

**RIEN DE PLUS, RIEN DE PLUS QU'UNE ILLUSION :
'DONNER CE QUE L'ON N'A PAS' SELON JACQUES DERRIDA**

Paulo Henrique Fernandes SILVEIRA*

A Olgária Matos

Résumé : Au cours des dernières décennies de sa production philosophique, Jacques Derrida étudie l'idée, commune à d'autres auteurs, selon laquelle l'amour est le don de ce que l'on n'a pas. Loin des rapports sociaux fixés par les lois économiques, le don de l'amour s'approche de ce que les Grecs de l'âge archaïque entendaient par vérité (*alétheia*) : l'illusion d'un secret.

Mots-clés : don ; calcul ; amour ; justice ; illusion ; vérité ; secret.

Resumo : Nas duas últimas décadas de sua produção filosófica, Jacques Derrida investiga a ideia, comum a outros autores, de que o amor seria a doação daquilo que não se tem. Distante das relações sociais demarcadas pelas leis econômicas, o dom do amor aproxima-se daquilo que os gregos da idade arcaica compreendem por verdade (*alétheia*) : a ilusão de um segredo.

Palavras-chave : dom ; cálculo ; amor ; justiça ; ilusão ; verdade ; segredo.

« Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont ».
(Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, p. 282)

« Les hommes, séduits par sa beauté, entoureront d'amour cette peste qui leur a été envoyée, qu'ils ne peuvent supporter, mais dont il ne sauraient se passer, leur contraire et leur compagne. Réplique à la ruse de Prométhée, Pandora est elle-même une ruse, un leurre, *un dolos*, la Tromperie faite femme, l' *Apaté* sous le masque de la *Philotès*. Parée par Aphrodite d'une irrésistible *châris*, dotée par Hermès d'un esprit menteur et d'une langue de fausseté, elle introduit dans le monde une sorte d'ambiguïté fondamentale ; elle livre la vie humaine au mélange et au contraste ». (Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 51-2).

* Membre du corps enseignant du programme post-formation *strictu sensu* en Philosophie à l'Université São Judas Tadeu, et professeur au Lycée Miguel de Cervantes à São Paulo, Brésil. E-mail : paulohenrique.silveira@bol.com.br

Dotée des qualités des plus grandes déesses, Pandora enserme dans son nom une impossibilité : *pan dora* – tous les dons. Quelle femme pourrait être ainsi faite ? Même une déesse ne possède pas tous les dons. Pandora est un leurre, une illusion, une femme qui n'existe pas. Faite d'argile, c'est un cadeau de Zeus aux hommes qui calculent la valeur des choses, qui savent négocier. Mais Pandora ne peut être comparée à rien ; elle n'a pas de prix. Ou, mieux, Pandora a la valeur de toutes les choses ; elle est la valeur au-delà des échanges. Elle est la valeur des valeurs. D'une certaine façon, il y a un peu de Pandora dans tout ce qui a de la valeur. Les choses qui ont de la valeur sont des résidus de cette impossibilité d'avoir tous les dons. Par ruse, Zeus a transformé Pandora en une illusion. Si elle était simplement une personne comblée de qualités, nous saurions quelles femmes existantes lui ressemblent. Ce n'est pas le cas. Pandora représente l'impersonnel, quelque chose hors de l'homme, ou au-delà de lui, quelque chose de radicalement différent ; c'est la valeur en elle-même. Ce n'est que par méprise que l'on peut imaginer que quelqu'un puisse avoir tous les dons. Malgré cela, après être tombés amoureux d'elle, Epitémée et tous les hommes ne se laisseront jamais de la chercher. Son corps d'argile prend de nombreuses formes, son image semble être partout, on ne peut l'oublier. Les amoureux de Pandora sont en proie à une inépuisable nostalgie. Toutefois, si elle n'est qu'une illusion, la femme que l'homme cherche n'existe pas ; et les dons qu'elle pourrait lui offrir, elle ne les a jamais eus. En dépit de cela, comme le dit Jean-Pierre Vernant, entre erreurs et réussites, entre mensonges et vérités, entre illusions et réalités, l'humanité n'est pas heureuse sans la nostalgie de cet amour, qui, pour Jacques Derrida, signifie : donner ce que l'on n'a pas.

Selon Derrida, une discrète lignée de philosophes adhère à cette idée de l'amour (Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 186). Parmi les plus connus : Plotin, Montaigne et Heidegger, et, par ailleurs, Lacan.¹ Comme dans le mythe de Pandora, il s'agirait – en amour et en amitié – de la possibilité d'un impossible, d'une aporie, d'une contradiction : « Désirer, désirer penser l'impossible ; désirer, désirer donner l'impossible, c'est évidemment la folie ». (Derrida, *Donner le temps*, p. 52).

En principe, tout ce qui peut être donné s'insère dans l'horizon de l'économie, de la *oikos nomos*, de la loi de la famille, de la maison, l'endroit où l'on reçoit la vie et un nom. Les pratiques économiques présupposent des règles d'échange, de circulation et de retour des dons (Derrida, *Donner le temps*, p.16). Celui qui reçoit quelque chose, même s'il s'agit d'un cadeau, s'engage à rendre la politesse, comme celui qui est invité à dîner se voit dans l'obligation d'inviter à son tour. Pour garder les proportions – ce qui est une façon d'assurer la justice – les échanges cherchent une équivalence de valeur. Pour que l'échange soit possible, toute chose doit avoir un prix. Une personne responsable n'accepte pas un cadeau dont il ne pourrait offrir l'équivalent en retour ; car ce serait accepter une dette sans avoir les conditions de l'honorer plus tard. Du point de vue des liens d'amitié, lorsqu'il accepte ce qu'il ne peut pas rendre, l'individu est lié par

¹ « Ce n'est pas pour rien que, depuis toujours, je vous serine que l'amour, c'est de donner ce qu'on n'a pas ». (Lacan, *Le séminaire X*, p. 128).

des rapports dictés par le pouvoir tyrannique du créancier ; ce qui l'enfermera dans une dette qui ne pourra être honorée.

Dans le calcul des échanges affectifs délinés par le cercle de la dette, les dons n'échappent pas à la logique de la récompense narcissique (Derrida, *Donner le temps*, p. 38). Au nom de l'amour ou de l'amitié, une personne fait don de ce qu'elle possède et fait don de soi ; mais elle ne le fait que dans le but d'être reconnue comme généreuse et bienveillante, en même temps qu'elle se pose en miroir pour que d'autres trouvent la même récompense. Dans cette logique, faire don n'a évidemment pas de sens sans se savoir donateur ; ou, recevoir n'a pas de sens sans se savoir donataire. Cela empêcherait ce qui est le plus important dans le commerce : faire du rapport affectif une forme d'auto-reconnaissance.

Cependant, ce qui est condition pour l'économie, est empêchement pour le don, qui, étant gratuit, n'admet pas de paiement, ni même de contre-don.² La simple constatation de l'existence du don, de la part du donataire, l'anéanti. Dès lors que le donataire admet la nécessité de rendre la politesse, il transforme le don en un simple objet d'échange ; ce qui serait une négociation éthique et légitime du point de vue des rapports de marché, mais opposé à la signification du don. En suivant le même raisonnement, le donateur est dans l'impossibilité de reconnaître l'existence du don ; car cette reconnaissance l'amènerait à s'attendre à être payé en retour : « En tout cas, le don n'existe pas et ne se présente pas. S'il se présente, il ne se présente plus ». (Derrida, *Donner le temps*, p. 28). Ce serait une erreur que de supposer que Derrida cherche à l'aide de ces arguments à nier le don ou l'amour. Sa stratégie consiste à opposer la logique du don à l'univers des échanges économiques, visant à rendre le don possible sans qu'il soit perverti par ces mêmes échanges : « le don doit rester *anéconomique* ». Derrida, *Donner le temps*, p.19).

La possibilité du don est liée à une démesure, à une contravention, à une *hubris* qui s'oppose à la logique du marché et aux commandements de la moralité qui la soutient (Derrida, *Apories*, p. 38).³ Le don est l'envers, le négatif, de tout ce qui peut avoir une valeur aux yeux des autres. Et c'est pour cela aussi qu'il a une valeur illimitée et incalculable : « une expérience donatrice qui ne se livrerait pas *a priori* à quelque

² Dans le même sens, Lacan affirme : « Il n'y a en effet dans le don d'amour que quelque chose de donné pour rien, et qui ne peut être que rien. Autrement dit, c'est pour autant qu'un sujet donne quelque chose d'une façon gratuite ». (Lacan, *Le séminaire IV*, p. 110).

³ Dans sa lecture de l'Édipe roi, Bolzani souligne qu'il ne faut pas comprendre l'*hubris* comme quelque chose de mauvais, mais comme une attitude qui se manifeste, n'ayant, en principe, pas de valeur (traduction en français de l'auteur) : « L'*hubris* d'Édipe, considéré maintenant comme trait positif, apparaît, par moments, en filigrane dans le texte. Lors de son altercation avec Tirésias, Édipe invoque ce qui lui est cher : 'la richesse, le pouvoir et l'art supérieur à l'art (*tekhnè tekhnès hyperpherousa*)' (380-1). Cette *tekhnè* ne serait-elle pas, justement, sa 'méthode' pour résoudre des énigmes, sa capacité à chercher avec succès ? Dans le même sens, immédiatement après la constatation de la malheureuse condition d'Édipe, le chœur, rappelant les jours de gloire, indique : 'lui, après avoir lancé une flèche au point le plus haut (*kath' hyperbolan*), a atteint tout le bonheur' (1196-8) ». (Bolzani, « A *hubris* no Édipo rei », p. 72).

démésure, un don modéré, mesuré, ne serait un don ». (Derrida, *Donner le temps*, p. 56). Du point de vue du marché, le don n'a aucune valeur, mais du point de vue de la personne qui le reçoit, il a toutes les valeurs : *pan dora*, ce pourquoi la personne renonce à tout le reste.

L'importance du don étant déterminée par son opposition au marché, sa possibilité exige son impossibilité. Autrement dit, la possibilité – pour une chose – de prendre une valeur illimitée dépend de l'impossibilité de sa négociation. Quelle que soit la valeur d'une chose, si elle peut être échangée, elle a un prix ; sa valeur peut être calculée. Dans ce sens, il faut que le marché existe pour qu'il soit possible d'envisager ce qui s'oppose à lui : le don. Si la possibilité du don implique de sacrifier l'économie, c'est-à-dire de renoncer aux valeurs imposées par le marché, l'importance du sacrifice se trouve dans la juste mesure de l'importance qu'a le marché pour les personnes concernées. La valeur du don est en rapport avec le sacrifice, et sa possibilité est en rapport avec son impossibilité. De ce fait, pour que le sacrifice ait une valeur, il faut aussi que le marché garde sa propre valeur. Tout compte fait, il s'agit-là d'un commerce à l'aveuglette, dans lequel il n'y a ni intention, ni intérêt, et où l'on échange tout contre rien ; c'est l'insertion dans le marché d'un don apparemment sans valeur.

Qu'est-ce qu'un amant peut offrir de plus cher, outre sa vie et le temps qui lui reste ? Mais, comment donne-t-on le temps, ou la vie ? D'emblée, une idée saute aux yeux : ce sacrifice – préalable nécessaire au don d'amour – ne peut venir que d'un mortel ; car « seul un mortel peut donner ». (Derrida, *Donner la mort*, p. 66). Selon ce raisonnement, un dieu n'aime pas ; car il n'a pas de corps à sacrifier. Un animal irrationnel n'aime pas non plus, de même que quelqu'un qui ne sait pas compter ses jours (Derrida, *Apories*, p. 70-1). Pour l'un comme pour les autres, sans la mesure de ce qui reste à vivre, il n'y a pas non plus la démesure de celui qui y renonce.

Même si l'amour peut amener à envisager de donner sa vie pour quelqu'un, il n'est pas possible de lui céder les années qui nous restent. Même une mère ne pourrait mourir à la place d'un fils malade. On ne peut donner le temps, ni sa vie. Là encore, il faut chercher la possibilité d'une impossibilité. En fait, qu'est-ce que l'on donne, et qu'est-ce que l'on reçoit avec l'amour qui a la valeur de toute une vie ? D'après les règles de l'économie, un ouvrier sait, au préalable, ce qu'il touchera pour les heures qu'il vendra à son patron. Un don sans aucune valeur de marché ne permet pas de faire ce calcul. Le délai, le retard et le temps nécessaires pour rendre ce don ne peuvent donc être déterminés. De ce fait, on donne le temps ; non pas une mesure précise de temps, mais une durée : « l'intervalle qui sépare la réception de la restitution ». (Derrida, *Donner le temps*, p. 58). Même s'il est indéterminé, ce temps s'épuise lorsque l'on reconnaît une valeur pour le don.

Avec un don à la valeur inconnue, on gagne le temps d'un secret. Tant qu'il ne sera pas possible de rendre la politesse ; ou, mieux, tant qu'il sera impossible de dévoiler le secret de la valeur du don, l'amour existera : « Toute 'passion' connote l'endurance d'une limite indéterminable ou indécidable ». (Derrida, *Demeure : Maurice*

Blanchot, p. 28). D'un côté, cette étrange passion pousse les amants dans l'incertitude ; d'un autre côté, elle les unit par le secret : « Dans les deux cas de cette même passion partagée, il est impossible de dissocier le plus grand bénéfice de la plus grande privation ». (Derrida, *Passions*, p. 33). Il s'agit – et il ne saurait en être autrement – d'un secret partagé entre deux personnes qui restent, d'une certaine façon, éloignées, séparées par un secret qui n'existe que pour ce couple d'amoureux. Ne proposant pas de réponse, l'amour « délaïsse, sans abandonner ». (Derrida, *Sauf le nom*, p. 91).

Ce n'est pas parce que le donateur est celui-ci ou celui-là qu'il devient amoureux. En revanche, sa passion l'amène à renoncer à ce qui, jusqu'alors, lui paraissait possible : « Mais pourquoi ne pas y reconnaître l'amour même, à savoir ce renoncement infini qui, d'une certaine façon, se rend à l'impossible ». (Derrida, *Sauf le mon*, p. 91). C'est dans ce sens que l'amour offre la mort. En principe la mort du donateur. Mais, à l'horizon de l'économie, l'amour mène aussi à la mort du donataire. Quel est cet amour ? Cet ami qui tend vers le don ressemble à un ennemi, un adversaire : « Aimer d'amour ou d'amitié signifierait toujours : je peux te tuer, tu peux me tuer, nous pouvons nous tuer ». (Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 143). D'une certaine façon, il ne pourrait y avoir rien de plus cruel et injuste que de souhaiter la mort de la personne que nous aimons. L'amour serait-il du domaine de la barbarie ? Serait-il l'envers de la justice ?

Dans les règles de l'économie, la réciprocité est un principe fondamental. Seulement quelqu'un de méchant ferait du mal à celui qui lui veut du bien. Aucun doute, un ami est un ami ; un ennemi est un ennemi. Nous devons aux amis la même bienveillance et générosité qu'ils nous accordent. Nous réservons aux ennemis la même hostilité qu'ils nous réservent. De même, il serait également injuste et illogique de trahir un ami, ou de pardonner un ennemi. Au fond, celui qui rend une faveur par une autre de la même valeur – et cela est clair lorsqu'on offre de l'argent – ne donne ni ne reçoit rien ; il s'agit là simplement de « réappropriation du propre ». (Derrida, *Politique de l'amitié*, p. 83). La logique est donc de préserver ce qui existe déjà. Dans une société juste, les personnes bienveillantes subissent très peu de privations. Celui qui s'occupe bien de ses proches et de ses amis sait qu'il peut compter sur eux en cas de besoin. Pour les Grecs, l'amitié en famille (*oikeiôtês*), à l'intérieur de la maison (*oikos*), est régie par le calcul du l'utile : « Entre l'homme et la femme, la communauté concerne les biens utiles, c'est une communauté des services ». (Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 227). Le but de ces liens d'amitié est la gestion et l'entretien de la propriété. On ne cherche pas le perfectionnement des gens, leur bonheur, leur vertu ; ce qui importe, c'est l'utilité. C'est pourquoi la réciprocité est une règle indispensable pour cette justice. Elle soutient l'engagement des personnes à l'égard de ce qui a été établi, à l'égard de ce qui est depuis longtemps connu. Dans cette économie, il y a très peu d'ouverture, voire aucune, vers le gratuit, vers l'imprévisible, vers l'avenir.⁴

⁴ Sur ce point, Derrida suit l'analyse de Heidegger concernant la philosophie de Nietzsche. A propos de la réciprocité, celui-ci écrit : « La justice, qui a commencé par le 'tout peut être payé, tout doit se payer', finit par fermer les yeux et par courir l'insolvable – elle finit, comme toute bonne chose sur terre, par « se détruire elle-même ». Cette autodestruction de la justice : on sait quel beau nom elle se donne – c'est la

Hors de cette logique économique, offrir sa mort à celui que l'on aime est un acte de justice, mais d'une justice étrangère au marché. Il s'agit de tuer le sujet plongé dans le monde répétitif de la réciprocité : « un possible sûrement et certainement possible, d'avance accessible, ce serait un mauvais possible, un possible sans avenir ». (Derrida, *Politique de l'amitié*, p. 46). La personne amoureuse voit l'autre personne là où elle n'est pas.⁵ comme si elle l'aimait au-delà de ce que les autres peuvent voir. Ce regard la libère d'un destin dont les jours étaient comptés : « mourir pour l'autre, donc peut-être donner sa vie en se donnant la mort ». (Derrida, *Donner la mort*, p. 26). La passion et le secret apportent sûrement de l'élan à la vie. Dans ce cas, le secret habite la personne que nous regardons. Dans cette autre justice, il est donc bon et correct de duper la personne que nous aimons, lui faire croire qu'elle est ou qu'elle peut être ce qui n'existe pas.⁶

Peut-on mentir par amour ? Peut-on duper ou leurrer la personne que l'on aime ? Ne faudrait-il pas, au contraire, dire la vérité, seulement la vérité, à la personne aimée ? Duper n'est pas mentir : « On peut être dans l'erreur, on peut se tromper, on peut même dire le faux sans chercher à tromper et donc sans mentir ». (Derrida, *Histoire du mensonge*, p. 11). Mentir, c'est penser une chose et, sciemment, en dire une autre. Celui qui ment connaît la vérité, du moins la vérité qui n'est pas dite alors : « il sait la différence entre ce qu'il pense et ce qu'il dit : il sait qu'il ment ». (Derrida, *Histoire du mensonge*, p. 40). Pour duper, une personne n'a pas besoin de changer le vrai en faux. Ce serait le cas si un acteur voulait convaincre son public qu'il est, vraiment, le personnage qu'il joue. Quelqu'un qui va au théâtre sait qu'il s'agit bien d'« une illusion ou un simulacre ». (Derrida, *Le sacrifice*, p. 154). L'art et la passion font illusion sans pour autant faillir à la vérité.⁷ Au contraire, sincères, l'art et la passion montrent la

« grâce » : elle reste, cela va de soi, la prérogative du plus puissant, mieux encore, son par-delà le droit ». (Nietzsche, *La généalogie de la morale*, p. 265).

⁵ Sur une voie semblable, Safatle soutient (traduction en français de l'auteur) : « L'amour s'adresse alors à l'apparence et se heurte à l'impasse d'un objet qui résiste à la pensée fantasmagorique du moi. Lacan nous dira que l'amour qui vise l'être exige le « courage » de soutenir le regard devant l'impasse, de soutenir le regard devant l'angoissant sentiment d'étrangeté déclenché par ce corps non sous-mis à l'image et à sa sous-mission au signifiant ; ou, si l'on veut, comme le dit Hegel, le courage de regarder le négatif et de s'y arrêter ». (Safatle, *A paixão do negativo*, p. 211).

⁶ C'est aussi la thèse de Gorgias concernant la justice : « La tragédie fleurit et fut célébrée, charme pour les yeux et pour les oreilles des hommes de son époque, offrant par les récits et par les passions une illusion, de manière à ce que, comme le dit Gorgias, celui qui trompe est plus juste que celui qui ne trompe pas, et celui qui se laisse tromper est plus intelligent que celui qui ne se laisse pas tromper. Celui qui trompe est plus juste, parce qu'il tient sa promesse, et celui qui se laisse tromper est plus intelligent, car l'être sensible se laisse capturer plus facilement par le plaisir des discours ». (Plutarque, *De Gloria Atheniensium*. 348, In. Kônik & Thouard (éds), *La philologie au présent – pour Jean Bollack*, p. 213).

⁷ Tout au long de ses quarante dernières années, Bento Prado Junior a vaillamment soutenu les thèses selon lesquelles « vérité et illusion marchent ensemble, et que l'erreur possède sa vérité » (Prado Jr., *Alguns ensaios*, p. 240). Dans le répertoire des chansons brésiliennes, que Prado Junior connaissait par cœur, illusion et mensonge sont liés aux thèmes de l'amour et de la séparation. A l'exclusion de la chanson « Rien de plus », de Custodio Mesquita et Mario Lago (dont le refrain est repris pour le titre du présent article), il y en a beaucoup d'autres : « Pourquoi mentir si tu n'as pas encore / Ce don de savoir leurrer (...) Pourquoi mentir, si tu n'as pas encore / La malice de toutes les femmes ? » (Noël Rosa et Vadico, « Pourquoi mentir ? ») ; « Ne viens pas me parler / De la malice de toutes les femmes (...) La

vérité qu'il y a dans l'illusion : « les masques seraient exhibés comme masques, dans leur vérité de masques ». (Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, p. 40). A tout moment, le spectateur peut questionner, douter, reconnaître la fiction ; il suffit de regarder à côté, ou de détourner son attention vers autre chose. De même, en amour : une simple hésitation, et tout le charme s'épuise. Cependant, selon Derrida, telle est la vérité ; c'est cela faire justice,⁸ c'est cela aimer : garder le secret qu'il y a derrière l'illusion avérée.

Une telle justice, dont la vérité est une illusion, n'offre pas de garantie : le délai pour la restitution, la réciprocité, rien n'est certain. Quelle justice y a-t-il, en tout cela ? Oui, ce serait injuste et faux que de convaincre quelqu'un qu'une chose éphémère et illusoire peut être certaine. D'un autre côté, il y a vérité et amour chez quelqu'un qui, même se rendant compte de l'illusion, parvient à garder le secret.⁹ Une impossibilité cale la possibilité de la vérité. Quand on aime une personne comme si cette personne était Pandora, on sait que c'est un leurre, et qu'aucune qualité visible ne mérite la perfection de celle qui n'existe pas. Ce n'est qu'en s'appuyant sur cette impossibilité, cette interdiction ou ce déni, qu'il est possible de la voir dans sa singularité absolue. Dans la perspective du marché, comparée à d'autres personnes, celle que l'on aime peut être meilleure ou pire, jamais singulière, unique, vraie. Voici l'expérience que cette justice procure : voir la personne que nous aimons comme si elle était la mesure de sa propre humanité.

« Nous hésiterions toutefois au bord d'une fiction ». (Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 93). Pourquoi quelqu'un résisterait-il à l'amour ? Parce qu'il ne parviendrait pas à garder le secret ? L'incertitude de la justice effraie : « quelque chose peut arriver entre deux qui s'aimeraient, et s'aimeraient d'amour ». (Derrida, *Politique de l'amitié*, p. 85). A cette fiction, il manque un auteur, un metteur en scène, un scénario. Les situations se présentent, les ruptures se produisent, les rapprochements rendent amoureux ; ce qui peut survenir surviendra certainement, comme un « peut-être ». Sans les attaches de l'obligation, sans la tyrannie de la dette, ce qui maintient le couple uni, c'est la complicité, le témoignage de cet amour : « La vérité de la vérité, c'est qu'elle

vérité, c'est son don de leurrer / Comment peux-tu vouloir / Qu'une femme vive sans mentir... » (Caetano Veloso, « Le don de leurrer ») ; « Je me disais / Que désormais / Enfin, je vivais / Un grand amour / Ce n'était pas vrai » (Chico Buarque, « Samba du grand amour ») ; « Après l'arrivée, il y a toujours le départ / Car il n'y a rien sans séparation / Est-ce que je sais ? Je ne sais pas. La vie est une grande illusion » (Toquinho et Vinicius de Moraes, « Est-ce que je sais... la vie a toujours raison »).

⁸ Pour les Grecs de la période archaïque, l'illusion (*apaté*) est liée à la justice (*diké*) et à la vérité (*alétheia*). C'est ce que dit Marcel Détiéne : « De cette ambiguïté fondamentale, deux conclusions se dégagent : d'une part, 'le Maître de vérité' est aussi un maître de tromperie. Posséder la vérité, c'est être capable de tromper ; d'autre part, les puissances antithétiques *Alétheia* et *Léthè* ne sont pas contradictoires : dans la pensée mythique, les contraires sont complémentaires ». (Détiéne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p. 127).

⁹ Ce curieux rapprochement entre la vérité et la femme est un thème récurrent chez Nietzsche : « Une belle femme a bien quelque chose de commun avec la vérité (quoi que puissent en dire les mauvaises langues !) : l'une et l'autre rendent plus heureux quand on les désire que quand on les possède ». (Nietzsche, *Fragments posthumes (1876-1878)*, 18[52], p. 397-8).

est là pour protéger une amitié qui ne résisterait pas à la vérité de son illusion ».
(Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 72).

Une personne n'aime pas uniquement une image ; là oui, ce serait seulement une méprise. Une personne aime ce que l'image ne cache pas, ce qui lui manque, une différence, quelque chose qui se situe entre ce que l'on voit et ce que l'on désire. La vérité de l'illusion ne s'épuise pas lorsque l'on se rend compte de sa méprise ; elle perdure dans le secret gardé par l'amitié : « Le garder *comme tel* – et la garde de cette sauvegarde est le moment de la *vérité* (*Veritas, verum, wahr, wahren*, qui veut dire garder ; *Waharheit* : la vérité) ». (Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, p. 14). En l'absence de vérité, on reste toujours ligoté à la même fiction ; en l'absence de secret, on vit sans la promesse d'une nouvelle illusion. Pour les Grecs, la vérité jaillit de la mémoire, et elle n'est oubliée que du fait du souvenir de son illusion. Une mémoire sans secrets et sans passion ne nous amène pas à nous souvenir, et ne nous permet pas d'oublier. Dans ce même mouvement, deux qui s'aiment oublient ou se pardonnent les chagrins, au moment même où ils se charment à nouveau.

A chaque illusion avérée, le secret est repris, ouvrant un chemin vers l'avenir,¹⁰ une entaille pour le hasard ; ce que les Grecs appellent *tukhè*. Bien que le hasard advienne des failles d'une fiction - puisque l'image de la personne que nous aimons ne recouvre pas la perfection que nous imaginons – la sauvegarde du secret et la quête de réponses dans l'avenir font partie de la nature, de la *physis* de l'homme. En tant que hasard, l'avenir peut se produire ou non ; en tant que capacité à aimer, à désirer et à créer, le hasard est un don présent depuis toujours dans chaque personne. Celui qui aime ne donne à l'autre « que ce qui appartient déjà à l'autre ». (Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 388). Ceux qui ne craignent pas l'amour ressentent la création comme un besoin naturel : « Mais le *phuein* de la *physis*, n'est-ce pas d'abord la donation de ce qui donne naissance, la productivité originaire qui engendre, fait pousser ou croître, porte au jour et à l'épanouissement ? ». (Derrida, *Donner le temps*, p. 163).

Que peut-on dire sur le secret ? Rien ; sauf son nom propre, originel, né du hasard, sans aucune filiation. Peut-être pouvons-nous l'appeler amour, peut-être pouvons-nous l'appeler amitié, ou peut-être devons-nous l'appeler tout simplement vie. Un nom par lequel toutes les choses peuvent être dites tant que deux personnes s'aimeront à la folie : « La possibilité du secret, en tout cas, reste toujours ouverte et cette réserve inépuisable ». (Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, p. 12).

¹⁰ Sur ce point, Derrida suit les analyses de Nietzsche concernant l'avenir et le devenir. Pour ce dernier, rares sont ceux qui parviennent à faire face à la liberté de cette forme de vie qui ne suit aucun calcul, comme le souligne Zaterka (traduction en français de l'auteur) : « Nietzsche affirme que certaines formes de vie ne pourraient pas survivre dans le flux constant, dans le devenir ; à la limite, elles sont incapables d'accepter le côté effectif inhérent au monde ; par conséquent, elles organisent, schématisent, calculent, etc. Nous trouvons aussi des formes de vie – fortes – qui, effectivement, expérimentent, vivent, augmentent leur puissance, et, à la rigueur, savent que 'tout n'est que devenir' ». (Zaterka, *Nietzsche e a Perspectiva dos Afetos - uma visão fisiológica do conhecimento*, p. 67).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOLZANI, Roberto. « A hubris no Édipo rei », in. *Revista Rapsódia*, v. 3. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *Apories – mourir – s’attendre aux « limites de la vérité »*. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *Demeure: Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Donner le temps – la fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Histoire du mensonge – prolégomènes*. Paris: L’Herne, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Le parjure, peut-être – brusques sautes de syntaxe*. Paris: L’Herne, 2005.
- DERRIDA, Jacques. « Le sacrifice », in. MESGUICH, Daniel, *L’éternel éphémère*, Paris: Verdier, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *Passions*. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Poétique et politique du témoignage*. Paris: L’Herne, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l’amitié – suivi de l’oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.
- DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Agora, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche - II*. (trad. Pierre Klossowski), Paris: Gallimard, 1971.
- HESÍODO. *Works and Days*. (trad. M. West), Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- KÔNIK, Christoph & THOUARD, Denis (éds), *La philologie au présent - pour Jean Bollack*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2010.
- LACAN, Jacques. *Le séminaire X – L’angoisse*. Paris: Seuil, 2004.
- LACAN, Jacques. *Le séminaire IV. La relation d’objet*. Paris: Seuil, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes (1876-1878)* (textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montanari; trad. Robert Rovini, édition revue par Marc B. de Launay). *Oeuvres philosophiques complètes*, Tome III, Paris: Gallimard, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La généalogie de la morale* (textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montanari; trad. Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiën). *Oeuvres philosophiques complètes*, Tome VII, Paris: Gallimard, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montanari; trad. Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. De Launay). *Oeuvres philosophiques complètes*, Tome I, Paris: Gallimard, 1973.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *Alguns ensaios – filosofia, literatura e psicanálise*. São Paulo: Max Limonad, 1985.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *Erro, ilusão, loucura – ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo – Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006.

SAFATLE, Vladimir. « O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo », in. *Revista Kriterion*, v. 49. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs – études de psychologie historique* 1. Paris: Librairie François Maspero, 1971.

ZATERKA, Luciana. *Nietzsche e a Perspectiva dos Afetos - uma visão fisiológica do conhecimento*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998 (mimeo).

ZATERKA, Luciana. « Nietzsche: a ‘verdade’ como ficção », in. *Revista Cadernos Nietzsche*, v. 1. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.