

# DERRIDA ET FREUD : SUR LE DEUIL ET L'AMITIE

## DERRIDA AND FREUD. ABOUT MOURNING AND FRIENDSHIP

Javier AGÜERO ÁGUILA\*

*Universidad Católica del Maule (UCM) Chile*

RÉSUMÉ: Ce travail situe les événements du deuil et de l'amitié au sein du traitement qu'ils reçoivent dans la psychanalyse freudienne et dans la philosophie derridienne. Tout d'abord, nous travaillerons ces événements principalement à partir du texte de Sigmund Freud daté de 1917 «Deuil et mélancolie». Dans cette perspective, nous chercherons à distinguer, au-delà du lien intime qui les relie, d'une part, le deuil comme une sorte de travail substitutif de recomposition libidinale, et, d'autre part, la mélancolie comme perte et fracture du moi (cela ouvrirait une avenue particulièrement philosophique dans la pensée freudienne). Dans la suite, et dans la ligne proposée par Jacques Derrida, nous penserons le deuil comme un dialogue entre amis; dialogue ininterrompu qui se lie, dès le début, avec le deuil même et l'empreinte d'une fin inexorable. Finalement, nous chercherons à faire circuler l'idée du dialogue avec les fantômes (exorde) comme une exigence éthique vis-à-vis de l'héritage des morts et des disparus.

MOT CLÉS : Derrida, Freud, Deuil, Amitié.

ABSTRACT: In the present article, we situate mourning and friendship within the context of Freud's work on psychoanalysis and Derrida's philosophy. In the first part of the article, we mainly base our reflections on Freud's «Mourning and Melancholia» from 1917. Beyond the close relationship between both events, we attempt to establish

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad París 8 Vincennes/Saint-Denis. Académico y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule, Chile. E-mail : jagueroag@gmail.com / jaguero@ucm.cl

a difference between mourning as a mere substitution of libidinal allocation, and melancholia as loss and rupture within the self (which would signal the opening of a particular philosophical perspective in Freud's thinking). Afterwards, and within Derridean philosophy, we think of mourning as a dialogue between friends—an *uninterrupted dialogue* relating to mourning itself from its outset and to the impression of an inescapable ending. Finally, we attempt to open a venue (exordium) for further discussion and treatment of the idea of dialogue with ghosts as an ethical-political imperative in relation to the legacy of the dead and the disappeared.

KEYWORDS: Derrida, Freud, Mourning, Friendship.

## 1. Introduction

À Vasco Mathot Ferrada,  
le cadeau de la (dé)coïncidence.

Dans la langue espagnole, le mot *duelo* a une double signification<sup>1</sup>. En premier lieu : *el duelo* fait s'affronter à mort deux personnes (duel à mort) et, en second lieu : *el duelo* survient suite à la mort de quelqu'un de proche (deuil) et, par ailleurs, entraîne à sa suite un certain travail. Dans les deux cas, c'est bien la mort qui met en place les scénarios du *duelo*, que ce soit en tant que résultat (un mort), ou bien comme processus (le deuil).

---

<sup>1</sup> Le mot *duelo* (*duell/deuil*) avec sa double signification est un fait particulier à la langue espagnole. En allemand, le deuil comme expérience de souffrances nous renvoie au mot *trauer*, tandis que «se battre en duel» est donné par *duell*. De même, en français, le mot *deuil* exprime le sentiment de douleur pour la perte, alors que le «*duelo*» comme combat se traduit par le mot *duel*. En dernier lieu, en anglais, le mot «*duelo*» en tant qu'expression de souffrance est *mourning*, tandis que *se battre en duel* est traduit par *duel*. Il serait intéressant de pouvoir approfondir cette double signification en espagnol pour autant que le même mot exprime une possibilité de mort en même temps qu'un travail qui lui est postérieur.

Il s'agira donc de commencer par un *duel*, peut-être un à mort ou, plutôt, un duel qui met la mort elle-même en dispute, pour nous laisser des héritages incalculables et des routes multiples. On pense au duel/deuil à/pour la mort entre Derrida et Freud, et, bien au-delà du nom propre, à ce en quoi la mort leur survit comme héritage et à ce dont ils ne sont pas maîtres, à savoir la déconstruction et la psychanalyse. Il vaut la peine de se demander qui est celui qui est endeuillé dans cette histoire d'héritages et de legs. Lequel a pris le premier le deuil, Freud ou Derrida? Lequel a pleuré pour l'autre ou en a invoqué le fantasme pour la première fois? L'engagement de Derrida envers la psychanalyse est-il une sorte de deuil philosophique en hommage à Freud et, alors, la déconstruction serait-elle une veille (in-fidèle) de la psychanalyse?

Il faudra suivre à la trace ce jeu d'héritages dont il est question quand on parle de deuil chez Freud et Derrida (ou entre eux), à savoir en quoi ils s'affrontent et où il est possible de faire surgir la critique au moment de projeter, à partir de la notion même de deuil, un horizon en faveur de la justice et de l'émancipation.

On devrait alors commencer par Freud.

## 2. L'apparition métaphysique

Tout d'abord, l'article publié par Freud en 1917 intitulé «Deuil et mélancolie» (Freud, 2010), nous met en présence d'un texte, moins en tant que texte ayant pour fondement l'observation clinique d'un grand nombre de cas, qu'en tant que traité philosophique sur l'inconscient et ses actualisations<sup>2</sup>. C'est ainsi que Freud lui-même le souligne : « (...) avec nos moyens de recherches présents, nous ne pouvons guère trouver quelque chose qui ne serait pas typique, sinon pour toute une classe d'affections, du moins pour un groupe plus petit » (Freud, 2010: 105).

---

<sup>2</sup> Il est important de signaler que ce texte a été écrit à un moment spécifique de l'élaboration de l'œuvre de Freud, qui correspond à celui de la métapsychologie et du narcissisme. Il est bon de signaler aussi que le texte est fortement influencé par la période de l'entre-deux guerres –pendant laquelle il a été écrit–, et sans oublier le fait que Freud avait trois fils sur le champ de bataille.

Dès lors, au-delà du fait de ne pas se trouver en présence d'une analyse classique freudienne – laquelle, en général, cherche, parfois de façon obsessionnelle, à conclure des idées universelles et irréfutables –, nous ne sommes pas non plus en face d'un texte mineur, au contraire. En réalité, «Deuil et mélancolie» fait partie de ces travaux à partir desquels il est permis d'accéder plus profondément au système de la pensée freudienne, indépendamment du fait de ne pas répondre de façon totalement exacte à sa pulsion empirique fort connue. Dans ce texte, on parle d'une conception du *deuil* qui se révèle moins psychologique et davantage métaphysique. Cela montre que, lorsque le deuil cesse d'être purement et simplement un problème de souffrance psychologique dû à la perte de quelqu'un de proche et qu'on le soustrait, alors, de son mécanisme psychologique, le deuil même se révèle extensif et substantiel<sup>3</sup>.

Pour Freud, le deuil et la mélancolie sont fortement apparentés. On sait, à partir du texte de 1917, que « le deuil est régulièrement la réaction à la perte d'une personne aimée ou d'une abstraction venue à sa place, comme la patrie, la liberté, un idéal, etc. » (Freud, 2010: 105-106). Cependant, bien que les causes spécifiques de la douleur soient identifiables, Freud dit que chez certaines personnes, ce qu'elles ressentent n'est pas du deuil, mais de la mélancolie. L'important alors est de savoir que Freud n'attribue pas au deuil des caractéristiques pathologiques, et que c'est seulement la mélancolie qui peut se présenter comme maladie. En ce sens, on comprend le deuil comme quelque chose que l'on peut dépasser seul, sans aide thérapeutique : « Nous comptons bien qu'il sera surmonté après un certain laps de temps, et nous considérons qu'il serait inapproprié, voire nocif, de le perturber » (Freud, 2010: 106).

Tout comme le signale Freud, il existe *un abandon inconditionnel* de la part de celui qui est en deuil ; il se renferme en lui, il l'habite et se dispose à vivre avec lui; il l'assume comme un *état de choses* et le perçoit comme un espace hospitalier où il est nécessaire – émotionnellement et éthiquement – de demeurer. Au début, nous ne voulons pas remplacer l'objet perdu et nous sommes inhibés face à la possibilité d'une relève. Tout ceci entraîne ce que Freud appelle une *restriction du moi* (*Einschränkung des Ichs*) (Freud, 2010: 106). *Restriction du moi* qui signifierait que nos schémas psychiques de compréhension et d'assimilation de la

---

<sup>3</sup> Pour approfondir cette notion d'ouverture freudienne –qui trouverait son expression dans Deuil et mélancolie, en direction d'une dimension plus métaphysique–, on peut recommander : LACROIX, A. «L'expérience du deuil met la philosophie à rude épreuve», *Philosophie Magazine*, Mensuel n° 84, Novembre 2015, pp. 42-43.

réalité et de la culture tendent à s'affaiblir, à nous distraire, peut-être, vers des états compulsifs plus proches de l'action d'un *ça* en raison de la constatation de la perte : « (...) à vrai dire, ce comportement nous semble non pathologique, pour la seule raison que nous savons si bien l'expliquer » (Freud, 2010: 106). En définitive, et malgré la *pesanteur* existentielle impliquée par le deuil, celui-ci n'est considéré par Freud dans aucune de ses catégories pathologiques.

C'est alors que la célèbre et en même temps polémique formule freudienne du *travail de deuil* entre en scène<sup>4</sup>.

Il s'agit d'abord ici de *travail*, c'est-à-dire d'une dépense. En ce sens, parler de *travail* se réfère à un processus grâce auquel on libère et dépense une énergie pour obtenir l'émergence d'un produit. À cela il faut ajouter le mot *deuil*, c'est-à-dire une expérience qui renvoie à une perte et qui compromet le moi dans sa relation avec la réalité. En résumé, le travail de deuil peut être compris comme un processus de gaspillage du moi dans sa relation avec le réel pour en arriver, en fin de compte, à stabiliser la distribution libidinale :

En quoi consiste maintenant le travail qu'opère le deuil? Je crois qu'il n'y aura rien de contraint et forcé à le présenter de la façon suivante : l'examen

---

<sup>4</sup> La notion de travail de deuil est polémique et a été le motif d'analyses de la part de nombreux détracteurs. La psychanalyste française, Anne Dufourmantelle, par exemple, soutient ceci : « Aussi révélatrice soit-elle, cette expression m'apparaît néanmoins inappropriée. Car il semble que, dans le deuil, tout le travail consiste plutôt à aller dans le sens de l'impuissance, de l'acceptation de la perte. Il s'agirait plutôt de "défaire son deuil" » (Dufourmantelle, 2015: 44). Dans cette direction, le deuil peut paraître un problème, une sorte d'équation qui pourrait trouver sa solution à travers l'installation d'un processus. Le deuil gêne, perturbe et doit être défait étant donné que l'être humain –ou celui qui survit au défunt– se révèle ontologiquement incapable de le maintenir pour toujours. Par ailleurs, Vinciane Despret propose que le travail de deuil est une sorte de dispositif culturel qui prohibe l'idée de survivance au-delà de ce que permet le physique. Ceci impliquerait, selon son jugement, une sorte de sécularisation quant à l'idée de la mort, ainsi que le triomphe d'une vision mercantile du fait de faire face à l'expérience du deuil. Si le travail de deuil poursuit fondamentalement le remplacement d'un objet libidinal par un autre, ce qui agirait alors serait une logique substitutive d'objets de consommation. Tout ceci lui paraît encore davantage prétentieux dans la mesure où l'on fait circuler l'idée de travail post-mortem à l'intérieur des deuils proprement politiques, c'est-à-dire le deuil pour les disparus, pour les morts des guerres, pour les victimes d'exterminations massives, etc. Pour Despret, ceux qui portent le deuil se résistent à la mort comme idée du rien, comme l'extinction totale et absolue de la mémoire. Ceci retrancherait le deuil même en une dimension exclusivement psychique annulant tout *deuil social* potentiel, par exemple (Despret, 2008 : 15).

de réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus, et édicte dès lors l'exigence de retirer toute libido de ses connexions avec l'objet (Freud, 2010: 107).

A la suite de Freud, on peut assumer initialement que le travail de deuil part de la constatation d'une déstabilisation : celle de la libido. Face au *shock* que produit en nous la perte de celui que l'on aimait, la libido se met à vaciller vu qu'elle se voit obligée de se soustraire à ce qui était l'objet de son désir, de son plaisir, de son amour, etc. Cependant, et malgré le coup qu'implique la mort d'un proche, la libido semble ne pas être itinérante et résiste à cette soustraction d'elle-même eu égard à l'objet perdu. Toutefois, la dimension libidinale, bien qu'ébranlée, commence à s'organiser pour effectuer une gestion de remplacement. Ce serait ce qu'il y aurait de plus propre au deuil et ce qui serait aussi le début du travail de deuil<sup>5</sup>.

Le travail de deuil exige donc que la réalité soit acceptée. Cependant, cette acceptation ne signifie pas que l'assimilation de la réalité elle-même se réalise d'un seul coup, mais qu'elle doit être assumée de façon plutôt lente, *pièce par pièce*, comme le signale Freud. Cela rend compte du fait que pour Freud la réalité ne peut être traitée d'un seul bloc, mais bien par parties ou en fonction des moments qui la configurent. La réalité est fragmentaire et son assimilation même supposerait l'incorporation de ces fragments. Par ailleurs, au-delà de la conception du travail de deuil, ce qui nous est révélé dans ce texte est l'imaginaire du monde que Freud garde et qu'il déplace vers la dimension thérapeutique de son travail. La réalité n'est pas d'une seule pièce : « En fait elle est exécutée en détail, avec une grande dépense de temps et d'énergie d'investissement, et pendant cela l'existence de l'objet perdu est continuée psychiquement » (Freud, 2010: 107).

Or, le travail de deuil pourrait sembler être articulé non seulement à la douleur ou à la souffrance qui lui est inhérente, mais aussi à une promesse. Cette promesse se déploie vers un futur où, à la fin du travail de deuil, le moi se révèle recomposé, réhabilité et à nouveau en forme pour répandre sa libido. « Mais le

---

<sup>5</sup> Bien que ce ne soit pas commun, Freud signale que, dans certains cas, la résistance de la libido à abandonner l'objet peut provoquer une *psychose hallucinatoire du désir*. Dans le cas du deuil, cette hallucination pourrait dériver en une *amentia*, c'est-à-dire en une *confusion hallucinatoire aigue*. L'*amentia* provoquerait des fantaisies du désir qui se manifesteraient en des rêves diurnes et en délires aigus. Cf., FREUD, S. (2010). « Complément métapsychologique à la doctrine du rêve », in : *Métapsychologie*, trad. de l'allemand par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, J. Laplanche, A. Rauzy, Paris: PUF, pp. 97-102.

fait est qu'après l'achèvement du travail du deuil, le moi redevient libre et non-inhibé » (Freud, 2010: 107).

En conséquence, on peut immédiatement affirmer que ce qui précède peut devenir contradictoire, parce que l'on attribue à la psychanalyse et à ses concepts fondamentaux une historicité. Pensons, par exemple, à la notion d'inconscient. Freud soutient explicitement que les processus de l'inconscient ne sont pas ordonnés en vertu d'un arrangement avec le temps. Néanmoins, l'unique manière de pénétrer cette dimension anachronique et sans temporalité consiste à accéder à l'expérience humaine particulière, celle-là même qui se déploie sur un terrain de significations historiques. Il est alors possible de dire que le deuil comme expérience historique rend possible l'entrée dans une analyse de l'inconscient, lequel n'a rien à voir avec le temps et sa séquentialité. En ce sens, Freud signale : « Les processus du système *Ics* sont atemporels, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, qu'ils ne se voient pas modifiés par le temps qui s'écoule, qu'ils n'ont absolument aucune relation avec le temps » (Freud, 2010: 70).

Cependant, dans cette étape destinée à reconstruire *par partie* la réalité qui s'est vue bouleversée par la perte de celui que nous aimions, on pourrait se demander avec Freud pourquoi, si le deuil est réussi et connaît le chemin du remplacement libidinal, il n'organise pas, dans la perspective d'autres deuils, une sorte de séquence, de méthode si l'on préfère, à partir de laquelle on pourrait connaître la douleur comme étant abordable et finalement dépassée. On peut répondre avec Freud qu'une telle inquiétude ne saurait avoir de réponse élaborée (peut-être en raison du manque de matériel empirique dont, selon le même Freud, « Deuil et Mélancolie » manque), et cependant on a l'intuition d'une constante dans le déroulement du travail de deuil, constante qui pourrait toujours être à la base d'un dépassement potentiel du deuil comme tel. On se réfère ici au principe de réalité qui exécute de façon drastique et systématique sa sentence : « L'objet aimé n'existe plus » (Freud, 2010: 106). Et c'est face à cette constatation radicale que le travail de deuil pourrait avoir un résultat satisfaisant. Tous les souvenirs, toutes les passions, toutes les mémoires, etc., qui nous rattachent à l'objet perdu se brisent chaque fois contre ce mur. C'est alors qu'entre en jeu la nécessité narcissique de préférer exister, de continuer à le faire au-delà de celui qui m'a laissé le deuil en héritage. Le moi retourne au monde en essayant de se débarrasser du destin de mort, et se réaffirme en confirmant le déplacement de sa libido vers un autre objet, maintenant vivant.

### 3. L'ombre de l'objet

Toutefois, il est possible que ce qui précède relève peut-être davantage de la mélancolie que de l'expérience du deuil; peut-être s'agit-il de la mélancolie dans la mesure où celle-ci ne répond pas à un travail, ni n'est liée à la possibilité d'une dépense. On peut prendre comme point de départ cette citation de Freud:

L'objet n'est peut-être pas réellement mort, mais il se trouve perdu en tant qu'objet d'amour (cas, par ex., d'une fiancée abandonnée). Dans d'autres cas encore, on croit devoir s'en tenir à l'hypothèse d'une telle perte, mais on ne peut pas clairement reconnaître ce qui fut perdu, et l'on est, à plus forte raison, en droit d'admettre que le malade, lui non plus, ne peut pas saisir consciemment ce qu'il a perdu. D'ailleurs, ce cas pourrait aussi se rencontrer lorsque la perte occasionnant la mélancolie est connue du malade, celui-ci sachant certes qu'il a perdu, mais non ce qu'il a perdu en cette personne (Freud, 2010: 107-108).

Comme nous pouvons le lire ici, la douleur du mélancolique ne provient pas toujours de quelqu'un qui est mort ou disparu. En réalité, le problème de la mélancolie devient plus aigu lorsqu'une seconde perplexité entre en jeu. Ce n'est pas seulement le fait de ne pas savoir quoi ou qui a été perdu, mais plutôt de ne pas savoir en même temps ce que le mélancolique perd de lui-même. Il y a alors une double perte qui complique la pathologie. La mélancolie est errante non seulement en raison de sa relation à ce qui a disparu dans l'extériorité, mais aussi par le fait qu'elle se révèle avec une plus grande complexité à l'intérieur du *perdant*. Qu'est-ce qui a été perdu de soi-même? Quel est ce fragment du moi en fuite qui empêche pour toujours le surgissement du travail de deuil? Serait-ce alors la condition erratique de la mélancolie qui permettrait d'accéder à cet espace métaphysique indépendant de toute économie de la souffrance?

Tel que l'exprime le texte freudien, dans la mélancolie, ce qui est perdu trouverait place dans l'inconscient et, partant, sa situation et son identification en seraient improbables. L'objet perdu est alors révélé comme quelque chose sans présence ni temporalité spécifiques. N'ayant pas conscience du perdu (ou bien du fait que le perdu ne repose pas dans la conscience), c'est dans l'orbite de l'inconscient qu'il faudrait réaliser une incursion.

Dans cette direction, il devient important de clarifier que chez le sujet mélancolique apparaît quelque chose qui, dans le deuil, n'est pas évident, à savoir « un abaissement extraordinaire de son sentiment du moi, un prodigieux appauvrissement du moi (*Ichgefühl*) » (Freud, 2010: 108). Le texte freudien relate une sorte de paupérisation du moi que l'on ne voit pas dans le deuil et qui semblerait être le propre de la mélancolie. Cette paupérisation se répandrait au niveau psychique de façon pathologique et impliquerait nécessairement une énorme perte de l'autoévaluation : « (Le malade) il se dépeint comme un homme petit, égoïste, insincère, non-autonome, dont tous les efforts ne tendaient qu'à cacher les faiblesses de son être (...) » (Freud, 2010:109). Le moi mélancolique doit faire face à une fracture qui excède de beaucoup la réalité. Son détachement n'est ni contre la culture ni contre la quotidienneté, mais il déploie plutôt une pulsion autodestructive qui dénigre fortement sa propre condition de sujet. Si le deuil entre en polémique avec l'extérieur, la mélancolie le fait, de façon radicale, avec l'intérieur. Or, ce fléau de la dimension égotique est un espace impossible à classer que la psychanalyse considère comme très pulsionnel et où l'inconscient tisse de diffuses manifestations. En ce sens, Freud soutient que « d'après l'analogie avec le deuil, il nous fallait conclure qu'il avait subi une perte quant à l'objet; ce qui ressort de ses dires, c'est une perte quant à son moi » (Freud, 2010: 110).

La pathologie mélancolique atteint son meilleur niveau quand la libido, incapable d'identifier et d'habiter un autre objet de désir, se retourne sur le même moi. Autrement dit, la libido régresse là où elle a son origine, produisant un mal effectif et notable sur la structure du moi. Ce retour de la libido au moi impliquerait que le moi lui-même s'identifie avec l'objet perdu, avec ce qui a disparu, déployant une confusion fort complexe entre le moi, à nouveau, et ce qui est à l'origine de ses propres troubles. « L'ombre de l'objet tomba ainsi sur le moi qui put alors être jugé par une instance particulière comme un objet, comme l'objet délaissé », soutient Freud (Freud, 2010: 112).

Alors, pourquoi mélancolie, *peut-être*, davantage que deuil? La mélancolie comme espace d'affrontement et de confusion du moi avec l'objet aimé montre et déploie une dimension où la notion de travail est stérile. La mélancolie freudienne qui, nous insistons sur ce point, ne peut être comprise sinon *avec* le deuil, révèle en son déplacement libidinal vers les intériorités du moi une radicale impossibilité de dépenses; s'il y a un quelconque type d'énergie mise en jeu, celle-ci n'est pas précisément celle qui est orientée vers la production d'un pur remplacement spécifique de la libido, mais plutôt une sorte d'énergie régressive –à condition que quelque chose de semblable puisse exister– qui confronte le

moi avec lui-même sur un plan de confusion élémentaire produit par les mouvements de la libido.

Là où le travail de deuil est impossible, la déconstruction commence à entrevoir un horizon.

#### 4. Le deuil des amis et le dialogue ininterrompu

(...) La certitude mélancolique dont je parle commence donc, comme toujours, du vivant même des amis. Non seulement par une interruption mais par une parole d'interruption. Un *cogito* de l'adieu, ce salut sans retour, signe la respiration même du dialogue, du dialogue dans le monde ou du dialogue le plus intérieur. Le deuil alors n'attend plus. (Derrida, 2003: 22).

Encore une fois la mélancolie, mais cette fois comme certitude. Ici, c'est une mélancolie qui a quelque chose à voir avec le futur, avec une nostalgie du futur, avec un futur antérieur. C'est une mélancolie qui bouleverse le temps en sa continuité logique et nous transporte vers un espace également im-présent où le temps a été perturbé. « *Il faut donc la mélancolie* » (Derrida, 2003: 74). Cette mélancolie n'a pas comme scénario originel la mort ou la fin, sinon le fait qu'elle surgit là où la vie se distribue comme amitié, comme une réciprocité que l'on reconnaît dans l'intersection des altérités. Derrida parle d'une interruption dans le transit de la vie et de l'amitié. Toutefois, cette interruption se montre sans temps ni espace, et depuis toujours contournant les bords de l'*entre*. Tout ce qui a été l'aller et le venir de notre vie avec l'autre serait depuis toujours signé par l'arrivée de cette interruption totale. Il n'y a pas de possibilité de secouer cette mélancolie disruptive grâce à un travail quelconque, elle est, dès maintenant, depuis toujours et pour toujours, la peau et le ton d'une amitié. Il s'agit du deuil comme du grand interrupteur qui défonce (et qui en même temps remplit) notre passage par le monde. Le deuil a toujours été présent, il a toujours été celui qui a dirigé la main qui écrit l'histoire et qui, pour si déconcertante qu'elle paraisse, conduisit depuis son rivage spectral le cercle amoureux d'une amitié.

Nous savions, sans le savoir, que l'un de nous devait poursuivre seul. C'est cela le sceau et la trace d'une amitié. La bonne nouvelle, comme le dit Derrida,

est que celui qui reste est, en même temps, récepteur et émissaire d'un héritage. Celui-ci est un héritage qui ne peut surgir que dans les multiples instants au cours desquels la vie a brillé pour les amis et où le deuil s'insinuait de temps en temps avec sa puissance mélancolique.

Cet héritage, dont il est question, est le *dialogue ininterrompu*. Ininterrompu, dit-on, bien qu'il s'agisse de la fin du monde pour celui qui meurt, et d'une autre fin du monde à chaque fois pour cet autre qui s'en va aussi. Nous autres, qui restons, sommes toujours récepteurs en même temps qu'émissaires de la fin du monde. Celui qui reste se sent responsable de porter en lui-même l'autre et aussi son monde. Ce monde disparu et annihilé qu'implique la mort de quelqu'un, toutes les fois et à chaque fois. Il a la responsabilité d'être le témoin d'un monde disparu, d'un monde sans monde.

Qu'y a-t-il dans ce dialogue? ou bien, sur quoi dialogue-t-on quand c'est un mort qui est l'interlocuteur? Sont-ce, comme le soutient Derrida, les larmes dans la voix qui parlent directement à l'autre, à celui qui garde le silence? (cf. Derrida, 1997: 12). Comment nous adressons-nous à celui qui n'est pas, sinon à travers les sons et les sens d'une parole? Et alors, comment éviter que tout ce qui est dit ne soit un hommage pour ceux qui restent? C'est précisément le risque de faire d'un adieu et d'un deuil un travail pour ceux qui se sentent en deuil, pour ceux qui survivent au mort. Les paroles, en face de celui qui est parti, se risquent à être une consolation et pourraient être à l'origine de cette formule polémique du travail de deuil, permettant que l'adieu soit un salut pour les survivants et non pour celui qui, à ce niveau, habite de façon souterraine :

Occupée d'elle-même, une telle parole risquerait en ce retour de se détourner de ce qui est ici notre loi — et la loi comme droiture: parler tout droit, s'adresser directement à l'autre, et parler pour l'autre qu'on aime et admire, avant de parler de lui. Lui dire « adieu », à lui, Emmanuel, et non seulement rappeler ce qu'il nous aura d'abord enseigné d'un certain Adieu (Derrida, 1997: 12).

Ainsi, à la suite de Lévinas, Derrida signale que le temps de la mort est un temps sans réponse. Plus que tout, il consiste dans le fait d'habiter l'espace infini de l'attente de cette réponse qui n'arrivera jamais. Il s'agit de tout ce qui est en suspens, de tout ce que nous avons dit et de tout ce que nous laissons flottant *de façon suspensive*, pendant que nous vivions réjouis dans le deuil anticipé d'une interruption toujours à-venir : « La mort comme patience du temps » (Lévinas,

1993:16) et non comme la station finale où elle se révèle comme l'unique fin possible.

L'amitié est l'espace où germent les projets et où est disséminé tout ce qui échappe à la temporalité présente. Alors qu'elle porte le deuil, l'amitié est irréductible à toute temporalité ou actualisation chrono-logique, et c'est dans cette désactualisation, dans cette contingence impossible, que nous pouvons penser à l'amitié comme à un événement toujours en train de venir, une amitié hyperboliquement nomade et radicalement *a-chronos*, une amitié qui transcende les visages et nous émancipe de l'histoire, des identités, des noms propres. L'amitié nous lance alors vers un endroit qui excède la vie et la mort, la présence et l'absence, l'être et le néant (cf. Derrida, 1994: 20).

Il vaudrait la peine de commencer alors à se demander : qu'est-ce que l'on aime dans l'amitié? Y a-t-il quelque chose –ou quelqu'un– d'effectif, de tangible, de certain qui reçoit notre amour d'ami ? Peut-il, mon amour propre, parvenir à avoir un dépositaire? Savons-nous ce que nous aimons, ou simplement aimons-nous sans savoir très bien ce que ces conjugaisons du verbe aimer veulent signifier? À la suite de Derrida, on comprend dès le début qu'« (il faut) aimer avant d'être aimé. Avant même de penser ce que veut dire aimer » (Derrida, 1994: 25). Mais, évidemment, ce n'est pas seulement un sujet de séquence, il ne s'agit pas d'un avant comme s'il était préalable à quelque chose. Nous parlons plutôt d'aimer sans savoir qui nous aimera ni comment on nous aimera et, bien sûr, nous parlons du fait de ne pas savoir qui nous aimera ni quand on nous aimera. Aimer dans l'amitié, c'est non seulement aimer sans se savoir aimé, mais c'est aussi : aimer de façon inconditionnelle sans même pressentir que nous puissions être objet d'amour. Comme le suggère Derrida, nous ne saurons ce qu'est l'amitié « (...) qu'en interrogeant d'abord l'acte et l'expérience d'aimer plutôt que l'état ou la situation de l'être aimé » (Derrida, 1994: 25).

La morale tautologique, nous dit Derrida, est que nous pouvons être aimés sans le savoir mais que nous ne pouvons pas aimer sans le savoir. L'amour potentiel qu'on nous professe peut demeurer éternellement dans la nébuleuse de l'ignorance ou être consacré à ne pas être communiqué. Nous pouvons vivre une vie entière, une longue vie, sans savoir que quelqu'un nous a aimé en silence. Mais pour notre part, aimer, éprouver de l'amour, est quelque chose que nous ne pouvons pas ignorer, qu'il est impossible de *laisser passer* et qui est, finalement, tout ce que nous savons.

Mais cet amour, celui que nous sommes sûrs de sentir, peut-il être dirigé – dans le sens de la *droiture* – à un mort? Est-il nécessaire que celui qui reçoit notre amour le sache ou non, qu'il soit vivant? La question est finalement de savoir si l'amour existe seulement entre deux vivants ou s'il est possible qu'un vivant et un mort s'aiment. C'est ce que Derrida appelle *aimance*, c'est-à-dire ce qui, à grands traits, n'est pas la relation entre vivants ou sur-vivants. C'est un amour *avec et vers* le mort. *Aimance* veut dire que tous les deux se rencontrent en un lieu intermédiaire, plus loin et plus près des mots et du silence. Ils s'interceptent en un langage étrange, anti-phonétique et radicalement dissymétrique. L'*aimance* est un espace sans temps ni lieu qui tend à configurer en une seule dimension deux expériences absolument irréductibles l'une à l'autre. Il est question d'un dialogue entre celui qui est enterré et celui qui en regarde la tombe, entre *celui qui n'est pas* dans le monde des vivants et *celui qui y est*. Il est bon de revenir au dialogue ininterrompu, à cette insistance consistant à parler où que ce soit, mais de parler avec un mort<sup>6</sup>.

Il serait alors nécessaire de répondre à l'autre. Et cela, avant que la question ne soit formulée, avant qu'un sens ne s'organise et n'exige de nous une réponse. C'est une réponse impossible qui déambule dans le va-et-vient de l'affirmation de l'altérité. Nous ouvrir à la possibilité de répondre impliquerait, y compris dès avant que l'amitié ne soit prés-sentie ou l'ami révélé, aimer. Aimer depuis la désolation et depuis la déchirure d'une perte, aimer dans la dislocation de la symétrie. Affirmer le fait d'aimer est alors affirmer la venue de l'autre (dire *oui*).

« En tout cas, la philia commence par la possibilité de survivre. Survivre, voilà l'autre nom d'un deuil dont la possibilité au moins ne se fait jamais attendre. Car on ne survit pas sans porter le deuil » (Derrida, 1994 : 31). Nous ne dépassons pas celui qui s'en va. Il ne s'agit pas d'une simple substitution, d'une rotation de la libido d'objets de désirs itinérants. Nous ne continuons pas à être vivants par le seul fait de déplacer l'énergie vers d'autres dimensions objectuelles (travail de deuil). Nous continuons à être vivants parce que nous portons en nous le deuil, l'héritage de celui qui part, de celui que nous ne verrons plus<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Derrida signale qu'il a trouvé le mot *aimance* dans le texte du poète Abdelkebir Khatibi. *Dédicace à l'année qui vient*. Cf. KHATIBI, A. (1986). *Dédicace à l'année qui vient*, Paris: Fata Morgana.

<sup>7</sup> En relation à l'héritage et à ses implications, on suggère, entre autres, les textes suivants : DERRIDA, J. (1980) « *Spéculer-sur- 'Freud'* », in: *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Flammarion, pp. 393-412; DERRIDA, J. (1998), *Point de suspension*, Paris: Galilée, 1998, p. 139; DERRIDA, J. ; ROUDINESCO, E. (2001), « *Choisir son héritage* » in: *De quoi*

Il est tout à fait possible de sentir l'ambigüité qui habite cette formulation du deuil, dans cette *considération* derridienne du deuil même. D'un côté, le deuil qui fut toujours porté par l'ami, qui erre répandu dans les existences, et qui augura la fin et l'interruption. Et d'autre part, et en même temps, le deuil en tant que ce fait ayant lieu *post-mortem* et qui se joint, au moment de la mort physique, à la survie. Cette dernière serait une conséquence de l'amour même et de la responsabilité vis-à-vis de l'héritage.

Mais, malgré cette injonction<sup>8</sup>, si l'on veut, il nous semble important de noter avec Jacques Derrida que nous vivons *dans* le deuil. On pourrait dire que nous sommes deuil; d'une part, il y a les survivants endeuillés d'un deuil qui est anticipé par l'amour des amis, et d'autre part, il y a le deuil qui guette au centre d'une histoire vitale qui, néanmoins, avec le temps, se voit toujours perturbée par cette insinuation terrible qui lui est immanente. La condition de possibilité de l'amitié est l'acte endeuillé d'aimer. « Ce temps du survivre donne ainsi le temps de l'amitié » (Derrida, 1994: 20).

## 5. Le don des fantômes

Il est temps de se référer aux fantômes, et ce parce que l'on estime qu'il n'y a pas de deuil (im)possible sans eux, sans ces fantômes qui nous distribuent une responsabilité face à ceux qui ont disparu. Il est question de fantômes qui s'écoulent, qui s'entremêlent et qui apparaissent dans la vie des survivants. On parle ici de *vie* dans un sens affirmatif parce qu'il s'agit d'*apprendre à vivre* avec les fantômes et qu'il est nécessaire de dire *oui* à l'arrivée intemporelle de ceux qui ne sont pas présents : « (...) apprendre à vivre avec les fantômes, dans l'entretien, la compagnie ou le compagnonnage, dans le commerce sans commerce des fantômes. À vivre autrement, et mieux. Non pas mieux, plus justement. Mais avec eux » (Derrida, 1993: 14-15).

---

*demain*, Paris: Fayard/Galilée, pp. 14-15; DERRIDA, J.; STIEGLER, B. (1996), *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris: Galilée-INA, p. 34.

<sup>8</sup> Pour Jacques Derrida, rappelons-le, « injonction » est le moment temporel et dilatatoire qui regroupe des instants, mais qu'il n'est pas capable d'unir. C'est-à-dire que, bien qu'imbriqués, ils sont de nature parallèle. Cf. DERRIDA, J. (1993), *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle International*, Paris: Galilée, 1993, p. 269.

Il y a de multiples considérations qui pourraient être tirées de cette citation; nonobstant, il y a, dans cette façon d'aborder le spectral, une idée de justice (impossible, immatérielle, irréductible au droit, etc.), certainement, mais aussi, le fait de s'adresser à la mémoire et à la récupération d'une dimension politique. Le temps des fantômes est, tout en étant aussi *autre*, le temps du deuil.

« D'abord le deuil. Nous ne parlerons que de lui » (Derrida, 1993: 30). C'est ce que soutient Derrida quand il se réfère à cette chose subversive et anarchique pour l'ontologie qu'est le spectre. Le deuil serait, en principe, une des marques de cette chose qui déambule de façon immémoriale dans l'insinuation. Nonobstant, et bien au contraire, le deuil a été conçu dans notre culture comme l'urgence d'ontologiser les restes. Ceci implique le fait de les domicilier, de les rendre localisables, de pouvoir convenir d'un rendez-vous avec eux, c'est-à-dire de rendre à l'évidence leur lieu, l'espace où ils demeurent. Dans cette tâche d'ontologisation, on aurait pu voir toutes les sémantisations philosophiques, herméneutiques et, bien sûr, la psychanalyse. Derrida parle alors du travail de deuil et de sa rhétorique ontologique.

Il a déjà été exposé plus haut ce que le mot travail veut dire et les implications qu'il a chaque fois qu'on lui ajoute le mot deuil. Et c'est ici que Derrida identifie l'impossibilité de comprendre le deuil même. Le travail entraînera toujours pour nous une dépense et la poursuite d'un produit, d'un résultat qui nous soit profitable. Il n'y aura donc pas pour Derrida de compréhension extensive vis-à-vis des possibilités du deuil s'il est vrai que nous persistons à l'associer uniquement à la tombe. Cette dernière étant comprise comme une exigence pour le travail de deuil proprement dit.

Rien ne serait pire, pour le travail du deuil, que la confusion ou le doute : il faut savoir qui est enterré où – et il faut (savoir - s'assurer) que, dans ce qui reste de lui, il y reste. Qu'il s'y tienne et n'en bouge plus ! (Derrida, 1993: 30).

Nonobstant ce qui précède, Derrida fait une volte-face en direction du travail de deuil proprement dit en nous montrant que celui-ci « n'est pas un travail parmi d'autres » (Derrida, 1993: 160). On soutient en ce cas que le travail de deuil est le travail en général, c'est-à-dire ce que nous entendons par l'obtention d'un produit englobant, en même temps que l'idée générale de production. Pour être postérieur au traumatisme, le travail tend à se déployer comme un dépassement obtenu ou toujours en processus de produire une restitution, et dans

cette ligne parler de travail de deuil est exprimer une technique, une méthode, une formule de réparation, à l'intérieur de laquelle on gère et organise toutes les stratégies économiques possibles. Cependant, et cela semble être le plus notable, il y a dans tout travail ou toute *tekhmè* une spiritualité toujours attachée, un supplément qui se glisse tout en assiégeant toute productivité.

Dans ce cas, il n'y a pas de deuil, croyons-nous, sans travail de deuil, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'ouverture envers l'autre sans ce travail de deuil qui est le travail des travaux et qui est, en raison de sa propre constitution formelle, l'ouverture, empirique ou technique, vers la spectralité.

## Conclusion

En guise de conclusion, nous nous proposons de laisser circuler quelques considérations. En premier lieu concernant le travail de deuil. Au-delà du fait que sa formulation soulève – encore aujourd'hui – des polémiques au sujet de sa configuration d'ordre économique, substitutif ou de pur remplacement, il continue, croyons-nous, à être central dans la compréhension du deuil même, tel qu'on tente de le développer dans le présent travail. Il est important, chaque fois que l'on parle du deuil chez Freud ou que l'on y pense, de constater qu'il existe évidemment une dimension économique, au sens de l'urgence d'une libido dérangée, qui doit elle-même retrouver une situation et trouver un nouvel objet pour y déposer son désir, sa force pulsionnelle. Néanmoins, «Deuil et mélancolie» est un texte qui tient compte d'exigences déterminantes à la suite de la Première Guerre mondiale. Dit autrement, c'est un texte né dans un temps de guerre et qui, sans doute, est objet de pressions en raison de l'urgence à apporter des réponses à une période de mort et à une prolifération compulsive des deuils et des proches endeuillés.

Réduire «Deuil et mélancolie» à une pure dimension mercantile où Freud y ferait un pari pour un travail de deuil qui resitue, le plus rapidement possible, l'objet du désir, est une lecture qui peut se justifier et avec laquelle il est possible, y compris, d'être d'accord; cependant, et c'est là où se présente une exigence, une fois de plus, pour *être juste avec Freud*, ce n'est qu'à travers cette constatation, c'est-à-dire l'émergence d'un travail, (avec toutes les implications que ce mot renferme et qui a été analysé plus haut) qu'il est permis de pénétrer dans un espace de plus grande spéculation métaphysique. C'est alors que nous pouvons sentir le pouls de la déconstruction.

N'oublions pas que le texte a un titre composé de deux mots. Le deuxième mot est *Mélancolie*, que l'on a défini comme le deuil pathologique et que Freud inscrit comme inexplicable, intraitable, sans possibilité de guérison et complètement irréductible à l'idée de travail. La mélancolie est une fuite et une partition du moi qui ne pourrait être rabaissée à un état énergétique de l'exercice, à nouveau, d'un travail. Il n'y a pas de dépense dans la mélancolie, mais simplement un pur devenir inclassifiable qui peut se transformer en des manies sévères ou bien en un suicide. La mélancolie habite dans l'évènement et sa fuite est la *différance* intemporelle et im-présente de ce qui est incalculable. Comme le signale Freud, la mélancolie est idéalité, et partant, un espace inabordable pour toute stratégie économique.

Il faut, avant de conclure, aller à *Glas*.

Selon Derrida, la psychanalyse propose une stratégie qui s'apparenterait à une sorte de gloutonnerie. Nous soutenons que le travail de deuil serait une manière de manger plus vite le plat qui nous a été servi. Ce qui peut exiger beaucoup de temps, on le mange d'une seule bouchée et sans permettre que le temps se déploie davantage qu'en relation avec la hâte de manger rapidement (Derrida, 1974: 99).

Il y a dans la religion catholique et dans son rite qui est peut-être le plus important, la dernière cène, une sorte de travail de deuil anticipé au cours duquel les disciples se nourrissent des restes de celui qui n'est pas encore mort. Jésus est là, vivant au milieu de ses apôtres, et malgré tout il les exhorte à manger de sa chair et à boire de son sang avant que la mort proprement dite l'atteigne. Derrida expose que, dans cette scène, ce qui est annoncé est le travail de deuil anticipé, le même qui est mis en avant avec hâte et rapidité face à l'imminence de la mort. En mangeant les restes symboliques de Jésus, c'est le deuil impossible qui viendra après, étant donné que l'ingestion des restes serait une exigence pour la résurrection et la mémoire éternelle de celui qui mourut crucifié : « L'échauffement religieux, l'histoire de la manifestation religieuse, la religion dans la phénoménologie de l'esprit décrit cet effort pour assimiler le reste, faire cuire, manger, engloûtir, intérioriser le reste sans restes » (Derrida, 1974: 263).

Le travail de deuil est une précipitation, un donner lieu à l'assimilation du reste pour que, alors, la pulsion rencontre un nouvel objet.

Il y a quelque chose de chrétien dans le deuil impossible qui a comme condition, nous y insistons, le travail de deuil (passer du conditionnel à l'inconditionnel). Le deuil impossible, celui qui conserve pour toujours la mémoire et le legs de l'autre qui est mort, est une possibilité aussi pour vivre avec lui; *con-vivre* avec le fantôme. Il faut dire, dans ce sens, que chez Derrida le possible n'est pas le contraire de l'impossible. Une réflexion sur ces notions, qu'implique en même temps un appel à la déconstruction, devrait éviter radicalement toute participation logique de l'analyse. Chez Derrida, le possible et l'impossible veulent dire la même chose. Il y a entre eux un lien essentiel de réalisation qui exile toute considération analytique des concepts. « (...) (l'impossible) il introduit au possible, il en est aujourd'hui l'huissier; il le fait venir, il le fait tourner selon une temporalité anachronique ou selon une filiation incroyable » (Derrida, 2001: 301).

Alors, dans la responsabilité d'*être-avec* les spectres, ce qui est ainsi révélé de façon importante est, bien sûr, une spiritualité d'ordre religieux à laquelle il nous est impossible de nous soustraire et qui pénètre le temps de l'attente, attente de celui qui ne reviendra pas ressuscité, mais qui nous assiège avec son legs et en son nom propre.

Tout travail n'est-il pas un travail de deuil? Et du même coup d'appropriation du plus ou moins de perte, une opération classique? Une opération violente de classe et de classification? Une décollation de ce qui tient le singulier à lui-même? Ce travail de deuil s'appelle glas. Il est toujours du nom propre (Derrida, 1974: 99-100).

Il est question, à ce stade, –tout en reprenant d'une certaine façon ce qui a déjà été dit–, du fait qu'il n'y a pas de deuil possible sans un travail de deuil, et que rien n'est impossible sans la constatation du possible (et vice-versa). La condition d'impossibilité du deuil et, partant, tout son détachement éthique, de responsabilité testimoniale et d'infidélité envers ce témoignage hérité, passent par le travail des travaux qu'est celui du deuil. On peut appeler *contre-deuil* la réaffirmation du travail de deuil comme un pas urgent vers la déviation métaphysique et au-delà du métaphysique, c'est-à-dire ce qui est disséminé sans temps et sans présence. On pourrait aussi le dénommer *contre-deuil mélancolique*, ce qui serait un peu plus risqué. Entre l'introjection et l'expulsion de nos morts se dessinent le témoignage et la mémoire, tout en assumant et en se détachant, en incorporant et en supprimant.

Travail de deuil, travail compliqué, bien que seul travail possible. Bien au-delà des cryptes, des monuments et de l'iconoclastie, ce qui nous a toujours accompagné est le deuil envers l'autre qui ne meurt pas encore et qui chemine, encore, à nos côtés comme un fantôme ou un spectre; travail de deuil qui est avant et après le deuil même et où nous habitons depuis toujours aux côtés de notre ami, le même qui est déjà mort.

## Bibliographie

- DERRIDA, J. (1974). *Glas*, Paris: Galilée.
- (1980). « *Spéculer-sur- 'Freud'* », in : *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Flammarion.
- (1993). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris: Galilée.
- (1994). *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*, Paris: Galilée.
- (1997). *Adieu Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée.
- (1998). *Point de suspension*, Paris: Galilée.
- (2001). « Comme si c'était possible, within such limits », in: *Papier machine*, Paris: Galilée.
- (2003). *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris: Galilée.
- DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. (2001). « *Choisir son héritage* », in: *De quoi demain*, Paris: Fayard/Galilée.
- DERRIDA, J.; STIEGLER, B. (1996). *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris: Galilée-INA.
- DESPRET, V. (2008). « Etre ou ne pas spectre », in: *Libération*, novembre 2008.
- DUFOURMANTELLE, A. (2015). « Ceux qui restent », in: *Philosophie Magazine*, Mensuel n° 84, Novembre 2015.
- FREUD, S. (2010). « Deuil et mélancolie », in : *Métapsychologie*, trad. de l'allemand par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, J. Laplanche, A. Rauzy, Paris: PUF.
- (2010). « Les propriétés particulières du système *Ics* », in : *Métapsychologie*, trad. de l'allemand par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, J. Laplanche, A. Rauzy, Paris: PUF.

- (2010). « Complément métapsychologique à la doctrine du rêve », in: *Métapsychologie*, trad. de l'allemand par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, J. Laplanche, A. Rauzy, Paris: PUF.
- KHATIBI, A. (1986). *Dédicace à l'année qui vient*, Paris: Fata Morgana.
- LACROIX, A. (2015). « L'expérience du deuil met la philosophie à rude épreuve », in: *Philosophie Magazine*, Mensuel n° 84, Novembre 2015.
- LÉVINAS, E. (1993). *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Éd. Grasset.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

