentir sans croire et faire croire à la langue, sans accréditer l'idiome.

Après avoir dit « toujours » très simplement, comme si la réponse était suffisante et épuisée, Arendt ajoute cependant quelques mots, face à une insistante question sur ce qui s'est passé dans son habitation de la langue « aux temps les plus amers », donc au temps du nazisme le plus déchaîné (le plus déchaîné comme tel, déchaîné comme nazisme, car il y a *toujours* un temps du nazisme avant et après le nazisme):

« Toujours. Je me disais: que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folie ! Er en second lieu: rien ne peut remplacer la langue maternelle. » (Tr. fr. p. 240.)

Apparemment simples et spontanées, ces *deux phrases* se suivent naturellement, sans que leur auteur voie, sans qu'il donne à voir en tout cas l'abîme qui s'ouvre sous elles. Sous elles ou entre elles.

Nous ne pouvons revenir sur tous les plis de ces énoncés classiques. Comme « la sollicitude maternelle (qui) ne se supplée point », disait Rousseau, la langue maternelle, confirme Arendt, *rien ne peut la remplacer*. Mais comment penser ensemble cette supposée unicité-singularité-irremplaçabilité de la mère (phantasme indestructible accrédité par la seconde phrase) et cette étrange

Rien n'est intraduisible en un sens, mais *en un autre sens* tout est intraduisible, la traduction est un autre nom de l'impossible. En un autre sens du mot « traduction », bien sûr, et d'un sens à l'autre il m'est facile de tenir toujours ferme entre ces deux hyperboles qui sont au fond la même et se traduisent encore l'une l'autre.

question sur une folie de la langue, un délire envisagé mais aussitôt exclu par la première phrase ?

Quand, interrogeant puis s'exclamant, Arendt semble nier, comme une chose absurde, qu'une langue puisse devenir folle (« Je me disais: que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle ! »), que tait-elle ? Elle ne nie pas, elle dénie. Elle cherche visiblement à se rassurer, dans l'exclamation d'un « tout de même pas ! », « on ne me fera jamais croire ça, quand même ! » D'abord une langue en elle-même, semble-t-elle penser, avec le bon sens même, ne saurait être ni raisonnable ni délirante: une langue ne peut devenir folle; on ne peut pas la soigner ou la mettre en analyse, on ne peut pas la confier à une institution psychiatrique. Il faut être fou ou chercher un alibi pour alléguer la démence d'une langue. Le bon sens souffle donc à Arendt cette protestation incrédule: ce n'est tout de même pas la langue qui est devenue folle; car cela n'a pas de sens, c'est extravagant; à qui le ferait-on croire ? Ce sont donc les sujets de cette langue, plutôt, ce sont les hommes eux-mêmes qui perdent la raison: les Allemands, certains Allemands une fois maîtres du pays et de la langue. Ceux-là seuls sont alors devenus diaboliques et frénétiques. Ils ne peuvent rien sur la langue. Celle-ci est plus vieille qu'eux, elle leur survivra, elle continuera d'être parlée par des Allemands qui ne seraient plus nazis, voire par des non-Allemands. D'où la conséquence logique, le

Comment peut-on dire et comment savoir, d'une certitude qui se confond avec soi-même, que jamais on n'habitera la langue de l'autre, l'autre langue, alors que c'est la seule langue que l'on parle, et que l'on parle dans l'obstination monolingue, de façon jalousement et sévèrement idiomatique, sans pourtant y être jamais chez

bon sens même qui enchaîne la seconde phrase à la première, à savoir qu'on ne peut remplacer la langue maternelle.

Or ce que Arendt semble ne pas envisager du tout, ce qu'elle semble conjurer, dénier ou forclorre le plus naturellement du monde, c'est en un mot plus d'une chose:

a. D'une part qu'une langue puisse en elle-même devenir folle, voire devenir une folie, la folie elle-même, le lieu de la folie, la folie dans la loi. Arendt ne peut ou ne veut penser cette aberration: pour que les « sujets » d'une langue deviennent « fous », pervers ou diaboliques, mauvais d'un mal radical, il a bien fallu que la langue n'y fût pas pour rien; elle a dû avoir sa part dans ce qui a rendu cette folie possible; un être non parlant, un être sans langue « maternelle » ne peut pas devenir « fou », pervers, méchant, meurtrier, criminel ou diabolique; et si la langue est pour lui autre chose qu'un simple instrument neutre et extérieur (ce que Arendt a raison de supposer, justement, car il faut que la langue soit plus et autre chose qu'un outil pour rester tout le temps, « toujours », avec soi à travers les déplacements et les exils), il faut bien que le citoyen parlant devienne fou *dans* une langue folle — où les mêmes mots perdent ou pervertissent leur sens pré-tendument commun. Et on comprendra moins que rien à quelque chose comme le nazisme si on en exclut, avec la langue et le langage, tout ce qui en est inséparable: ce n'est pas rien, c'est presque tout.

soi ? Et que la garde jalouse qu'on monte auprès de sa langue, là même où l'on dénonce les politiques nationalistes de l'idiome (je fais l'un et l'autre), commande de multiplier les *shibboleths* comme autant de défis aux traductions, autant d'impôts prélevés à la frontière des langues, autant d'alliances assignées aux ambassadeurs de

b. D'autre part et par là même, une mère, la mère de la langue dite « maternelle », il faut aussi qu'elle puisse devenir ou avoir été folle (amnésique, aphasique, délirante). Alors même qu'elle aurait dû y être portée par son propos même (l'unicité irremplaçable de la langue maternelle), ce que, plus en profondeur, Arendt ne semble pas avoir en vue, fût-ce de très loin, ce que peut-être elle n'a pas *voulu* voir, *pu* vouloir voir, c'est qu'il est possible d'avoir une mère folle, une mère « unique » et folle, folle parce que, dans la logique du phantasme, unique. Même si une mère *n'est* pas folle, ne peut-on *avoir* une mère folle ? La relation à la mère serait alors une folie.

Cette terrible hypothèse peut se dire de bien des façons. L'une d'entre elles nous reconduirait vers la grande question du phantasme, de l'imagination comme *phantasia* et lieu du *phantasma*. On pourrait par exemple, pour rester près du Rousseau de la « sollicitude maternelle qui ne se supplée point », relier cette thématique de l'imagination (phantasmatique) avec celle de la compassion. L'une et l'autre, l'une comme l'autre faculté paraissent co-extensives à la supplémentarité, c'est-à-dire au pouvoir de suppléer, de rajouter en remplaçant, donc d'une certaine façon de remplacer l'irremplaçable: par exemple et par excellence la mère, là où il y a lieu de suppléer l'insuppléable. Il n'est pas de maternité qui n'apparaisse comme substituable, dans la logique ou la menace de la substi-

l'idiome, autant d'inventions ordonnées aux traducteurs: invente donc dans *ta* langue si tu peux ou veux entendre la mienne, invente si tu peux ou veux la donner à entendre, ma langue, comme la tienne, là où l'événement de sa prosodie n'a lieu qu'une fois chez elle, là même où son « chez elle » dérange les cohabitants, les

tution. L'idée que, à la différence du père, on sait « naturellement » qui est la mère, au spectacle de la naissance, c'est un vieux phantasme (encore à l'œuvre chez le Freud de *L'Homme aux rats*) qu'on ne devrait pas avoir attendu les « mères porteuses » et la « procréation assistée » pour identifier comme tel, à savoir comme phantasme. Rappelons-nous ce nom étrange que je ne sais qui (Voltaire dit que c'est Malebranche) donna à l'imagination: « *la folle du logis* ». La mère peut devenir la folle du logis, la délirante de la loge, de ce lieu de substitution où loge le chez-soi, la loge ou le lieu, la localité ou la location du *chez-soi*. Il peut arriver qu'une mère devienne folle, et cela peut être, certes, un moment de terreur. Quand une mère perd la raison et le sens commun, l'expérience en est aussi effrayante que quand le roi devient fou. Dans les deux cas, ce qui devient fou, c'est quelque chose comme la loi ou l'origine du sens (le père, le roi, la reine, la mère). Or cela peut parfois arriver comme un événement, sans doute, et menacer un jour, une fois, dans l'histoire de la maison ou de la lignée, l'ordre même du *chez-soi*, de la *casa*, du *chez*. Cette expérience peut angoisser comme une chose qui arrive mais aurait pu ne pas arriver: elle aurait même *dû* ne pas arriver.

Mais on peut dire encore la même chose en deux sens plus radicaux, à la fois différents et non différents de celui-ci, à savoir, 1) formellement, la mère comme

concitoyens et les compatriotes ? Compatriotes de tous les pays, poètes-traducteurs, révoltez-vous contre le patriotisme ! Chaque fois que j'écris un mot, tu entends, un mot que j'aime et que j'aime écrire, le temps de ce mot, l'instant d'une seule syllabe, le chant de cette nouvelle internationale se lève alors en moi. Je n'y résiste

l'unique insuppléable mais toujours substitutive, et précisément comme lieu de la langue, c'est ce qui rend possible la folie, et 2) plus profondément, comme cette possibilité toujours ouverte, elle *est* la folie même, la folie toujours à l'œuvre: la mère, comme la langue maternelle, l'expérience même de l'unicité absolue qui peut seulement être remplacée *parce qu'*elle est irremplaçable, traduisible parce que intraduisible, là où elle est intraduisible (que traduirait-on autrement ?), la mère *est* la folie: la mère « unique » (disons la maternité, l'expérience de la mère, la relation à la mère « unique ») est *toujours* une folie et donc toujours, en tant que mère et lieu de la folie, folle. Folle comme l'Un de l'unique. Une mère, une relation à la mère, une maternité est toujours unique et donc toujours lieu de folie (rien ne rend plus fou que l'unicité absolue de l'Un ou de l'Une). Mais toujours unique, elle est toujours seulement remplaçable, re-plaçable, suppléable là seulement où il n'y a de place unique que pour elle. Remplacement de la place même, à la place de la place: *khôra*. La tragédie et la loi du remplacement, c'est qu'il remplace l'unique — l'unique en tant que substitut substituable. Qu'on soit fils ou fille, et chaque fois différemment selon qu'on est fils ou fille, on est toujours fou d'une mère qui est toujours folle de ce dont elle est, sans jamais pouvoir l'être uniquement, la mère, précisément au lieu, et dans le logis, du chez-soi unique. Et substituable parce que unique. On pourrait montrer que

jamais, je suis dans la rue à son appel, même si en apparence, dès l'aube, je travaille en silence à ma table.

Mais surtout, et voici la question la plus fatale: comment est-il possible que la seule langue que ce monolingue parle et soit voué à parler, à tout jamais, comment est-il possible qu'elle ne soit pas

l'unicité absolue rend aussi fou que la remplaçabilité absolue, la remplaçabilité absolue qui remplace l'emplacement même, la place, le lieu, le logis du chez-soi, *l'ipse*, l'être-chez-soi ou l'être-avec-soi du soi.

Ce discours sur l'insensé nous rapproche d'une énergie de la folie qui pourrait bien être liée à l'essence de l'hospitalité comme essence du chez-soi, essence de l'être-soi ou de l'ipséité comme être-chez-soi. Mais aussi comme ce qui identifie la Loi à la langue maternelle, l'y enracine ou inscrit en tout cas.

« Toujours. Je me disais: que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle. Et en second lieu [en second lieu !]: rien ne peut remplacer la langue maternelle. » Après avoir dit l'irremplaçable, le non-suppléable de la langue maternelle, Arendt ajoute: « On peut oublier sa langue maternelle, c'est vrai. J'en ai des exemples autour de moi et ces personnes parlent d'ailleurs bien mieux que moi les langues étrangères. Je parle toujours avec un accent très prononcé et il m'arrive souvent de ne pas m'exprimer de façon idiomatique. Elles en sont capables en revanche, mais on a alors affaire à une langue dans laquelle un cliché chasse l'autre parce que la productivité dont on fait preuve dans sa propre langue a été coupée net, au fur et à mesure que l'on oubliait cette langue. »

L'interlocuteur lui demande alors si cet oubli de la langue maternelle n'est pas la « conséquence d'un refou-

la sienne ? Comment croire qu'elle reste encore muette pour lui qui l'habite et qu'elle habite au plus proche, qu'elle demeure *lointaine, hétérogène, inhabitable et déserte* ? Déserte comme un désert dans lequel il faut pousser, faire pousser, construire, projeter jusqu'à l'idée d'une route et la trace d'un retour, *une autre langue encore* ?

lement ». Arendt approuve: oui, l'oubli de la langue maternelle, la substitution qui alors supplée la langue maternelle serait bien l'effet d'un refoulement. On pourrait peut-être dire, au-delà de cette formulation arendtienne: c'est là le lieu et la possibilité même du refoulement par excellence. Arendt, on le sait, nomme alors Auschwitz comme la coupure, le lieu coupant, le tranchant du refoulement:

« Oui, très souvent. J'en ai fait l'expérience auprès de certaines personnes de façon tout à fait bouleversante. Voyez-vous, ce qui a été décisif, c'est le jour où nous avons entendu parler d'Auschwitz. »

Autre manière de reconnaître et d'accréditer une évidence: un événement tel que « Auschwitz », ou le nom même qui nomme cet événement, peut répondre de *refoulements*. Le mot reste un peu vague, il est sans doute insuffisant mais il nous met sans ménagement sur la voie d'une logique, d'une économie, d'une topique qui ne relèvent plus de l'ego et de la conscience proprement subjective. Il nous appelle à aborder ces questions au-delà de la logique ou de la phénoménologie de la conscience, ce qui arrive encore trop rarement dans la sphère la plus publique du langage contemporain.

3. Lévinas. L'éthique de la langue, pour Lévinas, fut encore autre: ni celle de Rosenzweig ni celle d'Adorno, ni celle d'Arendt. Expérience différente, en effet, pour quelqu'un qui dans la langue française écrivit, enseigna,

Je dis route et trace de retour, car ce qui distingue une route d'un frayage ou d'une *via rupta* (son *étymon*), comme *methodos* de *odos*, c'est la répétition, le retour, la réversibilité, l'itérabilité, l'itération possible de l'itinéraire. Comment est-il possible que, reçue ou apprise, cette langue soit ressentie, explorée, travaillée, à réinventer sans

vécût presque toute sa vie, alors que le russe, le lituanien, l'allemand et l'hébreu restaient ses autres langues familiales. Peu de référence solennelle à une langue maternelle chez lui, me semble-t-il, aucune assurance prise auprès d'elle, mais, de la part de quelqu'un qui déclara « l'essence du langage est amitié et hospitalité », la grâce rendue au français en chaque occasion, au français langue d'adoption ou d'élection, langue d'accueil, langue de l'hôte. Au cours d'un entretien (pourquoi parle-t-on souvent de ces choses si graves à l'occasion d'entretiens publics et comme par surprise, dans une sorte d'improvisation ?), Lévinas nomme un sol du sol, le « sol de cette langue qui est pour moi le sol français ». (*Emmanuel Lévinas, qui êtes vous ?* de François Poirié, Lyon, La Manufacture, 1987.) Il s'agit du français classique des Lumières. En choisissant une langue qui dispose d'un sol, Lévinas parle d'une familiarité *acquise*: celle-ci n'a rien d'originale, elle n'est pas maternelle dans sa figure. Suspicion radicale et typique, prudence attendue de la part de Lévinas, à l'endroit de ce qu'on pourrait appeler le radicalisme arendtien, à savoir l'attachement à une certaine *sacralité* de la *racine*. (On sait que Lévinas distingue toujours la sainteté de la sacralité - en hébreu même s'il est difficile de le faire dans d'autres langues, l'allemand par exemple.) En heideggerienne qu'elle reste à cet égard, mais comme beaucoup d'Allemands, juifs ou non, Arendt ré-affirme la langue

itinéraire et sans carte, comme la langue de l'autre, ?

Je ne sais pas s'il y a de l'arrogance ou de la modestie à prétendre que ce fut, dans une large mesure, mon expérience, ou que cela ressemble un peu, du moins pour la difficulté, à mon destin.

maternelle, c'est-à-dire une langue à laquelle on prête une vertu d'originarité. « Refoulée » ou non, cette langue reste l'essence ultime du sol, la fondation du sens, l'inaliénable propriété qu'on transporte avec soi. Quant à Lévinas, ce qu'il dit du français dans son histoire propre, il l'accorde d'abord à la langue de la philosophie. La langue de filiation grecque est capable d'accueillir tout le sens venu d'ailleurs, fût-ce d'une révélation hébraïque. Autre manière de dire que la langue, et d'abord l'idiome « maternel », n'est pas le lieu originnaire et irremplaçable du sens; proposition conséquente en effet avec la pensée lévinassienne de l'otage et de la substitution. Mais la langue est « expression » plutôt que génération ou fondation: « À aucun moment la tradition philosophique occidentale ne perdait à mes yeux son droit au dernier mot; tout doit en effet être *exprimé* dans sa langue [dans l'héritage de la langue grecque] mais peut-être n'est-elle pas le lieu du premier sens des êtres. » [...] (*Éthique et infini*, Fayard, 1982, p. 15. Je souligne.)

Comment entendre, chez Lévinas, cette fréquente injonction ? Pourquoi faudrait-il rompre, d'une certaine façon, avec la racine ou avec l'originarité présumée naturelle ou sacrée de la langue maternelle ? Pour rompre avec l'idolâtrie de la sacralisation, sans doute, et y opposer la sainteté de la loi. Mais n'est-ce pas aussi un appel à se dégriser de la folie maternelle au nom de la sainte loi paternelle (encore que la présence de la *schekhina* soit

Mais on me dira, non sans raison, qu'il en est *toujours ainsi a priori* - et pour quiconque. La langue dite maternelle n'est jamais purement naturelle, ni propre ni habitable. *Habiter*, voilà une valeur assez *déroutante* et équivoque: on n'habite jamais ce qu'on est habitué à appeler habiter. Il n'y a pas d'habitat possible sans la

aussi féminine) ? Au nom d'un père qui, de surcroît, Rosenzweig le rappelle, n'est pas fixé à la terre ? Quant à l'unicité de la langue paternelle, on devrait pouvoir répéter, pour l'essentiel, ce que nous disions plus haut de la langue maternelle et de sa loi. Père *et* mère, il faudra bien l'admettre, sont ces « fictions légales » que *Ulysses* réserve à la paternité: à la fois remplaçables et irremplaçables.

Il y a de grands écrivains que je ne me hâterai pas d'inscrire dans l'esquisse de cette petite taxinomie. Kafka et Celan d'abord. Une note ne suffirait pas même à nommer ce que ces non-Allemands (différents en cela de Rosenzweig, Scholem, Benjamin, Adorno, Arendt) qui écrivirent surtout en allemand (différents en cela de Lévinas) ont fait arriver à la langue allemande. Qu'il suffise de marquer cette valeur diacritique, en quelque sorte, entre les destins: pour Kafka et Celan, qui n'étaient pas allemands, l'allemand ne fut néanmoins ni une langue d'adoption ou d'élection (la chose fut, on le sait, plus compliquée) ni, à la différence du français pour les Juifs d'Algérie, une langue « coloniale » ou une « langue du maître ». Peut-être peut-on parler, au moins, de ce que Kafka appela un jour, de façon énigmatique mais si troublée, si troublante, « l'approbation vague des pères »: « En allemand, la classe moyenne du langage n'est que cendre, une cendre qui ne peut prendre un semblant de vie que fouillée par des mains juives excessivement animées... Ce que voulaient la plupart de ceux qui commen-

différence de cet exil et de cette nostalgie. Certes. C'est trop connu. Mais il ne s'ensuit pas que tous les exils soient équivalents. À partir, oui, à partir de cette rive ou de cette dérivation commune, tous les expatriements restent singuliers.

Car il y a un pli à cette vérité. À cette vérité *a priori* universelle d'une aliénation essentielle

cèrent à écrire en allemand, c'était quitter le judaïsme, généralement avec l'approbation vague des pères (c'est ce vague qui était révoltant); ils le voulaient, mais leurs pattes de derrière collaient encore au judaïsme du père et leurs pattes de devant ne trouvaient pas de nouveau terrain. Le désespoir qui s'ensuivit constitua leur inspiration. » (À Max Brod, juin 1921, cité par Hanns Zischler, « Kafka va au cinéma », *Cahiers du cinéma*, 1996, Diffusion Seuil, O. Mannoni, p. 165.) Puisque nous suivons Kafka au cinéma, un bref arrêt sur image: nous sommes en Europe centrale, demandons-nous quelle est l'intrigue — et quel marieur, quel mariage de raison aurait pu allier l'allemand d'une langue maternelle qui ne serait en aucun cas « devenue folle », l'allemand de Hannah Arendt, avec l'allemand de Kafka, comme de ceux qui « commencèrent à écrire en allemand » et à « quitter le judaïsme, généralement avec l'approbation vague des pères ». Kafka et Arendt: ni endogamie ni exogamie de la langue. Raison ou folie ?

Dans cette typo-topologie, mais aussi hors d'elle, en ce lieu de défi pour la distinction entre ashkénaze et sépharade, je me sens encore moins capable d'un discours à la mesure d'une autre poétique de la langue, d'un événement immense et exemplaire: dans l'œuvre d'Hélène Cixous, et de façon miraculeusement unique, un autre croisement tresse *toutes* ces filiations, les réengendrant vers un avenir encore sans nom. Cette grande-écrivain-fran-

dans la langue - qui est toujours de l'autre - et du même coup dans toute culture. Cette nécessité se trouve ici re-marquée, donc marquée et révélée une fois de plus, toujours une première fois de plus, dans un site incomparable. Une situation dite historique et singulière, on dirait idiomatique, la détermine et la phénoménalise en la rapportant à elle-même.

çaise-juive-d'Algérie-sépharade qui réinvente, entre autres, la langue de son père, *sa* langue française, une langue française inouïe, il faut rappeler que c'est *aussi* une juive-ashkénaze-allemande par la « langue maternelle ».

Tous ces mots: *vérité, aliénation, appropriation, habitation, « chez-soi », ipséité, place du sujet, loi, etc.*, demeurent à mes yeux problématiques. Sans exception. Ils portent le sceau de cette métaphysique qui s'est imposée à travers, justement, *cette* langue de l'autre, *ce* monolinguisme de l'autre. Si bien que ce débat avec le monolinguisme n'aura pas été autre chose qu'une écriture *déconstructive*. Celle-ci toujours s'en prend au corps de cette langue, ma seule langue, et de ce qu'elle porte le plus ou le mieux, à savoir cette tradition philosophique qui nous fournit la réserve des concepts dont je dois bien me servir, et que je dois bien servir depuis tout à l'heure pour décrire cette situation, jusque dans la distinction entre universalité transcendante ou ontologique et empiricité phénoménale.

Pourquoi souligner cette dernière distinction ? Parce que, parmi tant d'effets paradoxaux, il y aurait celui-ci, dont j'indique seulement le prin-

cipe. *Cette* re-marque empirico-transcendantale ou ontico-ontologique, cette pliure qui s'imprime à même l'articulation énigmatique entre une structure universelle et son témoin idiomatique, je voudrais montrer maintenant qu'elle inverse, sans attendre, tous les signes.

La rupture avec la tradition, le déracinement, l'inaccessibilité *des* histoires, *l'amnésie*, l'indéchiffrabilité, etc., tout cela déchaîne la pulsion généalogique, le désir de l'idiome, le mouvement compulsif vers l'anamnèse, l'amour destructeur de l'interdit. Ce que j'appelais tout à l'heure le tatouage quand il en fait voir, à même le corps, de toutes *les* couleurs. L'absence d'un modèle d'identification stable pour un *ego* — dans toutes ses dimensions: linguistiques, culturelles, etc., - provoque à des mouvements qui, se trouvant toujours *au bord* de l'effondrement, oscillent entre trois possibilités menaçantes:

1. une amnésie sans recours, sous la forme de la déstructuration pathologique, de la désintégration croissante: une folie;
2. des stéréotypes homogènes et conformes au modèle français « moyen » ou dominant, une autre amnésie sous la forme intégrative: une autre espèce de folie;
3. la folie d'une hypermnésie, un supplément de fidélité, un surcroît, voire une excroissance de la mémoire: engager, à la limite des deux autres possibilités, vers des tracés - d'écriture, de langue, d'expérience — qui portent l'anamnèse

au-delà de la simple reconstitution d'un héritage donné, au-delà d'un passé disponible. Au-delà d'une cartographie, au-delà d'un savoir enseignable. Il s'agit là d'une tout autre anamnèse, et même d'une anamnèse du tout autre, si on peut dire, au sujet de laquelle je voudrais m'expliquer un peu.

C'est la chose la plus difficile. Elle devrait me permettre de revenir à mes deux propositions initiales et apparemment contradictoires, mais elle engage à une autre pensée de l'aveu ou de la confession, du « faire la vérité » que j'ai peut-être esquissé dans *Circonfession*, auprès d'une mère qui mourait en perdant la mémoire, la parole et le pouvoir de nommer.

Résumons. Le monolingue dont je parle, il parle une langue dont il est *privé*. Ce n'est pas la sienne, le français. Parce qu'il est donc privé de *toute* langue, et qu'il n'a plus d'autre recours - ni l'arabe, ni le berbère, ni l'hébreu, ni aucune des langues qu'auraient parlées des ancêtres —, parce ce monolingue est en quelque sorte *aphasique* (peut-être écrit-il parce qu'il est aphasique), il est jeté dans la traduction absolue, une traduction sans pôle de référence, sans langue origininaire, sans langue de départ. Il *n'y* a pour lui que des langues d'arrivée, si tu veux, mais des langues qui, singulière aventure, n'arrivent pas à s'arriver, dès lors qu'elles ne savent plus d'où elles partent, *à partir* de quoi elles parlent, et quel est le sens de leur trajet. Des langues sans itinéraire,

et surtout sans autoroute de je ne sais quelle information.

Comme s'il n'y avait que des arrivées, donc des événements, sans arrivée. Depuis ces seules « arrivées », depuis ces arrivées seules, le désir surgit; il surgit avant même l'ipséité d'un *je-moi* pour le porter d'avance, porté qu'il est, ce dernier, par l'arrivée même; il surgit, il s'érige même comme désir de reconstituer, de restaurer, mais en vérité d'inventer une *première langue* qui serait plutôt une *avant-première langue* destinée à traduire cette mémoire. Mais à traduire la mémoire de ce qui précisément n'a pas eu lieu, de ce qui, ayant été (l')interdit, a dû néanmoins laisser une trace, un spectre, le corps fantomatique, le membre-fantôme - sensible, douloureux, mais à peine lisible - de traces, de marques, de cicatrices. Comme s'il s'agissait de produire, en l'avouant, la vérité de ce qui n'avait jamais eu lieu. Qu'est-ce alors que cet aveu ? et la faute immémoriale ou le défaut originaire depuis lesquels il faut écrire ?

Inventée pour la généalogie de ce qui n'est pas arrivé et dont l'événement aura été absent, ne laissant que des traces négatives de lui-même dans ce qui *fait l'histoire*, telle avant-première langue *n'existe pas*. Ce n'est même pas une préface, un « *foreword* », une langue d'origine perdue. Elle ne peut être qu'une langue d'arrivée ou plutôt d'avenir, une phrase promise, une langue de l'autre, encore, mais tout autre que la langue

de l'autre comme langue de maître ou du colon, encore que les deux puissent parfois annoncer entre elles, les entretenant en secret ou les gardant en réserve, tant de ressemblances troublantes.

Troublantes car cette équivoque ne sera jamais levée: dans l'horizon eschatologique ou messianique que cette promesse ne peut dénier — ou qu'elle peut seulement dénier —, l'avant-première langue peut toujours courir le risque de devenir ou de vouloir être encore une langue du maître, parfois celle de nouveaux maîtres. C'est à chaque instant de l'écriture ou de la lecture, à chaque moment de l'expérience poétique que la décision doit s'enlever sur un fond d'indécidable. C'est souvent une décision politique — et quant au politique. L'indécidable, condition de la décision comme de la responsabilité, inscrit la menace dans la chance, et la terreur dans l'ipséité de l'hôte.

C'est peut-être ici le lieu de *deux remarques*, l'une plus typologique ou taxinomique, l'autre sans doute plus lisiblement politique.

1. Soulignons encore ce qui distingue cette situation de celle de franco-maghrébins ou plus précisément *d'écrivains* maghrébins francophones qui ont, eux, un accès à leur langue dite maternelle. Cette ressource a été remarquablement décrite par Khatibi. Son analyse paraît à la fois proche et subtilement différente de celle que je tente ici:

« Toute langue (se) propose à la pensée plusieurs modes, directions et sites, et tenter de tenir toute cette chaîne sous la loi de l'Un aura été l'histoire millénaire de la métaphysique et dont l'islam représente ici la référence théologique et mystique par excellence.

« Or, dans ce récit [*Talimano*, d'Abdelwahab Meddeb] qui se transcrit entre une diglossie et une langue morte, que serait penser selon cette direction unifiante (dans la langue française) ? Et, selon notre perspective, que serait penser selon cet incalculable: faire de trois l'un *et* de l'un, le médian, l'autre, l'intervalle de ce palimpseste ?

« J'ai suggéré [...] que l'écrivain arabe de langue française *est* saisi dans un chiasme, un chiasme entre l'aliénation et l'inaliénation (dans toutes les orientations de ces deux termes): cet auteur n'écrit pas sa langue propre, il transcrit son nom propre transformé, il ne peut rien posséder (si tant soit peu on s'approprie une langue), il ne possède ni son *parler maternel qui ne s'écrit pas*. [Je souligne: s'il ne possède pas son parler maternel *en tant qu'il ne s'écrit pas*, du moins le " possède "-t-il en tant que " parler ", ce qui n'est pas le cas du Juif d'Algérie dont le parler maternel n'a pas proprement l'unité, l'âge et la proximité supposée d'un parler maternel, étant déjà la langue de l'autre, du colon français non juif], ni la langue arabe écrite qui est aliénée et donnée à une substitution, ni cette autre langue apprise et qui lui fait signe de se désapproprier en elle et de s'y effa-

cer. Souffrance insoluble lorsque cet écrivain n'assume pas cette identité entamée, dans *une clarté de pensée qui vit de ce chiasme, de cette schize*¹. »

2. Malgré les apparences, cette situation exceptionnelle est en même temps exemplaire, certes, d'une structure universelle; elle représente ou réfléchit une sorte d'« aliénation » originaire qui institue toute langue en langue de l'autre: l'impossible propriété d'une langue. Mais cela ne doit pas conduire à une sorte de neutralisation des différences, à la méconnaissance d'expropriations déterminées contre lesquelles un combat peut être mené sur des fronts bien différents. Au contraire, c'est là ce qui permet de re-politiser l'enjeu. Là où la propriété naturelle n'existe pas, ni le droit de propriété en général, là où on reconnaît cette dé-propritation, il est possible et il devient plus nécessaire que jamais d'identifier, parfois pour les combattre, des mouvements, des phantasmes, des « idéologies », des « fétichisations » et des symboliques de l'appropriation. Un tel rappel permet à la fois d'analyser les phénomènes historiques d'appropriation et de les traiter *politiquement*, en évitant en particulier la reconstitution de ce que ces phantasmes ont pu motiver: agressions « nationalistes » (toujours

1. « Incipits », dans *Du bilinguisme*, p. 189.

plus ou moins « naturalistes ») ou homo-hégémonie monoculturaliste.

Comme l'avant-premier temps de la langue pré-originale n'existe pas, il faut l'inventer. Injonctions, mise en demeure d'une autre écriture. Mais surtout il faut l'écrire *à l'intérieur*, si on peut dire, des langues. Il faut appeler l'écriture au-dedans de la langue donnée. Pour moi cela aura été, de la naissance à la mort, le français.

Par définition, je ne sais plus dire, je n'ai jamais pu dire: c'est un bien ou un mal. Ce fut ainsi. À demeure.

La chance obscure, ma chance, une grâce dont il faudrait remercier je ne sais quelle puissance archaïque, c'est qu'il me fut toujours plus facile de bénir ce destin. Plus facile, le plus souvent, et encore maintenant, que de le maudire. Le jour où je saurais à qui en rendre grâce, je saurais tout et pourrais mourir en paix. Tout ce que je fais, surtout quand j'écris, ressemble à un jeu de colin-maillard: celui qui écrit, toujours à la main, même quand il se sert de machines, tend la main comme un aveugle pour chercher à toucher celui ou celle qu'il pourrait remercier pour le don d'une langue, pour les mots mêmes dans lesquels il se dit prêt à rendre grâce. À demander grâce aussi.

Cependant que l'autre main cherche, plus prudente, une autre main d'aveugle, à protéger contre la chute, contre une chute prématurée, la

tête la première, en un mot contre la précipitation. Depuis longtemps, je dis qu'on écrit des manuscrits pour deux mains. Et je digitalise comme un fou.

Mais cette intimité déconcertante, ce lieu « à l'intérieur » du français, voilà qu'il n'a pas pu ne pas inscrire dans le rapport à soi de la langue, dans son auto-affection, si on peut dire, un dehors absolu, une *zone* hors la loi, l'enclave cli-vée d'une référence à peine audible ou lisible à cette *toute autre* avant-première langue, à ce degré *zéro-moins-un* de l'écriture qui laisse sa marque fantomatique « dans » ladite monolangue. C'est là encore un phénomène singulier de traduction. Traduction d'une langue qui n'existe pas encore, et qui n'aura jamais existé, dans une langue à l'arrivée donnée.

Cette traduction se traduit dans une traduction interne (franco-française) jouant de la non-identité à soi de toute langue. En jouant et en jouissant.

Une langue n'existe pas. Présentement. Ni la langue. Ni l'idiome ni le dialecte. C'est d'ailleurs pourquoi on ne saurait jamais *compter* ces choses et pourquoi si, en un sens que j'expliquerai dans un instant, on n'a jamais qu'une langue, ce monolingüisme ne fait pas *un* avec lui-même.

Bien sûr, pour le linguiste classique, chaque langue est un système dont l'unité se reconstitue toujours. Mais cette unité ne se compare à aucune autre. Elle est accessible à la greffe la plus

radicale, aux déformations, aux transformations, à l'expropriation, à une certaine a-nomie, à l'anomalie, à la dé-régulation. Si bien que le geste est toujours multiple — je l'appelle ici encore *écriture*, même s'il peut rester purement oral, vocal, musical: rythmique ou prosodique — qui tente d'affecter la monolague, celle qu'on a sans l'avoir. Il rêve d'y laisser des marques qui rappellent cette toute autre langue, ce degré zéro-moins-un de la mémoire en somme.

Ce geste est pluriel en soi, divisé et surdéterminé. Il peut toujours se laisser interpréter comme un mouvement d'amour ou d'agression envers le corps ainsi exposé de toute langue donnée. Il fait en vérité les deux, il se plie et s'emploie et s'enchaîne auprès de la langue donnée, ici le français en français, pour lui donner ce qu'elle n'a pas et qu'il n'a pas lui-même. Mais ce *salut*, car c'est un salut adressé à la mortalité de l'autre et un désir de salvation infinie, c'est aussi coup de griffe et de greffe. Il caresse avec les ongles, parfois des ongles d'emprunt.

Si, par exemple, je rêve d'écrire une anamnèse de ce qui m'a permis de m'identifier ou de dire *je* à partir d'un fond d'amnésie et d'aphasie, je sais du même coup que je ne pourrai le faire qu'à frayer une voie impossible, à quitter la route, à m'évader, à me fausser compagnie à moi-même, à inventer une langue assez autre pour ne plus se laisser *réapproprier* dans les normes, le corps, la loi de la langue donnée - ni par la médiation

de tous ces schèmes normatifs que sont les programmes d'une grammaire, d'un lexique, d'une sémantique, d'une rhétorique, de genres de discours ou de formes littéraires, de stéréotypes ou de clichés culturels (les plus autoritaires restant les mécanismes de la reproductibilité avant-gardiste, la régénérescence infatigable du sur-moi littéraire). L'improvisation de quelque inauguralité est sans doute l'impossible même. La réappropriation a toujours lieu. Comme elle demeure inévitable, l'aporie engage alors un langage impossible, illisible, irrecevable. Une traduction intraduisible. En même temps, cette traduction intraduisible, ce nouvel idiome *fait arriver*, cette signature fait arrivée, elle produit des événements dans la langue donnée à laquelle il faut encore donner, parfois des événements non *constatables*: illisibles. Événements toujours promis plus que donnés. Messianiques. Mais la promesse n'est pas rien, ce n'est pas un non-événement.

Comment tenir compte de cette logique ? Comment tenir ce compte ou ce *logos* ? Bien que je me sois souvent servi de l'expression « la langue donnée » pour parler d'une monolingue disponible, le français par exemple, il n'y a pas de langue donnée, ou plutôt, il y a de la langue, il y a donation de langue (*es gibt die Sprache*), mais une langue n'est pas. Pas donnée. Elle n'existe pas. Appelée elle appelle, comme l'hospitalité de l'hôte avant même toute invitation. Enjoignant, elle reste à être donnée, elle ne

demeure qu'à cette condition: rester encore à être donnée.

Tournons-nous alors une fois de plus vers cette proposition quelque peu sentencieuse: « on n'a jamais qu'une seule langue ». Faisons-lui faire un tour de plus. Faisons-lui dire ce qu'elle ne sait pas vouloir dire, laissons-la dire autre chose encore.

Bien sûr, on peut parler plusieurs langues. Il y a des sujets compétents dans plus d'une langue. Certains même écrivent plusieurs langues à la fois (prothèses, greffes, traduction, transposition). Mais ne le font-ils pas toujours en vue de l'idiome absolu ? et dans la promesse d'une langue encore inouïe ? d'un seul poème hier inaudible ?

Chaque fois que j'ouvre la bouche, chaque fois que je parle ou écris, je *promets*. Que je le veuille ou non: la fatale précipitation de la promesse, il faut ici la dissocier des valeurs de volonté, d'intention ou de vouloir-dire qui lui sont raisonnablement attachées. Le performatif de cette promesse n'est pas un *speech act* parmi d'autres. Il est impliqué par tout autre performatif; et cette promesse annonce l'unicité d'une langue à venir. C'est le « il faut qu'il y ait une langue » [qui sous-entend nécessairement: « car elle n'existe pas », ou « puisqu'elle fait défaut »], « je promets une langue », « une langue est promise » qui à la fois précède toute langue, appelle toute parole et

appartient déjà à chaque langue comme à toute parole.

Cet appel à venir rassemble d'avance la langue. Il l'accueille, il la recueille, non pas dans son identité, dans son unité, pas même dans son ipséité, mais dans l'unicité ou la singularité d'un rassemblement de sa différence à soi: dans la différence *avec soi* plutôt que dans la différence *d'avec soi*. Il n'est pas possible de parler hors de cette promesse¹ qui donne, mais en promettant de la donner, *une* langue, l'unicité de l'idiome. Il ne peut être question de sortir de cette *unicité sans unité*. Elle n'a pas à être opposée à l'autre, ni même distinguée de l'autre. Elle est la monolangue *de* l'autre. Le *de* ne signifie pas tant la propriété que la provenance: la langue est à l'autre, venue de l'autre, *la* venue de l'autre.

1. Contrairement à ce qu'en diraient sans doute des théoriciens de la promesse comme « *speech act* » et langage performatif, il n'est pas nécessaire que cette promesse, pour être proprement ce qu'elle est, soit tenable, ni même qu'elle soit sincèrement ou sérieusement tenue pour tenable. Pour qu'une promesse s'élançe comme telle (impliquant donc la liberté, la responsabilité, la décidabilité), il faut que, par-delà tout programme contraignant, elle puisse toujours se laisser *hanter* par la *possibilité*, précisément, de sa perversion (conversion en menace là où une promesse ne peut promettre que du bien, engagement non sérieux d'une promesse intenable, etc.). Cette possibilité-virtualité est irréductible et elle appelle une autre logique du virtuel. Je me permets de renvoyer encore, sur ce point, à *Avances, op. cit.*

La promesse dont je parle, celle dont je disais plus haut qu'elle reste menaçante (contrairement à ce qu'on pense en général de la promesse) et dont j'avance maintenant qu'elle promet l'impossible mais aussi la possibilité de toute parole, cette singulière promesse ne livre ni ne délivre ici aucun *contenu* messianique ou eschatologique. Aucun salut qui sauve ou promette la salvation, même si, au-delà ou en deçà de toute sotériologie, cette promesse ressemble au salut adressé à l'autre, à l'autre reconnu comme autre tout autre (tout autre est tout autre, là où une connaissance ou une reconnaissance n'y suffit pas), à l'autre reconnu comme mortel, fini, à l'abandon, privé de tout horizon d'espérance.

Mais qu'il n'y ait aucun *contenu* nécessairement déterminable à *cette* promesse de l'autre et dans la langue de l'autre, cela n'en rend pas moins irrécusable l'ouverture de la parole par quelque chose qui *ressemble* au messianisme, à la sotériologie ou à l'eschatologie. C'est l'ouverture structurelle, la *messianicité*, sans laquelle le *messianisme* lui-même, au sens strict ou littéral, ne serait pas possible. À moins que, peut-être, cela ne soit justement le messianisme, cette promesse originaire et sans contenu propre. Et à moins que tout messianisme ne revendique pour lui-même cette rigoureuse et désertique sévérité, cette *messianicité* dépouillée de tout. Ne l'excluons jamais.

Là encore, nous aurions affaire à une *remarque* de la structure universelle: l'idiome messianique

de telle ou telle religion singulière y retrouverait son empreinte. Nous aurions affaire au *devenir-exemplaire* que chaque religion porte en son cœur, en raison même de cette remarquabilité. Ce monolinguisme de l'autre a certes le visage et les traits menaçants de l'hégémonie coloniale. Mais ce qui en lui reste indépassable, quelle que soit la nécessité ou la légitimité de toutes les émancipations, c'est tout simplement le « il y a de la langue », un « il y a de la langue qui n'existe pas », à savoir qu'il n'y a pas de métalangage et que toujours *une* langue sera appelée à parler de *la* langue - *parce que* celle-ci n'existe pas. Elle n'existe pas désormais, elle n'existe jamais encore. Quel temps ! Quel temps il fait, quel temps il fait dans cette langue qui n'arrive pas à demeurer !

Tu peux traduire une telle nécessité de bien des façons, dans plus d'une langue, par exemple dans l'idiome de Novalis ou de Heidegger quand ils disent, chacun à sa manière, le *Monologue* d'une parole qui parle toujours d'elle-même. Heidegger a déclaré de façon explicite l'absence de tout métalangage, cela fut rappelé ailleurs. Cela ne veut pas dire que la langue est monologique et tautologique mais qu'il revient toujours à une langue d'appeler l'ouverture hétérologique qui lui permet de parler d'autre chose et de s'adresser à l'autre. On peut aussi le traduire dans l'idiome de Celan, ce poète-traducteur qui, écrivant dans la langue de l'autre et de l'holo-

causte, inscrivant Babel dans le corps même de chaque poème, revendiqua pourtant expressément, signa et scella le monolinguisme poétique de son œuvre. On peut aussi le livrer, sans trahison, dans d'autres inventions d'idiomes, dans d'autres poétiques, à l'infini.

Encore un mot pour épiloguer un peu. 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. Ce grave accident de circulation auquel je ne cesse de penser.

Certes, tout ce qui m'a, disons, intéressé depuis longtemps — au titre de l'écriture, de la trace, de la déconstruction du phallogocentrisme et de « la » métaphysique occidentale (que je n'ai jamais, quoi qu'on en ait répété à satiété, identifié comme une seule chose homogène et surveillée par son article défini au singulier, j'ai si souvent dit le contraire et si explicitement !), tout cela n'a pas pu ne pas procéder de cette étrange référence à un « ailleurs » dont le lieu et

la langue m'étaient à moi-même inconnus ou interdits, comme si j'essayais de *traduire* dans la seule langue et dans la seule culture franco-occidentale dont je dispose, dans laquelle j'ai été jeté à la naissance, une possibilité à moi-même inaccessible, comme si j'essayais de traduire dans ma « monolangue » une parole que je ne connaissais pas encore, comme si je tissais encore quelque voile à l'envers (ce que font d'ailleurs bien des tisserands) et comme si les points de passage nécessaires de ce tissage à l'envers étaient des lieux de *transcendance*, donc d'un « ailleurs » absolu, au regard de la philosophie occidentale gréco-latino-chrétienne, mais encore *en elle* (*epekeina tes ousias*, et au-delà - *khôra* —, la théologie négative, maître Eckhart et au-delà, Freud et au-delà, un certain Heidegger, Artaud, Lévinas, Blanchot et quelques autres).

Certes. Mais je ne saurais en rendre compte à partir de la situation individuelle que je viens de décrire si schématiquement. Cela ne peut s'expliquer à partir du trajet individuel, celui du jeune Juif « franco-maghrébin » d'une certaine génération. Les voies et les stratégies que j'ai dû suivre dans ce travail ou dans cette passion obéissent aussi à des structures et donc à des assignations intérieures à la culture gréco-latino-chrétienne-gallique dans laquelle mon monolinguisme m'enferme à jamais; il fallait compter avec cette « culture » pour y traduire, attirer, séduire cela même, l'« ailleurs », vers lequel j'étais moi-même

d'avance ex-porté, à savoir l'« ailleurs » de ce tout autre avec lequel j'ai dû garder, pour me garder mais aussi pour m'en garder, comme d'une redoutable promesse, une sorte de rapport sans rapport, l'un se gardant de l'autre, dans l'attente sans horizon d'une langue qui sait seulement se faire attendre.

C'est tout ce qu'elle sait faire, se faire attendre, et voilà tout ce que je sais d'elle. Encore aujourd'hui et sans doute à jamais.

Toutes *les* langues de « la » dite métaphysique occidentale, car il y en a plus d'une, et jusqu'à ces lexiques proliférants de la déconstruction, toutes et tous appartiennent, par presque tout le tatouage de leur corps, à cette donne avec laquelle il faut ainsi s'expliquer.

Une généalogie judéo-franco-maghrébine n'éclaire pas tout, loin de là. Mais pourrais-je rien expliquer sans elle, jamais ? Non, rien, rien de ce qui m'occupe, m'engage, me tient en mouvement ou en « communication », rien de ce qui m'appelle parfois à travers le temps silencieux des communications interrompues, rien aussi bien de ce qui m'isole dans une sorte de retraite presque involontaire, un désert que j'ai parfois l'illusion de « cultiver » moi-même, d'arpenter *comme* un désert, en me donnant de belles et bonnes raisons — le peu de goût, mais aussi « l'éthique », la « politique » ! - alors qu'une place d'otage m'y fut réservée, une mise en demeure, dès avant moi.

Le miracle de la traduction n'a pas lieu tous les jours, il y a parfois désert sans traversée du désert. Et peut-être est-ce là ce que, dans le confinement de la culture parisienne, sans doute, mais déjà dans la « médiatisation » occidentale, voire sur les autoroutes de la mondialisation en cours de l'« espace public », on appelle si souvent, aujourd'hui, l'illisibilité.

Quelles sont alors les chances de lisibilité d'un tel discours sur l'illisible ? Car ce que tu viens de m'entendre dire, je ne sais pas si cela sera intelligible. Ni où ni quand, ni pour qui. À quel point. Je viens peut-être de faire une « démonstration », ce n'est pas sûr, mais je ne sais plus dans quelle langue entendre ce mot. Sans accent, la démonstration n'est pas une argumentation logique imposant une conclusion, c'est d'abord un événement politique, une manifestation dans la rue (j'ai dit, tout à l'heure, comment je descends dans la rue tous les matins, jamais sur la route mais dans la rue), une marche, un acte, un appel, une exigence. Une scène encore. Je viens de faire une scène. En français aussi, avec un accent, la démonstration peut être avant tout un geste, un mouvement du corps, l'acte d'une « manifestation ». Oui, une scène. Sans théâtre mais une scène, une scène de rue. À supposer qu'elle ait quelque intérêt pour qui que ce soit, ce dont je doute, ce serait dans la mesure où elle me trahit, cette scène, dans la mesure où tu y

entendras, depuis une écoute dont je n'ai pas idée, ce que je n'ai pas voulu dire ni enseigner ni faire savoir, en bon français.

— Me promets-tu ainsi un discours sur les secrets encore lisibles de l'illisibilité ? Se trouvera-t-il quelqu'un pour l'entendre encore ?

- Cela aurait ressemblé pour moi, il y a bien longtemps, avec d'autres mots, à un terrifiant jeu d'enfant, inoubliable là-bas, interminable, je l'ai laissé là-bas, je te le raconterai un jour. La voix vivante s'en est voilée, une voix toute jeune, mais elle n'est pas morte. Ce n'est pas un mal. Si un jour elle m'est rendue, j'ai le sentiment que je verrai alors, pour la première fois en réalité, comme après la mort un prisonnier de la caverne, la vérité de ce que j'ai vécu: *elle-même* au-delà de la mémoire, comme l'envers caché des ombres, des images, des images d'images, des phantasmes qui ont peuplé chaque instant de ma vie.

Je ne parle pas de la brièveté d'un film enregistré qu'on pourrait revoir (la vie aura été si courte) mais de la chose même.

Au-delà de la mémoire et du temps perdu. Je ne parle même pas d'un dévoilement ultime mais de ce qui sera resté, de tout temps, étranger à la figure voilée, à la figure même du voile.

Ce désir et cette promesse font courir tous mes spectres. Un désir sans horizon, car c'est là sa chance ou sa condition. Et une promesse

qui ne s'attend plus à ce qu'elle attend: là où
tendu vers ce qui se donne à venir, je sais enfin
ne plus devoir discerner entre la promesse et la
terreur.



03 99
S 20 597 0
176 F